

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

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

ZThG · 2. Jahrgang · 1997 · Aus dem Inhalt:

Kim Strübind

Was heißt »rein« und »unrein« in
der Bibel?

Peter-Johannes Athmann

Die religionspolitischen Ziele der
Jehu-Revolution

Erich Geldbach und Dietmar Lütz
Beiträge zum »Fundamentalismus«

Dietmar Lütz

Drewermann, die »Kleriker« und wir

Hartmut Wahl

Supervision in der Seelsorge

Ernst Käsemann

Aspekte der Kirche

Andrea Strübind

Baptisten und Staatssicherheit in
der DDR – ein Forschungsbericht

Theologische Sozietät

Tagungsbeiträge zum Thema
»Taufe und Mitgliedschaft«

Rudolf Meyendorff

Paulus aus der Sicht eines
Psychiaters

Essays • Theologie im Kontext •

Dokumentation • Theologie und

Verkündigung • Theopoesie •

*Buchbesprechungen • Vereins-
nachrichten*



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

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

2. Jahrgang · 1997

Redaktion

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

unter Mitarbeit von

Erich Geldbach · André Heinze · Dietmar Lütz · Thomas Nißlmüller

Mitarbeiter dieses Heftes:

Peter-Johannes Athmann, Äußere Sulzbacher Straße 44, D-90491 Nürnberg

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

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

Norbert Groß, Heideweg 8, D-25474 Ellerbek

Prof. Dr. Ernst Käsemann, Tübingen

Werner Laatsch, Gerhard-Hauptmann-Straße 3, D-44141 Dortmund

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

Prof. Dr. Rudolf Meyendorf, Neunerstraße 3, D-82061 Neuwied

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

Dr. Volker Spangenberg, Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
in Deutschland, Rennbahnstraße 115, D-22111 Hamburg

Dr. Stefan Stiegler, Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in
Deutschland, Rennbahnstraße 115, D-22111 Hamburg

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

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

Hartmut Wahl, Ev. Beratungsstelle Berlin Pankow, Borkum Straße 22, D-13189 Berlin

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 200 Seiten Umfang. Der Jahresbezugspreis beträgt DM 24,80, für Studenten / Vikare bzw. Abonnenten, die sich in Ausbildung befinden (Nachweis erforderlich), DM 19,80. Versandkosten werden zuzüglich berechnet. – Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten die Zeitschrift kostenlos.

Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München, Tel.: 089 / 64 47 00. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden. Bestellung der Zeitschrift über »GFTP – z.H. Wolfgang Pfeiffer, Wählingsweg 27, D-22459 Hamburg«.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind in allen ihren Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP),
Werftweg 43, D-69239 Neckarsteinach. Briefadresse: Postfach 1127, D-69235 Neckarsteinach.

© Verlag der GFTP, Neckarsteinach

Satz & Umschlag: OLD-Satz digital, Neckarsteinach

Druck & Bindung: WB-Druck GmbH & Co. Buchproduktions KG, Rieden am Forggensee

Printed in Germany

ISSN 1430-7820



2A 9366 - 2

N12<507290793 021

UB Tübingen

INHALT

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

ESSAYS

<i>Rudolf Meyendorf</i> Der Apostel auf der Couch. Paulus, mit den Augen eines Psychiaters betrachtet	9
<i>Thomas Nißlmüller</i> Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Exi- stenz. Zum Ethos wachsender Spiritualität	23

ARTIKEL

<i>Kim Strübind</i> Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel? Eine theologi- sche Annäherung an die Speisegebote und das kultische Den- ken im Alten Testament	27
<i>Peter-Johannes Athmann</i> Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution	59
<i>Erich Geldbach</i> Thesen zum Fundamentalismus	83
<i>Dietmar Lütz</i> Die Wahrheit des Fundamentalismus.	101
<i>Dietmar Lütz</i> Drewermann, die »Kleriker« und wir	108
<i>Hartmut Wahl</i> Die Bedeutung der Supervision in helfenden Berufen. Am Beispiel der Seelsorgearbeit eines Pastors / einer Pastorin	118

THEOLOGIE IM KONTEXT

<i>Ernst Käsemann</i> Aspekte der Kirche	136
---	-----

DOKUMENTATION

<i>Andrea Strübind</i> Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR.....	164
--	-----

THEOLOGISCHE SOZietät IM

»BUND EVANGELISCH-FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN«

Erich Geldbach

Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion. Einige Schlaglichter 202

Stefan Stiegler

Geöffnete Gemeinschaft. Alttestamentliche Anmerkungen zum Thema »Gemeinde und Mitgliedschaft« 207

Kim Strübind

Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus. . . 219

Norbert Groß

Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubiggetauften? Thesen zum Zusammenhang von Taufe und Gemeindemitgliedschaft 230

Werner Laatsch

Diskussionsprotokoll zum Symposium 235

Erich Geldbach

Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft. 246

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Ralf Dziewas

Klagen ist erlaubt! Eine theologische Meditation zu Psalm 13 261

Kim Strübind

Vom rechten Beten. Predigt über Matthäus 6,5-13 267

Volker Spangenberg

»In ihm erwählt«. Eine katechetische Predigt über Epheser 1,3-6 276

THEOPOESIE

Beiträge von Thomas Nißlmüller, Reinhold Schneider, Hermann Hesse, Rabbi Schlomo Jizchaki und Klaus Berger 283

BUCHBESPRECHUNGEN 286

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND
PUBLIZISTIK E. V.

Vereinsnachrichten (Kim Strübind) 300

Mitglieder des Vereins 302

Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG 303

Editorial

»Das, worüber in der Christenheit gestritten werden soll, ist: der Lehre die ethische Macht über das Leben zu geben, die das Christentum verlangt. Das Unglück ist aber, daß die Lehre den meisten wie eine Trivialität geworden ist, von den meisten wie eine Trivialität angenommen. Deshalb kommt es auf die Verinnerlichung der Lehre an.«
Sören Kierkegaard

»Ihr wollt nicht so viel lesen? Ich mute es niemandem zu, das zu tun; doch ich kann nicht sagen, daß ich es richtig finde, wenn Leute über etwas reden, das sie nicht ordentlich studiert haben.«
Karl Barth

Nicht ganz ein Jahr ist es her, als die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik« ihren ersten theologischen Versuch in Form einer neuen Zeitschrift der Öffentlichkeit übergab. Ich gestehe, daß ich die druckfrischen Hefte am Himmelfahrtstag 1996 klopfenden Herzens zum Büchertisch des Oncken Verlags trug, der anlässlich der Bundeskonferenz des BEFG im Kongreßzentrum in Augsburg aufgebaut war. Ging – und geht – es uns doch mit dieser Zeitschrift um nichts weniger als um einen risikoreichen Spagat: einerseits, den Erfordernissen gegenwärtiger theologischer *Wissenschaft* durch qualifizierte freikirchliche Beiträge Rechnung zu tragen; andererseits eine zeitgemäße Theologie, die sich bisher überwiegend außerhalb des freikirchlichen Raums entfaltet, gerade auch den interessierten und theologisch nicht vorgebildeten *Gemeindegliedern* zugänglich zu machen.

Ein solcher Spagat mag manche Verrenkungen verursachen. Diese sind jedoch unvermeidlich, solange das im Protestantismus (und gerade innerhalb der Freikirchen) hochgehaltene Prinzip des »allgemeinen Priestertums« die Einbeziehung sogenannter »Laien« in den Bereich christlicher Lehre verlangt. Theologische Mündigkeit wird zwar allenthalben beschworen, gleichzeitig jedoch nicht ernstgenommen. Schuld daran sind nicht allein die Theologen, die ihr Wissen und ihre Fragen aus einer instinktiven Scheu vor Konflikten unter Verschluß halten. Eine Mitschuld trifft nicht selten auch die »allgemeinen Mitpriester«, solange sie die Trägheit im Denken für eine christliche Tugend und das Denken des Glaubens für eine gänzlich irrelevante Angelegenheit halten, die am besten von wenigen Spezialisten betrieben werden sollte. Solche Denkfaulheit berufe sich nur nicht auf das Neue Testament oder das angeblich »ganz einfache« Evangelium! Denn die Texte der Bibel offenbaren immer wieder ein erstaunliches Reflexionsvermögen ihrer Verfasser (und eine

entsprechende Disposition seitens der Hörer!). Dem Unglauben ist nämlich vor allem durch ein – jedem Tun vorausliegendes – *Nachdenken* beizukommen. Zumindest ist dies die Ansicht jener Autoren, Redaktoren und literarischen Schulen, denen wir, nebst der Providenz Gottes, das Buch der Bücher verdanken. Jene, die sich im Gefolge biblischer Autoren auf den mühevollen Weg eigenen Nachdenkens begeben und dabei auf Widerstand stoßen, mögen sich damit trösten, daß selbst die Impulse der Reformation seinerzeit von Kaiser und Reich als bloßes »Mönchsgezänk« mißverstanden wurden.

Hätte ich eine Vision zu verkünden, so wäre es die von einem *bibliosophischen Zeitalter*. Unter »Bibliosophie« verstehe ich dabei das ernsthafte Bemühen, Bibeltexte ohne ideologische Zwangsjacken und unter freimütiger Anwendung aller uns zur Verfügung stehender Erkenntniswege in geistreicher Weise zu durchdringen und (in hermeneutischer Hinsicht) multiperspektivisch zu entfalten. Eine solche freie bibliosophische Kultur würde die Bibel nicht länger den ideologischen Inquisitoren überlassen, sondern die seelsorgerliche Potenz biblischer Lebensweisheit entfalten und insofern sicherlich auch identitätsstiftend wirken.

Daß die freikirchlichen Identitäten viel von ihrer Bindungskraft eingebüßt haben, wird uns erst nach und nach bewußt. Dies hängt sicherlich auch damit zusammen, daß etwa wir Baptisten – leider! – längst keine »Bibelbewegung« mehr sind. Eben weil uns die Beschäftigung mit der Bibel nicht mehr beschäftigt. Und weil wir schon längst nicht mehr verstehen, was wir lesen (Apg 8,30). Ohne vertieftes Verstehen der biblischen Überlieferungen wird aber der Exodus aus unseren Gemeinden weiteren Auftrieb erhalten, zumal der spontane religiöse »Kick«, den viele schon für eine geistliche Erneuerung halten, wie jede Stimmung flüchtig ist und im Unterschied zu einer verbindlichen Überlieferung keine soziale Kraft entwickeln kann. Dies belegen nicht zuletzt viele Gemeindespaltungen, die überwiegend auf den religiösen Erfahrungspluralismus und schwerlich auf den Heiligen Geist zurückgehen.

Dies alles beeindruckt die um uns herum lebende Gesellschaft allerdings herzlich wenig. Der Glaube an Jesus Christus wird außerhalb des Gemeindelebens (*extra muros ecclesiae*) nicht selten nur noch als »folkloristisches Phänomen« wahrgenommen. Diejenigen, die heute mit Ernst Christen sein wollen, werden wie Indianer in ihrem Reservat und damit als Relikte einer untergegangenen Welt bestaunt, an die man sich nur noch mit distanzierter Wehmut erinnert.

Das metakonfessionelle Bewußtsein der Postmoderne hat längst auch »unsere« freikirchlichen Gemeinden erreicht, wie vor allem die zunehmende Latenz zum Konfessionswechsel zeigt. Dieser Verlust an Konfessionalität bietet freilich auch Chancen. Denn an die Stelle vermeintlich identitätsstiftender Positionen tritt bei vielen Gemeindemitgliedern eine erfreuliche Offenheit für die Evidenz von Argumenten. Und freikirchliche Christen hätten so viele gute Argumente für ihr durchaus zeitgemä-

ßes Gemeindemodell und gegen das vielfach belanglos erscheinende Christentum unserer Tage beizusteuern! Um diesen Schatz zu bergen, bedürfte es geistiger Anstrengungen, mithin auch einer Aktivierung der oft vorschnell stigmatisierten Theologie. Denn »der Glaube kann auf das Denken nicht verzichten, sonst wird er steril« (E. Käsemann).

Die Gegenbewegung dazu bilden jene Kräfte, die unseren freikirchlichen Mikrokosmos auf Kosten einer geistigen Dekonstruktion zu erweitern versuchen. Ihre ideologische Prämisse lautet: Die »christliche Wahrheit« manifestiert sich vor allem statistisch. Anders ausgedrückt: Wer wächst, hat recht. Die numerischen Erfolge einer Bewegung, die sich in Mitglieds- und Bekehrungszahlen niederschlagen, werden immer häufiger als Hauptkriterium für das Wirken des Heiligen Geistes sowie als Beweis des rechten Glaubens verstanden. Bill Hybels, Pastor der Willow-Creek Gemeinde in Chicago, hat vor einiger Zeit erklärt, daß manche der bei ihm Ratsuchenden nicht von der Liebe zu den Mitmenschen bewegt seien, sondern nur eine volle Kirche wollten. Missionarische Bemühungen entpuppen sich dann als bloße denominationelle Vermehrungsstrategien, die allerdings stets enttäuscht werden, weil die mit zunehmender Sprachlosigkeit behaftete Welt unseres Glaubens den geistigen Anschluß an die Welt außerhalb der Gemeinde verloren hat. Sehr im Unterschied zum Neuen Testament, übrigens. Dies beobachte ich gerade in meiner eigenen Freikirche. Zwar hat der Baptismus in Deutschland von der Reformation profitiert, aber selbst nie eine vergleichbare Erneuerung *erlebt*. Das scheint mir das gegenwärtige Hauptproblem hinsichtlich unserer umstrittenen Identität zu sein. Lautstark wird immer noch die religiöse »Welt von gestern« (Stefan Zweig) propagiert, die man nicht nur unbeschadet durch das 20. Jahrhundert retten, sondern auch noch im 21. Jahrhundert festschreiben möchte. Daneben (und durchaus gegenläufig) etabliert sich zusehends ein experimenteller Enthusiasmus. In dieser Bewegung spiegelt sich eine moderne Frömmigkeit, die für die religionshungrigen Menschen unserer Tage durchaus attraktiv ist und auf manche Defizite unseres Glaubenslebens aufmerksam macht. Freilich stellt sich die Frage, ob dieses an manchen Stellen ansprechende Konzept wirklich mehr ist als eine neuromantische Remythologisierung der Welt, vor allem der eigenen Erfahrungs- und Seelenwelt. Religiöse Extrovertiertheit ist noch kein Kennzeichen für einen vertieften Glauben. Dieser zeigt seine Reife erst dort, wo man bereit ist, das Kreuz des Nazareners durch das eigene Leben zu tragen. In diesem Mischklima gegenwärtiger Frömmigkeit scheint, mit Kierkegaard gesprochen, die christliche Lehre tatsächlich zu einer Trivialität geworden zu sein. Daß dem nicht so ist oder sein muß, wollen wir nicht zuletzt durch die Beiträge unserer Zeitschrift belegen. Das breite positive Echo auf den ersten Jahrgang hat uns angenehm überrascht. Für manche »Freikirchler« scheint die GFTP nach ihrem Bekunden gar so eine Art Hoffnungsschimmer zu sein, um unglaublichen Parolen selbst Paroli zu bieten. Dies ist ein hoher, und wohl auch zu hoher Anspruch. Unser

Ziel ist wesentlich bescheidener: Begnügen wir uns doch damit, Foren für notwendige Gespräche über den Glauben zu schaffen und alles Weitere Gott anheimzustellen (Apg 5,38f).

Zum Inhalt des vorliegenden Heftes

Der zweite Jahrgang unserer Zeitschrift ist inhaltlich und hinsichtlich der beteiligten Autoren und Genres noch *vielfältiger* geworden. Auch hat sich der Umfang trotz des größeren Formats erhöht. Dies soll nicht abschrecken, sondern einladen, sich beim Lesen Zeit zu lassen. Immerhin wird bis zum Erscheinen eines neuen Heftes ein weiteres Jahr vergehen. Sprachlich haben wir uns verstärkt bemüht, auch von theologisch nicht-vorgebildeten Lesern und Leserinnen besser verstanden zu werden. Zum ersten Mal wollen wir durch den Abdruck einer *Bibelarbeit* (Ralf Dzielwas) sowie zweier *Predigten* (Volker Spangenberg und Kim Strübind) die »Theologen« als »Verkündiger« zeigen und damit das Ziel aller theologischen Arbeit deutlich machen. – Ein weiteres Novum ist der *Rezensionsteil* (Buchbesprechungen) am Ende des Heftes, der künftig regelmäßig über aktuelle theologische Neuerscheinungen informieren soll.

Eröffnet wird unser Heft zunächst durch zwei Essays: *Rudolf Meyendorf* bittet den Apostel Paulus auf die Couch des Psychotherapeuten, um dem Missionar aus Tarsus schlußendlich zu attestieren, daß die therapeutische Geschwätzigkeit unserer Tage die Bindung des Apostels an seinen Herrn nicht hinreichend verständlich machen kann. Statt dessen sei die religiöse Überzeugung des Apostels und seine innige Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus als eigenständige Kraft und Triebfeder für dessen Wirksamkeit zu würdigen.

Thomas Nißlmüller schlüpft nicht nur abermals in die Rolle des »Theopoeten«, sondern fragt auch nach dem Ethos wachsender Spiritualität, das sich in den Stichworten »Lieben«, »Beten« und »Reden« artikuliert. Eine Meditation, die sicherlich nachdenklich stimmt und auf die sprach-ästhetische Dimension unseres Glaubens verweist.

Das Alte Testament ist diesmal durch zwei Beiträge vertreten: *Kim Strübind* ist bemüht, die innerbiblisch bedeutsame Unterscheidung von »rein« und »unrein« von ihren kulturellen Voraussetzungen her einsichtig machen. Ausgehend von Beobachtungen über »Essen und Trinken« im Alten Testament, wird die Funktion der Speisegebote untersucht und in das kultische Denken sowie die Opferthematik eingeführt. – *Peter Athmann* untersucht die religionspolitischen Voraussetzungen der bereits im Alten Testament ganz unterschiedlich bewerteten Jehu-Revolution (vgl. 2Kön 9f; Hos 1,4). Dabei geht er besonders der Frage nach dem Synkretismus im Alten Testament sowie dem Zusammenhang von Religion und Politik in der frühen Königszeit Israels nach, ohne sich von falschen Alternativen in seiner Urteilsfähigkeit beirren zu lassen.

Die geistige Stagnation innerhalb des Christentums wird immer wieder durch fundamentalistische Strömungen gefördert, weshalb sich zwei Beiträge unseres Heftes (*Erich Geldbach* und *Dietmar Lütz*) mit der Entstehung, der Phänomenologie und dem Wahrheitsanspruch des Fundamentalismus auseinandersetzen. Die von Geldbach erstellte Tabelle bietet dabei einen instruktiven Überblick über grundlegende theologische Positionen innerhalb des protestantischen Lagers. – Dazu eine Anmerkung: Denkbar wäre ja, daß Religion überhaupt eine Affinität zum Fundamentalismus hat, wie der Hallenser Systematiker Ulrich Barth jüngst in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* erwog: »Religiöser Fundamentalismus [...] beginnt also genau dort, wo die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Ethos, Recht, Politik, Wissenschaft und Religion im Namen eines uniformen heiligen Kosmos wieder rückgängig gemacht wird. [...] Die Religionsgeschichte zeigt, daß keine Religion aus sich allein davor geschützt ist, dieser Möglichkeit zu erliegen« (ZThK 93 [1996], 560).

Mehr als eine Rezension ist das von *Dietmar Lütz* vorgestellte Werk von Eugen Drewermann »Die Kleriker«. Lütz ist bemüht, die von Drewermann beschriebenen pastoralpsychologischen Grundproblematiken (katholischer) Kleriker für die Existenz eines freikirchlichen Pastors zu erschließen, wobei er auf manche Querverbindungen verweist.

Therapeutischen Charakter hat der Beitrag von *Hartmut Wahl* über das Wesen und die Funktion der »Supervision« in der Seelsorge. Dieser Artikel über die Seelsorge an Seelsorgern, der auf mehrere Vorträge des Verfassers zurückgeht, sei besonders denen empfohlen, die selbst beratend und helfend tätig sind. Sie werden diesen Beitrag eines erfahrenen Seelsorgers sicherlich mit großem Gewinn lesen.

Unter der Überschrift *Theologie im Kontext* veröffentlichen wir einen essayistischen Beitrag des großen, hochbetagten und geistig immer noch regen Tübinger Neutestamentlers *Ernst Käsemann*. In einer Mischung aus Biographie und neutestamentlicher Forschungsgeschichte macht Käsemann auf einige essentielle »Aspekte der Kirche« aufmerksam. Diese kommen den freikirchlichen Gemeindeidealen an vielen Punkten sehr nahe, weshalb wir den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht um eine Abdruckgenehmigung baten – und diese freundlicherweise auch erhielten. Wer »Gemeinde nach dem Neuen Testament« sucht, wird in diesem Artikel mit interessanten Details eines Forscherlebens konfrontiert, das Gemeinde und Exegese stets in ein fruchtbares Gespräch zu bringen vermochte.

Gespannte Aufmerksamkeit ist auch für die Rubrik *Dokumentation* angezeigt. *Andrea Strübind* wertet in einem Forschungsbericht die durch das Aktenstudium in der Gauck-Behörde gewonnen Erkenntnisse über die konspirative Tätigkeit leitender Baptisten mit der »Stasi« in der ehemaligen DDR aus. Die Ergebnisse dürfen als Überraschung bezeichnet werden, die für einige Aufregung und eine Revision der bisherigen Sicht sor-

gen wird. Im Unterschied zur seelsorgerlichen Aufarbeitung verlief die historische Erhellung baptistischer Stasi-Tätigkeit bisher zögerlich und mit deutlich apologetischer Tendenz. Nicht Sensationsgier, sondern die Publikationspflicht eines mit öffentlichen Mitteln geförderten Forschungsauftrags veranlaßten Andrea Strübind zur Veröffentlichung ihrer vorläufigen Recherchen. Einen Höhepunkt von Geheimnisverrat stellt der »Fall Kautz« dar, jenes baptistischen Pastors aus Halle, der seine Kirchenleitung mit solch leidenschaftlichem Engagement ausspionierte, daß ihm sogar die Stasi-Offiziere zu mehr Zurückhaltung rieten. – Das vom Oncken Verlag herausgegebene Büchlein »Erlebt in der DDR«, erfährt in diesem Heft eine kritische, aber doch faire Würdigung (s.u. Buchbesprechungen). Eine kritische Lektüre dieses Büchleins ist schon aufgrund der an manchen Stellen spürbaren Apologetik dringend geboten.

Angesichts der latenten Taufdiskussion innerhalb des BEFG (Baptisten- und Brüdergemeinden) sei auch auf die in diesem Heft enthaltenen Beiträge der *Theologischen Sozietät* verwiesen. Erich Geldbach, Norbert Groß, Stefan Stiegler und Kim Strübind erläutern hier ihre bei aller freundschaftlichen Verbundenheit abweichenden Auffassungen zum Verhältnis von »Taufe und Gemeindemitgliedschaft«. Die Beiträge gehen auf Referate zurück, die am 2. November 1996 anlässlich eines Symposions in der Gemeinde Hamburg-Schnelsen gehalten und öffentlich diskutiert wurden.

So übergeben wir abermals ein Heft in die Hände unserer aufmerksamen Leser und Leserinnen, verbunden mit der Bitte, sich durch die Autoren dieser Zeitschrift zu einem theologischen Gespräch anregen zu lassen, und sei es auch nur in Gedanken. Innerhalb der GFTP wird uns weiterhin die Frage beschäftigen, ob wir mit unserer Absicht, Theologie und Gemeinde zu versöhnen, auf einem guten Weg sind. Übrigens: Wäre dabei allein die Statistik ausschlaggebend (was sie nicht ist, s.o.), so könnten wir uns äußerst ermutigt fühlen. Als nach nicht einmal zwei Tagen die erste Auflage des ersten Jahrgangs bereits vergriffen war und sich unsere Mitgliederzahl durch eingereichte Aufnahmeanträge in kürzester Zeit mehr als verdreifacht hatte, wurde uns deutlich, daß wir auf eine in dieser Weise kaum erwartete Resonanz gestoßen waren. Innerhalb eines Jahres mußten wir inzwischen vier (verbesserte) Nachdrucke dieser, anfänglich noch mit mancherlei Fehlern behafteten Auflage besorgen, um die Nachfrage zu befriedigen. Die Zahl unserer überwiegend aus »Nichtpastoren« bestehenden Mitglieder hat sich inzwischen weiter erhöht (vgl. die Statistik am Ende des Heftes). Dies stimmt uns hoffnungsvoll, auch für die Zukunft. Es muß ja nicht gleich eine Reformation dabei herauskommen. Freilich: Schaden würde sie uns »Freikirchlern« sicherlich nicht. Denn die Zukunft der freikirchlichen Gemeinschaften scheint erst noch zu kommen. Wenn nur Christus verkündigt wird!

Der Apostel auf der Couch

#335 Paulus, mit den Augen eines Psychiaters betrachtet¹

Rudolf Meyendorff

Paulus aus der Sicht des Psychiaters? Wozu schickt sich der Seelenarzt an, wenn er den Völkerapostel und größten Lehrer der Christenheit mit seinen Augen, aus seiner Perspektive, sieht? Der Arzt hält Ausschau nach Symptomen, nach Krankheitszeichen, worauf er sich einen Reim zu machen sucht, um zu einer Diagnose zu gelangen, also um Krankhaftes festzustellen und letztlich eine Krankheit zu diagnostizieren. Unwillkürlich scheue ich zurück. Pathographien haben es an sich, daß sie nicht nur nach Symptomen und diagnostischer Einordnung dieser Symptome in Krankheitsbilder suchen, sondern daß sie das Werk des Betreffenden, seine Leistung und Bedeutung für die Gesellschaft und Menschheitsgeschichte im Lichte psychiatrischer und psychopathologischer Kategorien zu sehen und zu verstehen suchen. Ich scheue zurück. Das Geheimnis dieses Menschen Paulus, der sich als Haushalter über Gottes Geheimnisse (1Kor 4,1) weiß und dessen Geheimnis sein Sein in Christus ist (Gal 2,20), der sich in Christus als eine neue Kreatur, eine neue Schöpfung weiß (2Kor 5,17) und der den Christen in Rom zu sagen weiß, daß Gott das Verborgene der Menschen durch Jesus Christus richten wird, und zwar, wie er selbstbewußt hinzufügt, »wie es mein Evangelium bezeugt« (Röm 2,16) – dieser Mensch will, wenn es darum geht, ihn *recht* zu verstehen, nur von der Sache her verstanden sein. Darin tritt er mir so überlegen, so souverän, entgegen, daß die Symptomatik, die ich bei ihm feststelle, unbedeutend wird, auch da, wo sie mir ins Auge springt, und wo Paulus selbst von ihr spricht und wo sie als psychologischer Komplex oder als konstitutionelles oder medizinisches Krankheitszeichen in Erscheinung tritt.

Paulus auf der Couch? Paulus und seine Leistung aus seiner Krankheits-symptomatik besser verstehen lernen? Wer bei diesem Gedanken und Versuch nicht den gesammelten Widerstand des Apostels spürt und wer nicht fühlt und weiß, daß er diesem Patienten in keiner Weise gewachsen

¹ Erweiterte Fassung eines Beitrags innerhalb des von R. Niemann im Kreuz-Verlag herausgegebenen Sammelbands »Paulus – Rabbi, Apostel oder Ketzler«, Stuttgart 1994, 39-58. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

ist, und zwar von Anfang an nicht, weil er, noch ehe er mit der Anamnese beginnen kann, am Selbstbewußtsein des Apostels, das mit seinem Selbstverständnis untrennbar verbunden ist, scheitert – der mag sich zwar unterfangen, ihn zu analysieren und zu diagnostizieren, der sollte aber auch wissen – was immer er auch zutage fördert –, daß er von der Sache des Paulus nichts, und damit Paulus selbst, nicht verstanden hat.

Man versteht Paulus immer noch am besten, wenn man ihn von seinem Selbstverständnis her versteht, aus dem allein heraus er analysiert und verstanden sein will, – wenn er einem mit jenem einzigartigen paulinischen Selbstbewußtsein seine Visitenkarte überreicht: Paulus, ein durch den Willen Gottes, von Mutterleib Ausgesonderter und zum Apostel Jesu Christi Berufener, ein Knecht Jesu Christi und dessen (an Händen und Füßen gefesselter) Gefangener, der das von keinem Menschen empfangene und von keinem Menschen gelernte, sondern das ihm von Jesus Christus offenbarte Evangelium Gottes predigt und predigen muß, freiwillig oder gezwungen (Röm 1,1; 1Kor 1,1; 1Kor 9,16-17; 2Kor 1,1; Gal 1,1; 1,5; Phil 1,1).

Es ist dieses Selbstverständnis und Selbstbewußtsein des Paulus, das alles in den Schatten stellt, was die Anamnese zutage fördert. Paulus, das ist nicht in erster Linie der judaistische, der hellenistische oder der in seiner Persönlichkeit widersprüchliche Paulus, nicht Paulus der Pharisäer und Konvertit, der Weltbürger oder Sektierer, der Revolutionskämpfer oder Mystiker, Paulus der Fanatiker oder Opportunist, der Gnostiker oder Libertinist, der Sexualfeind oder Masochist, und auch nicht Paulus, der Kranke, ob Melancholiker oder Maniker, Epileptiker oder Hysteriker, Neurastheniker und Sensitive, oder Hyperthymie und Depressive, Paulus der Augenleidende oder Rheumatiker, der (ekklesiogene) Neurotiker oder endogene oder exogene Psychotiker – das alles ist Paulus nicht, nicht einmal dann, wenn wir ihn sehen und messen an seinem Selbstverständnis und Selbstbewußtsein, an dem keiner vorbeikommt, der ihn analysieren und diagnostizieren will. Ehe man sich unterwindet, seine biographischen, sozialen, religiösen und kulturellen Wurzeln zu erforschen und über seine biologische und konstitutionelle Verfaßtheit Hypothesen aufzustellen, und ehe man auf Symptomsuche geht, um zu Diagnosen zu gelangen, stellt sich Paulus einem gleichsam in den Weg als der, wie er sich versteht und verstanden sein will, wobei alles das, was zur Erhellung seiner Persönlichkeit und Mission auch noch beitragen kann und will, völlig in den Hintergrund tritt, ja unwichtig, nebensächlich, unbedeutend wird. Holen wir es dennoch ans Licht, erlaubt es uns Einsichten in das innere und äußere Leben des Paulus zu gewinnen, so muß das alles doch vor dem Selbstverständnis und Selbstbewußtsein dieses Mannes zurücktreten, und wenn es dann bedacht sein will, sich daran messen lassen. Das gilt auch für seine Krankheiten, für seine seelischen und körperlichen Leiden, ja für jedes einzelne Symptom.

Wer in der Analyse des Paulus an dessen Selbstbewußtsein so früh scheitert, weil er den Widerstand des Patienten nicht überwindet, ihn

nicht brechen kann, der spürt vielleicht etwas davon, daß er es nicht mit Paulus, sondern mit einem ganz anderen zu tun hat, Jesus Christus, der in ihm lebt und aus ihm redet. Spürt er es nicht oder will er es nicht wahrhaben, dann wird er sich wohl ähnlich wie der Landpfleger Festus verhalten, von dem in der Apostelgeschichte berichtet wird, daß er Paulus in der Predigt mit dem Zwischenruf unterbricht: »Paulus, du rasest« (*mainomai* – Manie = wahnsinnig, verrückt sein!) – dann wird er versuchen, das Selbstbewußtsein des Apostels als Ausfluß eines bis an die Grenzen aufgeblasenen Egos zu sehen, das im religiösen Wahnsinn endet (Apg 26,24).² Festus wußte jedoch ebenso gut wie Agrippa, dem die Predigt galt, daß Paulus nicht geistesgestört war, wie dessen Worte auch beweisen: »Es fehlt nicht viel, du wirst mich noch bereden und mich zum Christen machen« (Apg 26,28). Es widerfuhr dem Festus und dem Agrippa lediglich, was jedem Hörer der paulinischen Predigt widerfährt: an der Sache scheiden sich die Geister.

Der Einwand und Vorwurf der Geistesgestörtheit wurde bereits gegen Jesus erhoben. Das diskriminierende Etikett, das den Betreffenden aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließt und die Sache, die er vertritt, von vorneherein disqualifiziert, haftete bereits auf Jesus: »Sie sprachen: er ist von Sinnen« (Mk 3,21). Der stärkste geistige Widerstand gegen das Evangelium, vergleichbar nur mit der Unterstellung, von Dämonen besessen zu sein, was man Jesus auch nachsagte (Mk 3,30), zeigt sich darin, daß man den Betreffenden, der es predigt oder der ihm vertraut, für verrückt erklärt. Indem man ihm seine menschliche Vernunft und Verantwortlichkeit abspricht, spricht man ihm seinen Glauben ab, schafft ihn so aus der Welt.

Ich hatte einen Major der ehemaligen Sowjetarmee zu begutachten, der jahrzehntelang in sowjetischen psychiatrischen Anstalten als Schizophrener festgehalten und wie ein Schizophrener mit Psychopharmaka behandelt wurde. Dieser Mann war geistig völlig gesund, von Schizophrenie keine Spur. In die Psychiatrie kam er, weil er im ehemaligen Leningrad in einer Bibliothek auf die Bekenntnisse Augustins stieß, sich taufen ließ und katholischer Christ wurde. Dieser Offizier, dessen Vater ein alter und angesehener Kommunist aus der Revolutionszeit war, und der selbst völlig im Geiste des Atheismus erzogen worden war, wurde, da er bei seinem Glauben blieb, für geisteskrank erklärt. Dieses Beispiel zeigt, daß die, die zur *metanoia* (Umkehr) nicht bereit und willens waren, diejenigen mit dem Stempel der *paranoia* (Wahn) versahen, die umgekehrt waren.

In der Tat kommt keiner, der sich *ernsthaft* mit Paulus beschäftigt, daran vorbei, ihn predigen zu hören und sich damit auseinanderzusetzen, was

² Auch wenn die Agripparede nicht das Stenogramm einer Pauluspredigt ist, so entspringt sie doch der missionarischen Situation des Apostels; auch das zitierte Festus-Wort entspricht paulinischer Erfahrung (vgl. 1Kor 1,23,28), selbst wenn Torheit bei Paulus nie für Geisteskrankheit im strikten Sinne steht.

Paulus zu sagen hat. So ist es allen ergangen, die sich nunmehr seit zweitausend Jahren mit ihm auseinanderzusetzen hatten: Paulus ist, in welches Licht man ihn auch immer stellt, um ihn besser verstehen und beurteilen zu können, immer nur recht im Licht des ihm auf dem Wege nach Damaskus erschienenen Jesus von Nazareth zu sehen und zu verstehen. Die Sache, um die es ihm geht, die er vertritt (2Kor 5,20), die er treibt (1Kor 16,10), für die er steht und fällt (Röm 14,4) und für die er lebt und stirbt (Phil 1,20), ist dieser Jesus von Nazareth, den er aber nun nicht mehr länger »dem Fleisch nach« kennt, das heißt seiner irdischen Gestalt und Mission nach, sondern als den für ihn gestorbenen und auf-erstandenen Christus, den Herrn (2Kor 5,15-16).

Zur wahren Scheidung der Geister kommt es daher auch nie an der Person des Paulus, sondern an der Sache, für die er steht. Hier entscheidet sich auch, ob man Paulus versteht oder nicht versteht, ihn akzeptiert oder nicht akzeptiert, und ob man ihn, nicht zuletzt wegen seines starken Selbstbewußtseins als einen unsympathischen Menschen mit selbstgerechten, fanatischen und querulatorischen Zügen empfindet, dem man eher aus dem Wege geht, oder ob man hinter dem selbstbewußten Paulus auch den um der Sache Willen leidenden Paulus sieht, mit dem man sich mehr oder weniger identifiziert – identifizieren muß.

Sehe ich persönlich Paulus mit den Augen eines Psychiaters, so stehe ich vor einer doppelten Schwierigkeit: Nicht nur, daß ich mich als Arzt, der die Krankengeschichte des Paulus schreiben soll, dieser Aufgabe, diesem Patienten gegenüber nicht gewachsen fühle; ich stehe bei Paulus auch in Schuld. Das macht die Sache so schwierig. Ich verdanke diesem Lehrer und Seelsorger der Kirche so viel, daß es mir schwerfällt, ihn von seinen Symptomen und aus seiner Krankheit heraus einem Publikum näherbringen zu wollen. Fast möchte ich instinktiv die Schranke des Arztgeheimnisses vor ihm aufrichten, um ihn irgendwie zu schützen vor inquisitorischen, mißverstehenden oder auch nur neugierigen Augen, wenn mich nicht Paulus selbst, so wie ich ihn verstanden habe, dazu ermutigen würde, und zwar mit der Aufforderung, dies freimütig, mit *parrhesia*, zu tun.

Paulus fürchtet den diagnostischen Blick des Psychiaters ebenso wenig, wie die unzähligen anderen Blicke, die ihn aus ihrer Sicht analysieren. Paulus weiß: Der Sache, um die es ihm geht, von der er allein, ob gesund oder krank, zu verstehen ist, tut das keinen Abbruch. Im Gegenteil, die Krankheit ist für Paulus nur ein weiterer Beweis für die Wahrheit und Echtheit der Sache, um die es ihm geht. Und wenn die ganze Biographie zu einer einzigen Pathographie wird, so ist das Paulus geradezu der Beweis und der Prüfstein dafür, daß es um seine Sache, das ihm anvertraute Evangelium, umso besser steht: »Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns« (2Kor 4,7).

Wo, wenn nicht an seinen Symptomen, könnte ein besseres Beispiel dafür gegeben und ein besser Beweis dafür angetreten werden? Der

»Schatz in irdenen Gefäßen« bezieht sich nicht nur auf seine Leidensgemeinschaft mit Christus, die er um des Evangeliums willen auf sich nimmt, sondern durchaus auch auf die seelischen und körperlichen, durch Krankheiten bedingten, Schwachheiten, Gebrechen, Behinderungen und Leiden, die das Verfallensein des »äußerlichen Menschen Paulus« zur Folge haben. So verstehe ich ihn auch, wenn er sagt: »Darum werden wir nicht müde; sondern ob auch unser äußerlicher Mensch verfällt, so wird doch der innerliche von Tag zu Tag erneuert« (2Kor 4,16). Ist der innerliche Mensch der Mensch in der Gemeinschaft in Christus, den Schwachheit und Krankheit nicht antasten können, so ist der Verfall des äußerlichen Menschen für Paulus geradezu ein Beweis dafür, denn wie anders könnte sich die Kraft Gottes beweisen? *Darum* werden wir nicht müde!

Zur *parrhesia*, dem Freimut des Paulus, den er zunächst als apostolischen Freimut geschenkt bekommt und gebraucht, d.h. freimütig das Evangelium zu verkündigen, gehört auch der Freimut, sich von seiner schwachen, angreifbaren Seite sehen zu lassen, der Freimut, der sich als Nichtsverbergen-Müssen zeigt. Ich möchte diesen Freimut des Paulus, psychologisch gesehen, als ein erstrangiges, wenn nicht das erste, psychotherapeutische Prinzip bezeichnen, weil es die Angst vor den Komplexen nimmt, die die Behinderung durch Krankheit oder Geburt, insbesondere auch die Komplexe, die eine psychische Krankheit mit sich bringen. Paulus ist ein Behinderter, der zu seiner Behinderung steht. Vor dem, der ihn mit dieser Behinderung geschaffen hat und dem es gefällt, ihn mit dieser Behinderung leben zu lassen, ihn in dieser Behinderung erhält, kann er sie ohnehin nicht verbergen, warum sollte er es dann vor Menschen tun? Die *parrhesia*, so zu seinen Schwächen zu stehen, hat etwas mit dem Geist der Freiheit zu tun, der durch die paulinische Theologie weht. Wer Paulus einen Masochisten nennt, weil er sich an seiner Art, wie er von seinen Schwächen und Gebrechen redet, ja, sich ihrer rühmt (2Kor 11,29-30), der verkennet ihn eben von der Sache her. Paulus ist nicht der Mann, der seine Krankheit mit Religion sublimiert, sondern der etwas von der Indienst-Stellung der Symptome zur Ehre Gottes weiß (2Kor 12,9).

Das ist Paulus, über den man sich ärgert, an dem man sich stößt und von dem man sagt, daß er in seiner religiösen Leidenslust ebenso fanatisch ist wie in seiner theologischen Rechthaberei. Dieser Paulus befremdet. Er befremdet aber nur dann, wenn man die Sache aus den Augen verliert, die das eigentliche Ärgernis ist. Verhielte es sich anders, »so hätte ja das Ärgernis des Kreuzes aufgehört« (Gal 5,11).

In seinem Brief an die Galater kommt er auf die Schwachheit seines Leibes zu sprechen. Aber *warum* und *wie* tut er das, wenn er sagt: »Ihr wisset doch, daß ich euch in Schwachheit des Leibes das Evangelium gepredigt habe das erste Mal. Und was euch anfocht an meinem Leib, das habt ihr nicht verachtet noch verschmäht, sondern wie einen Engel Gottes nahmet ihr mich auf, ja wie Christus Jesus« (Gal 4,12-14).³

Mitten im theologischen Traktat – einer Kampfschrift –, das neben und schon vor dem Römerbrief, wie kein anderes darüber Aufschluß gibt, daß es Paulus in seiner Predigt um die Freiheit des Evangeliums ging, was für die Galater Befreiung vom mosaischen Gesetz hieß, und um die Gerechtigkeit aus Glauben allein, ohne die Werke des Gesetzes, bringt er seine körperlichen und seelischen Gebrechen zur Sprache. Und er tut dies aus keinem anderen Grund, als die Galater, die in Gefahr standen, diese bereits gewonnene Freiheit wieder zu verlieren, daran zu erinnern, daß sie »sein Evangelium« wahrhaftig nicht ihm, dem kranken Manne, sondern dem, der ihn berufen hat, Christus, verdanken. Indem er sie auf die Schwachheit seines Leibes verweist, zeigt er ihnen beispielhaft, worauf es ankommt, worum es ihm geht.

Der sich des Evangeliums Christi nicht schämt (Röm 1,16), der schämt sich auch nicht, als der Zerbrechliche, Schwache, ja Kranke vor seinen Hörern und Lesern zu erscheinen. Er hat nichts an Symptomen zu verbergen, zu verleugnen oder zu verdrängen, ja mehr! Er hat dies nicht nur nicht nötig, sondern die Schwachheit seines Leibes ist ihm geradezu Beweis dafür, daß das Evangelium, das er in dieser Schwachheit verkündet, aus der Kraft Gottes geschieht.

Ganz ähnlich verfährt er da, wo er sich persönlich in Frage gestellt und sich genötigt sieht, sich zu rechtfertigen und zu verteidigen. Auf dem Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit den Korinthern, die sogar sein Apostelamt in Frage stellten, da er ja nicht zum Jüngerkreis Jesu gehört hatte, und die ihm seine Mängel nicht nachsahen, wie es die Galater taten, wirft er als entscheidendes Argument nicht seine mystischen Erfahrungen, derer er sich wohl auch hätte rühmen können, auch nicht seine Berufung im Damaskus-Erlebnis, sondern seine Schwäche, seine große, bis heute umrätselte Krankheit, seinen »Pfahl im Fleisch«, in die Waagschale und bekennt: »Darum will ich mich am allerliebsten rühmen meiner Schwachheit, auf daß die Kraft Christi bei mir wohne« (2Kor 12,9).

Das ist Paulus von der Sache her verstanden, nicht aus seinen Symptomen und nicht aus seiner Krankheit und – ich beeile mich hinzuzufügen, – nicht aus seinem Unbewußten, seinen verdrängten Komplexen, wohl aber aus seinem Selbstverständnis heraus, das von einem unerschütterlichen Selbstbewußtsein getragen ist, das es erträgt, die Rollen zu wechseln und dabei immer Derselbe zu bleiben.

Daß der »Schatz in irdenen Gefäßen«, die »überschwengliche Erkenntnis Christi Jesu« (Phil 1,9) nicht verdunkelt wird oder gar wieder verloren geht – um dieses Ziel zu erreichen, die Galater zum Evangelium zurückzugewinnen, tut Paulus alles, bis zur Selbstdemütigung. Er scheut sich

3 Wörtlich heißt es: »... nicht verschmäht und (ihr habt nicht) vor mir ausgespöen« – als Zeichen des Abscheus zur Abwehr böser Geister, die als Verursacher von Krankheiten angesehen wurden.

nicht, wo es um die Sache geht, sich der Lächerlichkeit preiszugeben. In diesem Brief an die Galater lernen wir entscheidende Charakterzüge des Paulus in seiner Widersprüchlichkeit kennen. Zeigt er sich eingangs im Brief so selbstbewußt, daß er darüber berichtet, wie er als gleichberechtigter Apostel, Petrus, dem Fels, »ins Angesicht widerstand« und ihn vor versammelter Gemeinde der Heuchelei bezichtigte (Gal 2,11-14), und faßt er seine Leser auf der einen Seite hart und scharf an, bezeichnet sie, als könne man wegen ihrer Ansichten nur die Hände über dem Kopf zusammenschlagen, als »unverständige Galater«, die praktisch von Sinnen sind, und fragt sie, wer sie denn bezaubert hätte (Gal 3,1), so lernen wir ihn auf der anderen Seite als den fürsorglichen Vater kennen, der sie seine »lieben Kinder« nennt, um derentwillen er am liebsten seine Stimme verstellen möchte, um sie, sie umwerbend, wiederzugewinnen, die er nun »abermals mit Ängsten gebäre, bis daß Christus in euch Gestalt gewinne« (Gal 4,19-20).

Wörtlich heißt es: »Um die ich abermals Geburtswehen erleide«. Man vertiefe sich in das Bild: Paulus gebiert seine Gemeinden unter Geburtswehen. Er ist nicht nur Vater (1Kor 4,15), sondern auch Mutter seiner, von ihm gegründeten Gemeinden. Er »zeugt« sie nicht nur – in Christus Jesus durch das Evangelium – (1Kor 4,15), sondern er gebiert sie auch. Im Elternbegriff (2Kor 12,14) bringt er seine Fürsorgepflicht für sie zum Ausdruck, ist Vater und Mutter in einem. Man muß sich dieses Bild in seiner ganzen symbolischen Schönheit vor Augen halten. Man erkennt in ihm nicht nur den Anspruch des Apostels auf seine Gemeinden, sondern auch den Menschen Paulus in seiner Zartheit und Hingabefähigkeit. Er opfert sich wie eine Mutter, wie ein Vater, für seine Gemeinden. Wer dieses Bild gebraucht, dürfte auch ein inniges Vater-Mutter-Eltern-Bild in sich tragen, dürfte auch ein eigenes gutes Verhältnis und eine nicht neurotisch gestörte Beziehung zu den eigenen Eltern gehabt haben, bei dem dürfte man auch von einem unverklemmten Verhältnis zur Sexualität ausgehen, der dürfte unmöglich ein Frauenfeind gewesen sein. Zurück zum Vater-Mutter-Bild auf das Verhältnis zu seinen Gemeinden: Ich stelle ihn mir vor, wie er wie eine Löwin, wie ein Löwe, für und um seine Gemeinden kämpft, die er sich nicht wieder von Feinden des Evangeliums, die den Rückfall ins mosaische Gesetz und den Abfall vom Kreuz Christi wollen (Gal 6,12-16; Phil 3,2-3), rauben läßt und die er auch nicht Gegnern mit unlauteren Motiven in der Mission überläßt (2Kor 2,17; 11,3-4).

Der »Narr um Christi willen« (1Kor 4,10) zeigt hier, wozu er als »Botschafter Christi« (2Kor 5,20) fähig und bereit ist, wenn es darum geht, die wankelmütigen Galater wieder auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen und zeigt damit, was ein Botschafter ist: Einer, der die Sache und nichts anderes als die Sache dessen vertritt, an dessen Stelle er steht, und wenn er sich dafür die Narrenkappe aufsetzen läßt und zu einem Schauspiel wird.

Nicht immer konnte Paulus so gelassen die Rollen tauschen. Er war verletzbar und konnte überreagieren, wenn er die Zumutungen für zu stark hielt: Dann übertreibt er, findet aber treffende Bilder und Paradoxien des Ausdrucks, die seine Erregung und seine Verletzbarkeit erkennen lassen, wenn er z.B. den Korinthern an den Kopf wirft: »Denn mich dünkt, Gott habe uns Apostel als die Allergeringsten dargestellt, wie dem Tode übergeben. Denn wir sind ein Schauspiel geworden der Welt und den Engeln und den Menschen. Wir sind Narren um Christi willen, ihr aber seid klug in Christus; wir schwach, ihr aber stark; ihr herrlich, wir aber verachtet [...] Wir sind geworden wie der Abschaum der Welt, jedermanns Kehricht, bis heute« (1Kor 4,9-10; 13).

Paulus reagiert gereizt und ironisch den überheblichen Korinthern gegenüber, bei denen einige anscheinend den Einflüsterungen seiner Gegner Gehör schenkten, die stichelten, starke und schwerwiegende Argumente könne er nur in seinen Briefen vorbringen, »aber wenn er selbst anwesend ist, ist er schwach, und seine Rede ohne Gewicht« (2Kor 10,10). Dies entspricht dem Bild eines äußerlich schwach auftretenden Paulus, der keine gute Figur abgibt und der durch Krankheitszeichen vielleicht auch abstoßend wirkte – ein Bild, das wir nach seinen eigenen Worten bereits aus dem Galaterbrief kennen (Gal 4,12-14); einer, der sich in der Eloquenz seiner Rede nicht mit anderen Evangelisten messen konnte.

Auf einen Sprachfehler, ein Stottern oder dergleichen bei Paulus zu schließen, läßt der Befund nicht zu. Paulus kontert auf den Vorhalt, seine Rede sei ohne Gewicht (wörtlich: zu verachten oder geringzuschätzen), indem er diesen ironisch aufnimmt: »Und ob ich schon ungeschickt bin in der Rede, so bin ich's doch nicht in der Erkenntnis« (wörtlich: ein »Idiot« in der Rede), womit er auf die ihm zwar fehlende Eloquenz, jedoch nicht fehlende Vollmacht im Reden seine Hörer aufmerksam macht. War Paulus auch kein geschulter, so war er doch ein leidenschaftlicher, ein geisterfüllter Redner, der seine Hörer dazu brachte, ihm zuzuhören und Stellung zu beziehen. Daß seine Rede »verächtlich« war, lag daran, daß Paulus, aus dem Gefühl und Verständnis seiner Schwäche einerseits und der allesentscheidenden Kraft Gottes andererseits, die er in seiner Rede wirksam werden sah, ganz bewußt auf oratorische Kunststücke verzichtet: »Auch war ich bei euch in Schwachheit und in Furcht und mit großem Zittern« (1Kor 2,3), und: »Auch ich, liebe Brüder, da ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen Worten und hoher Weisheit euch zu verkündigen die göttliche Predigt« (1Kor 2,1). Andererseits hat es Paulus an Anschaulichkeit im Ausdruck nie gefehlt, wobei die Bilder seiner Sprache an Deutlichkeit kaum zu übertreffen waren. Wer die Sprachgewalt Luthers kennt, mit der dieser in der Lage war seine Sache mit großer Anschaulichkeit zur Sprache zu bringen, und der sich auch nicht scheut, dafür das Vokabular der Fakultäten durch das der Straße zu ersetzen, der fühlt sich an Paulus, den hellenistischen Diaspo-

rajuden erinnert, der aus dem theologisch geschulten Denken seines pharisäischen Schriftgelehrtentums immer wieder ausbricht und drastisch anschaulich wird, und von dem Luther sein »dem Volk aufs Maul Schauen« geradezu gelernt zu haben scheint.

An welcher Krankheit, an welchem Kranksein litt Paulus? Gibt es eine halbwegs sichere medizinische Diagnose? Der objektive Befund zu dieser Frage ist spärlich, auch wenn uns der leidende Paulus sichtbar vor Augen steht, und wenn es auch nicht an Aussagen bezüglich der Leiden, die der Apostel zu tragen hatte, fehlt. Die Fülle der Leiden des Apostels werden von ihm selbst vor allem in seinen zwei großen »Leidenskatalogen« aufgeführt, Leiden, die ihm in seinem Dienst am Evangelium widerfahren sind und die er auf sich nahm (2Kor 6,3-10; 11,16-33). Der letztere Leidenskatalog ist bezeichnenderweise ein wichtiger Teil und ein Höhepunkt der Narrenrede, und für Paulus ist er auch ein Stück Narretei – Torheit, sich seiner Leiden zu rühmen.

Paulus pflegte seine Leiden »Leiden Christi« zu nennen: »Denn gleich wie wir des Leidens Christi viel haben, so werden wir auch reichlich getröstet durch Christus« (2Kor 1,5) – »und tragen alle Zeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, auf daß auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde« (2Kor 4,10) – »[...] wenn anders wir mitleiden, auf daß wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden« (Röm 8,17) – »Ich möchte ja ihn kennen und die Kraft der Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden und so seinem Tode gleichgestaltet werden, damit ich gelange zur Auferstehung von den Toten« (Phil 3,10); siehe auch sein »Ich sterbe täglich!« (1Kor 15,31).

Wenn es auch ein reines Verfolgungsleiden um des Kreuzes Christi willen für Paulus gab, so ist es doch nicht möglich und auch nicht zulässig, im einzelnen zwischen den Verfolgungsleiden und Krankheitsleiden zu unterscheiden. Kreuz Christi ist für Paulus beides und für die erlittenen Narben, die ihm zugefügt wurden, nimmt er auch eine besondere Autorität für sich in Anspruch: »Hinfort mache mir niemand weiter Mühe; denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe« (Gal 6,17). Mit diesen Worten beendet Paulus den Galaterbrief. Apostelautorität und Leidensautorität sind für ihn eins.

An einem im medizinischen Sinne körperlichen und seelischen Leiden des Paulus besteht kein Zweifel. Es ist an eine durch Krankheit bedingte Behinderung zu denken, wenn Paulus von der Schwachheit seines Leibes spricht. Die Frage ist nur: Woran litt er? Wie bereits gesagt, der objektive Befund dafür ist spärlich. Die »Schwachheit des Leibes« und der »Pfahl im Fleisch« sind die einzigen Symptome bzw. Hinweise, die auf eine Krankheit oder Krankheiten des Paulus Rückschlüsse erlauben. Schwachheit oder Schwäche ist ein wichtiges Symptom für viele körperliche, aber auch seelische Erkrankungen; es ist Symptom, nicht die Krankheit selbst. Am Symptom jedoch wird die Krankheit sichtbar. Im Neuen Testament hat Schwäche, *astheneia* = Asthenie zwei Bedeutungen: einmal die allge-

meine Schwäche, das Gefühl des körperlichen und seelischen Nicht-mehr-Könnens und -Vermögens, auch im geistlichen Sinn, wenn Paulus z.B. sagt: »Der Geist hilft unserer Schwachheit auf« (Röm 8,26), nämlich unserer Schwachheit und unserem Schwachsein im Gebet. Zum anderen steht *astheneia* auch für eine bestimmte Krankheit selbst. Schwachheit der Augen bedeutet z.B. eine bestimmte Augenkrankheit, so wie die Schwachheit des Leibes, von der Paulus im Galterbrief spricht, auf eine bestimmte körperliche Krankheit schließen läßt. Paulus gebrauchte den Begriff in der einen wie in der anderen Bedeutung.

Ich gehe davon aus, daß es sich bei der »Schwachheit des Leibes« und bei dem »Pfahl im Fleisch« jeweils um zwei verschiedene Krankheitsbilder handelt. Das Erste gehörte sicher mit zu den äußeren Stigmata des Paulus, die nicht zu übersehen waren. Paulus dankt es den Galatern, daß sie vor ihm, d.h. vor dieser Krankheit, nicht beschwörend ausgespuckt, sondern barmherzig darüber hinweggesehen haben. Ich wage keine Krankheit namhaft zu machen, worum es sich gehandelt haben könnte.

Im Zusammenhang mit seiner Schwachheit und des sich seiner Schwachheit Rühmenden – und zwar Schwachheit hier im doppelten Sinn gemeint: allgemeines Gefühl des Unvermögens und der Krankheit –, wird auch der Pfahl im Fleisch von Paulus genannt (2Kor 11,30; 12,9-10). Hinreißen ließ sich Paulus jedoch nur, sein innerstes Stigma, das bislang sein Geheimnis war, den Korinthern in einer Art Geständnis im Zusammenhang mit seiner Narrenrede vom Rühmen mitzuteilen, wo es um die außerordentlichen Offenbarungserlebnisse ging, die ihm der Herr geschenkt hatte. Von diesem Pfahl im Fleisch sagt er ausdrücklich, daß er ihm gegeben war, daß er sich nicht der hohen Offenbarungen überhebe, und er kennzeichnet ihn als ein Leiden, das ihm der Satansengel zufügt. Aus dem Himmel der göttlichen Offenbarungen stürzt er ab in die Hölle des Satansengels, der ihn »mit Fäusten schlägt«.

Es führt zu nichts, an dieser Stelle in eine Differentialdiagnose einzutreten, um welches Krankheitsbild es sich hier handeln könnte, da es in jedem Fall eine reine Vermutung bliebe. Für mich ist ein bestimmtes krankhaftes Erleben in der schweren Depression, in dem der Betreffende bei erhaltener Vernunft einen Gefühlszustand erlebend reflektiert, vereinbar mit dem Bild des Satansengels, der Paulus mit Fäusten schlägt. Eine für Gesunde unvorstellbare und nicht nachvollziehbare, wörtlich: eine teuflische und dämonische Krankheit, schlimmer als jede körperliche Krankheit, wird auch heute noch die Melancholie von Menschen genannt. Paulus hatte dreimal zum Herrn gefleht, daß dieser Satansengel von ihm wiche und er erhielt die Antwort: »Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig« (2Kor 12,8-9). Man kann fast mit Sicherheit annehmen, daß Paulus nicht in dieser Weise zum Herrn gefleht hat, daß dieser ihm eine allgemeine Schwäche oder auch Erschöpfungszustände und Leiden, die im Zusammenhang mit seinem Dienst unausweichlich waren und auftraten, auch nicht häufige

allgemeine Krankheiten, die er sich dabei zuzog, wegnehmen solle. Paulus hatte hier dieses ganz bestimmte Krankheitsbild, das ihm ganz persönlich auferlegte Schicksal im Sinn, wenn er von seinem »Pfahl im Fleisch« sprach.

In der Begegnung mit Menschen aller Konfessionen ist es mir eine Hilfe, wenn ich ihnen sagen kann, daß Paulus wahrscheinlich auch an einer Depression gelitten hat. Dann wage ich zu vermuten, daß er »in der Tiefe der Zisterne«⁴ auch angefochten wurde im Zentrum seines Selbstverständnisses und Selbstbewußtseins als Apostel, und sage es Menschen, die nicht mehr glauben und beten können, die von der Hölle sprechen, in der sie leben und für die das Wort Gnade keine Bedeutung mehr hat. Ihnen empfehle ich Paulus als Seelsorger und hoffe, daß sein Wort von der Gnade, die genügt, und von der Kraft, die in den Schwachen mächtig ist, die Hölle des Erlebens und Bewußtseins, von Gottes Gnade abgeschnitten zu sein, erreicht und auf eine Schicht der Person stößt, in der es gehört wird. Später, nach Abklingen der depressiven Phase, berichten die Betroffenen in der Regel dankbar darüber, daß ihnen auf dem Höhepunkt ihrer Krankheit, wo nichts mehr zu hoffen war, dennoch Hoffnung gemacht wurde.

Theologisch gesehen ist jeder depressive Versündigungswahn, in dem der Kranke glaubt, von der Gnade Gottes ausgeschlossen zu sein, das Zeichen einer echten Gemütskrankheit, einer Störung der Vernunft. Der Betreffende meint ja, daß das, was der ganzen Menschheit gilt, nämlich das Angebot der Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden, für ihn persönlich gerade nicht gilt. Seine Sünde und seine Vergehen sind damit mächtiger als die Gnade Gottes. Schwerlich wird man in diesem Gefühl und Bewußtsein kein krankhaftes Geschehen erblicken können; schwer und fast unmöglich ist es für einen nicht Betroffenen aber auch nachzuvollziehen, in welcher Hölle der Kranke in diesem Gefühl und Bewußtsein lebt.

Kann die Krankheit oder können die Krankheiten des Paulus letztlich auch nie mit Sicherheit diagnostiziert werden, so bleibt uns Paulus in seiner Persönlichkeit nicht so rätselhaft. Paulus war ein willensstarker, selbstbewußter Mensch von hoher Intelligenz und widersprüchlichem Charakter. Er war wahrscheinlich von zylothymen Wesensart, d.h. starken Stimmungsschwankungen unterworfen, und zeichnete sich durch Persönlichkeitsmerkmale oder Charaktereigenschaften aus, die polar angelegt waren. In ihnen lernen wir ihn als einen Kämpfer und Dulder, als einen kühlen Kopf und einen Menschen, der zum Herzen spricht, als einen Freien und als einen Gebundenen kennen, in dem sich eine sensible und zwanghafte, eine explosive und demonstrative Wesensart zeigt.

⁴ Vgl. Rudolf Bohren, »In der Tiefe der Zisterne« – Erfahrungen mit der Schwermut, München 1990.

So lernen wir ihn kennen im Umgang und in den Auseinandersetzungen mit den Gemeinden, die er selbst oder auch andere gegründet hatten, im Verkehr mit Freunden und Gegnern, wie ihn seine Briefe widerspiegeln. Da stellt er sich uns vor, da bekommen wir ihn zu Gesicht, erfahren etwas über sein Temperament und über seine Krankheiten und Leiden. Wir erfahren es alles aber nur im Zusammenhang der Predigt des Evangeliums! Das Salz seiner Theologie ist Paulus selbst. Kaum ein anderer Mensch hat seine Theologie so glaubwürdig mit seiner Vita geschrieben und illustriert wie Paulus. Seine Theologie wird gleichsam durch seinen persönlichen Auftritt anschaulich und lebendig.

Diagnosen werden in der Psychiatrie auf verschiedenen Ebenen gestellt. Persönlichkeitsdiagnosen sagen etwas aus über den Charakter, das Wesen und das Temperament des Betreffenden, worin, wie wir gerade gesehen haben, Paulus sehr gut diagnostiziert werden kann. Biographische Diagnosen zielen auf lebensgeschichtliche Ereignisse, die einen Menschen vorwiegend prägen. Es ist das Gebiet der sogenannten Neurosen. Über die Biographie des Paulus habe ich an dieser Stelle praktisch nichts gesagt, und zwar deshalb nicht, weil ich meine, daß ich eine Diagnose im strikten Sinne, die ja Krankhaftes oder Abnormes ans Licht bringen soll, bei Paulus nicht stellen konnte. Daß es sich bei Paulus um einen Diasporajuden aus Tharsus in Kilikien in Kleinasien mit doppelter Staatsbürgerschaft, der seiner Heimatstadt und der des römischen Reiches, handelt, einen auf das mosaische Gesetz ehemals eingeschworenen und eifernden Pharisäer, dessen Muttersprache das Griechische war, und der in der Philosophie des Hellenismus ebenso wie in der Religion des Judentums verwurzelt war, ein Mensch, der deshalb, wie kaum ein anderer, dazu geeignet war, das Evangelium aus dem engen Raum des palästinensischen Judentums in die weite Welt zu bringen – das alles ist nicht unbedeutend und unwesentlich. Aber Abnormes und Krankhaftes konnte ich bei Paulus aus seiner Lebensgeschichte nicht zutage fördern, weder eine ekklesiogene, noch eine ehemals synagogene Neurose. Das lebensgeschichtliche Ereignis, das allein für Paulus aus seinem Selbstverständnis und Selbstbewußtsein heraus Bedeutung hat, ist seine Begegnung mit Jesus von Nazareth, dem auferstandenen Herrn. Meine Scheu vor dem Geheimnis des Menschen Paulus hindert mich daran, ja verbietet es mir, diese Begegnung in einem psychologisch-diagnostischen Prozeß analysieren zu wollen, Fragen aufwerfen und beantworten zu wollen, die kein Mensch beantworten kann.

Vergessen wir nicht: Das alles ist Paulus »dem Fleische nach«, nicht der durch Christus erleuchtete Paulus des Geistes, wie er sich selbst versteht und der wohl weiß, daß er allen Grund hat, sich seines großen und reichen Erbes, der Tradition aus seinem Volk, zu rühmen, wenn er sagt: »Der ich am 8. Tag beschnitten bin, einer aus dem Volk Israel, vom Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerech-

tigkeit gewesen im Gesetz unsträflich« (Phil 3,5-6), der aber dem allen entgegenhält: »Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet. Ja, ich achte es noch alles für Schaden gegen die überschwengliche Größe Jesu Christi, meines Herrn« (Phil 3,7).

Auf der biologischen Ebene werden in der Psychiatrie Diagnosen gestellt, die etwas mit dem konstitutionellen Erbe des Betreffenden zu tun haben. Dazu gehört auch die vererbte Anlage zur Depression und Melancholie, die es in allen Übergängen und Schattierungen gibt. In meiner Vermutung, daß bei Paulus sowohl eine zylothyme Wesensart, als auch die Veranlagung für eine schwere Melancholie bestand, habe ich versucht, diesen Aspekt zu berücksichtigen.

Noch einmal: An der Sache, am Selbstverständnis des Paulus eröffnet sich uns seine Persönlichkeit, sein Wesen, sein Innerstes. Der scheinbar von oben herab sagt: »Folget mir« (Phil 3,17), »Werdet wie ich« (Gal 4,12), »Seid meine Nachfolger« (1Kor 4,16), der steigt auch hinab und sagt: »Denn ich wurde wie ihr« (Gal 4,12), und der sagt: »Seid meine Nachfolger«, der sagt auch: »Gleich wie ich Christi« (1Kor 11,1) und stellt sich damit ins rechte Licht.

Der Apostel, der herrisch fragen kann: »Was wollt ihr? Soll ich mit der Rute zu euch kommen oder mit Liebe und sanftmütigem Geist?« (1Kor 4,21), der wird nur recht verstanden, wenn wir ihn auch weinen sehen angesichts jener, denen das Kreuz zu schwer geworden ist: »Denn viele wandeln, von welchen ich euch oft gesagt habe, nun aber sage ich auch unter Tränen: sie sind die Feinde des Kreuzes Christi« (Phil 3,18).

Der, der sagen kann: »Hinfort mache mir niemand weiter Mühe; denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe« (Gal 6,17), der kann auch sagen: »Wenn ich euch mehr liebe, soll ich darum weniger geliebt werden?« (2Kor 12,15).

Paulus, der um Christi willen allen alles geworden ist, der den Juden ein Jude, denen, die unter dem Gesetz waren, wie einer unter dem Gesetz, und denen, die ohne Gesetz, wie einer ohne Gesetz geworden war, der sagt: »Den Schwachen bin ich geworden ein Schwacher, auf daß ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise etliche erreichte« (1Kor 9,20-22), der so anpassungsfähig um der Sache willen war – und den man deshalb des Opportunismus bezichtigt hat –, der hat sich auch als ein auf seine Mitmenschen aufs höchste angewiesener hilfs- und trostbedürftiger Mensch erwiesen (1Thess 2,17; 3,7), und auf der anderen Seite als ein von allen Menschen unabhängiger und völlig selbstgenügsamer Mensch: »Ich kann niedrig sein und kann hoch sein. Mir ist alles und jedes vertraut; ich kann beides: satt sein und hungern, beides: übrighaben und Mangel leiden. Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht: Christus« (Phil 4,12-13).

Paulus mit den Augen eines Psychiaters betrachtet? Paulus auf der Couch? Auch hier würde Paulus antworten: Ich kann beides, ich kann mir da, wo es um die Sache geht und wo man mich mißverstehen will,

indem man mich aus meiner Vergangenheit dem Fleische nach deutet, mit meinem Selbstverständnis und Selbstbewußtsein höchsten Widerstand gegen jeden Versuch dieser Art leisten; ich will mich und die Motive meines Handelns von keinem anderen, als von dem, der die Herzen kennt, erforschen lassen. Ich kann mich aber auch gelassen auf die Couch legen und mich analysieren lassen: nichts braucht ausgespart zu bleiben, nur die Schamgrenze beachtet. – Das fällt mir bei Paulus auf: Es gibt bei ihm, der für 20 bis 30 Jahre in der Mitte des Lebens aus dem Dunkel der Geschichte auftaucht – wir wissen nichts Genaueres über seine Kindheit und Jugend und auch nichts über sein Ende –, keine dunkle Vergangenheit, die noch zu erhellen wäre, um ihn besser und richtiger verstehen zu lernen. Seine Seele liegt offen, wie ein aufgeschlagenes Buch, vor uns. Er hat uns sein Bewußtes und Unbewußtes offenbart, wir wissen das über ihn, was wichtig ist, um ihn zu verstehen. Er teilt es uns mit.

Läßt man Paulus stehen, wie er sich versteht, als einen Apostel Jesu Christi, dann spreizt er sich auch nicht, wenn man versucht, ihn auch noch weiter zu verstehen. Nur darf man nicht meinen, ihn dadurch besser oder richtiger verstehen zu können, um schließlich den eigentlichen oder wahren Paulus vor Augen zu bekommen. Paulus hat auch nichts zu verbergen. Er muß nicht fürchten, daß etwas ans Licht kommt, was sein Bild trüben könnte, denn er weiß sich durchleuchtet von dem, von dem er sagt, daß er einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben hat, »daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi« (2Kor 4,6).

Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Existenz

Zum Ethos wachsender Spiritualität

Thomas Nißlmüller

Was gäbe es Schöneres als eine christliche Existenz, die sich permanent im Entwicklungsmodus befände? Was gäbe es Schöneres als eine christliche Existenz, die sich ihrer Gestaltungsräume bediente?

Was gäbe es Schlimmeres als eine christliche Existenz, die nur im Harren auf das Ende ihr Wesen hat? Die Margen christlicher Existenz abzustecken, dazu bedarf es dem Nach- und Besinnen in puncto Spiritualität – gelebter wie intendierter. Daher nun eine Besinnung auf basale Gestaltungsräume christlicher Frömmigkeitskultur:

1. Lieben

Die Liebe hat viele Facetten:

Freundschaft pflegen,
mutig Dinge in Angriff nehmen,
sich selbst überwinden,
Angst besiegen,
caritative Werke,
leidenschaftlich leben,
sich öffnen,
zuhören,
sich wohlfühlen,
Lust zum Leben aufkommen lassen,
dem »Zu-Stand« der Welt mit offenen Augen und regen Händen
mit herzlichem Engagement begegnen.

Liebe ist Grundstein christlicher Spiritualität; sie ist zugleich der basale Spielraum christlicher Gestaltungsebenen: christlicher Lebens- und Weltgestaltung, christlicher Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung, christlicher Seinsdynamik auf den unterschiedlichsten Feldern *verantwortlichen Lebens*. Denn Verantwortung markiert Christsein im Sinne gestalterischer Aktivität.

Liebe in Aktion ist Liebe als *Handlungsmaxime* wie als *Lebensperspektive* wie als »*Gedankenspirale*«: Liebe ist Handeln, Sehen, Denken. Liebe ist *kognitives Geschehen* (Bekehrung zum Erkennen Christi), *emotionale Intelligenz* (Bekehrung des Herzens und der Sinne) und *soziale Interaktion*

(Bekehrung zum Nächsten). Die Liebe lebt vom Offensein für den Geist der Veränderung, der Verwandlung, der Reinheit und Klarheit. Liebe legt offen, befreit zur klaren Reflexion und zur deutlichen Konkretion. Liebe erzeugt Transparenz, die Leben spendet.

Und Liebe wird nicht zuletzt konkret im Gebet:

2. Beten

Beten ist eine Lebenseinstellung; es bezeichnet sowohl eine Haltung als auch eine Handlung. Beten markiert insofern eine Angelegenheit der Motivation wie der Aktion. Wer wesentlich lebt, handelt wesentlich. Wer tief motiviert ist, dessen Handlung besitzt Tiefgang und Kraft.

Es ist zu fragen: Wie können wir dem Gebet eine Räumlichkeit einräumen, die über das Bekannte hinausgeht? Wie können wir ein Verständnis für das Gebet gewinnen, das über die gewohnten Inszenierungsräume einer in Langeweile versandeten Gebets-»Kultur« hinausweist?

Wie können wir beten lernen, ohne daß wir uns dabei ständig von einem »Du sollst« oder einem »Du bist dazu verpflichtet« gedrängt fühlen? Wie können wir eine gesunde Gebetspraxis entwickeln, die sich dem heutigen Zeitgeist nicht verschließt, ohne ihm anheimzufallen, die sich aufschließen läßt für die Wirklichkeit und Wirkmacht und Handlungsdynamik Gottes?

Wie können wir eine Gebetskultur entwickeln, die nicht in Mediokrität verfällt, ohne jedoch falsche Extreme einzuüben, die den Grenzgang findet und lebt, ohne dabei hinderliche Begrenzungen zuzulassen? Wie können wir beten, ohne einen neuen Blick für das Vaterunser gefunden zu haben? Wie können wir beten, ohne daß wir neu über Gott, über Jesus, über Kreuz und Auferstehung nachgedacht haben? Wie können wir beten, ohne daß wir uns gebeugt haben? Wie können wir Erfüllung erwarten, ohne daß wir uns zuvor entleert haben?

Wie können wir Gott erfahren, ohne zuvor hinabgestiegen zu sein in das Totenreich der absoluten Entfremdung von ihm, von uns selbst, vom Leben, vom Dasein, von der Welt, vom Heil, von Erfüllung und Wirklichkeit? Beten ist Reden mit dem, dessen Rede allein uns helfen kann zu wahrhaft Redenden zu werden, die das Reden vom Zeitlichen vergessen, weil ihnen die Welt des Göttlichen aufgeblüht ist. Neben dem Lieben und dem Beten muß der Christ neu zum Wort finden, das seine Situation, seine Welt, sein Lieben und Sein zur Sprache bringt. Wo wir nicht neu ins Wort finden, bleibt unser Christsein kalt, verweist die Welt im Uneigentlichen, verkommt das Heil zur Müllhalde, verweist die Welt ohne Wesentliches dem Abgrund des Uneigentlichen entgegen. Beten ist wesentlich; Liebe west betend ins Leben hinein, das ohne sie verkommt. Die Rede des Christen bringt zur Sprache, was dem Leben dient; sie liebt den Geist der Klarheit.

Nun einige Gedanken zur Rede-»Syntax«, die aus dem Beten und Lieben als Quelle schöpft.

3. Reden

»Reden ist Silber, Talken ist Gold«; die Medienbranche der Sprücheklopfer ist im Boom begriffen. Wir brauchen Leute, die reden können. Deutlich und prägnant, witzig und humorvoll, provokant und doch auch solide, spannend und innovativ.

Wie reden wir, die Christen?

Was reden, wo reden, aufgrund welcher Motivationen reden wir? Wann reden wir mit wem worüber mit welcher Intention? Und: was bewirkt unsere Rede, wenn wir uns kritisch befragen? Welches sind die Ergebnisse unserer Rede-, unserer Predigt-, unserer beredten Alltagspraxis? Wo sind Akzente vernehmbar, die unsere Rede zu setzen versuchte? (Sind sie überhaupt je wahrhaft registriert worden dahingehend, daß sie Leben verändert hätten, wirklich und echt?)

»An ihrer Rede sollt ihr sie erkennen«:

Rede ist Ausdruck von Liebe, letztlich Ausdruck von Gottesbegegnung, von Gebet. Denn Worte kann nur finden, wer zuvor angesprochen wurde. Wer nicht weiß, wie er heißt, kann kaum sagen, wer er ist. Wer nicht zuvor entdeckt hat, wie Gott ist, kann kaum von ihm reden. Die Stille-Zeit-Regel »EVA« (= Entdecken, Verstehen, Anwenden) spielt für die Rede des Christen eine entscheidende Rolle. Man kann nicht *anwenden*, wenn nicht zuvor *verstanden* wurde, wenn nicht zuvor *Entdeckungen* stattfanden. Wer Gott entdeckt, wird sprachmächtig, gewinnt Kompetenz, die über die Rede hinausgeht, aber in der Gottesrede, im Reden mit Gott und von ihm her, ihren Grund und ihre Begündung findet. Gottesbegegnung (»Beten«) ist Ursprung und Ausgang des Redens von Christen. Wer Gottes Reden nicht vernommen, wird nicht Worte finden können, die wesentlich sind. Wo Gott west, herrscht Rede, lebt das Wort, wortet er Welt, wird sie konkret im Ereignisraum des Wortes. Gott redet – der Mensch ist ebenfalls gerufen, Redender zu sein. Der *homo faber*, der tatkräftige Mensch, soll ein Leser, ein *homo legens*, werden (die Rückkehr zur Sammlermentalität! – *legere* heißt auch »[ein]sammeln«). Einer, der sich ins Wort hineinbirgt, um selbst Wort zu werden. Im Haus des Wortes sind viele Wohnungen, im Haus des Vaters herrscht das *Wesen* des Logos, finden immer wieder Inkarnationen des Wortes statt, so wahr der Geist in uns, durch uns und um uns *west*. Wie der göttliche Logos Fleisch wurde, so soll Gottes Wort in uns, den Christen, Gestalt gewinnen. Daher die Rede von dem Gestaltungsraum der christlichen Existenz.

Der sich Christ nennende Mensch soll zum *homo legens* als *lector in biblia* (Bibelleser; wörtl.: Leser in der Bibel) werden.

Wo Gott ist, herrscht das Wort; ohne Gott kein Wort, ohne Wort gilt: »deus non datur«, was ich an dieser Stelle mit »Gott wirkt nicht« wiedergeben möchte.

Nur die Existenz des Wortes in uns macht aus unserer Existenz eine christliche Existenz.

Wo Gott uns (d.h. unser Leben) vertextet, da avanciert die Welt zum Ereignisraum Gottes, weil wir jeweils an unserem Platz als Teilhaber und Akteure im Weltgeschehen verortet sind.

Der Ort unseres Seins muß zum Inszenierungsraum des göttlichen Wortes werden.

Homo in biblia (Bibelmensch), d.h. *lector in biblia* (Leser in der Bibel), von daher: *verbum in nobis* (Wort in uns). Der Gott der Liebe gewinnt im Herzen des Lesers durch das Wort Gestalt. Der Gestalt gewinnende Gott verwandelt uns, erneuert uns, heiligt uns, heilt uns, bringt uns zu recht, ins Licht, ins Leben, in die Freude.

Die Rede von Gott wird konkret im Reden von seiner Liebe, vom Aufblicken zu ihm (»Beten«) und im Reden von der Wirklichkeit seines Wortes in unserem Leben, d.h. unserem Denken, Reden und Handeln. Die Gestaltungsräume Gottes sind Legion. Die unsrigen können reduziert werden auf diese drei Basalfelder: LIEBEN, BETEN, REDEN. Darin beschlossen ist unsere Gegenwart, unser Gestern wie unser Gerettetsein auf immer. »*Deus datur*«, es gibt Gott – in seiner Liebe, in seinem Reden mit uns (Gebet), in unserem Leben im Wort.

Als Antwort-Gebende sind wir Teil-Nehmer an diesem offenen Interaktionsspiel der Gemeinschaft, die sich Gemeinde Jesu nennt. Als so Benannte können wir immer nur neu auf den Grund unseres Betens, Redens und Liebens verweisen: der Hinweis auf den Retter am Kreuz ist uns zugleich Hinweis auf unser Handlungsfeld: das Kreuz tragen in der Welt, die den zum Spott gewordenen Kreuzesmann bis heute verlacht. Dieses Verlachen ist auch uns »verheißen«. Es zu ertragen und darin die Botschaft von dem Auferstandenen deutlich zu übermitteln als Liebende, Betende, Redende ist unser eigentlicher liturgischer »Ort«, die Stätte unseres Gerufenseins ins Heute der Gotteswirklichkeit.

Insofern ist Liturgik nicht (nur) Theorie der christlichen Gestaltungspraxis, sondern vielmehr imperativischer Anspruch, zugleich aber auch einladende Option, den Auftrag des Kreuzes in den postmodernen Wirklichkeitsraum hineinzutragen. Dies ist die basale Anforderung jeder christlichen Spiritualität, die sich nicht in einem Status quo verfängt, sondern vielmehr offen ist für den aktuell wirkenden Gott. Mein Plädoyer für ein Ethos dynamischer, im Lieben, Beten, Reden verwurzelter und damit wachsender Frömmigkeit bzw. Spiritualität ist an diesem hic et nunc wirkenden Gott ausgerichtet. Die christliche Existenz ist von daher, vom Leben vor und in dem Gott, der ein Liebender, Gemeinschaft Suchender und Redender ist, zu reflektieren und zu interpretieren. Hierbei Gott neu zu entdecken, könnte revolutionäre Folgen zeitigen. Die Zeit für eine erneuerte (Lebens-)Liturgie ist mehr als reif. Denn Liebe, die im Beten und Reden konkret Gestalt gewinnende Gottnähe, markiert das große Desiderat wie Defizit unserer gegenwärtigen Kulturepoche.

Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel?

Eine theologische Annäherung an die Speisegebote und
das kultische Denken im Alten Testament¹

Kim Strübind

Kaum eine biblische Fragestellung ist uns Heutigen schwerer zugänglich als die Frage nach »rein« und »unrein«. Die Schwierigkeiten beginnen schon beim Grundverständnis dieser dem kultischen Denken verhafteten Attribute. Mögen sich christliche Bibelleser(innen) damit trösten, daß jene Unterscheidung der Welt in reine und unreine Machtsphären mit der Auferweckung Jesu von den Toten überwunden ist, so ist der Sinn dieses heiligen Regulativs unserer Welt vor allem eins: unverständlich. Auch diejenigen, die sich gerne als »Bibeltreue« stilisieren, stehen achselzuckend vor der Welt des Kultischen, die bestenfalls im Modus heilsgeschichtlicher Überwindung bzw. Erfüllung in Christus ein karges theologisches Schattendasein führt. Allenfalls die sogenannten »Speisegebote«² erfreuen sich in christlichen Randgruppen, wie den Adventisten oder den Mormonen, einer – freilich zweifelhaften – Beliebtheit. Die christliche Adaption der Speisegebote beruht nämlich auf einem eklatanten Mißverständnis der Begriffe »rein« und »unrein«, die schon in der Übersetzung der hebräischen Begriffe *tahor* (טהר) und *tame* (טמא) begründet ist. Zudem wird übersehen, daß die Speisegebote nur einen Ausschnitt jener umfassenden kultischen Weltdeutung darstellten, die sich auch im Judentum hinter der *Kaschrut* verbirgt. Reinheit und Unreinheit betreffen im Alten Testament und im Judentum nicht nur das Essen, sondern die gesamte Lebenswelt der Menschen.

Es ist das Ziel der nachfolgenden Ausführungen, das Konzept des alttestamentlichen Kults zu erhellen, in dem die Welt konsequent als Schöpfung eines ordnenden Schöpfers entfaltet wird. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über das Essen und Trinken im Alten Testament, soll das kultische Konzept zunächst grundsätzlich und dann paradigmatisch anhand der Speisegebote erläutert werden.

¹ Der Artikel stellt eine Überarbeitung von Vorträgen dar, die am 18. November 1995 im Rahmen einer Tagung von »Dienste in Israel« im Kirchröder Turm bei Hannover gehalten wurden.

² Vgl. Lev 11; 20,22-25; Dtn 14,3-21.

1. Essen und Trinken im Alten Israel

»Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen«. Hinter dem eher schmunzelnden Plauderton dieses Sprichwortes verbirgt sich eine todernste Wahrheit: Ohne Essen und Trinken ist kein Leben möglich. Unsere Nahrungsaufnahme garantiert, daß »Leib und Seele« tatsächlich bei- einander gehalten werden. Wo Leib und Seele vereint sind, da blüht auch im Alten Testament das Leben (Gen 2,7). Die Trennung von Leib und Seele ist dagegen lebensbedrohlich, mehr noch: Anzeige des eingetretenen Todes. Die fröhliche Weisheit gutbürgerlicher Essensmentalität hat einen sehr ernsten Hintergrund.

1.1. Die Sorge um das Essen – eine Last im Alten Israel

Auch die Hebräer hatten einen der deutschen Redensart vergleichbaren Respekt vor dem Essen. Für sie ist Essen nicht nur Nahrungsaufnahme, sondern ein wunderbarer und letztlich religiöser Akt. Im Alten Israel ist die Deutung der Lebenswelt immer auch religiös bedingt: Für sie verband sich mit dem Essen zunächst der Gedanke der *Gabe*: Das Vorhandensein von Nahrung war alles andere als selbstverständlich. Verhungern war eine durchaus alltägliche Erfahrung. Ausreichende Nahrung dagegen war, wie auch die Schöpfung insgesamt, ein erstaunliches Faszinosum, ein Wunder Gottes.

Wie sehr Essen und Trinken theologisch affiziert waren, belegen die sogenannten Speisegebote im Alten Testament (Lev 11; Dtn 14,3-21), die vor allem als *Speiseverbote* in Erscheinung treten. Sie machen aus der von uns in aller Selbstverständlichkeit vollzogenen Nahrungsaufnahme einen heiligen Ritus. Dies liegt sicher nicht nur an einer größeren Bereitschaft zur Dankbarkeit der Hebräer Gott gegenüber. Daß es damit nicht allzu weit her gewesen ist, belegen die stereotypen Anklagen der Propheten, Israel habe seinen Gott vergessen (z.B. Jer 2,32; Ez 22,12). Der religiöse Ernst des Essens wird sicherlich auch darin begründet sein, daß die Hebräer keinen Kunstdünger kannten, keine Erntemaschinen und keine genetische Manipulation von Gemüse. Der Mensch hat sich mit der Aufklärung verändert, auch in seiner Gottesbeziehung. Aus dem staunenden Menschen des Alten Orients ist der »Homo faber« geworden, der fabrizierende Mensch, der sein Glück in die eigene Hand nimmt und ohne Scheu das ißt, was er erzeugt und was ihm vermeintlich zusteht.

Der Blick in die Speisegebote mit ihren zahllosen Bestimmungen und Verboten kann leicht den Eindruck erwecken, daß der Tisch der Israeliten stets reich gedeckt war und man sich sozusagen nur das Richtige aussuchen mußte. Eine in dieser Hinsicht naheliegende Deutung der Speisegebote verstellt den Blick dafür, wie groß das Hungerproblem im Alten Orient wirklich gewesen ist. »Schwert, Hunger und Pest« sind aber nach einer feststehenden Formel des Alten Testaments die unheili-

ge, bedrohliche Trias für den Menschen im antiken Palästina (und im ganzen Alten Orient).³ Die vielen Kriege und die ökologischen Katastrophen, wie ausbleibender Früh- oder Spätregen, führten zur Verelendung ganzer Landstriche.

Nahrungsverzicht, wie er in den Speiseverboten begegnet, bedeutet in diesem Zusammenhang eine weitere Beschränkung auf sog. »reine Speisen«, die für hungernde Menschen eine große Herausforderung darstellte. Die penible Einschärfung der Reinheitsgebote im Alten Testament (besonders im Buch Leviticus) zeigt, daß die Einhaltung dieser Bestimmungen alles andere als unproblematisch war. Eine durch falsche Nahrungsaufnahme entstandene Verunreinigung legte dem Betreffenden die Pflicht auf, sich zu »heiligen« (s.u.).

Es gilt also zunächst festzuhalten, daß die Speisegebote eine erhebliche Lebensbeeinträchtigung darstellten. Ihre Observanz war selbst eine Art »Opfer«, die man um der Gottesbeziehung willen auf sich nahm. Der Speisezettel des Durchschnittshebräers war vor allem in der Königszeit, aber auch in der Spätzeit des Alten Testaments durchaus nicht so üppig, daß man hier einfach die richtigen Produkte auswählen konnte.⁴ Fleisch gab es ohnehin nur zu besonderen Anlässen, wenn man es sich überhaupt leisten konnte. Die Passah-Bestimmungen in Ex 12f und auch das sog. vegetabile Armenopfer in Lev 2 (»Speiseopfer«) zeigen, daß der Besitz von Vieh und die damit verbundene Möglichkeit des Fleischgenusses ein hohes Privileg darstellten.

Die Hauptnahrung wird aus Brot, Hülsenfrüchten und getrocknetem Obst bestanden haben. Das Brot war selbst ein Kriterium, an dem man Arm und Reich unterscheiden konnte: Brote aus Weizenmehl (»Feinmehl«) galten als besonders edel. Dies war das Brot der Könige (1Kön 5,2) und der religiösen Feste (Ex 29,2). Das Hauptnahrungsmittel und Brot der armen Leute war jedoch Gerstenbrot (Ez 4,12). Darunter muß man sich etwa 2,5 cm dicke Fladen vorstellen, die entweder in einem Ofen gebacken wurden oder auf vorher erhitzten flachen Steinen bzw. auf konvex geformten Schüsseln (Metall oder Ton) »gebraten« wurden. Für einige Feste war aber der Fleischgenuß unumgänglich, so etwa bei Hochzeiten und besonders beim Passah. Die ärmeren Schichten waren in diesem Fall darauf angewiesen, daß sie von besitzenden Sponsoren ein-

³ Vgl. Ex 5,3; Dtn 30,15; 2Sam 14,17; Klgl 1,20; Am 4,10; Jer 18,21; 21,9; 24,10; 27,8.13 u.ö.

⁴ Vgl. zum Folgenden E.W. Heaton, *Biblischer Alltag. Zeit des Alten Testaments*, München (o.J.), 60-64; R. Smend, *Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments*, in: H. Donner u.a. (Hgg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, 446-459; C. Wagner, *Alles, was Gott erlaubt hat. Die kulinarische Bibel. Essen und Trinken im Alten und Neuen Testament*, Wien 1994 (vgl. dazu auch die Rezension von L. Perlt in ThR 60 [1995], 230f). Vgl. ferner die hilfreichen Darstellungen von P. Volz, *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart 1925, 307-318; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 37-50.

geladen wurden. Anlässe wie das Passahfest, aber auch die anderen Wallfahrtsfeste (Laubhüttenfest und Wochenfest), bedeuteten immer auch eine kleine »Umverteilung« von Vermögen. So waren die führenden Ämter in Israel (König, Hoherpriester, Älteste, Führer / Scheichs) mit einer Spendierpflicht verbunden, was umgekehrt bedeutete, daß nur begüterte Personen in diese führenden Ämter gelangen konnten.

Wie schwierig die Versorgung mit Grundnahrungsmitteln und damit auch die Einhaltung von Reinheitsvorschriften gewesen sein muß, zeigen manche Texte im Alten Testament, die sehr konkret die mit der Nahrungsbeschaffung verbundenen Bedrängnisse schildern. Anschaulich wird dies etwa in der Elia-Geschichte in 1Kön 17, derzufolge eine dreijährige Hungersnot das Land heimsuchte. Während Elia durch die berühmten »Raben am Bache Krit« wunderbar versorgt wurde, hungerte das Volk. Als der Prophet auf Geheiß seines Gottes bei einer Witwe, die zu den sozial schwächsten Gliedern der Gesellschaft zählten, in Sarepta vorbeikam, bekam der Gottesmann ihren ganzen Unmut zu spüren. Nur das Mehl- und Ölwunder rettete diese Frau damals vor dem sicheren Hungertod (V. 8-16).

Neben den ökologisch bedingten Hungersnöten gab es aber auch Nahrungsnöte, die auf politische Katastrophen zurückgingen. Häufige Ursache der sozialen Verelendung war der Einfall fremder Truppen, die das Land verheerten und die befestigten Städte belagerten und aushungerten.⁵ In den Prophetenbüchern werden die Folgen dieser Belagerungen drastisch geschildert. Belagerungen verursachten Verknappung von Nahrungsmitteln, dramatische Inflation und sogar Homophagie (Essen von Menschenfleisch). Armut fördert Unmenschlichkeit. Reinheitsgebote und religiöse Speisetabus werden in einem bestimmten Stadium des Hungers obsolet.

»Und es geschah danach, da versammelte Ben-Hadad, der König von Aram, sein ganzes Heer und zog herauf und belagerte Samaria. Und es entstand eine große Hungersnot in Samaria; und siehe, sie belagerten es, bis ein Eselskopf für achtzig Schekel Silber und ein viertel Kab Taubenmist für fünf Schekel Silber gehandelt wurden. Und es geschah, als der König von Israel auf der Mauer einherging, da schrie eine Frau ihm zu: Hilf, mein Herr und König! Er aber sagte: Hilft dir der HERR nicht, woher sollte ich dir helfen? Etwa von der Tenne oder von der Kelterkufe? Und der König sagte zu ihr: Was hast du? Sie sagte: Diese Frau da hat zu mir gesagt: Gib deinen Sohn her, daß wir ihn heute essen! Meinen Sohn wollen wir dann morgen essen. So kochten wir meinen Sohn und aßen ihn. Als ich aber am anderen Tag zu ihr sagte: Gib deinen Sohn her, daß wir ihn essen! – da hatte sie ihren Sohn versteckt« (2Kön 6,24-30).

Auch das Buch der Klagelieder schildert in einer Art Retrospektive die schrecklichen Nöte der Belagerung, wenn über die Zeit der Zerstörung Jerusalems gesagt wird:

⁵ Vgl. 2Kön 6,22-31.53-57; 25,3; darüber hinaus auch Dtn 28,15-46 (bes. V. 22-27.31-34.38-41).

»Die Hände liebender Mütter kochten die eigenen Kinder. Sie dienten ihnen als Speise beim Zusammenbruch der Tochter meines Volkes« (Klgl 4,10, vgl. 2,20).

Es ist dabei wohl nicht nötig anzunehmen, daß die eigenen Kinder in Zeiten der Belagerung regelrecht »geschlachtet« wurden. Kinder sind immer das schwächste Glied in Hungersnöten. Man hat offensichtlich in auswegloser Lage die verhungerten Leichname von Kindern gekocht und gegessen. Selbst der Verzehr der Nachgeburt ist inneralttestamentlich im Zusammenhang von Nahrungsknappheit belegt. So heißt es in der Fluchandrohung von Dtn 28,53-57:

»[In der Not der Belagerung ...] wirst du die Frucht deines Leibes, das Fleisch deiner Söhne und Töchter [...] essen in der Angst und Not, mit der dich dein Feind bedrängen wird. Ein Mann unter euch, der zuvor verwöhnt und in Üppigkeit gelebt hat, wird seinem Bruder und der Frau in seinen Armen und dem Sohn, der noch übrig ist von den Söhnen, nichts gönnen von dem Fleisch seiner Söhne, das er ißt [...] Eine Frau unter euch, die zuvor verwöhnt und in Üppigkeit gelebt hat, [...] die wird dem Mann in ihren Armen und ihrem Sohn und ihrer Tochter nicht gönnen, die Nachgeburt, die von ihr ausgegangen ist, und ihr Kind, das sie geboren hat; denn sie wird beides aus Mangel an allem heimlich essen in der Angst und Not [...]« (V. 54-57)

Um sich quälende Nahrungsmittelknappheit zu verdeutlichen, muß man nicht einmal auf solche Extremfälle zurückgreifen. Auch die in Gen, Ex und Num enthaltenen Reminiszenzen an die Nomadenzeit bzw. Wüstenwanderung des Volkes Israel spiegeln noch, wie mühselig es gewesen sein muß, durch Essen »Leib und Seele zusammenzuhalten«: So muß selbst Abraham, der »Freund Gottes«, aufgrund einer Hungersnot nach Ägypten und ein andermal nach Gerar zu den Philistern fliehen – eine Flucht, die der Hunger diktierte (Gen 12; 20). Auch das Volk Israel hat auf seiner Wüstenwanderung Hunger und Durst gelitten. Solche »Durststrecken« waren steter Anlaß für ernste Glaubenskrisen des Gottesvolkes. Und war es nicht der lebensbedrohende Hunger, der einen plagte, dann hing einem zumindest das ewig gleiche Essen zum Hals heraus. Die Eintönigkeit des Speiseplans war kaum zu überbieten. Manna⁶ wurde zum Inbegriff der Rettung, aber auch zum Inbegriff kulinarischer Langeweile (Ex 16; Num 11). Die Nomaden träumten dagegen vom Reichtum und der Vielfalt an Fisch und Gemüse, wie er in Ägypten vorfindlich war (Num 11,4f).⁷

6 Zur Wüstenspeise »Manna« vgl. Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992, 323: »Tatsächlich saugen Schildläuse aus Tamariskenzweigen Saft, entnehmen ihm für die Larven wichtige Stoffe und lassen ihn zu weißlichen, süßen Kugeln verdickt zu Boden fallen. M. [= Manna] kommt im Sinaigebiet vor und wird noch heute von Beduinen verzehrt.«

7 Für die mit aridem Klima vertrauten Steppenbewohner war selbst Palästina ein Land, in dem Milch und Honig nur so »flossen« (Ex 3,8 – diese Wendung begegnet 21mal im AT). Wer aus Mitteleuropa mit seinen ausgedehnten Regenfelddaugebieten kommt und

1.2. »Essen mit Lust und Liebe« als Ausdruck der Lebensfreude im Alten Israel

Die Redewendung »Essen und Trinken« (*achal w^e schatah*) ist im Alten Testament häufig bezeugt.⁸ »Essen« (*achal*) ist im Alten Testament über 800 mal belegt. Die Nahrungsaufnahme ist nicht nur etwas biologisch Konstitutives, sondern betrifft zugleich das Gottesverhältnis des Menschen. Das Alte Testament beschreibt den Menschen auch als ein vor Jahwe essendes und sogar mit Jahwe in einer Tischgemeinschaft verbundenes Wesen.⁹ Die Doppelwendung Essen und Trinken ist grundsätzlich Ausdruck des Wohlbefindens und der Lebensfreude. Wer zu essen und zu trinken hat, hat auch allen Grund zur Freude. Essen kann geradezu die Zäsur zwischen Not und neuem Lebensmut markieren. Dabei gehen Physiologie und Psychologie ineinander über:¹⁰ Essen bedeutet nach 1Sam 30,11f »wieder zu sich kommen«. Das zeigt sich besonders bei Entzug von Nahrung:

- Jonathan ißt kein Brot aus Zorn und Kummer darüber, daß Saul David übel mitspielt (1Sam 20,43).
- Hanna »weint und ißt nicht«, weil sie trotz aller Bemühungen kinderlos bleibt (1Sam 1,7).
- Als Naboth sich weigerte, seinem königlichen Nachbarn Ahab den Weinberg zu verkaufen, »schmolzt« Ahab, legt sich auf sein Bett mit dem Gesicht zur Wand und »ißt nicht« (1Kön 21,4).
- Die bevorstehende Niederlage gegen die Philister vor Augen, verweigert Saul einen Tag und eine Nacht lang die Nahrungsaufnahme. Eine Mantikerin (Totenbeschwörerin) aus Endor nötigt Saul nach dem für ihn schlimmen Orakel, etwas zu essen und zu trinken, damit seine Lebensgeister wiederkehren (1Sam 28,21-25).

wie ich in einen überwiegend prall gefüllten Kühlschrank blicken darf, wird dies als Überreibung empfinden: Die Fleischberge, Milch- und Honigseen der Europäischen Union wären für einen Altorientalen wohl nur mit dem Garten Eden vergleichbar gewesen. Daß im Palästina in altorientalischer Zeit »Milch und Honig flossen«, ist schon für die Antike nicht allzu wörtlich zu nehmen. Bereits die oben genannten Texte und Beobachtungen am Alten Testament nötigen uns zu einer Korrektur dieser Ansicht. Aber in diesem Wort spiegelt sich das Selbstverständnis von Nomaden bzw. Halbnomaden, die das Kulturland Kanaan mit den Augen von Steppenbewohnern sahen. Verglichen mit ihrer Umwelt war Kanaan tatsächlich ein Land voller Milch und Honig. Zur Topographie und den landwirtschaftlichen Bedingungen Palästinas vgl. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1980, 15-31; W.H. Schmidt, *Exodus* (1-6), BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 164f (Lit.); W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1985, 31-45.

8 Vgl. zum Folgenden Smend, Essen, 446-459.

9 Daß Essen auch etwas fundamental Geistliches ist, ist auch dem Christen geläufig. Ob wir in der Feier des Herrenmahls hinreichend ernst nehmen, daß diese Feier der Gemeinschaft von Gott und Mensch einmal den Charakter einer richtigen Mahlzeit hatte?

10 Vgl. Smend, Essen, 448ff.

– Elia schöpft wieder Kraft und Mut, als ein Engel dem Verzweifelten Speise und etwas zu Trinken mit der Aufforderung vorsetzt: »Steh auf, iß« (1Kön 19,5-8). Nachdem er gegessen und getrunken hat, ist er psychisch derart beflügelt, daß er 40 Tage lang bis zum Gottesberg marschiert, ohne zu ermüden (19,8).

Für Hanna, Ahab und Elia markiert die neuerliche Nahrungsaufnahme die Wende zum Guten. Auch David ißt wieder, als er hört, daß der Erstgeborene von Batseba gestorben war: Er »steht auf und ißt« (2Sam 12,16-23). Nach einer krisenhaften Situation zeigt das Essen die Entspannung der Lage und die Wiederkehr des normalen Lebens an. Umgekehrt gilt, daß die Verweigerung des Essens ein Krisensymptom ist. Menschen, die nicht essen, können z.B. unter dem Druck eines zu erledigenden Auftrags stehen, wie der Gottesmann aus Juda, über den für die Dauer seiner göttlichen Beauftragung eine »Essensperre« verhängt wird (1Kön 13,9.16f.15-24). Ähnlich ergeht es dem Knecht Abrahams, der auf Brautschau in Mesopotamien unterwegs ist und – angesichts orientalischer Gastfreundschaft reichlich unhöflich – bei seinen Gastgeber nichts essen will, bis er seine unter göttlicher Führung stehende Brautwerbung um Rebekka vorgebracht hat (Gen 24,33). Die erfolgreiche Werbung wird danach freilich durchaus mit einem üppigen Festmahl gefeiert (V. 54). Essen markiert damit den der besonderen Herausforderung folgenden entspannten und natürlichen Zustand.

Dies gilt nicht nur in gleichsam privater Hinsicht, sondern auch im Bereich des sozialen und politischen Lebens in Israel: Die sozial befriedete Atmosphäre der Judäer und Israeliten zu Salomos Zeiten wird in 1Kön 4,20 mit den Worten charakterisiert: *»Sie aßen und tranken und waren fröhlich«* (auch 5,5 und 2Kön 18,31). Weil Essen Ausdruck des göttlichen »Schaloms« ist, darum ist es wichtig, nicht zur Unzeit zu essen. Es gibt eine Unzeit des Essens und Trinkens, weil die Mahlzeit selbst den Schalom nicht bewirken kann, sondern lediglich dessen Folge ist.

– Esau ißt und trinkt zur falschen Zeit und verkauft dafür sein Erstgeburtsrecht (Gen 25,34).

– Die Israeliten am Sinai essen und trinken in Festmanier, als Mose im Lauf seiner Begegnung mit Gott nicht vom Berg zurückkommt (Ex 32,6).

– Die Sichemiten feiern viel zu früh, nachdem sie sich von Abimelech losgesagt hatten (Ri 9,27). Das ist ihr Verderben. Ebenso auch die Amalekiter, die ihren Beutezug in Kanaan mit einem Gelage feiern und so David die Gelegenheit zum Gegenschlag geben (1Sam 30).

– Auch die Günstlinge des Thronanwärters Adonija machen die Rechnung ohne den Wirt, als sie Adonija schon als Nachfolger Davids mit Essen und Trinken feiern (1Kön 1,25), während Salomo auf intrigantem Wege zum König gesalbt wird (1Kön 1,11-40).

– Die Bewohner Jerusalems feiern den Abzug der assyrischen Belagerer nicht, wie von Jesaja gefordert, mit Trauer und Umkehr, sondern mit

einem Festmahl, indem man einander fatalistisch versichert: »Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (Jes 22,12f).

– Die Kritik am unzeitigen Essen ist überdies ein fester prophetischer Topos. Amos beschuldigt die Oberschicht in Samaria und hält ihnen vor, daß sie sich nach Kräften pflegen, nur das Beste essen und trinken, aber sich über den »Schaden Josefs« keine Gedanken machen (Am 6,1-6).

– Der Weise Lemuel wird im Buch der Sprüche (Spr) mit den Worten zitiert, daß es sich für Könige und Fürsten nicht geziemt, Wein und Bier zu trinken. Sie stünden andernfalls in Gefahr, das Recht zu vergessen oder zu beugen (Spr 31,4-7). Die zufriedene Fröhlichkeit, die das Essen für die Israeliten beinhaltete, kann also auch zu einer Gefahr für die Ordnung werden. Denn wer in richterlicher Funktion ist, der muß um seiner Aufgabe willen Selbstbeherrschung zeigen.

– Die Unzeit des Essens zeigt sich vor allem im Trauerfall. Beim Tod eines Familienangehörigen oder Freundes wird gefastet. Fasten ist ein Selbstverminderungsritus.¹¹ Der Trauernde macht sich durch verschiedene Merkmale dem Verstorbenen so konform wie möglich, weil er gegen die definitive Trennung und den Beziehungsverlust rebelliert. Alle Trauerriten im Alten Testament gründen in dem Versuch, dem Toten weiterhin so nahe wie möglich zu sein. Tote aber essen nicht, weshalb auch der Trauernde fastet.

Das Buch des Predigers / Kohelets (Koh) ist hier von besonderem Interesse: Mehrfach beklagt dieser große Pessimist, daß das ganze Leben »sinnlos« und ungerecht sei (»Haschen nach Wind«). Was dem Menschen einzig bleibt und was er genießen soll, sind der Beischlaf (9,9) und vor allen Dingen das Essen und Trinken »bei aller Mühsal«. Es macht den Menschen fröhlich und ist sein positiver Anteil an dieser Welt, wie Kohelet mehrfach betont.¹² Leben ist Mühsal, weshalb man besonders auf die Pausen und angenehmen Unterbrechungen in der eigenen Mühsal achten soll. Solche Pausen sind für den Verfasser dieser ungewöhnlichen Schrift gerade die »Essenspausen«. Essen ist nicht nur Nahrungsaufnahme, sondern Lebensfreude. Dieser Akzent ist für die Hebräer wichtig. In der sogenannten *Grabinschrift des Sardanapal* findet sich ein Satz, der dieses Selbstverständnis für den ganzen Orient bestätigt und auch bei Koh stehen könnte: »Anchiale und Tarsus hat Sardanapal an einem Tage gegründet; du aber; Fremdling, iß, trinke und liebe; was sonst der Mensch hat, ist nicht der Rede wert.«¹³

Essen und Trinken ist, weil es gemeinschaftlich vollzogen wird, darüber hinaus ein eminent soziales Ereignis. Gemeinsam eingenommene Mahlzeiten bestätigen Gemeinschaft und verpflichten zur reziproken Solidarität:

11 Zur Selbstverminderung beim Fasten vgl. H. Gese, Der Tod im Alten Testament, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1989, 31-54.

12 Vgl. Koh 2,24f; 3,13; 5,17f; 8,15; 9,7.

13 Smend, Essen, 452.

- Vertragsabschlüsse und Bundesschlüsse zwischen Menschen werden mit einer Festmahlzeit bestätigt. Jakob und Laban besiegeln so ihren Nichtangriffspakt (Gen 31,43-54). Ähnliches gilt auch für den Brunnenvertrag zwischen Isaak und Abimelech (Gen 26,28-31).
- Besonders wichtig ist, wer vom König persönlich zu Tisch gebeten wird. Ist dies doch ein Zeichen besonderen Wohlwollens. Die Plazierung an der königlichen Tafel verrät bisweilen taktisches Geschick, so z.B. als der Prophet Elisa König Joram überredet, die gefangenen Aramäer zu bewirten und sie sich damit zu Verbündeten zu machen (2Kön 6,22f). Auch David hat dieses Mittel der Gastfreundschaft geschickt eingesetzt, etwa um sich mit den Nachkommen Sauls nicht zu überwerfen. David lädt Meribbaal ein, am »Tisch des Königs zu essen« (2Sam 9,7.10.13).
- Die eher beiläufig klingende Bemerkung über die Begnadigung Jochajins durch den babylonischen Großkönig Evil-Merodach am Ende des 2. Könige-Buchs (25,29) ist Zeichen vollzogener Versöhnung und Ehrerbietung an den einstigen Feind und für die Herausgeber des Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrG) von großer Bedeutung.
- Essen als Ausdruck der Solidarität zeigt sich auch bei traurigen Anlässen, wie dem Kondolenzbesuch der Freunde bei Hiob. Sie kommen, um ihn zu stützen und »essen Brot in seinem Haus« (Hi 42,11).
- Ein freudiger Anlaß für die gemeinsame Mahlzeit sind dagegen Hochzeiten. Selbstverständlich gehört zu ihnen ein Festmahl.¹⁴
- Einen äußerst prägnanten Ausdruck für den gemeinschafts- und solidaritätsstiftenden Charakter des gemeinsamen Essens findet man in Ps 41,10: »Der Mann meines Brotes ist der Mann meines Friedens«. Dies ist das Selbstverständnis hinter der gemeinsamen Mahlzeit. Von daher ist es um so skandalöser, wenn der Tischgenosse als »Mann meines Friedens« diesen Frieden der Mahlteilnehmer verletzt.
- Wenn es in Ps 23,5 heißt: »Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde«, so meint dies nicht die im kriegerischen Ansturm gegnerischer Feinde eingenommene eiserne Ration eines Frontkämpfers, sondern wohl eher das friedliche Gegenüber ehemaliger Feinde,¹⁵ die möglicherweise durch ein gemeinsames Essen ihre Versöhnung besiegeln. Essen als Konkretion der Zusammengehörigkeit – das gilt nun ganz besonders auch für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Bei allen Festen, besonders den religiösen Opferfesten, wird in Tischgemeinschaft mit Gott gegessen. Ein Opfer ist in der Regel auch mit einer Opfermahlzeit verbunden. Opfer ist nicht einfach nur Gabe oder Abgabe des Menschen von Hab und Gut an Gott, sondern gemeinschaftlicher Genuß dieser Gaben vor Gott. Außer beim »Brandopfer« (Ganzopfer), in dessen Verlauf das gesamte Tier verbrannt wird (Lev 1,1ff), findet bei den übrigen

¹⁴ Vgl. Gen 29,22; Ri 14,10; Est 2,18; Jer 16,8.

¹⁵ Vgl. F.-L. Hossfeldt / E. Zenger, Die Psalmen 1-50, NEB, Würzburg 1993, 155; H.-J. Kraus, Psalmen 1-59, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1989.

gen Opferarten eine Teilung und Teilhabe aller Beteiligten statt.¹⁶ Jahwe erhält die edelsten Teile des Tieres (z.B. das Fett). Im Anschluß an die Darbringung findet eine fröhliche Mahlzeit der Menschen vor Jahwe statt. Denn bei der Begegnung mit dem Gott Israels im Tempel ist Fröhlichkeit Pflicht:

»[...] vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du das alles essen an der Stätte, die der Herr, dein Gott erwählt, du und deine Söhne und deine Töchter, deine Knechte, deine Mägde und der (arme) Levit, der in deiner Stadt lebt, und ihr sollt fröhlich sein vor dem Herrn, deinem Gott, über alles, was deine Hand erworben hat.« (Dtn 12,18)¹⁷

Das Opfer verbindet Gott und Mensch. Kein Wunder, daß es konstitutiv zu den Bundesschlüssen zwischen Schöpfer und Geschöpf hinzugehört (Noah, Abraham, Sinai, David usw.). Im Verbrennen bzw. im Verzehr des Opfers begegnen sich Mensch und Gott. Die Opfermahlzeit ist gemeinschaftsstiftend und gemeinschaftserhaltend. Sie ist darum (wie auch das christliche Abendmahl¹⁸) mehr als nur ein »Zeichen«, nämlich konkreter Vollzug der Gemeinschaft. Die also gewonnene oder bestätigte Gemeinschaft mit Gott impliziert auch Pflichten. Essen und Trinken kann zu einer gefährlichen Satttheit führen:

»Wenn sie (im Land, wo Milch und Honig fließt) essen und satt und fett werden, so werden sie sich zu anderen Göttern wenden und ihnen dienen, mich aber lästern und meinen Bund brechen« (Dtn 31,20).

Zur Jahwetreue, die man im Bundesmahl erneuert und stärkt, gehört auch die Bundestreue dem erwählten Volk gegenüber. Darum hebt das Alte Testament die sozialen Verpflichtungen gegenüber den Armen besonders hervor (Dtn 12,12.18 u.ö.). Die armen Schichten des Volkes wie Leviten, Fremde, Witwen und Waisen sollen den ihnen zustehenden Anteil am Essen erhalten und satt werden (vgl. auch 1Kor 11,33!). Das Bundesmahl als Begegnung mit Jahwe ist auch eine Begegnung mit dem Nächsten, und das heißt mit dem Nächstenbesten.

¹⁶ Zum Opferverständnis s.u. Vgl. auch E. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 20-87.

¹⁷ Vgl. auch Dtn 12,7.12; 14,26; 15,20; 16,11.14; 26,11; 27,7. Ein solches Verständnis korrespondiert mit dem Hinweis des Apostels Paulus: »Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb« (2Kor 9,7).

¹⁸ Ich bin daher auch der Ansicht, daß unsere gottesdienstliche Abendmahlsfeier nicht nur Zeichen vergangener Versöhnung ist, sondern eine reale Begegnung mit dem Auferstandenen impliziert. Darum kann dieses Bundesmahl mit dem erhöhten Herrn auch gefährlich sein. Paulus schenkt daher dem korrekten Vollzug des Herrenmahls größte Aufmerksamkeit (1Kor 11), weil Christus uns im Mahl tatsächlich begegnet. Wir begegnen Christus im Mahl entweder als unserem Retter oder als unserem Richter. Abendmahl als »Erinnerungsmahl« hieß für das Urchristentum nicht weniger als »Vergegenwärtigung« des Heils.

Damit ist die religiöse Dimension des Essens im Alten Testament angesprochen. Inwiefern Essen und Trinken einen kultisch-religiösen Akt darstellt, wird im Folgenden darzustellen sein.

2. Einführung in das kultische Denken im Alten Testament

2.1. Kult, Ritus und Ritual – eine Begriffsklärung

Zum Menschsein gehört die Auseinandersetzung mit Mächten, die man um sich herum erfährt oder denen man sich ausgeliefert weiß.¹⁹ Diese Auseinandersetzung ist ein Versuch des Menschen, sich zu behaupten, selbst Subjekt und nicht Objekt von unabänderlichen Gegebenheiten zu sein. Das Alte Testament begründet diese Einstellung mit dem sog. *dominium terrae*, dem Befehl des Schöpfers, sich die Erde untertan zu machen (Gen 1,28). Untertan-Machen heißt zugleich: Sich dienstbar machen. »Der Umgang mit übergeordneten Mächten führte die Menschen damals wie heute dazu, Rituale auszubilden. Ehrfurcht, Vorsicht, Gewöhnung führen dabei Regie.«²⁰ Ritenbildung vollzieht sich immer dort, wo bestimmte Verhaltensweisen wichtig sind und in stetiger Wiederholung auftreten. Die Religionssoziologie hat eine Fülle an Belegen dafür gesammelt, daß auch eine säkularisierte Gesellschaft voller religiöser und quasi-religiöser und d.h. eben auch rational nicht erklärbarer ritueller Handlungen ist.²¹ »Durch Integration in Handlungssinn wird der Zufall bewältigt [...] Wir sind in der Tat ständig damit beschäftigt, Zufall zu Sinn zu verarbeiten.«²² So ist z.B. die Sprache, die Diktion und die Attitüde des »atheistischen« SED-Staates voller religiöser Attribute gewesen,²³ was sich freilich auch für sogenannte weltanschaulich neutrale Staaten nachweisen ließe. Es gibt Sprechakte wie Vereidigungen oder Ernennungen oder Erklärungen, die eine sakramentale und quasi-religiöse Potenz haben, wie etwa das »Ja-Wort« beim Standesamt oder ein Eid vor Gericht.

19 Vgl. E. Gerstenberger, Riten zur persönlichen Lebensbegleitung im Alten Testament, BiLi 62 (1989), 170-178. Daran hat sich auch in der heutigen Zeit nichts geändert, auch wenn wir uns heute mit anderen Mächten auseinandersetzen als der antike Mensch. Dieser Mensch wußte sich eingebunden in den natürlichen Jahreszyklus. Die numinosen Mächte begegneten ihm in Natur und Geschichte, nicht jedoch (wie in unserer Zeit) über Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und industrielle Produktion.

20 Gerstenberger, Riten, 170.

21 Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 460-471; D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 67-102 (bes. 71ff).

22 H. Lübke, zit. nach: Rössler, Grundriß, 69.

23 Hierfür ließen sich viele Beispiele anführen: Jugendweihe als Ersatzkonfirmation und ritualisierte Adoleszenz; SED-Hymne: »die Partei hat immer recht« als Unfehlbarkeitsdogma; Einzug der Hierarchie bei Staatsakten und Militärparaden, die zugleich Ausdruck der sozialen Stellung innerhalb der »Hierokratie« darstellten etc.

Kult und Ethik sind, wenn schon nicht streng voneinander zu trennen, so doch zu unterscheiden.²⁴ Zwar haben es beide mit dem korrekten Verhalten vor Gott zu tun. Die Kultpraxis ist aber im Unterschied zur Ethik nicht ohne weiteres rationalisierbar. Wir haben es im Bereich des Kults mit Tabus und Erlaubnissen zu tun, die z.T. auf uralten Erfahrungen und Vorstellungen beruhen, deren ursprüngliche Sinnhaftigkeit im Dunkeln liegt und erst über die geschichtlichen Erfahrungen des Gottesvolks »jahweisiert« wird.²⁵ In der Ethik²⁶ geht es jedoch um sinnvolle und rational-einsichtige Konventionen menschlichen Zusammenlebens. Ethik ist wandelbar und muß sich wandeln (so auch im Alten Testament). Der Kult ist dagegen wesentlich konservativer: Seine Tabus sind konsistenter, weil sie sich zunächst einer rationalen, pragmatischen oder prinzipiell-einsichtigen Begründung entziehen. Eine Begründung des Kults bzw. dessen Historisierungen durch eine Ursprungsgeschichte (*Hieros Logos*) wird erst durch die Infragestellung einer bestimmten Kultpraxis erforderlich (vgl. Dtn 6,20-25). Daß Kultus und Ethos zum Antagonismus neigen, zeigt sich bereits in der Kultkritik der vorexilischen Propheten,²⁷ die zwar den Tempelkult nicht abschaffen wollte, diesen jedoch unter die Prärogative einer ethischen Ausrichtung des Gottesvolks stellte.²⁸ Im Bereich der Speisegebote und Speiseverbote haben wir es mit kultischen und nicht mit ethischen Zusammenhängen zu tun. Zur sprachlichen und inhaltlichen Präzisierung tut man gut daran, die genannten Begriffe »Kult – Ritus – Ritual« kurz zu definieren. Der Begriff »Kult« kommt von lat. *cultus* und meint eigentlich »religiöse Handlungen in ihrer Gesamtheit«²⁹. Demgegenüber meinen die Begriffe »Ritual« und »Ritus«:

24 Vgl. S. Mowinkel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, 60-69; E. Zenger, *Ritus und Rituskritik im Alten Testament*, Concilium 14, 1978, 93-98; B. Lang, *Art. Kult*, HRWG 3, 474-488.

25 Dazu ist beinahe der gesamte Festkalender des Alten Testaments zu rechnen, der bis auf das Passah-Fest nichtnomadischen Ursprungs ist, somit Seßhaftigkeit und Kulturland voraussetzt und nachträglich historisiert wurde. Vgl. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: *Israels Weg mit Jahwe*, Stuttgart u.a. 1992, 243-254; W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 175-184. – Zum alttestamentlichen Kult vgl. auch Mowinkel, *Religion*, 98-108; R. Rendtorff, *Der Kultus im alten Israel*, JfLuH 2 (1956), 1-12; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München 1962; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, RM 26, Stuttgart u.a. 1963, 136-201; B.-J. Diebner, *Art. Gottesdienst*, in: TRE 14 (1985), 5-28 (Lit.); F.E. Wilms, *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel*, Regensburg 1981; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, SBS 153, Stuttgart 1993.

26 Vgl. Preuß, *Theologie* 2, 199-225; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u.a. 1994.

27 Vgl. Jes 1,10-17; Jer 7,1-15; Am 4,4ff; 5,21-27; Hos 8,11; 10,2.

28 Vgl. R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, BZAW 75, Berlin 1957; E. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zum Thema »Prophetie und Kult«*, in: *ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen 1970, 144-160; K. Koch, *Die Profeten*, Bd. I: *Assyrische Zeit*, Stuttgart 1995, 134-138.

29 HRWG III, 474.

Ritual	Ritus	Kult
Religiöser (kultischer) Handlungskomplex, der aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt wird (z.B. Gottesdienst, Opferhandlung, Tauf- feier, Abendmahl, Trauung)	Kleinster Baustein eines Rituals (z.B. Handaufstemmen beim Opfer, Einsetzungswor- te, Gebet, Untertauchen bei der Taufe)	Das gesamte rituelle Leben einer bestimm- ten Religion

Eine rituelle Handlung hat im Zusammenhang des Kultsystems einer Religion die Funktionen

– Risiken im Zusammenhang von bedrohlich erscheinenden Wendepunkten und Grenzüberschreitungen abzuwenden (apotropäische Funktion, vgl. Passah)

– neue Chancen und Lebensmöglichkeiten zu eröffnen (Konfirmation, Jugendweihe, Heirat).

»Ritualisiert werden Verhaltensweisen, wenn sie ausreichend wichtig sind und in stetiger Wiederholung auftreten. Begrüßung und Abschied, Aufwachen und Schlafengehen, Arbeit und Spiel bieten alltägliche Anlässe zur Ritenbildung.«³⁰ Rituelle Begehungen gibt es in allen Kulturen, auch in den modernen. Es ist ein Grundbedürfnis der Menschen, bestimmte Übergänge im persönlichen oder auch im politischen Leben (Kranzniederlegungen, Staatsfeiern) als zeitlich normative Wegmarken anzuzeigen. So gibt es gerade zwischen Geburt und Tod regelmäßig wiederkehrende Einschnitte, die Ängste mit sich bringen, aber auch neue Chancen eröffnen. Diese werden durch sogenannte »Durchgangsriten« (A. van Gennep: »rites de passage«) bewältigt.

»Verständlich ist [...], daß die eigentlich religiösen Rituale sich auf die großen Wendepunkte des Lebens konzentrieren. Aussaat und Ernte, Sieg und Niederlage, Regierungsbeginn und Regierungsende sind Momente im Leben der Gemeinschaft, die gefeiert werden müssen. Entsprechend gibt es für den Einzelnen Stationen auf dem persönlichen Lebensweg, die außergewöhnliche Risiken und Möglichkeiten bieten. Sie werden in allen bekannten Gesellschaften mit rituellen Begehungen hervorgehoben und abgesichert. [...] Zwischen Geburt und Tod liegen einige Höhepunkte, die mit großer Regelmäßigkeit in allen Kulturen feierlich begangen werden.«³¹

Fast alle kultischen Riten haben eine gemeinschaftsbezogene, soziale Komponente. Dies gilt vor allem für das Alte Testament. Die kultischen Riten des Alten Testaments regeln das Verhältnis zwischen einem Ein-

³⁰ Gerstenberger, Riten, 171.

³¹ Ebd.

zeln und der Gemeinschaft. Das ganze wird durch die Einbeziehung Gottes in dieses Verhältnis zu einer Dreiecksbeziehung:

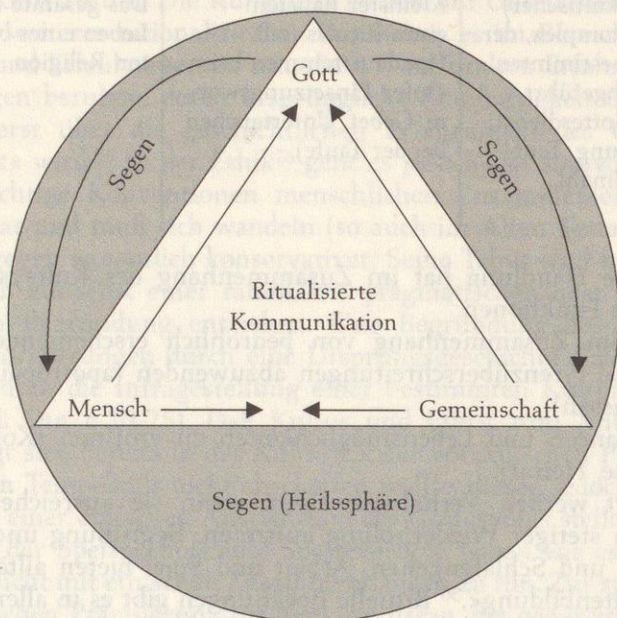


Abbildung: Durch ritualisiertes Verhalten wird die zwischenmenschliche Gemeinschaft und die Gemeinschaft mit Gott gefördert und durch Segen reproduziert.

Der Gemeinschaftscharakter von Riten zeigt sich darin, daß niemand gerne rituelle Handlungen allein vornimmt. Selbst in unserer Zeit feiert niemand gerne seinen Geburtstag oder seine Hochzeit ganz allein. Wer das doch tut, der merkt sehr schnell, daß ihm etwas bei der »Begehung« fehlt.³² Folgende Bereiche des alttestamentlichen Lebens waren besonders ritenbehaftet:

- Reife: Pubertät, Hochzeit
- Lebensführung: Gottesdienst, Krisen (Krankheit – Heilung), Gottesbegegnung
- Lebensbeginn: Schwangerschaft, Geburt, Beschneidung
- Sterben und Tod: Klage- und Trauerbräuche, Bewältigung.

Wie wichtig auch heute Riten sind, merkt man als Pastor nicht nur bei Taufe, Abendmahl und Trauerfeiern, sondern auch in der Seelsorge: Welche ritualisierten Handlungsabläufe helfen uns heute noch, die richtigen Entscheidungen zu treffen (Partnerwahl und -werbung, Heirat, Berufswahl)? Die häufig mit Freiheit verwechselte Beliebigkeit und Formlosigkeit unseres Umgangs läßt Menschen oft hilflos zurück, weil strukturierte

³² Dies gilt besonders für den Trauerfall, wenn Hinterbliebene auf Trauerfeiern verzichten. Vgl. Rössler, Grundriß, 229-231.

rende und verbindliche Handlungsabläufe fehlen, die man im postmodernen Lebensgefühl zu Unrecht als Einengung empfindet.

Dem alttestamentlichen und auch dem jüdischen Leben ist dieses romantisierende Freiheitsverständnis fremd. Die vielen Riten im Alten Testament und im Judentum helfen dem Individuum, sein Leben zu strukturieren, inmitten der Freiheit nicht unterzugehen und sich sozial geborgen zu wissen. Denn diese strukturierenden Handlungen sind allgemein verbindlich und schaffen ein Zusammengehörigkeitsgefühl (Kohäsionsbewußtsein), das ein wichtiger Baustein für das ist, was man Kultur nennt. Der ausagierende Individualismus unserer Tage droht entweder unsere Kultur zu zerstören oder er wird eine neue kulturelle Identität schaffen. Dies ist ohne lebensbegleitende Rituale, wie sie alle Religionen entwickelt haben, jedoch nicht vorstellbar.³³

Zusammenfassend läßt sich zur theologischen Bedeutung von Riten sagen:

1. Ritualisierungen sind »[...] verfestigte Gewohnheiten, geronnene Kollektiverfahrungen, die in ihren Wurzeln tief in die Geschichte hinabreichen.«³⁴ Sie werden eher selten, nur im Falle eines Identitätsverlustes oder einer Krise der Identität reflektiert (vgl. Altes und Neues Testament).

2. Riten stammen häufig aus dem mythisch-unbewußten und werden oft durch Sprechakte und deutende Worte interpretiert und reinterpretiert: Alle jahreszeitlichen Feste im Alten Testament waren Feste des Erntejahres, mit Ausnahme des (nomadischen) Passahfests. Das Laubhüttenfest hatte ursprünglich nichts mit der Wüstenwanderung des Volkes zu tun, denn in der Wüste gibt es natürlich kein Laub! Es ist immer ein Erntefest des Kulturlandes gewesen, weil man während des Einbringens der Ernte auf den Feldern übernachtete. Man sieht: Riten werden als identitätsstiftende Zeichen oft nachträglich historisiert und mit der Heilsgeschichte in einen Zusammenhang gebracht (vgl. Weihnachtsfest und unser christliches Kirchenjahr).

³³ Wie faszinierend gerade für den (post-)modernen und erlebnisorientierten Menschen, der seine kulturelle Identität verloren zu haben scheint, religiöse Rituale sein können, läßt sich nicht zuletzt an der neocharismatischen Bewegung (Glossolalie, Ruhen im Geist, Toronto-Segen, Heilungsrituale) sehen. Wenn man diesen soziologischen Hintergrund – den Kulturverlust – bedenkt, ist man vielleicht weniger überrascht über das, was Menschen des 20. Jahrhunderts an eigenartigen Ritualen mitzumachen bereit sind oder einfach als aufregend und spannend empfinden. Vgl. auch Th. Nißlmüller, Rituale als Glaubensgeländer, ZThG 1 (1996), 18-22; ders., Signaturen der heutigen Kultur, a.a.O., 109-121. – Auch die freikirchliche baptistische Theologie, die sich in Identitätspapieren u.ä. niederschlägt, geht meist davon aus, es gäbe so etwas wie eine nichtkultische Religiosität, die alles in der »Wortverkündigung« aufgehen läßt. Darum können wir ja auch mit Taufe und Abendmahl, für die wir keine eigene Theologie entwickelt haben, oft so wenig anfangen. Denn diese sind im Urchristentum eindeutig kultische Handlungen gewesen, die auch einen transrationalen Sinn haben. Dies läßt sich exemplarisch an den Divergenzen des baptistischen Taufverständnisses zeigen. Vgl. A. Pohl / K. Strübind, »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«, ZThG 1 (1996), 145-209.

³⁴ Gerstenberger, Riten, 178.

3. Daraus folgt, daß Riten ohne Deutungen oft unverständlich sind. Das Wort kommt zum Ritus hinzu, wenn ein Ritus aus sich heraus (d.h. aus den Handlungen oder Ritualen) nicht mehr »sprechend« ist.³⁵ Israel hat seine Riten »jahweisiert«, d.h. deutend immer mehr auf seinen Bundesgott und vor allem auf das Grunddatum der Rettung aus Ägypten bezogen. Dennoch zeigen viele zeremonielle Riten noch ihren außerisraelitischen Ursprung (Passah, Mazzot, alle Erntefeste, Sündenbock »Azazel« in Lev 16;³⁶ Asche der roten Kuh in Num 19).

4. Riten verbinden das Individuum bzw. die Gemeinschaft mit den Verfahren und ihrer Geschichte. Sie verbinden auch Abendmahl und die Taufe mit Christus, mit seinem Sterben und mit der Hoffnung auf das in ihm offenbare ewige Leben.

5. Riten haben »durchweg lebenserhaltende Funktion. Selbst Kriegstänze und Trauerfeiern sind eigentlich dem Leben zugewandt«³⁷. Sie wenden Unheil ab, wirken heilend und überwinden Lebensängste durch Fest, Feier und Gottesdienst. Sie lassen den Menschen in einer chaotischen Welt heimisch und geborgen sein.

Als Inbegriff ritueller Frömmigkeit gilt die Praxis des »Opferns«. Im Zusammenhang der Speisegebote sind Opfer von großer Bedeutung. Ein Tier wurde im Alten Israel zunächst auf rituelle Weise geschlachtet, bevor es verspeist wurde. Die profane Schlachtung zwecks Verzehr ist religionsgeschichtlich erst eine spätere Entwicklung, die erst mit der sogenannten »Kultzentralisation«³⁸ in Jerusalem notwendig wurde (Dtn 12,15-21).

2.2. Das Opfer als Konkretion eines kultischen Lebenszusammenhangs

Was ist ein Opfer?³⁹ In der Regel wird Opfer als Gabe interpretiert, eine Verzichtleistung, die der Mensch darbringt und die Gott oder einem anderen Menschen zugute kommt. Im Hintergrund steht nicht das lateinische Wort *offere* (darbringen), wie man meinen könnte, sondern *operari* (handeln).⁴⁰

Das Hebräische kennt im Unterschied zum Deutschen überraschenderweise keinen Generalbegriff für »Opfer«. Die deutsche Übersetzung, die von Schlachtopfer, Speiseopfer, Schuldopfer usw. spricht, wird der Vielfalt der Ausdrücke im Hebräischen nicht gerecht. Der einzige, hin und

³⁵ Vgl. W.H. Schmidt, Wort und Ritus. Beispiele aus dem Alten Testament, PTh 75, 1985, 68-83.

³⁶ Vgl. dazu B. Janowski / G. Wilhelm, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f, OBO 129, 108-169.

³⁷ Gerstenberger, Riten, 178.

³⁸ Zum Hintergrund vgl. K. Koch / J. Roloff, Art. Kult, in: Reclams Bibellexikon, Stuttgart 1992, 294f.

³⁹ Zum Folgenden vgl. bes. Willi-Plein, Opfer, 25ff.

⁴⁰ Vgl. F. Kluge / A. Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1957, 523.

wieder verwendete übergreifende Begriff, der im Zusammenhang mehrerer Opfer-Arten gebraucht wird, heißt *Qorban* (vgl. auch Mk 7,11). Dieses Wort bedeutet aber im Hebräischen »Annäherung«. Um Annäherung an Jahwe geht es bei all den Handlungen, die wir Opfer nennen und für die das Hebräische jeweils völlig unterschiedliche Idiome verwendet. Ein näheres Hinsehen ergibt, daß den Gemeinsamkeiten der diversen Opfer eine Fülle von Unterschieden gegenüberstehen. Für all diese Handlungen hat sich im Deutschen der Begriff »Opfer« eingebürgert, weshalb er hier auch beibehalten werden soll. Näherhin geht es um folgende rituelle Handlungen, die man in drei Gruppen einteilen kann:⁴¹

- I. a) *Säbach* (*schlamim*) = Schlachtopfer, Heilsopfer
 b) *Mincha* = Speiseopfer
 c) (*Ischä*-)*Ola* = Feuer- und Brandopfer
 d) *Keter* = Räucheropfer
- II. *Qorban* = Annäherung oder Darbringung
- III. a) *Toda* = Dankopfer
 b) *Chattat* = Sündopfer
 c) *Ascham* = Schuldopfer

– Die erste Gruppe (a-d) ist vor allem durch ihre *Handlung* definierbar (schlachten, zubereiten, verbrennen).

– Die zweite Gruppe von Opferhandlungen (*Qorban*) läßt sich durch einen übergreifenden, auch auf andere Handlungen anwendbaren Oberbegriff erfassen, der aber nicht nur im Opferkontext erscheint. Er setzt voraus, daß eine Gabe die *Fähigkeit des »Heiligen«* hat (d.h. in eine Beziehung zu Jahwe treten kann, s.u.).

– Die dritte Gruppe ist eigentlich die einzige, die durch ihre *Funktion* bestimmt ist (Dank, Sünde und Schuld werden »dargebracht« oder rituell behoben).

Darüber hinaus gibt es noch weitere Rituale, wie das Sündenbockritual (Lev 16), das Passah und diverse Reinigungsriten (nach Krankheiten, Menstruation). Welchen Sinn haben solche Handlungen, die das Töten von Tieren und die Praxis von Blutritualen beinhalten? Es werden überwiegend drei Grunddeutungen vertreten:

1. Das Opfer als Gabe in Erwartung einer Gegengabe (*do ut des*). Verzicht ist hier Zeichen der Unterwerfung und Unterordnung unter eine höherstehende Macht, die man für sich einnehmen will.
2. Opfer als Speisung der Götter (so vor allem in Mesopotamien, rudimentär vielleicht auch noch in Gen 8,20f⁴²).

⁴¹ Vgl. Willi-Plein, *Opfer*, 26.

⁴² Der für JHWH »angenehme Geruch« des Opfers Noahs muß freilich nicht vom Hintergrund der Götterspeisung aus verstanden werden. Vgl. H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 221: »Der Anthropomorphismus ist bekanntlich einfach Opferterminologie.« Vgl. auch Willi-Plein, *Opfer*, 85-90.

3. Opfer als inszenierte »Darstellung der Wirklichkeit«. So wie im Opfer dargestellt ist ein bestimmter Sachverhalt oder so soll er sein. Ein solches Opfer kann die bestehende Weltordnung oder, wie im Falle des Schuldopfers, die Störung der Ordnung abbilden, um sie rituell zu beheben.

Die genannten Opfer bewirken ganz Unterschiedliches bzw. stellen ganz verschiedene Dinge dar. Die lange Zeit verbreitete Annahme, sie alle vom Gedanken der Sühne abzuleiten,⁴³ läßt sich durch die diachrone Textanalyse gerade nicht bestätigen.⁴⁴

1. Das in Lev 3 und an vielen anderen Stellen im Alten Testament erwähnte »Schlachtopfer« (*sebach*) ist meist mit öffentlichen Festen oder auch privaten Feiern verbunden.⁴⁵ Für die Darbringung dieses Opfers ist kein Priester erforderlich. Das Sippenoberhaupt oder auch der König oder ein »Richter« können priesterliche Funktionen (wie das Opfern) wahrnehmen.⁴⁶ Schlachten ist zwar in der Frühzeit ein festlicher und heiliger Vorgang gewesen. Dennoch fehlt jeder Hinweis darauf, daß dieses Opfer eine »Gabe« an Gott darstellt. Die rituelle Begehung dieses Opfers hat es dagegen eher mit der numinosen Ehrfurcht vor dem Leben zu tun. Deshalb vollzieht man Blutriten vor Jahwe, denn im Blut manifestiert sich die vom Schöpfer verliehene Lebenspotenz (Lev 17,10ff).

2. Die *Mincha* (Lev 2: »Speiseopfer«) übersetzt man am besten mit »Huldigungsgabe«.⁴⁷ Nach Gen 4 (Kain und Abel) stellt es das älteste Opfer der Menschheitsgeschichte dar. Streng genommen handelt es sich auch hier nicht um ein Opfer (es wird nichts verbrannt) oder um einen Sühnevorgang, sondern um die Darbringung der Erstlingsgaben als ein Zeichen der Anerkennung und Demut des Darbringenden. *Mincha* muß kein »Opfer«, es kann auch ein Gastgeschenk sein (2Kön 8,8), das nicht einmal auf die Gottesbegegnung beschränkt ist. So bringt Jakob nach seiner Rückkehr aus dem Ostjordanland Esau eine »Mincha« dar (Gen 32,14ff) und erweist damit dem Höhergestellten seine Anerkennung und Reverenz (Gen 32,21). In Lev 2 wird das *Mincha*-Ritual zum vegetabilen Speiseopfer, das die Tieropfer in Kap. 1 »garniert«. Daher wird es an dieser Stelle auch verbrannt und sorgt, ähnlich wie der Weihrauch, für einen »Wohlgeruch«. Grundsätzlich gilt: »Auch als Teil der Opferpraxis spielt *Mincha* als Ausdruck der Huldigung eine wichtige geistige Rolle. Sie ist gewissermaßen ein materielles Gebet, wie umgekehrt das Gebet eine entmaterialisierte *Mincha* ist.«⁴⁸ Daher kann es auch nicht verwundern, wenn Opfer in späteren Deutungen »spiritualisiert« und mit dem

43 Vgl. Kraus, Gottesdienst, 134-148.

44 Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 20-87; Willi-Plein, Opfer, 25.38.71-95.

45 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 71-79.

46 Vgl. 1Sam 10,8; 13,8ff (Samuel und Saul sind beide keine Priester, bringen aber Opfer dar); 2Sam 6,13-23 (David als Priester); 8,18 (Söhne Davids als Priester); 1Kön 8,62 (Salomo opfert bei der Einweihung des Tempels).

47 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 79-85.

48 A.a.O., 84.

Gebet gleichgesetzt werden. Nicht erst im Judentum, sondern schon in den Psalmen begegnet diese Parallelisierung von Opfer und Gebet (vgl. Ps 51,19; 119,108).

3. Das »Brandopfer« (*ola*) ist ein Ganzopfer.⁴⁹ Alle Teile werden auf einem Altar an heiligem Ort verbrannt, ohne daß der Mensch etwas davon zurückbehält. Wörtlich heißt dieses Opfer einfach »Aufstieg«. Gedacht ist an den Rauch, der von unten nach oben zum Himmel aufsteigt, wobei das Opfertier langsam verschwindet. Die betonte Darbringung des Brandopfers im Heiligtum zeigt die kosmische Bedeutung des Altars bzw. Tempels an: Hier wird die Verbindung zwischen Gott und Mensch vergegenwärtigt. »Darum mußte dieser Rauch bzw. sein Feuer in nach-exilischer Zeit »ständig« sichtbar sein«⁵⁰ (Ex 29,42).⁵¹ Das Brand- oder Aufsteigeopfer wird daher auch als *Qorban* bezeichnet, was soviel wie Annäherung (an den göttlichen Bereich) bedeutet (s.o.). War dieses Feuer erloschen, dann war auch die permanente Gottesbeziehung der Israeliten gefährdet.

4. »Sündopfer« (*chattat*) und »Schuldopfer« (*ascham*) in Lev 4 sind Mittel, um eine gestörte Ordnung wiederherzustellen.⁵² Gemeint ist die Verletzung der Lebensordnung, die Kontamination durch das Chaos, die den Menschen wissentlich oder unwissentlich umgibt. Das Sündopfer hat nichts mit der Bewältigung subjektiver Schuldgefühle zu tun, sondern stellt vielmehr einen objektiven Vorgang dar. Darin besteht vielleicht der einzige Unterschied zum Schuldopfer, das eine stärker moralische Komponente hat (deshalb wird es häufig mit Kompensationszahlungen und Schuldbekennnis verbunden, vgl. Lev 5,5). Das Sündopfer heißt wörtlich einfach nur »Sünde«: Durch rituelles Blutvergießen am Heiligtum wird das Leben am heiligen Ort und das Blut als Zeichen der Todverfallenheit vor Gott gebracht. Das Sündopfer ist daher von seinem Wesen her ein »Fehlerbegehungsritus«: Die Wirkung der Verfehlung wird in geradezu dramatischer Weise inszeniert, insofern »nachgestellt« und behoben (eliminiert). Das Aufstemmen der Hände besagt: »Was diesem Tier geschieht, das gilt eigentlich mir«.

Die Beziehungen zwischen Opferhandlungen und den Speisegeboten liegen auf der Hand. Die getöteten Tiere werden nach der rituellen Schlachtung meist auch verzehrt (mit Ausnahme des Brandopfers). Die Teilnehmer der Mahlzeit variieren je nach Art des Opfers: die Familie (*sebach*), die Priesterschaft oder einfach alle beim Opfer Anwesenden (Opfer bei Wallfahrtsfesten). Die Beziehung zwischen Opfer und Speisegeboten ist schon deshalb naheliegend, weil zwei Begriffe bei Opfer- und Speisegeboten immer wieder begegnen und auf die religiöse Welt hin-

49 Vgl. a.a.O., 85-90.

50 A.a.O., 89.

51 Vgl. Num 28,6.10.15.31; 39,16.19.22.25.28.31.34.38; Ez 46,15; Esr 3,5; Neh 10,34.

52 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 96-104.

weisen, um die es in diesem Zusammenhang geht: Das Begriffspaar »rein und unrein« sowie das Prädikat »heilig«. Diese theologischen Prädikate sind für die Speisegebote von größter Bedeutung.

3. Die Speisegebote im Buch Leviticus (3. Mose) als Rahmen einer religiösen Wirklichkeitsdeutung der Schöpfung

3.1. »Rein und unrein« als Bezugsrahmen der Speisegebote

Die Unterscheidung von »reinen« und »unreinen« Tieren ist sehr alt. Sie geht nach der Darstellung der ältesten Pentateuchschicht⁵³ schon auf die Zeit Noahs zurück (Gen 7,2). Jedoch wird erst in Lev 11 und in Dtn 14,3-21 – freilich sehr präzise – definiert, welche Tiere rein und welche unrein sind. Es ist jedoch durch die älteren Bibeltexte unbestreitbar, daß die Unterscheidung wesentlich älter ist als die Sinai-Ereignisse. Auch die altorientalische Umwelt kennt lange vor dem Auszug der Israeliten aus Ägypten analoge Differenzierungen zwischen rein und unrein.⁵⁴ In Lev 11 werden »reine« und »unreine« Tiere wie folgt unterschieden:⁵⁵

»(1) Und der HERR redete zu Mose und zu Aaron und sprach zu ihnen:

(2) Redet zu den Söhnen Israel: Dies sind die Tiere, die ihr von allen Tieren, die auf der Erde sind, essen dürft! (3) Alles, was gespaltene Hufe hat, und zwar wirklich aufgespaltene Hufe, [und was] wiederkäut [unter den Tieren], das dürft ihr essen. (4) Nur diese von den wiederkäuenden und von denen, die gespaltene Hufe haben, dürft ihr nicht essen: das Kamel, denn es kät wieder, aber gespaltene Hufe hat es nicht: unrein soll es euch sein; (5) den Klippdachs, denn er kät wieder, aber er hat keine gespaltenen Hufe: unrein soll er euch sein; (6) den Hasen, denn er kät wieder, aber er hat keine gespaltenen Hufe: unrein soll er euch sein; (7) das Schwein, denn es hat gespaltene Hufe, und zwar wirklich aufgespaltene Hufe, aber es kät nicht wieder: unrein soll es euch sein. (8) Von ihrem Fleisch dürft ihr nicht essen und ihr Aas nicht berühren; unrein sollen sie euch sein.

(9) Dieses dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist: alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, in den Meeren und in den Flüssen, das dürft ihr essen. (10) Aber alles, was keine Flossen und Schuppen hat in den Meeren und in den Flüssen von allem Gewimmel des Wassers und von jedem Lebewesen, das im Wasser ist, sie sollen euch etwas Abscheuliches sein. (11) Ja, etwas Abscheuliches sollen sie euch sein: von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen, und ihr Aas sollt ihr verabscheuen. (12) Alles im Wasser, was nicht Flossen und Schuppen hat, soll euch etwas Abscheuliches sein.

(13) Und diese von den Vögeln sollt ihr verabscheuen: – sie sollen nicht gegessen werden, etwas Abscheuliches sind sie: den Adler und den Lämmergeier

⁵³ In der Forschung wegen der Verwendung des JHWH-Namens meist als »Jahwist« bezeichnet.

⁵⁴ Vgl. Willi-Plein, *Opfer*, 39ff; Gerstenberger, *Leviticus*, 117f.

⁵⁵ Text zit. nach der revidierten Elberfelder Übersetzung.

und den Mönchsgeier (14) und die Gabelweihe und die Königsweihe nach ihrer Art, (15) alle Raben nach ihrer Art (16) und die Straußhenne und den Falken und die Seemöwe und den Habicht nach seiner Art (17) und den Steinkauz und die Fischeule und den Ibis (18) und die Schleiereule und den Wüstenkauz und den Aasgeier (19) und den Storch und den Fischreiher nach seiner Art und den Wiedehopf und die Fledermaus. (20) Alles geflügelte Kleingetier, das auf Vieren geht, soll euch etwas Abscheuliches sein. (21) Nur dieses dürft ihr essen von allem geflügelten Kleingetier, das auf Vieren geht: was Unterschenkel hat oberhalb seiner Füße, um damit auf der Erde zu hüpfen. (22) Diese dürft ihr von ihnen essen: den Arbe nach seiner Art und den Solam nach seiner Art und den Hargol nach seiner Art und den Hagab nach seiner Art. (23) Aber alles geflügelte Kleingetier, das vier Füße hat, soll euch etwas Abscheuliches sein. (24) Und durch diese werdet ihr euch unrein machen. Jeder, der ihr Aas berührt, wird unrein sein bis zum Abend, (25) und jeder, der von ihrem Aas [etwas] trägt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein.

(26) Für jedes Tier, das gespaltene Hufe, aber nicht wirklich aufgespaltene Hufe hat und nicht wiederkäut [gilt]: Unrein sollen sie euch sein; jeder, der sie berührt, wird unrein sein. (27) Und alles, was auf seinen Tatzen geht unter allem Getier, das auf Vieren geht, sie sollen euch unrein sein; jeder, der ihr Aas berührt, wird unrein sein bis zum Abend. (28) Und wer ihr Aas trägt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein. Unrein sollen sie euch sein.

(29) Und diese sollen euch unrein sein unter dem Gewimmel, das auf der Erde wimmelt: der Maulwurf und die Springmaus und die Eidechse nach ihrer Art (30) und die Anaka und der Koach und die Letaah und der Chomet und das Chamäleon. (31) Diese sollen euch unrein sein unter allem Kleingetier. Jeder, der sie berührt, wenn sie tot sind, wird bis zum Abend unrein sein.

(32) Und alles, worauf eines von ihnen fällt, wenn sie tot sind, wird unrein sein: jedes Holzgerät oder ein Kleid oder Fell oder Sack, jedes Gerät, womit eine Arbeit verrichtet wird, es soll ins Wasser getan werden und wird bis zum Abend unrein sein; dann wird es rein sein. (33) Und jedes irdene Gefäß, in das eines von ihnen hineinfällt: alles, was darin ist, wird unrein sein, und das Gefäß sollt ihr zerbrechen. (34) Von aller Speise, die gegessen wird, auf die [solches] Wasser kommt, [gilt]: Sie wird unrein sein. Und alles Getränk, das getrunken wird, wird unrein sein in jedem [solchen] Gefäß. (35) Und alles, worauf [etwas] von ihrem Aas fällt, wird unrein sein. Ofen und Herd sollen niedergerissen werden, unrein sind sie, unrein sollen sie euch sein. (36) Doch Quelle und Zisterne, Wasserbehälter werden rein sein. Wer aber das Aas darin berührt, wird unrein sein. (37) Und wenn von ihrem Aas [etwas] auf irgendwelche Saat fällt, die gesät wird, ist sie rein. (38) Wenn aber Wasser auf den Samen getan wurde, und es fällt von ihrem Aas [etwas] auf ihn, soll er euch unrein sein. (39) Und wenn eins von dem Vieh stirbt, das euch zur Nahrung dient: wer sein Aas berührt, wird bis zum Abend unrein sein. (40) Und wer von seinem Aas ißt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein. Und wer dessen Aas trägt, soll seine Kleider waschen und wird bis zum Abend unrein sein.

(41) Und alles Kleingetier, das auf der Erde wimmelt, ist etwas Abscheuliches, es soll nicht gegessen werden. (42) Alles, was auf dem Bauch kriecht, und al-

les, was auf Vieren geht, bis zu allem Vielfüßigen von allem Kleingetier, das auf der Erde wimmelt: ihr sollt sie nicht essen; denn etwas Abscheuliches sind sie. (43) Macht euch selbst nicht zu etwas Abscheulichem durch all das wimmelnde Kleingetier und macht euch nicht unrein durch sie, so daß ihr dadurch unrein würdet! (44) Denn ich bin der HERR, euer Gott. So heiligt euch und seid heilig, denn ich bin heilig! Und ihr sollt euch selbst nicht unrein machen durch all das Kleingetier, das sich auf der Erde regt. (45) Denn ich bin der HERR, der euch aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat, um euer Gott zu sein: so sollt ihr heilig sein, denn ich bin heilig!

(46) Das ist das Gesetz [betriffs] des Viehs und der Vögel und [betriffs] jedes Lebewesens, das sich im Wasser regt, und von jedem Wesen, das auf der Erde wimmelt; (47) um zu unterscheiden zwischen dem Unreinen und dem Reinen und zwischen dem Getier, das gegessen wird, und dem Getier, das nicht gegessen werden soll.«

Nach Lev 11 werden die Tiere unterteilt, wobei rein und unrein zunächst (!) als kulinarische Phänomene erscheinen. Dies hat häufig zu der Annahme geführt, Erfahrungen mit der Hygiene stünden hinter dieser Unterteilung. »Unrein« erweckt schon im Deutschen die Assoziation von »unsauber« oder »verdorben«. Man hat häufig daraus geschlossen, daß im Blick auf die so bezeichneten Lebewesen ein Qualitätsmangel des Fleisches vorliege. Reine Tiere seien einfach »bekömmlicher« (so noch heute u.a. die Adventisten). Die Irreführung beginnt jedoch bereits bei der Übersetzung: Das hebräische Wort für »unrein« heißt *tame*. Das Prädikat, das wir mit »rein« übersetzen nennt das Hebräische *tahor*. Auffällig ist schon, daß es zwei sehr verschiedene Worte sind, der negative Begriff ist ganz anders als im Deutschen keineswegs die Verneinung des Positiven (in diesem Fall müßte im Hebräischen *tame* durch *lo-tame* verneint werden). Was meint dann aber die Einteilung der Tierwelt in *tame* und *tahor*? In der Regel werden die nachfolgenden Deutungsmuster herangezogen:

1. Die bereits angesprochene *hygienische Deutung*. Unser Empfinden von Hygiene beruht aber nur in wenigen Fällen auf tatsächlichen Gegebenheiten bakteriologischer Art. Vorgegebene und anerzogene Gefühle und Vorstellungen wirken hier präjudizierend.⁵⁶
2. Ganz ähnlich verhält es sich mit der (Fehl-)Interpretation von rein und unrein i.S.v. *schädlich / unschädlich* (vgl. Pilze und Beeren). Die in Lev 11 »unrein« genannten Tier sind durchweg nicht giftig und werden in anderen Kulturen mit Genuß und Dankbarkeit verspeist. Darüber hinaus muß auffallen, daß sich die Speisegebote nicht auf Pflanzen erstrecken, sondern ausschließlich auf Tiere. Giftige Substanzen finden sich aber bei Pflanzen wesentlich häufiger als bei Tieren. Stünde die Kategorie *schädlich / unschädlich* im Vordergrund, so bliebe das Verschwei-

⁵⁶ So ist, wie Fachärzte herausgefunden haben, z.B. das Reinigen mit Seife keineswegs immer hygienischer als etwas Ungewaschenes – im Gegenteil.

gen schädlicher Pflanzen an dieser Stelle (und auch sonst!) rätselhaft. Zudem geht Lev 11 an keiner Stelle auf körperliche Schädigung durch den Genuß bestimmter Tiere ein oder nennt eine entsprechende Gefährdung der Gesundheit durch falschen Genuß als Kriterium der Verbote.⁵⁷

3. Eine Rolle mag hin und wieder spielen, daß sich die Bewohner Israels mittels einer bestimmten Essenspraxis von der Umwelt *unterscheiden* wollten und aus diesem Grund bestimmte Speisen verachteten. So hat man versucht, die Ablehnung des Schweinefleisches mit der Vorliebe dieser Tierart bei den umliegenden Völkern im vorderen Orient zu begründen (das Schwein war bei den Kanaanäern ein – wenn auch selten – verwendetes Opfertier). Aber auch dieser Interpretation mangelt es an Stringenz im Blick auf die Texte: Denn auch die nach alttestamentlicher Vorstellung »reinen« Stier- und Schafopfer waren im Alten Orient weit verbreitet. Wie in Israel stellten diese Tiere das Hauptkontingent für Opferhandlungen. So muß es verwundern, warum dann Israel eben diese Tiere auch geopfert hat, ohne sich hinsichtlich der Stier- und Schafopfer von der Praxis der Umwelt »abzugrenzen« (zudem ist das »unreine« Opfer von Schweinen in der Umwelt selten bezeugt). Das Argument der Abgrenzung gegenüber umliegenden Kulturen darf nicht als General-schlüssel für den Zugang zur Tora verstanden werden, auch wenn es von Fall zu Fall zutreffen kann.⁵⁸

Eine genaue Analyse aller Rein-Unrein-Stellen (*tahor / tame*) legt etwas anderes nahe. Die Fragen von rein und unrein betreffen ja keineswegs nur Essenstabus. Rein und unrein sind vielmehr eine Totalsicht der Welt, mit-hin: eine Frage der *Weltanschauung*. Die Möglichkeit zur Verunreinigung umfaßt praktisch die gesamte Lebenswelt des alttestamentlichen Menschen (vgl. Lev 11-15). Unreinheit ist zudem variabel: Menschen und Gegenstände können sich zwischen beiden Zuständen hin- und herbewegen. Rein und unrein scheinen eher »Lebenssphären« oder Auren zu sein, d.h. sichtbare oder auch unsichtbare Machtbereiche, in denen sich ein Mensch oder eine Gruppe bewegt. Die unserem Denken am nächsten liegende Analogie ist nicht hygienischer oder medizinischer Natur, sondern könnte durch die heutige Physik veranschaulicht werden. Vergleichbar ist das Rein-Unrein-Phänomen mit positiven oder negativen »Ladungen«, Magnetfeldern oder Strahlungen (wie der Gamma- oder Nuklearstrahlung). Diese Arten von Energien sind unsichtbar und zunächst nicht ohne weiteres erkennbar. Strahlung hat – wie ein unreiner Gegenstand – häufig eine kontaminierende Wirkung. Die in der Strahlung enthaltenen unsichtbaren Mächte sind in gewisser Weise den numinosen Mächten der Unreinheit vergleichbar. Strahlung, Aura, numinose Potenz – das sind die Hilfsbegriffe, die uns eine Vorstellung geben können, was ein antiker Mensch

⁵⁷ Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 121.

⁵⁸ Man kann darüber hinaus mit Recht vermuten, daß das Argument der Abgrenzung eine sekundäre Interpretation der wesentlich älteren Speisetabus darstellte.

mit den Prädikaten »rein« und »unrein« verband. Aber damit sind wir noch nicht auf den theologischen Kern vorgestoßen, die Frage nämlich, was einen Israeliten bewog, an solche numinosen Kräfte zu glauben.

3.2. Die Speisegebote im Zusammenhang der Reinheitsvorschriften

Es ist zu beachten, daß die Speisegebote in Lev 11 nicht isoliert stehen, sondern in einen Komplex von Reinheitsgesetzen eingebettet sind. Wie bereits festgestellt durchzieht die Unterscheidung von Reinem und Unreinem den gesamten Lebensbereich, ja die Schöpfung insgesamt. Daher wird der Schlüssel zum Verständnis der Speisegebote (und auch der Reinheitsgebote insgesamt) in der Schöpfungstheologie zu suchen sein. Unrein können sein oder werden (vgl. u.a. Lev 11-15):

- bestimmte Tierarten (Unreinheit als permanente ontologische Eigenschaft, Lev 11)
- Wöchnerin nach der Geburt (Unreinheit als zeitlich begrenzte Eigenschaft, Lev 12)
- Menschen durch
 - a) Aussatz an Kleidern, Textilien und sogar Häusern (Lev 13f)
 - b) Menstruation und Pollution (u.a. körperliche Ausflüsse, Lev 15)
 - c) Leichen und Aas (Lev 11,32; Num 19,12f.13-20).

Solche »Unreinheit« wird in den meisten Fällen durch Berührung (haptisch) vermittelt bzw. weitergegeben. Vor allem diese Beobachtung legte ein »hygienisches« Deutungsmodell als Verstehensrahmen nahe (s.o.), denn im Bereich der Hygiene passiert prinzipiell etwas Vergleichbares. Dennoch greift das Hygiene-Modell auch aus anderen als den bereits genannten Gründen nicht. Die in Lev 11 und Dtn 14,3-21 genannten reinen bzw. unreinen Tiere lassen sich schwerlich unter Begriffen von »für den Menschen hygienischer / unhygienischer« einteilen: Warum sollte etwa eine Heuschrecke biologisch ungefährlicher sein als ein Hase?

Auch der ästhetische Hinweis auf das Phänomen des Ekels hilft hier nicht weiter. Es ist zwar richtig, daß wir manche Tiere als widerwärtig oder eklig empfinden, wie etwa Spinnen. Aber Ekel ist anerzogen.⁵⁹ Beobachtet man die Spielgewohnheiten von Kleinkindern, so läßt sich feststellen, daß Kinder zunächst keinen Ekel kennen, sondern diesen erst über ihre Eltern und Bezugspersonen kennenlernen.

Der Schlüssel zum Verständnis des Phänomens der »Reinheit« ist in Lev 11,3.9.20 zu suchen:

(3) »Alles, was gespaltene Hufe hat, und zwar wirklich aufgespaltene Hufe, [und was] wiederkäut [unter den Tieren], das dürft ihr essen.«

(9) »Dieses dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist: alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, in den Meeren und in den Flüssen, das dürft ihr essen.«

59 Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 127.

(20) »Alles geflügelte Kleinjetier, das auf Vieren geht, soll euch etwas Abscheuliches sein.«

Diese drei Verse strukturieren das ganze Kapitel in Lev 11. Sie unterscheiden zwischen Landtieren, Wassertieren, Flügeltieren und Kriechtieren. Eine solche »territoriale« Unterscheidung der Tiere ist bereits aus dem ersten Schöpfungsbericht bekannt (Gen 1,20-25).⁶⁰ Hier wie dort werden die drei großen Lebensräume der Arten markiert: Land, Meer und Luft. Dies ist ein wichtiger Hinweis darauf, daß man sich bei der Bestimmung von »rein« und »unrein« im weiten Bereich der im Alten Testament breit gestreuten Schöpfungstheologie bewegt.

Doch ist hier sogleich die Frage zu stellen, warum die Speisegebote keine Pflanzen umfassen. Denn pflanzliche Nahrung ist ja lange Zeit die Hauptnahrung der Menschen auch im Alten Israel gewesen. Der Grund ist darin zu suchen, daß Pflanzen im Alten Testament keine Lebewesen sind, sondern Sachen. Kennzeichen für Lebewesen ist das Blut als Träger des Lebens (Lev 17,10f; Dtn 12,23-25). Alles Blut steht daher unter einem besonderen Schutz (Gen 9,4). Pflanzen werden, weil sie nach der Vorstellung des Alten Testaments kein Blut enthalten, aus diesem Grund auch nicht »geschlachtet«. Wo aber wie beim Schlachten von Tieren Blut vergossen und das Leben vernichtet wird, da stellt sich für den religiösen Menschen im Alten Orient sofort die Frage nach der Legitimität einer solchen Handlung. Ist das Leben nicht etwas Heiliges, Gott Gehörendes? Darf ich einem Tier, das Gott gehört, das Leben nehmen? Das Vergießen von Blut als Vernichtung des Lebens ruft religiöse Schwellenängste hervor, die sich dem gottesfürchtigen Menschen aufdrängen. Die priesterliche Theologie, mit der wir es im Buch Leviticus zu tun haben, antwortet darauf mit den Speisegeboten. Aus eben diesem Bereich priesterlichen Denkens rührt auch die Erkenntnis, daß der Mensch ursprünglich ein Vegetarier war (Gen 1,29f; 9,1-4).

3.3. Schöpfung und Chaos als Schlüssel zum Verständnis der Speisegebote

Welcher Sinn verbindet sich nun nach den genannten Beobachtungen mit der Unterteilung von rein und unrein? Der Bezugsrahmen dieses Denkens ist die Vorstellung von der Welt als einer *geordneten Schöpfung*. Diese Ordnung wird z.B. in Gen 1 oder Ps 8 anschaulich. Bezieht man die Vorstellungen vom Urchaos (*tohu-wa-bohu*) und der Bedrohung durch die Elemente mit ein, so wird zugleich deutlich, daß diese Welt-Ordnung ständig bedroht bzw. gefährdet ist. Unreinheit ist in diesem Zusammenhang eine bedrohliche »Ordnungswidrigkeit«. Dieses

⁶⁰ Lediglich hinsichtlich der unreinen Vögel wird eigenartigerweise keine Begründungen für deren Unreinheit gegeben (Lev 11,13-19).

Ordnungs-Denken ist rein formal entwickelt (Lev 11,3.9.20.41f) und orientiert sich einzig an äußerlichen Beobachtungen: »Der einzig sichere Nachweis für die Reinheit eines Fisches ist der, ob er Schuppen hat und sich mit Hilfe von Flossen fortbewegt.«⁶¹ Das ist der vollkommene, d.h. zugleich der »reine« Fisch. Wasserlebewesen, die diese beiden rein formalen Kriterien nicht erfüllen, in denen ist – obwohl auch sie Geschöpfe Gottes sind – die Macht des Chaotischen schon irgendwie (latent) gegenwärtig. Aale und Würmer sind zwar auch Wasserlebewesen und bewegen sich im Wasser fort, aber eben anders als »Fische« (M. Douglas). Die Abweichung von der maßgeblichen Schöpfungsnorm zeigt an, daß die gottgewollte Ordnung gefährdet ist:

– *Kriechtiere* und *vierfüßige Tiere*, die fliegen, sind im Prinzip »ordnungswidrig«⁶² und damit »unrein«. Durch ihren ständigen Wechsel der Lebensbereiche Land / Luft weicht ihr Verhalten von dem vergleichbarer Tiere durch eine charakteristische Grenzüberschreitung ab.

– Zu den Haus- und Nutztieren der Israeliten gehören von alters her *Schafe*, *Ziegen* und *Rindvieh* (Lev 11,3). Alle drei Gattungen sind Paarhufer und Wiederkäuer. Diese Koinzidenz von Merkmalen entspricht dem festen Bild, das man von Tieren hat, die in Gemeinschaft mit dem Menschen leben. Was nicht unter diese Kategorie fällt, wie etwa das Kamel (kein Wiederkäuer) ist suspekt und schöpfungsmäßig defekt bzw. unvollkommen (vgl. das Sprichwort: »Was der Bauer nicht kennt, das ißt er nicht«).

– Das *Schwein* (11,7) stellt ein besonderes Problem dar. Hier mögen teilweise antikanaanäische Ressentiments eine Rolle gespielt haben (das Schwein war in Kanaan Haus- und gelegentlich auch Opfertier). Aber solche Begründungen sind erst in späterer Zeit entstanden. Eine andere Vermutung legt sich nahe: Das Schwein gehörte nicht zum originären Tierbestand der Nomaden. Möglicherweise hat man es deshalb abgelehnt, weil es kein Wiederkäuer und zudem ein Allesfresser ist. So wird gerade beim Schwein die Scheidung zwischen Pflanzen- und Allesfresser verwischt, was im Widerspruch zu einer vollkommenen Ordnung steht.

– Daß das *Kamel* (11,4) aus dem Rahmen des Reinen fällt, mag überraschen. Neben den formalen Kriterien mag hier auch von Bedeutung sein, daß das Kamel erst relativ spät zum Reittier wurde (um 1000 v.Chr.). Abraham kannte sicherlich das Kamel noch nicht als Reittier (Gen 12,16 und 24,10 sind Anachronismen). Erst durch die Midianiter und durch andere Reitervölker der arabischen Wüste ist es in Kanaan-Palästina heimisch geworden.

– Der unreine und nicht opferfähige *Esel* (Ex 13,13), obwohl ein originäres Haustier, war vor allem Arbeitstier. Da er unter die Kategorie

⁶¹ M. Douglas, zit. nach: Willi-Plein, *Opfer*, 40.

⁶² Willi-Plein, *Opfer*, 41.

»Arbeitskraft / Hilfe« fiel, mag er aus dem Bereich des Eßbaren herausgefallen sein.

Im ganzen zeigt sich in der Speiseliste von Lev 11 eine Verbindung relativ genauer anatomischer Beobachtungen (Fuß und Verdauung) sowie eine schriftgelehrte Einsicht, die in diesen formalen Kriterien eine rationale Begründung für reine und unreine Tiere schuf. Insofern haben wir es hier tatsächlich mit einer Grundform der analytischen Wissenschaft zu tun. Wie alle Wissenschaftssysteme ist auch dieses nicht fehlerfrei: Die Bezeichnung des Hasen und Klippdachses als Wiederkäuer (11,6) ist objektiv falsch. Die charakteristische Wackelbewegung der Hasennase mag fälschlich den Eindruck eines »Wiederkäuens« erweckt haben. Zudem ist die Bemerkung in Lev 11,23 eigenartig: »Aber alles geflügelte Kleingetier, das vier Füße hat, soll euch etwas Abscheuliches sein.« Insekten mit vier Füßen und zwei Flügeln gibt es jedoch gar nicht (alle geflügelten Insekten besitzen sechs oder acht Beine!). Die Unreinheit vieler Vogelarten (11,13-19) wird dagegen nicht erklärt, auch nicht durch formale Kriterien. Möglicherweise waren diese Tiere, wie etwa der Adler und der Geier als Aasfresser bekannt und deshalb verpönt.⁶³

Fazit: In den Speisegeboten wird eine Verbindung von schlichter empirischer Beobachtung und religiöser Deutung, d.h. von *Naturwissenschaft* und *Schöpfungstheologie* erkennbar.

3.4. »Unreinheit« als Gegenwart des Chaos in der Schöpfung

Der Gegenbegriff zu Schöpfung ist das Chaos (Gen 1,2: *tohu-wa-bohu*). Man hat also ein festes Bild von der artgemäßen Schöpfung und registriert jede Abweichung als Einbruch des Chaotischen in die geordnete Schöpfung. Das Chaos ist ja etwas, das zwar durch Gottes ordnendes Schöpfungshandeln begrenzt wird, aber auch in der geschaffenen Welt des Alten Orients nicht grundsätzlich überwunden ist. Die Angst, daß das Chaos oder die Urflut (Gen 1,2) wiederkehren und der geordneten Schöpfung die Herrschaft entreißen könnte, ist im Alten Orient und auch in Israel eine latente Urangst,⁶⁴ weshalb Gottes Verheißung nach der Sintflut (Gen 8,21f) auch eine große »seelsorgerliche« Bedeutung zukommt. Denn nach einer verbreiteten altorientalischen Vorstellung, wie etwa der babylonischen Schöpfungserzählung *Enuma elisch*, ist die Schöpfung das Produkt zweier antagonistischer Kräfte bzw. feindlicher Götter. Der Schöpfergott (Marduk) besiegt das Chaos-Ungeheuer (Tiamat). Weil die Welt aber aus dem Leib dieses Ungeheuers geschaffen wird, darum enthält die Schöpfung weiterhin chaotische Rudimente, die

63 Vgl. Gerstenberger, Leviticus, 127.

64 Vgl. 2Sam 22,5; Jes 28,15; Ps 69,3 u.ö.

in feiner Abstufung, d.h. in Form von »Unreinheiten« und anderen negativen Potenzen auch in der geordneten Welt gegenwärtig bleiben.

Im Alten Testament finden wir zwar keine Vorstellung von einem Götterkampf als Hintergrund der Schöpfung. Aber eine »entmythologisierte« Vorstellung ist auch hier noch vorhanden. Das Urchaos, über dem der Geist Gottes nach Gen 1,2 »brütend« schwebt, wird als *Tehom* bezeichnet (vgl. den sprachlichen Anklang an die babylonische *Tiamat*). Auch sonst, etwa in den Psalmen und in den späten Partien des Jesajabuches sowie im Hiobbuch finden sich zahlreiche Hinweise auf jene zweigeteilte Schöpfung, die in ständigem Kampf zwischen Ordnung und Unordnung (Chaos) befangen ist.⁶⁵ Gottes Schöpfungshandeln ist darum nach alttestamentlicher Denkweise auch kein einmaliges Faktum (so die moderne Naturwissenschaft), sondern ein ständiger Prozeß (*creatio continua*): Gott ist nicht nur der »Urschöpfer« der Welt gewesen, sondern bleibt immer schöpferisch tätig: Geburt, Wachstum und Vermehrung sind Zeichen von Gottes fortwährendem Schöpfungshandeln in dieser Welt.

Die Unordnung (Chaos) hat nun eine kontaminierende (ansteckende) Wirkung. Die Ordnung bzw. das »Reine« ist dagegen nicht in gleicher Weise ansteckend. Dies entspricht auch unserer Erfahrung, daß Krankheit ansteckt, nicht aber die Gesundheit (obwohl dieses positivistische Bild von Gesundheit durch die Psychosomatik auch revisionsbedürftig ist). So ist auch der tote Mensch oder das tote Tier in seiner negativen, lebens- und schöpfungsverneinenden Potenz ansteckend. Denn ein Leichnam bildet die Grenze zwischen den im Alten Testament fließenden Bereichen von Tod und Leben.⁶⁶ Der Tod gehört eindeutig in den Bereich des Chaotischen, Schöpfungsfeindlichen. Reinheit bedeutet dagegen gerade in Verbindung mit Heiligkeit (Lev 11,44) die Trennung vom Chaos und Einbindung in die Machtsphäre des Schöpfergottes JHWH.

Die Berührung mit Unreinem oder auch Heiligem (Blut und Samenflüssigkeit) verletzt die Ordnungsbereiche des Schöpfers und stellt einen Einbruch des Chaos dar. Ein Samenerguß außerhalb des Geschlechtsverkehr verunreinigt deshalb, weil er sein der Ordnung entsprechendes Ziel verfehlt (Vermehrung). Die Menstruation ist zwar ein regelmäßig wiederkehrendes Ereignis, durch den Austritt von Blut gleichwohl ein irregulärer Ausfluß der Lebenskraft, die im Blut enthalten ist (Lev 17). Auch der »Aussatz« wird dann zu einer Unreinheit, wenn er an einer Stelle auftaucht, wo er normalerweise nicht hingehört, nicht zu erwarten ist oder sich durch besondere Färbungen und Strukturen als irregulär erweist (Lev 13). Wie sehr hier formal (und nicht medizinisch) gedacht wird, ist auch daran erkennbar, daß »Aussatz« nach Lev 13 nicht allein

65 Zur Bedrohung der Welt durch das Chaos vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt 1984, 39-49.

66 Vgl. O. Kaiser / E. Lohse, Tod und Leben, Stuttgart u.a. 1977.

die menschliche Haut, sondern auch Kleidung und sogar Häuser (Schimmel) befallen kann.

Weil Chaos und Schöpfung unvereinbar sind, darum dürfen auch Opferblut und Sauerteig (Ex 23,18), eßbare und nicht-eßbare Tiere (Dtn 14) Wolle und Leinen (tierische und pflanzliche Stoffe, Dtn 22,11) nicht vermischt werden. Denn diese Bereiche sind durch die schöpferische Kraft Gottes bewußt unterschieden. »Unterscheiden« ist aber Schöpfungsakt, wie Gen 1 vielfach belegt. Durch ständiges Scheiden entsteht die geordnete Welt Gottes. Es werden geschieden: Licht und Finsternis, Tag und Nacht, obere und untere Wasser, Land und Meer, Tag- und Nachtgestirne, die Lebensbereiche von Wasser-, Land- und Fluktieren, die Vielfalt der Arten.⁶⁷ Chaos oder »Unreinheit« entsteht dagegen, wenn die von Jahwe gesetzten Unterscheidungen aufgehoben werden (Gen 7,11 u.ö.). Daher wird man die Attribute »rein« und »unrein« am besten mit »ordentlich« und »chaotisch« wiederzugeben haben.

»Das Verbindende [...] könnte demnach die Vermischung oder Verletzung von Ordnungsbereichen und somit der Einbruch des Chaos sein: Leben und Lebensminderung werden vermengt, Ausuferung aus der Normalform, Nicht-Einordnungsfähigkeit in eine Ordnung, Berührung von Lebendigem mit Totem [...] wirkt bedrohend.«⁶⁸

Der Kult im Tempel ist in diesem Zusammenhang die ausdrückliche Darstellung und damit zugleich die Gewährleistung der vollkommenen Ordnung Gottes. Aus diesem Grund müssen die Opfertiere »rein« (makellos) sein. *Der Kult hat also die Funktion, Ordnung darzustellen und herzustellen!* Das ist seine höchste Aufgabe. Beim Unreinwerden bricht in gewisser Weise das System der Schöpfung zusammen und muß im Reinigungsritual sowie durch Buße erneuert werden. Der Tempelkult ist im Gefüge der priesterlichen Theologie des Alten Testaments das nahezu vollkommene System göttlicher Ordnung und Schöpfungsherrlichkeit, die zugleich die Kraft der Regeneration (durch Opfer) in sich trägt, selbst wenn Menschen gegen diese vollkommene Ordnung verstoßen.⁶⁹

Eine weitere Stufe der Reinheit ist die »Heiligkeit« (11,44). Heilig ist eigentlich kein Prädikat, nichts, was man – wie die Reinheit etwa – »besitzt«, sondern markiert die Qualität einer exklusiven Beziehung zu Gott:

67 Vgl. Gen 1,4.6f.9.14.18. Zum Hintergrund vgl. W.H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1973.

68 Vgl. Willi-Plein, Opfer, 42.

69 Zum Hintergrund der priesterschriftlichen Vorstellung vgl. Th. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995, 309ff.

»Heiliges ist, was in den Bereich des Heiligen oder Göttlichen gehört. Heiligkeit bezeichnet also eine Zugehörigkeit oder Beziehung [zu Gott], jedoch nicht eine besondere Beschaffenheit [...] Heiligkeit impliziert Leben und schließt Tod aus.«⁷⁰

Reinheit ist also die Grundvoraussetzung dafür, daß etwas »heilig / geheiligt« sein kann, d.h. in Gottes Nähe treten darf und zu ihm eine Beziehung unterhält. Man kann es auch so sagen: Reinheit ist ein Qualitätsmerkmal, Heiligkeit dagegen Beziehungsmerkmal (als Besitz- und Ortsanzeige).

4. Die Aufhebung von »rein« und »unrein« im Neuen Testament

Der Kontext der Schöpfungstheologie macht deutlich, daß die Unterscheidung von reinen und unreinen, geordneten und chaotischen Bereichen keine innerbiblische Bagatelle darstellt. Deshalb bedarf es auch einer dreimaligen Vision Gottes, um den an der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung festhaltenden Apostel Petrus davon zu überzeugen, daß nach Ostern die Unterscheidung von »rein und unrein« in Christus aufgehoben ist: »Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein« (Apg 10,15). Diese Erkenntnis war für die urchristliche Mission revolutionär und für die Ausbreitung des Evangeliums von entscheidender Bedeutung, ja geradezu der Durchbruch. Denn auch die »unreinen Heiden« gehörten als Nichtjuden zu jener Störung der Ordnung, die nur durch kultische Akte (Beschneidung und Proselytentauchbad) behebbar schien. Auf diesem Hintergrund wird auch der erbittert geführte Streit zwischen Paulus und den Judenchristen in Jerusalem und Galatien um die Beschneidung als Reinigungs- und »Ordnungsritual« zur Aufnahme der Heiden in das Gottesvolk erst recht verständlich. Was autorisierte nun die Apostel, jene Fundamentalunterscheidung zwischen rein und unrein und damit auch zwischen Juden und Nichtjuden aufzuheben?

Die Auferweckung Jesu Christi ist hier der Schlüssel zum Verständnis jener neuen »Weltordnung«, die aus Israel und den zum Glauben gekommenen Nichtjuden ein neues Ganzes schuf (vgl. Eph 2,14). Denn mit der Überwindung des Todes machte die Ausgrenzung des Bereichs des Chaotischen bzw. Ungeordneten keinen Sinn mehr. Der Rubikon der Gottferne war durch Gott selbst überschritten. Denn mit dem Tod Jesu Christi war jene absolut erscheinende Grenze zwischen den chaotischen (unreinen) und den geordneten (reinen) Teilwelten durch Gott selbst aufgehoben worden. Der Tod war nicht länger ein gottferner Bereich. So mußte die Überwindung des Todes durch den Sohn Gottes früher oder später zur Aufhebung der Grenzen von »rein« und »unrein« führen. Es

⁷⁰ Willi-Plein, *Opfer*, 51.

ist vor allem der theologischen Arbeit des Apostels Paulus zu verdanken, diese Konsequenz der Auferweckung Jesu scharfsinnig bedacht zu haben. In Christus gerät jene gottferne und heidnische Welt wieder »in Ordnung«, die zuvor dem Bereich des Chaotischen angehörte. Das Evangelium ist damit auch ein Programm zur Resozialisierung einer gottfernen Welt, wobei eine gestörte Ordnung durch Gottes Gerechtigkeit⁷¹ wiederhergestellt wird. Deshalb vollzieht sich nichts weniger als eine neue Schöpfung, wenn ein Mensch im Glauben die Grenze vom Chaos zur Schöpfungsordnung hin überschreitet. Auch die Speisetabus verlieren auf diesem Hintergrund ihre normative Kraft, wenn Gott durch den Mittler Jesus Christus zur Welt kommt. Wenn die Schöpfungstheologie im Alten Testament den Rahmen zum Verständnis von »rein« und »unrein« bildet, so ist die Auferstehungskraft Jesu Christi der einleuchtende Verstehenshorizont für die Überwindung der strikten Trennung von geordneter und chaotischer Welt. Vor dem Hintergrund einer in Christus versöhnten und nun nicht länger gespaltenen Welt müssen darum m.E. auch die neutestamentlichen Belege verstanden werden, die das Gläubigwerden – und das heißt kultisch gesprochen: »Reinwerden« (Apg 15,9) – als Wiedergeburt oder Neuschöpfung deuten: »Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden« (2Kor 5,17).

Bibliographie

- Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen / Basel, 1994
 Diebner, B.J., Art. Gottesdienst, in: TRE 14 (1985), 5-28
 Gerstenberger, E., Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993
 –, Riten zur persönlichen Lebensbegleitung im Alten Testament, BiLi 62 (1989), 170-178
 Gese, H., Der Tod im Alten Testament, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1989, 31-54
 Heaton, E.W., Biblischer Alltag. Zeit des Alten Testaments, München (o.J.)
 Hentschke, R., Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus, BZAW 75, Berlin 1957
 Herrmann, S., Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980
 Hossfeldt, F.-L. / Zenger, E., Die Psalmen 1-50, NEB, Würzburg 1993
 Janowski, B. / Wilhelm, G., Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f, OBO 129, 108-169
 Kaiser, O. / Lohse, E., Tod und Leben, Stuttgart u.a. 1977
 Käsemann, E., Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen (Auswahl), Göttingen 1986, 160-172.

⁷¹ Zum Begriff vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen / Basel, 1994, 457-459.491-497; E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen (Auswahl), Göttingen 1986, 160-172.

- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ³1984
- Kluge, F. / Götze, A., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ¹⁷1957
- Koch, K., Die Profeten, Bd. I: Assyrische Zeit, Stuttgart ³1995
- / Roloff, J., Art. Kult, in: Reclams Bibellexikon, Stuttgart ⁵1992, 294-295
- Kraus, H.-J., Gottesdienst in Israel, München ²1962
- , Psalmen 1-59, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- Lang, B., Art. Kult, HRWG 3, 474-488
- Mowinckel, S., Religion und Kultus, Göttingen 1953
- Nißlmüller, Th., Signaturen der heutigen Kultur, ZThG 1 (1996), 109-121
- , Rituale als Glaubensgeländer, ZThG 1 (1996), 18-22
- Nötscher, F., Biblische Altertumskunde, Bonn 1940
- Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u.a. 1994
- Pannenberg, W., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983
- Pohl, A. / Strübind, K., »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«, ZThG 1 (1996), 145-209
- Pola, Th., Die ursprüngliche Priesterschrift, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995
- Preuß, H.D., Theologie des Alten Testaments, Bd. 2: Israels Weg mit Jahwe, Stuttgart u.a. 1992
- Rendtorff, R., Der Kultus im alten Israel, JfLuH 2, 1956, 1-12
- Ringgren, H., Israelitische Religion, RM 26, Stuttgart u.a. 1963
- Rössler, D., Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986
- Schmidt, W.H., Exodus (1-6), BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988
- , Wort und Ritus. Beispiele aus dem Alten Testament, PTh 75 (1985), 68-83
- , Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ⁸1996
- Seebass, H., Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996
- Smend, R., Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: H. Donner u.a. (Hgg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, 446-459
- Thiel, W., Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn ²1985
- Volz, P., Die biblischen Altertümer, Stuttgart 1925
- Wagner, C., Alles, was Gott erlaubt hat. Die kulinarische Bibel. Essen und Trinken im Alten und Neuen Testament, Wien 1994
- Willi-Plein, I., Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, SBS 153, Stuttgart 1993
- Wilms, F.E., Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel, Regensburg 1981
- Würthwein, E., Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zum Thema »Prophetie und Kult«, in: ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 144-160
- Zenger, E., Ritus und Rituskritik im Alten Testament, Concilium 14, 1978, 93-98

Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution

Peter-Johannes Athmann

Einleitung und Thesen

Nach biblischer Darstellung (2Kön 9-10) wird der Offizier Jehu im Auftrag des Jahwepropheten Elisa zum König über Israel, d.h. das nach Salomos Tod »abgefallene« nördliche Territorium des ehemaligen Großreichs, gesalbt, damit er die Bluttaten Isebels am Hause Ahab räche. Jehu bricht nach der Anerkennung durch das Militär sofort nach Jesreel auf, um dort den verwundeten König Joram und seinen Besucher, König Ahasja von Juda, zu töten. Anschließend läßt er die Königmutter Isebel umbringen, deren »Hurerei und Zauberei« das eigentliche Motiv für den Putsch sind – jedenfalls nach Jehus eigenen Worten. Brieflich fordert er nun die Ältesten der Hauptstadt Samaria auf, ihm die übrigen »Häupter« der Königsfamilie auszuliefern, was sowohl »Oberhäupter« als auch schlicht »Köpfe« bedeuten kann. Die Stadt entscheidet sich für die Köpfe. Jehu setzt daraufhin die Ausrottung des Hauses Ahab fort, tötet aber auch Mitglieder des jüdischen Königshauses, die er auf israelitischem Gebiet antrifft. Auf dem Weg nach Samaria verbündet er sich mit einem Jonadab ben Rechab, um den Baalskult in der Stadt zu vernichten. Jehu läßt einen Festtag »allein für Baalverehrer« ausrufen und die dazu im Tempel versammelte Festgemeinde töten. Die abschließende biblische Beurteilung lobt Jehu für die Vernichtung des Hauses Ahab – die Ausrottung des Baalskultes wird nicht erwähnt –, tadelt ihn aber für die Beibehaltung der »Sünde Jerobeams«, d.h. der Jahwetempel in Dan und Bethel. Zwischen Beurteilung und abschließender Rahmenformel, die Jehu eine Regierungszeit von 28 Jahren zuschreibt, findet sich noch die Notiz, daß während seiner Regierung ein großer Teil des ostjordanischen Gebietes an Syrien fiel.

Die prophetische Beteiligung an Jehus Putsch ist umstritten. Ich meine nach der Untersuchung der literarkritischen und formgeschichtlichen Argumente von Befürwortern und Gegnern daran festhalten zu können, daß die Salbungsepisode zum Grundbestand der Erzählung gehört. Diese Einschätzung läßt sich auch durch religionsgeschichtliche Überlegungen untermauern; unwahrscheinlich ist jedoch, daß es sich dabei um eine Institution im Sinne eines »charismatischen Königtums« (Alt) handelt – für eine solche Annahme gibt es schwerlich biblische Belege.

Weitere prophetische Züge in der Erzählung – die Hinweise auf prophetische Weissagungen und ihre Erfüllung – sind dagegen sicher nicht ursprünglich: sie verweisen mit einer Ausnahme ausdrücklich auf Elija und sind damit jünger als eben diese Ausnahme (2Kön 9,21.25f), in der eine Version der Nabot-Erzählung vorausgesetzt wird, die noch nicht mit dem Propheten Elija in Zusammenhang gebracht worden war.

Ebenfalls sekundär ist der mit der Salbung verbundene Auftrag, das Haus Ahabs auszurotten, um die Propheten Jahwes zu rächen – die Erzählung setzt im Fortgang einen deutlich anderen Schwerpunkt: Es geht um die Vernichtung des durch Isebel eingeführten Baalskultes. Doch weder Prophetenauftrag zu Beginn noch Jahwelob am Schluß der Erzählung erwähnen dieses Thema!

Wenn wir annehmen dürfen, daß erzählende Texte älter sind als die zugehörigen reflektierenden Deutungen, dann spricht einiges dafür, Beauftragung und Jahwe-Lob einer jüngeren Schicht zuzuordnen als den Bericht von Jehus Taten. Dann verändert die nachträglich eingefügte Deutung den Schwerpunkt auf die Ausrottung des Ahabhauses, ohne die Vernichtung des Baalskultes noch zu erwähnen. Die gegenteilige These – Jehus Maßnahmen gegen Baal seien jünger, weil sie im Rest des Textes nicht recht verankert seien (Würthwein) – bringt Probleme mit sich. Zum einen hätte sich eine solche spätere Einfügung sinnvollerweise auch in den (dann schon vorliegenden) Reflexionen niederschlagen müssen, zum anderen müßte dafür eine plausible redaktionsgeschichtliche Erklärung erst gefunden werden.

Die hier vertretene Annahme hat dagegen besonders dann die religionsgeschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man den Baalskult von Samaria differenzierter untersucht. Es zeigt sich dann, daß gerade die Zeit der Omriden eine religionspolitische Situation hervorgerufen hat, die eine Aktion wie die Jehus plausibel macht. Im vorliegenden biblischen Text wird Jehu die Ausrottung des Baal aus ganz Israel zugeschrieben – das ist nicht nur eine Übertreibung, sondern auch eine falsche Beurteilung seiner Ziele. Die innere religiöse Situation Israels¹ hatte Jehu nicht im Blick, es ging ihm um die durch die Omriden verursachte und in der phönizischen Königstochter Isebel personifizierte religiöse (und damit auch politische) Fremdbestimmung Israels.

Außenpolitische Überlegungen Ahabs und Omris hatten dazu geführt, daß der Baal eines anderen Staates Macht über Israel bekommen hatte – und diese Macht galt es in Jehus Augen zu brechen. Der Zeitpunkt, zu dem Jehu losschlug, ist kein Zufall. Nicht nur, daß Israels König außer Gefecht gesetzt war und sein judäischer »Amtskollege« fernab von seinen Truppen keine Chance hatte zu intervenieren; hinzu kam die wichtige Unterstützung von Jehus Plänen durch eine göttliche Macht.

1 Wenn nicht anders angegeben, meint »Israel« hier stets das Nordreich.

Hier liegt die eigentliche Pointe der immer wieder gestellten Frage nach den »religiösen Motiven« Jehus: Strategische Notwendigkeit erforderte im Kampf gegen den fremden Gott eine starke Gottheit als Verbündeten²; in Jahwe hatte Jehu zudem einen Gott auf seiner Seite, der nicht, wie in anderen Ländern von vornherein auf der Seite des herrschenden Königs stand – die königskritische Linie des Jahweglaubens war in Israel auch in dieser Zeit noch wesentlich deutlicher als im davidisch geprägten Juda. Die Tatsache, daß spätere biblische Autoren es genau andersherum deuteten, läßt leicht übersehen, daß in Jehus Augen der Gott Jahwe *seinen* Zielen diene.

Für die hier vertretene Annahme, daß diese Ziele Jehus in der gewaltsamen Ausschaltung jedes fremden Einflusses auf Israel gipfelten, lassen sich weitere gute Gründe finden. So wird die im Tempel von Samaria versammelte Baalgemeinde als strikt unterscheidbar von Jahweanhängern geschildert. Dies entspricht keineswegs den religionssoziologischen Gegebenheiten in der israelitischen Bevölkerung zu jener Zeit, wo kanaanischer Baal und israelitischer Jahwe offenbar friedlich harmonierten (Donner). Nachvollziehbar ist dagegen eine Unterscheidung von einheimischer Bevölkerung und Mitgliedern der phönizischen Priesterschaft, des »diplomatischen Corps« und der Handelsniederlassungen. Der Gedanke, einen israelitischen Jahweverehrer, der sich der Teilnahme am Baalskult schuldig macht, vor der tödlichen Strafe retten zu wollen (2Kön 10,23), wäre zudem keinem späteren biblischen Redaktor gekommen!

Auch die Ermordung Ahasjas und anderer Mitglieder des judäischen Königshauses läßt sich kaum in den Zusammenhang eines rein innenpolitischen Religionskonfliktes einordnen. Eher spricht dieses Verhalten dafür, daß Jehu sämtliche auswärtigen Beziehungen, die unter den Omriden geknüpft worden waren, rückgängig machen wollte, sogar die zum judäischen »Bruderstaat«, mit dem Israel seit Ahab erstmals nicht im Krieg lag (1Kön 22,45).

Die Zerstörung der bisherigen internationalen Beziehungen Israels führte jedoch nicht in die Unabhängigkeit, sondern zum Verlust großer Teile ostjordanischen Territoriums an Damaskus (2Kön 10,32f) – und geradezu in die Arme Assyriens. In einer zeitgenössischen Abbildung³ sieht man Jehu vor dem Reichsgott Assur auf den Knien liegend, was eher für den Realpolitiker Jehu spricht als für den jahwetreuen Reformen. Aber nach den vorstehenden Ausführungen ist er Letzteres auch nie gewesen. Daß er nach dem Zeugnis des AT Vollstrecker des Willens Jahwes war, macht Jehu – wie Baesa (1Kön 15,29) und Simri (1Kön 16,12) vor ihm – nicht automatisch zum Glaubenshelden, auch wenn ihn spätere biblische

2 Vgl. Salbung als »Übertragung von *kabod*« bei E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963, 14.55 u.ö.

3 Abbildung u.a. bei M. Metzger, Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 1977, 114.

Autoren dazu umdeuten wollen; der Prophet Hosea jedenfalls kennt Jehu nur als Mörder, der Blutschuld auf sich geladen hat (Hos 1,4). Die hier aufgestellten Thesen sollen nun im Einzelnen begründet werden. Dazu analysiere ich zunächst die biblische Darstellung der Jehu-Revolution in 2Kön 9f; anschließend folgt ein Versuch, die religionspolitischen Gegebenheiten zu rekonstruieren, die Jehu zu seinen Taten veranlaßt haben.

1. Analyse der biblischen Darstellung der Jehu-Revolution

1.1. Textimmanente Spannungen und andere Probleme

In der biblischen Darstellung Jehus in 2Kön 9,1-10,36 lassen sich textimmanente, innerbiblische und außerbiblische inhaltliche Spannungen feststellen:

- zwischen den Synchronismen zu Ahasja 2Kön 8,25 und 9,29
- zwischen der Elija-Weissagung 1Kön 21,23 und den Erfüllungsmeldungen 2Kön 9,33 bzw. 9,10.36
- zwischen den Beurteilungen von Jehus Verhalten 2Kön 9,14; 10,9 und 10,19b.30 und vor allem der Verurteilung der »Blutschuld von Jesreel« Hos 1,4
- bezüglich der Rolle Jonadab ben Rechabs zwischen 2Kön 10,23 und 10,25
- durch die Nichterwähnung der Ausrottung des Baalkultes im Auftrag Elisass 2Kön 9,3.6-10 und in der Lohnverheißung Jahwes 2Kön 10,30
- im Verhältnis Jehus zu Assur⁴: Im Widerspruch zur biblischen Überlieferung wird Jehu in einer assyrischen Quelle als »Sohn Omris« bezeichnet⁵; darüber hinaus wirft sich Jehu auf einer assyrischen Abbildung vor Salmanassar III. (und damit vor dem Reichsgott Assur!) auf die Knie⁶.

Für die historische Rückfrage ergeben sich hieraus vor allem die folgenden Probleme:

⁴ Erwähnt sei, daß M.C. Astour assyrischen Einfluß auf die gewaltsamen Machtwechsel in Damaskus und Samaria für möglich hält (vgl. die Diskussion bei H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen 1984/1986, 280, Anm. 82 und J.A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*, Darmstadt 1991, 146f). Doch Astours Grundannahmen sind problematisch: a) Salmanassar III. sei 841 gleich bis zum Karmel vorgestoßen; b) mit Hasael und Jehu seien pro-assyrische Könige an die Macht gelangt.

⁵ So nach Donner, *Geschichte*, 280. Anders Metzger, *Grundriß*, 114, Abb. 9, und G. Fohrer, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Heidelberg 1982, 142: »aus dem Hause Omris«; Soggin, *Einführung*, 147, hält beide Übersetzungen für möglich.

⁶ »In Proskynese unter der Flügelsonne des Gottes Assur!«, R. Alberty, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992, 244, Anm. 78.

- Gab es eine prophetische Beteiligung an der Revolution?
- War Jehus Revolution tatsächlich religiös motiviert?
- Hat eine Ausrottung des Baalkultes wirklich stattgefunden?

Diese Fragen werden in der Forschung sehr unterschiedlich beantwortet, auch und gerade dort, wo methodisch Literarkritik und Formgeschichte als Zugang gewählt werden. Am Beispiel der prophetischen Salbung Jehus möchte ich nun zeigen, wie problematisch die genannten Methoden sein können, wenn es um die Forderung einer nachvollziehbaren, intersubjektiven Problemlösungsstrategie geht.

Anmerkung: Da diese Untersuchung eine (religions-)historische Fragestellung hat und sich damit direkt auf die Zeit Jehus bezieht, reicht es aus, zwischen »vor-dtr« und »dtr« Schichten zu unterscheiden. Die (von mir keineswegs bestrittene) Entwicklungsgeschichte der dtr Redaktion(en) und damit die in der Forschung üblichen feineren Unterteilungen⁷ bleiben daher unberücksichtigt – allerdings auch, weil die im folgenden vertretene Einschätzung der Literarkritik eine unkommentierte Übernahme dieser Siglen unmöglich macht.

1.2. Die Salbung Jehus durch Elisa

Eine der umstrittensten Fragen ist die Beteiligung Elisas an der Jehu-Revolution. Literarkritischer Dreh- und Angelpunkt der Argumentation ist hier vor allem die Einordnung von 2Kön 9,14.15a; hinzu kommt die Beurteilung der Beobachtung, daß auf die Salbungsepisode im Verlauf der Erzählung nicht mehr zurückgegriffen wird. Formgeschichtlich wird gegen die Historizität der Salbung ins Feld geführt, daß »alle« derartigen (designatorischen) Salbungsgeschichten im AT sekundäre legendarische Bildungen seien.

1.2.1. Zur Literarkritik

Drei neuere Arbeiten sollen in diesem Abschnitt als Beispiele für den literarkritischen Umgang mit unserem Text dienen. Da hier eine methodologische Untersuchung und keine Forschungsgeschichte beabsichtigt ist, reichen diese drei Positionen aus.

a) *Hans-Christoph Schmitt: Elisa (Gütersloh 1972)*

Schmitt, der die Salbung als historisch ansieht, verweist bei seiner Widerlegung älterer Ausscheidungsversuche darauf, daß literarkritische Eingriffe die Gefahr beinhalten, stilistische Eigentümlichkeiten des Textes zu

⁷ Ein kurzer und lesbarer Überblick zu den verschiedenen Theorien findet sich bei G. Braulik, Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (»DtrG«), in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), 126-131.

mißachten (28f). Nach seiner Auffassung gehört es »eben zum Stil der Jehuerzählung, daß sie sich aus mehreren Episoden zusammensetzt, die untereinander nur sehr locker verknüpft sind« (28). Das erklärt auch, warum auf einige Episoden im Fortgang der Erzählung nicht mehr zurückgegriffen wird. Wenn man zusätzlich berücksichtigt, daß »chronologische Gesichtspunkte zugunsten des [...] sachlichen Aufbaus zurücktreten« (29), dann erübrigt es sich, nach historischen Unvereinbarkeiten im Text zu fahnden und diese auf verschiedene Entstehungszeiten zu verteilen.

Neben diesen grundsätzlichen Überlegungen führt Schmitt auch ein rein literarkritisches Argument gegen die Ausscheidung der Salbungsszene an: Als Quelle einer solchen Einfügung käme nur prophetische Überlieferung in Betracht, doch diese hätte ihren Protagonisten kaum als »menschugge« bezeichnet (2Kön 9,11).

Die Verdupplung von 2Kön 8,28 in 9,14.15a ist Schmitt zufolge »kaum ursprünglicher Bestandteil der Jehuerzählung«, da »der Stil [...] nicht mir dem der übrigen Jehuerzählung übereinstimmt«: dort eine detaillierte Erzählung, hier eine annalistische Notiz, die zudem »keinerlei dtr. Stileigentümlichkeiten aufweist« (23). Er hält daher 9,14.15a für einen nach-dtr Nachtrag (»Annalistische Barbeitung«).

b) Ernst Würthwein: *Die Bücher der Könige* (ATD 11/2, Göttingen 1984) Würthwein sieht dagegen in 9,1-13* eine sekundäre Einfügung des prophetischen Deuteronomisten (DtrP), die den Zusammenhang zwischen 8,29 und 9,14a zerreißt, wodurch auch in 9,14ff* »eine Art Wiederaufnahme« (330) von 8,28f nötig wird. Bei solchen Designationen handele es sich immer »um religiöse Deutungen, die im Nachhinein gegeben wurden« (329). Zudem werde im folgenden weder die Salbung noch eine Mitwirkung Elisas berichtet, »auch da nicht, wo man sie zur Entschuldigung der grausigen Bluttaten Jehus erwarten würde« (329).

Zu V. 7-10 vermutet Würthwein, daß die »sachliche Wiederaufnahme der Drohworte von 1Kön 21,21ff« durch die Einschaltung der Elisa-Überlieferung nachträglich notwendig wurde. In V. 11-13 sieht er eine ursprünglich »profane Version« der Einsetzung Jehus durch seine »Offizierskameraden«; deren Verbindung mit der Salbung sei nicht spannungsfrei, da dadurch »das Motiv von der Heimlichkeit der Designation [...] seinen Sinn verloren« (330) habe. Von der rein machtpolitischen Zielsetzung Jehus überzeugt (vgl. die Zusammenfassung, a.a.O., 339f), scheidet Würthwein denn auch konsequent alle weiteren Hinweise auf religiöse Motive und Handlungen Jehus als sekundär aus.

c) Rainer Albertz: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8, Göttingen 1992)

Albertz wiederum verteidigt die Ursprünglichkeit der politisch aktiven Rolle Elisas (242ff). Mit dem Hinweis auf die späte Elija-Überlieferung in 1Kön 19,1-18 deutet er das Geschehen religionsgeschichtlich als »Übergang der Propheten [...] von der bloßen (gescheiterten) Wortver-

kündigung in der ersten Phase des religiösen Kampfes zum direkten und in seiner Konsequenz blutigen politischen Eingreifen Elisas und seiner Schüler in der zweiten Phase«, der in den »Beauftragungen zum politischen Handeln« 1Kön 19,15-18 angelegt ist (243, Anm. 72). Dementsprechend hatte Jehus Staatsstreich »von vornherein auch eine religionspolitische Zielsetzung« (243), was durch die Selbstbezeichnung Jehus als »Eiferer für Jahwe« (2Kön 10,16), sein Ziel der Beendigung der »Hureien und Zauberkünste« Isebels (9,22) und die Ausrottung des Baalkultes durch ihn (10,18-27) bestätigt würde. Würthweins literarkritische Ausscheidung von 9,1-13 lehnt Albertz unter Verweis auf Schmitts Argumentation (s.o.) ab. Die Verse 9,14f sind für ihn Bestandteil der ursprünglichen Erzählung; 8,28f sei dagegen von der dtr Redaktion vorangestellt worden.

Beurteilung

Vordergründig arbeiten alle drei Autoren (auch) literarkritisch. Warum fallen ihre Ergebnisse dann so unterschiedlich aus?

Vor allem, wenn man sich die Behandlung der Verse 8,28f bzw. 9,14-15a ansieht, scheint es, als lieferten die »gewetzten Messer der Literarkritiker« (Albertz, a.a.O., 242, Anm. 67) fast beliebige Ergebnisse:

- Schmitt weist 9,14-15a einer nach-dtr »annalistischen Bearbeitung« zu; 8,28f ist für ihn dtr (die nun in der ursprünglichen Jehu-Erzählung »fehlenden« Hintergrundinformationen liefere 9,16 nach).
- Albertz hält 9,14-15a für ursprünglich und 8,28 für dtr.
- Würthwein scheidet 9,14b-15a als nach-dtr Glosse aus und sieht 9,14a als ursprüngliche Fortsetzung der vor-dtr Verse 8,28f.

Die unterschiedlichen Ergebnisse erklären sich aus der Tatsache, daß die literarkritische Arbeit hier z.T. nicht als wissenschaftliche Methode verwendet wird, um zu einem Erkenntnisfortschritt zu gelangen, sondern auf einer durch andere Überlegungen entstandenen Hypothese aufbaut, so daß das Ergebnis der (nun sekundären) Literarkritik schon von vornherein feststeht.

Am Beispiel der Argumentation Würthweins läßt dies gut zeigen: Er hält die Salbung Jehus »a priori« (329) für unhistorisch; seine literarkritische Arbeit muß daher zur Ausscheidung der Salbung führen. Das einzig vorgebrachte Argument, sie stehe »in der Gesamtdarstellung isoliert da«, träfe z.B. auch für die Ausrottung der judäischen »Brüder Ahasjas« (2Kön 10,12ff) zu, die Würthwein dagegen als vor-dtr deutet (328; vgl. Textgestaltung, 327).

Eine Methode, die mir nur das bestätigt, was ich von vornherein schon weiß, hat keinerlei zusätzlichen argumentativen Wert. Daher hat es wenig Sinn, solche literarkritischen »Ergebnisse« mit rein literarkritischen Mitteln beurteilen zu wollen. Es muß daher untersucht werden, wie Würthwein zu seiner Ausgangsannahme kommt.

1.2.2. Zur Formgeschichte

Unter ausdrücklicher Berufung auf Kutsch⁸, beurteilt Würthwein alle prophetischen Königssalbungen als »religiöse Deutungen, die im Nachhinein gegeben wurden« (329). Mit einem Kunstgriff nivelliert er die – bei Kutsch wichtigen – Unterschiede zwischen Jehu und David: »Auch von der Designation Jehus gilt, was Kutsch in Hinsicht auf die Designation Davids (1Sam 16) formuliert hat: [...]« (ebd.). Die Tatsache, daß Kutsch (nur!) die Salbung Jehus für historisch möglich hält (a.a.O., 59), referiert er zwar in einer Anmerkung (329, Anm. 15), zieht daraus aber nicht den Schluß, daß diese methodisch anders behandelt werden müsse als die übrigen prophetischen Königssalbungen im AT⁹. Für Würthwein sind alle diese Berichte Exemplare derselben Gattung und daher (formgeschichtlich) gleich zu behandeln.

Anders Schmitt: Die Tatsache, daß Jehus Salbung »charakteristische Merkmale eines legendarischen Salbungsberichts fehlen« (Elisa, 140) – nämlich die Heimlichkeit¹⁰, die Identifizierung des Propheten¹¹ und der fehlende historische Zusammenhang mit der tatsächlichen Amtsübernahme; vgl. 1Sam 10,1; 16,13 – sprechen für die Echtheit, zumal es hier einen »konkreten historischen Sitz im Leben« (ebd.) gibt. Der deutlich legendarische Charakter der prophetischen Salbungen Sauls und Davids darf demnach nicht als Argument gegen die Historizität der Designation Jehus verwendet werden; eher sind jene in Anlehnung an dieses »einmalige[s] Ereignis« (*Kutsch*, Salbung, 59) gebildet worden.

8 Vgl. oben Anm. 2.

9 Für die Methodenkritik an Würthwein ist es ohne Belang, daß ich Kutschs Annahme nicht teile, daß die Historizität der Salbung durch ihre Herkunft aus der Elisa-Überlieferung begründet sei (a.a.O., 59). Dessenungeachtet hat Kutsch recht, wenn er ebd. ausführt, daß »die Art der Darstellung [...] nur auf ein einmaliges Ereignis, einen besonderen prophetischen Akt, nicht aber auf eine dauernde Institution schließen« läßt (s.u.). Kutsch differenziert im übrigen zwischen einer Königssalbung durch das Volk und einer durch Jahwe bzw. seinen Propheten und sieht letztere stets mit einem konkreten Handlungsauftrag verbunden (a.a.O., 53). Allerdings gelingt ihm dies bei David nur mittelbar; bei Jehu wird sich noch herausstellen, daß der Auftrag erst sekundär hinzugefügt wurde (s.u.). Kutschs wichtige Beobachtung, daß die Salbung durch Jahwe stets »Ermächtigung« (55) und »Schutz« (57) sowie die »Übertragung, Mitteilung von kabod« bedeutete, wird uns im zweiten Hauptteil dieser Untersuchung noch beschäftigen.

10 Die einzige »Heimlichtuerei« besteht darin, daß Elisa im Hintergrund die Fäden spinnt. Schmitt versucht, dies mit dem »notwendigen Überraschungsangriff« zu erklären, der durch eine direkte Beteiligung Elisass zunichte gemacht worden wäre (Elisa, 140), doch vermag dies aus zwei Gründen nicht zu überzeugen: a) auch der »Prophetenjünger« war bekannt genug (9,11); b) die Kunde einer persönlichen Anwesenheit Elisass bei der Salbung hätte auch nicht schneller nach Jesreel gelangen können als Jehu selbst.

11 Es ist zu überlegen, ob nicht gerade die Tatsache, daß die Erzählung die Salbung Jehus gerade nicht zur Designation durch Elisa selbst »geglättet« hat, ein weiteres Argument für das Alter der Überlieferung ist.

Nach Alts einflußreicher These ist dagegen die Salbung Jehus ein Beleg für das sogenannte »charismatische Königtum« im Nordreich mit den institutionellen Elementen »prophetische Designation« und »Akklamation des Volkes«. Gegen diese These spricht jedoch grundsätzlich außer dem – bei genauer Prüfung – durchgängigen Fehlen dieser Elemente, daß weder die Propheten noch die vorliegenden Quellen sich dynastiekritisch äußern bzw. verhalten¹².

1.2.3. Zusammenfassung der Methodenkritik

Die Untersuchung des literarkritischen Umgangs mit der Salbungsepisode hat die Schwächen dieser Methode aufgezeigt: sie bestätigt einander widersprechende Theorien. Das heißt, sie ist kein verlässliches Werkzeug für das notwendige Unternehmen, zu konsensfähigen exegetischen Ergebnissen zu gelangen. Hinter literarkritischen Entscheidungen stehen Prämissen, die im besten Fall aufgrund anderer Methoden gewonnen wurden, oft aber reine »Glaubenssätze« sind.

So schließt z.B. für Würthwein Jehus Grausamkeit aus, daß er religiöse Motive gehabt haben kann (vgl. sein »Nachwort zu 2. Kön 8,28-10,17«, a.a.O., 339f) – eine Beurteilung, die (so sympathisch sie ist) mit Exegese nichts zu tun hat, sondern offenbar Politik und Religion sauber voneinander trennen will. Ist jedoch eine solche Vorentscheidung einmal getroffen, läßt sie sich natürlich auch literarkritisch bestätigen. Auf der anderen Seite findet sich der (ebenso sympathische) Versuch Schmitts, vermeintliche Spannungen im Text durch eine Art Personalstil des Erzählers zu erklären, um die Einheit der Komposition zu retten – auch dies eine Vorentscheidung, keine auf dem Wege der Literarkritik gewonnene Erkenntnis. Ähnliches ließ sich zur Formgeschichte feststellen: Die von allen Beteiligten unbestrittene Tatsache, daß die drei im AT berichteten prophetischen Königssalbungen formgeschichtlich zusammenhängen, hat keineswegs einen Konsens in der Frage nach der Historizität der Jehu-Salbung zur Folge. Auch wenn man Letztere für genauso legendarisch hält wie die anderen beiden, ist die quasi-automatische Gleichung »Salbung = Legende«, wie sie Würthwein vertritt, nicht eine Konsequenz aus der Methode, sondern ebenfalls eine (Vor-)Entscheidung (die Gegenposition logischerweise auch).

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen können die folgenden exegetischen Überlegungen nicht mehr sein als ein Versuch, meine Entscheidung möglichst plausibel zu machen, daß der biblische Bericht über Jehus Revolution historisch verwertbare Informationen über eine zeitge-

¹² A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München 1964, 116-134; Forschungsgeschichte und Widerlegung bei Schmitt (Elisa, 143-149); auch Würthwein spricht sich gegen Alts These aus (Bücher, 23); vgl. dazu auch Kutsch (Salbung, 59).

nössische religionspolitische Konfliktsituation enthält, über die sich mittels religionsgeschichtlicher Erwägungen ein einigermaßen sicheres Bild gewinnen läßt.

1.2.4. Zwischenergebnis

Mit der aufgrund der obigen Ausführungen gebotenen Vorsicht erscheint mir die Annahme glaubwürdiger, daß die Salbungsepisode in ihrem Grundbestand mit der Jehu-Erzählung untrennbar verknüpft ist. Der Versuch, in 2Kön 9,14b.15a eine Wiederaufnahme von 8,28f zu sehen, kann schon deswegen nicht überzeugen, weil diese auch 9,16b beinhalten müßte: Es ist m.E. wesentlich plausibler, daß für 8,28f die für die notwendige Überleitung relevanten Fakten aus 9,14-16 entnommen wurden, als daß 9,14b.15a.16b auf eine – dann sehr komplizierte Weise – sekundär mit 9,14a.15b.16a verknüpft worden wäre (ich folge hier also Albertz).

Formgeschichtlich teile ich die Auffassung von Schmitt und Kutsch, daß es bei der Salbung Jehus um einen einmaligen Vorgang gehandelt hat, der einer konkreten Situation entsprang und die Vorlage für jüngere Salbungslegenden abgegeben hat. Die prophetische Beteiligung an der Jehu-Revolution ist für mich damit gesichert; als Motiv kommt nach der Ausscheidung einer antidynastischen und charismatischen Vorstellung vom israelitischen Königtum nur ein (noch zu erläuternder) religiöser bzw. religionspolitischer Beweggrund in Frage.

1.3. Religiöse Beweggründe?

Die Annahme religiöser bzw. religionspolitischer Gründe für die Revolution Jehus führt jedoch gleich zu einem Problem: Wird denn das prophetische Eingreifen tatsächlich begründet?

1.3.1. Vernichtung des Haus Ahab oder Ausrottung des Baalkultes?

Da 9,7-10a mit guten Gründen als dtr angesehen werden können¹³, fehlt über die eigentliche Salbung hinaus jeder Kommentar. Erst 9,22bß kommt der erste Hinweis auf ein religiöses Motiv, und zwar aus Jehus Mund: Die »Hurerei« und »Zauberei« Isebels. Es fällt sofort auf, daß 9,7-10a und 9,22bß nicht zusammenpassen: Im ersten Fall geht es um die Vernichtung des Hauses Ahab, im zweiten um die Ausrottung des Baalkultes.

In welchem Verhältnis stehen diese beiden unterschiedlichen Motive zueinander? Sind beide spätere Hinzufügungen, wie Würthwein annimmt

¹³ Abgesehen von dtr Spracheigentümlichkeiten (vgl. besonders V. 8b) widerspricht die Einfügung der Verse auch Elisas Mahnung zur Eile in V. 3; vgl. Schmitt, *Elisa*, 20f; Albertz, *Religionsgeschichte*, 242, Anm. 67; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Darmstadt 1963, 84 hält nur 8b.9 für dtr.

(Bücher, 325ff)? Oder gehört zumindest 9,22b β zum Grundbestand, womit wir ein deutliches religionspolitisches Motiv für Jehus Handeln hätten?

Redaktionsgeschichtlich spricht alles dafür, daß V. 7-10a später in den Text gelangt sind als V. 22b β : wäre es andersherum gewesen, hätte der Redaktor den dtr Prophetenauftrag sicher entsprechend modifiziert; zwangloser ist dagegen die Annahme, daß 9,7-10a die jüngere Schicht darstellen, die Jehus Taten um die dtr Rechtfertigung der Ausrottung des Königshauses ergänzen (vgl. dazu 1Kön 15,29; 16,12!). Damit ist jedoch nur gewonnen, daß 9,22b β älter ist als 9,7-10a; seine Zugehörigkeit zum Grundbestand muß sich noch erweisen.

Würthwein z.St. hält 9,22b β aus sprachlichen Gründen für abhängig von Hosea (>Hurerei<) und damit für jünger. Für Albertz ist dieses Argument nicht stichhaltig; er gibt zudem inhaltlich zu bedenken, daß Jorams Flucht ohne diesen Vorwurf »völlig unverständlich« wäre (243, Anm. 70) – Würthwein ist denn auch gezwungen, die Reaktion des Königs durch »Tonfall« und »Gebärde« Jehus zu erklären (332).

Insofern ist eine Ausscheidung von V. 22b β nicht plausibel zu machen, so daß Schmitt zuzustimmen ist, der betont, daß die vor-dtr Erzählung »immer nur den von Isebel eingeführten Baalsdienst als Revolutionsgrund an[sieht]« (26). Daß Jehu bei der Salbung nicht eigens darauf hingewiesen wird, liegt wieder in der spannungssteigernden Erzählweise begründet: Die entscheidenden Dingen treten erst in der direkten Begegnung der Kontrahenten Joram und Jehu offen zu Tage (insofern sie den zeitgenössischen Hörern bzw. Lesern nicht ohnehin klar waren, vgl. Schmitt, Elisa, 30; Albertz, Religionsgeschichte, 243, Anm. 73).

1.3.2. Weissagung und Erfüllung

Im Zusammenhang mit der religiösen Begründung der Jehu-Revolution müssen nun noch die Stellen untersucht werden, die die genaue Erfüllung von Jahweworten gegen die Omriden besonders herausstellen wollen. Dies sind neben den schon diskutierten V. 9,7-10a die V. 9,21b.25; 9,36f; 10,10f und 10,17a β .

Zunächst zu 9,21b.25f: Jehu befiehlt seinem sonst nicht erwähnten Adjutanten Bidekar, die Leiche auf den »Acker Naboths« zu werfen, damit eine entsprechende Weissagung erfüllt würde. Inhaltlich ist diese Stelle tatsächlich verwandt mit der großangelegten Erzählung 1Kön 21. Jedoch gibt es eine Reihe auffallender Unterschiede: Nach 1Kön 21 ist Naboths Grundstück ein Weinberg, kein Acker¹⁴, und liegt neben dem Palast, nicht vor der Stadt wie 2Kön 9; getötet wird nach 1Kön 21 nur Naboth, nach 2Kön 9 auch seine Söhne. Nicht zuletzt fehlt überraschenderweise in 2Kön 9,26 der Name des Propheten Elija als Künder des zitierten Gotteswortes.

¹⁴ Würthwein, Bücher, 333, thematisiert diesen Unterschied nicht und übersetzt neutralisierend »Grundstück«.

2Kön 9 scheint historisch zuverlässiger zu sein (Lage des Grundstücks, Vorstellung der Sippenhaft); Sprache und Rechtsauffassung von 1Kön 21 weisen dagegen in eine Zeit, in der bereits das ›Deuteronomium‹ in der einen oder anderen Form wirksam ist: Dtn 24,16 verbietet Sippenhaft; Dtn 19,15 macht zwei Zeugen für Verurteilung erforderlich¹⁵. Die dadurch wahrscheinliche vor-dtr Ansetzung von 2Kön 9,21b.25f besagt jedoch nicht automatisch, daß diese Stelle zum Grundbestand der Jehu-Erzählung gehörte; dagegen spricht, daß hier das Zentralthema der Ausrottung des Baalkultes unmotiviert verlassen wird¹⁶. Die unvermittelte Erwähnung der Vorgänge um Naboth läßt darauf schließen, daß unsere Stelle eine Erzählung wie 1Kön 21 voraussetzt, allerdings in einer ursprünglicheren Fassung, die später der Elia-Überlieferung weichen mußte, als diese in die Königsbücher eingearbeitet wurde¹⁷. Aus den genannten Beobachtungen ergibt sich daher, daß 9,21b.25f jünger ist als die Jehu-Erzählung, aber die Elia-Überlieferung noch nicht kennt – m.a.W.: Elisa- und Elia-Überlieferung waren zum Zeitpunkt dieser Einfügung noch nicht zusammengewachsen¹⁸. Damit sind auch die Stellen 9,36f; 10,10f und 10,17aß auszuschneiden: aufgrund der namentlichen Erwähnung Elisas müssen sie deutlich jünger sein als 9,21.25b.

1.3.3. Zwischenergebnis

Das Motiv für die prophetische Beteiligung an der Jehu-Revolt wird zwar bei der Salbung nicht erwähnt, ergibt sich aber aus dem Fortgang der Erzählung: Unterstützung des Kampfes Jehus gegen den durch Isebel repräsentierten Baal (9,22bß). Die Stellen 9,7-10a; 9,21.25b; 9,36f; 10,10f und 10,17aß sind sekundär und können daher zur Frage nach der Motivation Jehus nichts herangezogen werden.

1.4. Die Ausrottung des Baalkultes in Samaria

Die Ausrottung des Baalkultes in Samaria ist nach den bisherigen Ergebnissen nicht etwa nur ein später »Anhang« (*Würthwein*, Bücher, 341), sondern der geplante Höhepunkt der Erzählung. Die Episode weist einige interessante Details auf, die darauf schließen lassen, daß es Jehu dabei nicht um eine Reinigung des israelitischen Jahwismus von allen Eleme-

¹⁵ Vgl. *Schmitt*, *Elisa*, 26 und ebd., Anm 54.

¹⁶ Mit *Schmitt*, ebd., gegen *Würthwein*, Bücher, 342.

¹⁷ Vgl. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1989, 135. Der Frage danach, wie eine solche frühere Fassung von »1 Kg 21« ausgesehen haben könnte, kann ich hier nicht weiter nachgehen; sie hat jedenfalls noch nichts mit Elia zu tun gehabt (vgl. hierzu z.B. *Schmitt*, *Elisa*, 125f).

¹⁸ Vgl. hierzu bes. *Schmitt*, a.a.O., 119-126, 183f und 27, Anm. 56 wonach die Beziehung zwischen den beiden Traditionen »erst nach dem Untergang des Nordreiches hergestellt« (119) worden sein kann.

ten traditioneller Baalsfrömmigkeit ging, sondern um etwas anderes: um die Befreiung Israels von der durch die Omriden aufgezwungenen Abhängigkeit von einer fremden Gottheit. M.a.W.: Jehu hatte bei seiner Aktion nur die zahlenmäßig überschaubare Gruppe der Anhänger des phönizischen Baal im Blick. Dies soll im folgenden begründet werden (vgl. auch *Albertz*, Religionsgeschichte, 243f).

1.4.1. Gab es einen Baalkult in Samaria?

Hans-Detlef Hoffmann hat in seiner Dissertation »Reform und Reformen« bestritten, daß es unter Ahab einen Baalstempel in Samaria gegeben hat. Um diese These zu beurteilen, ist es nötig, sich mit dem Gesamtkonzept seiner Arbeit etwas näher zu beschäftigen. Hoffmanns Anliegen ist es, alle Texte des dtr Geschichtswerkes zu untersuchen, die »über Veränderungen der kultischen Zustände und der Kultpraxis« berichten (27). Dabei arbeitet er für Nordreich und Südreich eindrucksvolle Schemata heraus, nach denen an bestimmten »Wendepunkten« vom Dtr »Kultnotizen« in das Rahmenschema einzelner Könige eingebaut wurden, die einerseits in eine negative (Manasse, 2Kön 21,1-8), andererseits in eine positive (Josija, 2Kön 22f) Bilanz münden (30f). Für das Nordreich erkennt er einen »dreitaktigen Aufbau« (31):

- Negativ zu beurteilende Könige, wobei jeweils der erste (Jerobeam) und die letzten (Ahab / Ahasja) Könige als solche geschildert werden, die eine verwerfliche Kultänderung eingeführt haben;
- positiv(er) zu beurteilende Könige (Joram / Jehu), die eine Kultänderung zugunsten der Jahwe-Religion durchgeführt haben;
- schließlich wiederum eine Folge negativ zu beurteilender Könige, deren erster (Joahas) wieder eine verwerfliche Kultänderung zu verantworten hat.

Für das Verständnis seiner Beurteilung des Baalkultes in Samaria ist nun wichtig, daß Hoffmann damit rechnet, daß bestimmte Kultänderungsnotizen keinen historischen Anhaltspunkt haben, sondern allein nach diesem Schema gestaltet worden seien (32), wozu auch die Einführung des Baalkultes in Samaria gehöre (81). Daher sei der Tempel in Samaria in Wirklichkeit ein Jahweheiligtum gewesen: »Es mußte erklärtes Ziel der Innen- und Religionspolitik Ahabs sein, Samaria, die neue Residenz der Omriden, mit einem neuen Heiligtum auszustatten. Dieser von Ahab erbaute (Jahwe-)Tempel aber konnte in der Vorstellung des Dtr nur ein »Baalstempel« gewesen sein« (ebd.). Als Argument führt er an, daß Ahab aufgrund der jahwehaltigen Namen »aller seiner Kinder« sich »als treuer Jahweverehrer gefühlt« habe (ebd.).

Gegen diese These Hoffmanns sprechen allerdings folgende Beobachtungen:

- So »neu« war die Residenz zu Samaria nicht mehr: Die Tatsache, daß Ahab (und nicht schon Omri) dort einen Tempel baute, läßt sich zwang-

loser damit erklären, daß er seiner Frau Isebel eine Kultstätte für den ihr vertrauten phönizischen Baal schaffen wollte.

– Hoffmann widerspricht sich selbst, wenn er im selben Absatz, in dem er Ahab zum treuen Jahweverehrer macht (s.o.), gleichzeitig behauptet, es habe zu der Zeit eine »Identifikation Jahwes mit Baal« gegeben. Die erste Behauptung konstatiert eine Differenz zwischen Jahwe und Baal, die zweite egalisiert diese wieder.

– Der nächste Widerspruch besteht darin, daß Hoffmann einerseits Ahabs Zeitgenossen Elija (»und später Hosea«) dafür verantwortlich macht, daß diese Identifikation in Frage gestellt wurde, diese Entwicklung andererseits erst für exilisch-nachexilisch erklärt (80f). Entweder ist schon zur Zeit Ahabs ein Bewußtsein der Unvereinbarkeit von Jahwe und Baal entstanden oder dies ist erst eine Folge der theologischen Reflexion des Exils.

– Bei der literarkritischen Untersuchung der Ausrottung des Baalkultes durch Jehu muß auch Hoffmann zugeben, daß die Episode in wesentlichen Punkten von dem Verfahren abweicht, nachdem Dtr seiner Auffassung nach solchen »Kultnotizen« gestaltet: Zum einen haben wir hier erstmals einen vollständigen »Kultbericht« (100), zum anderen gibt es gewisse sprachliche Unterschiede¹⁹, zum dritten »fehlen alle Erfüllungsquerverweise«, die die dtr Bearbeitung der Jehuerzählung vorher bestimmten (99).

Bei aller gebührenden Achtung vor der eindrucksvollen Systematik, die Hoffmann in der dtr Bearbeitung der Königsbücher entdeckt, darf daher nicht übersehen werden, daß er in seiner Behandlung der Jehu-Aktion offenbar seinem eigenen Systemzwang erliegt²⁰, anstatt den Text selbst zur Geltung kommen zu lassen: Dieser stellt einen signifikanten Unterschied zwischen Jahwe- und Baalverehrung heraus, der (wenn man den einen Strang von Hoffmanns Argumentation ernst nimmt) bereits den Zeitgenossen Ahabs bewußt gewesen sein mußte. Dies gilt besonders, wenn die von mir vertretene Einschätzung zutrifft, daß es sich bei dem zu bekämpfenden fremden Gott nicht um den (wohl tatsächlich integrierten) kanaaniänschen Baal, sondern um den erst unter Ahab nach Israel eingeführten phönizischen Baal handelte, was sich gleich noch deutlicher herausstellen wird.

¹⁹ Hoffmann formuliert diesen Sachverhalt so: Die Sprache unterscheide sich »nicht grundsätzlich von der bislang beobachteten dtr Kultsprache der Reformtexte« (101; Hervorhebung vom Verf.).

²⁰ Recht hat Hoffmann dagegen wohl mit seiner Analyse von 2Kön 11 als dtr. Konstruktion, die »Jehus Reformwerk [...] schematisch auf judäische Verhältnisse« überträgt (112). Diese »Motivübertragung« (113) zeigt, daß die Jehu-Revolution tatsächlich eine »Schlüsselstellung« (103) für das dtr Konzept besaß, wenn auch nicht im Rahmen einer sekundären Deutung (so auch Smend, Entstehung, 136, bei der Besprechung von 1Kön 18 als »Vorbild für das entsprechende Handeln Jehus«), sondern im Gegenteil als historische Vorlage.

1.4.2. Die Konzentration auf den »fremden« Baal

Wenn man dem Bericht von der Ausrottung »des« Baalkultes ein gewisses Maß an historischer Glaubwürdigkeit zugestehen möchte, dann sind folgende Punkte zu beachten:

– Die Größe des Tempels erlaubte keineswegs eine Versammlung aller in Israel lebender Baalsanhänger (vgl. *Greßmann*, *Geschichtsschreibung*, 314).

– Eine strikte Unterscheidung zwischen »inländischen« Baal- und Jahwe-Verehren ist aufgrund der synkretistischen Religionspraxis der Königszeit (s.u.) schlechterdings nicht mehr möglich (vgl. dazu *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 167, Anm. 31); eine Abgrenzung gegenüber den Anhängern des phönizischen Baals war hingegen kein Problem.

– Der Versuch, Jahwe-Anhänger vor dem drohenden Schicksal zu bewahren (2Kön 10,23), kann schlecht spätere Eintragung sein, da der Dtr wohl kaum synkretistische Jahwe-Gläubige, die »auf beiden Beinen hinken« (1Kön 18,21 dtr²¹), vor der Vernichtung geschützt hätte. Insofern ist dieser Zug auch nicht »apologetisch« (gegen *Schmitt*, *Elisa*, 25), sondern notwendiger Bestandteil der Erzählung.

Würthwein sieht hier zu Recht eine Diskrepanz zwischen dem dtr Auftrag, der bekanntlich die Ausrottung mit keinem Wort erwähnt, und der Handlungsweise Jehus, zieht aber daraus den Schluß, daß das Vorgehen gegen den Baalkult später eingetragen wurde (342). Das ist aufgrund seiner oben erwähnten Prämissen zwar verständlich, aber er bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, aus welchem Grund eine solche Überlieferung zu späterer Zeit mit Jehu hätte verbunden werden sollen. Welcher jüdische Redaktor würde nach dem Ende des Nordreiches noch einen von dessen Herrschern zum Jahwe-Helden machen wollen?

Plausibler ist m.E. die Annahme, daß es tatsächlich ein Vorgehen Jehus gegen den spezifisch phönizischen Baalkult gegeben hat, das vom Dtr unhistorisch auf jeden Baalsdienst ausgeweitet worden ist (vgl. dazu grundsätzlich *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 244). Diesem späteren Mißverständnis ist sowohl die Eintragung »aller Baalverehrer« in 2Kön 10,19 zuzuschreiben als auch die Einfügung von 10,28.

1.4.3. Jonadab ben Rechab

Nach 2Kön 10,15f.23 wird Jehu nach der Ausrottung des Ahab-Hauses durch einen gewissen Jonadab ben Rechab bei seinen weiteren Aktionen unterstützt. Mit Hilfe von Jer 35 wurde daraus in der Forschung oft eine Bewegung der »Rechabiter« konstruiert, die sich gegen die religiöse Überfremdungspolitik der Omriden gerichtet (*Albertz*, a.a.O., 242, Anm.

21 »Dtr« mit Würthwein, *Bücher*, 217 (allerdings gegen Würthwein, a.a.O., 208).

66) und der Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes verschrieben habe (vgl. *Schmitt*, Elisa, 141, Anm. 13). Auch wenn diese Theorie meine Argumentation stützen würde, gibt es Anzeichen dafür, daß Jer 35 sich nicht historisch auswerten läßt, sondern selbst schon eine inneralttestamentliche Auslegung von 2Kön 10 darstellt²². Für die Beurteilung der Jehu-Revolution ist es jedoch ohne Belang, welche Rolle Jonadab, wenn überhaupt, in ihr gespielt hat. Daher kann ich diesen Problemkreis hier auf sich beruhen lassen.

1.5. Zusammenfassung und Überleitung

Jehus (von Elisa und seiner Prophetengruppe unterstützte) Maßnahmen gegen die Baalverehrer richteten sich gegen die religiöse und politische »Überfremdung« durch den Stellenwert, den der phönizische Baal durch Ahabs Religionspolitik in Israel erhalten hatte. Spätere Kommentatoren haben daraus eine Aktion zur Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes gemacht. Wenn diese Einschätzung zutrifft, dann war Jehus Vorgehen sowohl »religiös« als auch »politisch« motiviert. Wie sich diese beiden Motive zueinander verhalten, soll nun im zweiten Hauptteil dieser Studie untersucht werden.

2. Jehu – Machtpolitiker oder Verteidiger des Glaubens?

2.1. Falsche Alternativen

Die Beurteilung Jehus in der Forschung reicht vom eiskalten Machtpolitiker, dem jedes religiöse Motiv fremd war (Würthwein), bis zum Retter des Glaubens, der sich auf einen breiten »Volkszorn« stützen konnte (Albertz). Der Gegensatz »reiner« Machtpolitiker oder »reiner« Glaubensheld ist jedoch künstlich. Wir werden dem Text einfach nicht gerecht, wenn wir die Geschichte nach unseren Wertmaßstäben analysieren.

Zum einen macht die Tatsache, daß der Deuteronomist (Dtr) ihn als Ausführungsorgan geweihsagten göttlichen Wilens darstellt, Jehu damit noch nicht automatisch zum Glaubenshelden, wie die Beispiele Baesa (1Kön 15,29) und Simri (1Kön 16,11) zeigen, deren Taten von Dtr mit den gleichen Formulierungen beschrieben werden. Beide sind offensichtlich nur an der eigenen Machtergreifung interessiert und werden den-

²² Vgl. *Chr. Levin*, Die Entstehung der Rechabiter, in: *Kottsieper u.a.* (Hgg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern«. FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 315f, Anm. 72. Levins »Argumentation« zugunsten einer Ausscheidung der gesamten Ausrottung des Baalkultes aus der Jehu-Erzählung kann dagegen nicht überzeugen, zumal er die Frage nicht einmal ansatzweise diskutiert, sondern sich auf einige apodiktische Bezüge auf Würthwein und dessen Anhänger beschränkt.

noch zu Vollstreckern des Willens Jahwes. Bei Jehu fällt jedoch auf, daß ihm ausdrücklich religiöse Motive zugeschrieben werden. Doch ging es ihm wirklich um die Verteidigung des reinen Jahwe-Glaubens? Es ist zwar gut protestantisch, überall in der Bibel den Kampf rufer »Zurück zur reinen Lehre!« zu vermuten, doch ist das hier zu modern gedacht.

2.2. Formen der Religiosität zur Zeit der Omriden

Im 9. Jahrhundert ist Jahwe noch längst nicht der universale Gott, als der er uns auf den ersten Seiten der Bibel entgegentritt. Während der Aramäerkriege (1Kön 20,22) konnten die Diener des syrischen Königs noch mit dem strategischen Hinweis aufwarten: Der Gott Israels »ist ein Gott der Berge – wenn wir dagegen in der Ebene mit ihnen kämpfen können, gewiß würden wir sie überwinden!« (1Kön 20,23). Aus diesem Vers wird deutlich: Jahwe wurde noch bis weit in die Königszeit als Territorialgott des palästinischen Gebirgslandes verstanden – zumindest von den umliegenden Völkern. National- und Gebietsgötter waren im Alten Orient verbreitet; die bekanntesten dürften Kamosch aus Moab, Marduk aus Babylon und Assur, der Reichsgott Assyriens, sein. Sie waren für den Schutz des jeweiligen (Reichs-)Gebietes verantwortlich, während für die unpolitischen und familiären Sorgen weitgehend andere Götter und Göttinnen zuständig waren. So wird z.B. von König Ahasja von Israel berichtet, daß er sich »medizinische« Hilfe von Baal-Sebub, dem Gott der Stadt Ekron erhoffte – ein zu seiner Zeit offenbar normaler Vorgang, der ihm allerdings von späteren Rezensenten äußerst übelgenommen wurde (2Kön 1). Eine solche Scheidung von offizieller und privater Religiosität ist, nach neueren Erkenntnissen, in Israel weit verbreitet gewesen. Wenn wir z.B. die Namensgebung so verschiedener Könige wie Saul und Ahab betrachten, dann fällt auf, daß ein dezidiert Jahwe-Verehrer wie Saul kein Problem darin sah, einen seiner Söhne Eschbaal (»Mann Baals«) zu nennen, während der von der dtr Geschichtsschreibung in ein besonders schlechtes Licht gerückte Ahab seinen Kindern jahwehaltige Namen gab (vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte, 232, Anm. 23). Dieser Befund läßt sich nur erklären, wenn sich Jahwekult und Baalkult nicht gegenseitig ausschlossen. Jahwe und Baal konnten in Israel lange Zeit nebeneinander existieren, zum einen aufgrund der beschriebenen »funktionalen« Trennung, zum anderen, weil Jahwe und Baal teilweise miteinander verschmolzen waren²³.

Zu diesem »funktionalen« Polytheismus gesellte sich nach *Albertz* eine Erscheinung, die er als »diplomatischen Synkretismus« bezeichnet²⁴: die

²³ Vgl. *Donner*, Geschichte, 270.

²⁴ A.a.O., 228f. Die Begriffe »Synkretismus« und »Polytheismus« können die entsprechenden Phänomene nur ungenau wiedergeben: die religiöse Praxis der Beteiligten war zwar »synkretistisch«, die Aufteilung der Götter nach »Funktionen« läßt sich aber genau-

»Einrichtung von Kulturen für die Götter von Nachbarstaaten, mit denen das Königshaus politische Beziehungen unterhielt« (228). Besonders deutlich wird diese Form des Polytheismus »in den antiken Staatsverträgen, in denen die Götter beider Vertragspartner beschworen und zueinander in Beziehung gesetzt werden« (ebd., Anm. 1).

Drittens müssen wir noch die Frage erörtern, ob es zusätzlich noch einen »soziologischen« Polytheismus in Israel gab, wie es Alt und in seinem Gefolge Donner annehmen: »Kanaanäisches Erbe, kanaanäische Kultur und Gesittung, lebten noch, eigentlich überall, besonders aber in den Städten« (Donner, Geschichte, 264). Danach gab es »kanaanäische« oder »kanaanisierende« Kreise, in denen Jahwe einer unter anderen Göttern war, und [...] »israelitisch«, deren Hauptgott, wenn nicht gar in monolatrischem Sinne einziger Gott Jahwe war« (ebd.). Zum Ausgleich zwischen beiden Gruppen hat sich nach Alts einflußreicher These²⁵ Omri nach Davids Vorbild eine private und erbliche Residenz angelegt, freilich mit einem entscheidenden Unterschied: Während Jerusalem die kultische Einheit des Südens forcierte, sollte Samaria nach dem Willen der Omriden die »letztlich unvereinbaren Größen« (Alt, Stadtstaat, 278) Jahweglaube und Kanaanäertum trennen: »Grundsätzlich scheint er [Ahab] es darauf abgesehen zu haben, den Israeliten im Reiche Israel ein Israelit und den Kanaanäern in Samaria ein Kanaanäer zu sein« (ebd.). Obwohl diese Maßnahme das Gegenteil im Sinn hatte, entzündete sich nach Alt letztlich doch ein fataler innenpolitischer Konflikt an ihr: Die einseitige Bevorzugung des Kanaanäertums durch die Omriden habe in ganz Israel die Kanaanäer wieder erstarken lassen, wogegen nun die »Propheten Jahwes als Träger und Wortführer des Widerstandes gegen den fortschreitenden Kanaanisierungsprozeß« (283) auftraten.

Gegen einen solchen rein innenpolitisch begründeten Religionskonflikt ist nun, m.E. zu Recht, eingewandt worden, daß es in der Omridenzeit gar keine genuinen Kanaanäer mehr in Israel gab²⁶. Der Konflikt sei vielmehr durch die »Schirmherrschaft des offiziellen Staatskultes für den phönizischen Baal« entstanden, durch den »auch andere ehemalige Baalheiligtümer [...] zu neuem Leben erwachten« (Albertz, Religionsgeschichte, 232). Diese Differenzierung hat für die Beurteilung Jehus äußerst weitreichende Folgen. Die übliche Zusammenfassung aller Gottheiten, die in der Bibel den Namen »Baal« tragen, verstellt den Blick auf deren funktionale und territoriale Verschiedenheit.

Unabhängig von der Frage, ob der Konflikt zur Zeit Jehus eher außenpo-

so gut als »polytheistisch« beschreiben. Wenn in dieser Arbeit die beiden Begriffe ohne klare Abgrenzung nebeneinander verwendet werden, so liegt dies an dieser Unschärfe, nicht an der Faulheit des Verfassers.

²⁵ Vgl. A. Alt, Der Stadtstaat Samaria, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, 258-302, bes. 278.

²⁶ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 232, Anm. 22.

litisch oder innenpolitisch verursacht war, läßt sich über die religiöse Situation in Israel folgendes festhalten:

- Es gab einen »diplomatischen Synkretismus«, der sich wohl nur auf Regierungs- und Gesandtenkreise beschränkte und außenpolitisch als notwendig empfunden wurde.
- Es gab einen »funktionalen Synkretismus«, bei dem die Götter und Göttinnen verschiedene Zuständigkeitsbereiche hatten; hier lassen sich vor allem eine offizielle und eine private Religionsausübung unterscheiden.
- Es gab einen »soziologischen Polytheismus«, d.h. Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Religiosität.

2.3. Der Weg zur israelitischen Religion der Königszeit

2.3.1. Problemanzeige

Auf Geheiß ihres Gottes Jahwe flohen die zwölf Stämme Israels unter ihrem Anführer Mose in die Wüste, um dem ägyptischen Frondienst zu entgehen, erhielten am Sinai die Zehn Gebote und eroberten vierzig Jahre später das Land Kanaan unter der Führung Josuas ...

Von dieser vertrauten Konstruktion hat die alttestamentliche Forschung nicht mehr viel übriggelassen. Gerhard von Rad hat die Sinai-Tradition als unabhängige Überlieferung herausgeschält; Martin Noth war noch radikaler und fand fünf »Themen«, denen Mose jeweils erst sekundär zugewachsen war (Herausführung aus Ägypten, Hineinführung ins Kulturland, Verheißung an die Erzväter, Führung in der Wüste, Offenbarung am Sinai). Auch die militärische »Invasion« Kanaans hat aufgrund archäologischer (Ai und Jericho waren schon seit Jahrhunderten unbewohnt), literarischer (vgl. das »hegative Besitzverzeichnis« in Ri 1) und sprachlicher (»Israel« war schon vor der »Landnahme« eine politische Größe in Palästina²⁷) Belege nachweislich nicht stattgefunden. – Was bleibt, sozusagen ohne Mose und Josua?

2.3.2. Invasion, Infiltration, Revolution ...

Wie auch immer man die Entwürfe von Rads und Noths beurteilt: Es ist mittlerweile communis opinio, daß die Gesamtüberlieferung Israels aus den eigenen Traditionen einzelner Gruppen zusammengewachsen ist. Einige dieser Gruppen waren in Kanaan beheimatet, wie neuere ethnologische und archäologische Untersuchungen glaubhaft machen: Zum einen scheint es nach archäologischen Befunden keinen kulturellen

²⁷ Vgl. die Stele Merenptahs von 1219 v.Chr.; Zitat und Diskussion bei Donner, Geschichte, 91f.

Bruch gegeben zu haben, wie er aufgrund einer bedeutenden Zunahme von außen kommender Elemente zu erwarten gewesen wäre (vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte, 110); zum anderen läßt sich der Gegensatz zwischen Nomaden und Kulturlandbewohnern, wie ihn das »Infiltrations-« oder »Penetrationsmodell« nach Alt und Noth verlangt, nicht mehr aufrechterhalten: Transhumanz-(= Weidewechsel-)Nomadentum ist nicht vor 500 v.Chr. belegbar (vgl. *Donner*, Geschichte, 48), damit fällt die These, daß von Zeit zu Zeit »Nomadenwellen« das Kulturland »überschwemmt« hätten.

Die zeitgenössischen Nomaden im eigentlichen Sinne dagegen »lebten noch nicht in der Wüste, sondern in den ackerbaulich nicht nutzbaren Nischen und ariden Randzonen des Kulturlandes. Sie standen mit den Bauern und Städtern in engem Wirtschafts- und Handelsaustausch und betrieben je nach Bedarf auch selber Landwirtschaft«; demnach waren sie bereits Teil des palästinischen Gesellschaftssystems (*Albertz*, Religionsgeschichte, 110), ohne erst »einwandern« zu müssen.

Wenn das zutrifft – woher dann die Überlieferung, daß »Israel« in Kanaan eben nicht heimisch war, daß es aus der Wüste kam und sich mit der kanaanäischen Lebensweise in ständigem Kampf befand?

Hier kommt das »soziologische« oder »Revolutions-Modell« ins Spiel (*Dus*, Mendenhall, Gottwald): danach gab es in der späten Bronzezeit viele soziale Gruppen, die unter die Räder des herrschenden Feudalsystems geraten bzw. aus diesem herausgefallen waren: »Es handelte sich um sozial Deklassierte, Entwurzelte, outlaws, die schließlich zur Revolte gegen die Städter übergingen, ermutigt, angeführt und unterstützt durch die aus Ägypten gekommene Moseschar, die Jahwe mitgebracht hatte« (*Donner*, Geschichte, 125).

Die »Wüstenkomponente« der israelitischen Überlieferung stammt demnach von der Moseschar, die »Konfliktkomponente« aus der innerkanaanäischen Revolution. Diese Revolution hat nach den Befürwortern dieser These – wie jeder Klassenkampf – eine egalitäre und herrschaftskritische Religion und Gesellschaftsform zur Folge gehabt. Nur, es gibt keinerlei alttestamentlichen oder archäologischen Beleg für einen »Aufstand der Massen«, im Gegenteil.²⁸

2.3.3. Nomaden und Nomaden

Donner sieht denn auch die nomadische Komponente in der israelitischen Überlieferung so stark verankert, daß er mit einer Neudefinition alle beteiligten Gruppen auf einen Nenner bringen möchte: »Nichtseßhafte nennt man Nomaden« (Geschichte, 122). Das hat tatsächlich den Vorteil, die entwurzelten Städter (»Bergnomaden«, [...] die sich in die

²⁸ Zur Diskussion vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte, 111; *Donner*, Geschichte, 122-127.

dünn besiedelten Gebirgsregionen zurückzogen, wo sie Wald rodeten [...] und langsam zu eigener, von den Städten unabhängiger bäuerlicher Selbsthaftigkeit übergingen« (126f) und die »Nomaden weiträumiger Lebensweise, nach Art der [Schasu] der ägyptischen Quellen« (127) mit einem Begriff erfassen zu können.

2.3.4. »Israel« als gesellschaftliches Gegenmodell

Es gibt Gründe für die Annahme, daß die Donnersche Äquivokation nicht nur ein Spiel mit Wörtern ist, sondern einen historischen Hintergrund hat²⁹: Als gegen Ende des 13. Jahrhunderts der »Seevölkersturm« den Untergang des Hethiterreiches und eine Schwächung der ägyptischen Oberherrschaft über Palästina bewirkte, kam es zu politischen und wirtschaftlichen Krisen, durch die sich sowohl die sozial deklassierten Schichten der Städte als auch die des Handels als ihrer Lebensgrundlage beraubten Nomaden gezwungen sahen, in den unbesiedelten und politisch nicht kontrollierten Gebirgsregionen Palästinas ein neues Leben anzufangen. »In diesen gesellschaftlichen Umschichtungs- und Befreiungsprozeß stieß die Exodusgruppe mitten hinein« und formte mit ihren »religiösen Befreiungstraditionen« die entstehende neue Gesellschaft wesentlich mit (Albertz, Religionsgeschichte, 112). Es entstand eine dezentrale, kaum über die Großfamilie hinaus solidarische, primär verwandtschaftlich definierte Gesellschaft, die »geradezu als Gegenmodell zu den monarchisch organisierten kanaänischen Stadtstaaten« (ebd.) aufgefaßt werden kann. Zu über die Sippe hinausgehenden Zusammenschlüssen kam es nur, wenn eine Bedrohung von außen dies erforderte.

2.3.5. Jahwe und das Königtum

Doch die Entstehung des monarchischen Territorialstaates unter David schien dieser Gesellschaftsform den Garaus zu machen³⁰; schließlich hatte sie nicht nur politische Konsequenzen (Steuern, Berufsbezug, Beamtentum, privilegierte Schicht), sondern auch theologische Uminterpretationen zur Folge (unmittelbares Verhältnis des Königs zu Jahwe, Bestimmung des alten jebusitischen Heiligtums mit seinen Priestern [Zadok, s.u.] zur zentralen Kultstätte).

Doch die vorstaatliche königskritische Linie des Jahwe-Glaubens verschwindet nicht ganz, sondern wird auch und gerade in der Befreiung des Nordens von der drückenden Herrschaft des Südens wieder zum Leben erweckt: Jerobeam beruft sich ausdrücklich auf die Exodustradition

²⁹ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 107 (im Gefolge von Lemche, Early Israel).

³⁰ Vgl. zum Ganzen Albertz, Religionsgeschichte, 159-212 sowie J. Pixley, Heilsgeschichte von unten. Eine Geschichte Israels aus der Sicht der Armen, Nürnberg 1997 (bes. das 3. Kapitel).

(1Kön 12,28), darüber hinaus wird sein Aufstand in der Überlieferung bis in Einzelheiten parallel zum Exodusgeschehen gestaltet.³¹

Jero beams kultpolitische Maßnahmen im Nordreich bestehen folgerichtig auch nicht in der Schaffung eines konkurrierenden Zentralheiligtums; er setzt vielmehr altbewährte (dezentrale) Heiligtümer wieder in ihre angestammten Rechte ein. Genaugenommen wurde somit ausgerechnet die Rückbesinnung auf die eigentlichen Charakteristika des Jahweglaubens von den späteren biblischen Autoren als »Sünde« bezeichnet.

2.4. Die religionspolitische Situation zur Zeit Jehus

2.4.1. Das Aufkommen »freier Propheten«

Angesichts der Bedeutung der vorstaatlichen Jahwetheologie im Nordreich Israel ist es kein Wunder, daß die Königskritik hier deutlicher spürbar wird als in Juda. Träger dieser Kritik werden ab dem 9. Jahrhundert freie, d.h. nicht hofgebundene Propheten, also magisch und mantisch aktive Personen. Dieses freie Prophetentum konnte erst in einer Zeit wirtschaftliche Stabilität entstehen, in der es genügend »Privatpersonen« gab, die sich deren Dienste leisten konnten³²; und nur als »Freiberufler« konnten die Propheten die systemkritische Rolle übernehmen, die den Hofpropheten aus naheliegenden Gründen verwehrt war (vgl. den Konflikt zwischen den beiden Jahwepropheten Zedekia und Micha in 1Kön 22,24!).

2.4.2. Jehus Kampf gegen den »fremden Gott«

Wie die Analyse von 2Kön 9f gezeigt hat, richteten sich Jehus Maßnahmen nur gegen die zahlenmäßig wenigen Verehrer des phönizischen Baal – der »inländische« Baalskult stellte zu der Zeit offenbar kein Problem dar: Jahwe und Baal waren in einer Weise verschmolzen (oder zumindest: nicht-konkurrierend aufeinander bezogen), daß sogar eine kanaanäische Kulthöhe zum Offenbarungsort Jahwes werden konnte (1Kön 3), ohne daß die Zeitgenossen daran Anstoß nahmen (vgl. *Greifmann*, *Geschichtsschreibung*, 195). Auch die Geschichte des Jerusalemer Tempels zeugt von dieser »Kompatibilität« zwischen Jahwe und kanaanäischen Göttern: Davids Priester Zadok scheint ein ehemals jebusitischer Priester zu sein (vgl. *Würthwein*, *Bücher*, 11; *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 195f), der problemlos in den Jahweglauben integriert werden konnte (s.o.), und Salomos »Tempelweihspruch« (1Kön 8,12) weist inhaltliche Bezüge zu zeitgenössischen Baals-Vorstellungen auf.³³

³¹ Vgl. *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 217ff.

³² Vgl. a.a.O., 233ff.

³³ Vgl. *Würthwein*, *Bücher*, 89; *H. Greifmann*, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen ²1921, 211 und 213.

Erst die zwangsweise Einführung eines (territorial) fremden Baal durch Ahab machte die Gegner mobil! Das bedeutet, daß nicht der Gottesname »Baal« (= »Herr«) für die Kritik das Entscheidende war, sondern die politischen Konsequenzen! Damit ist der beliebten Frage, ob Jehu »religiös« oder »politisch« motiviert war, der Boden entzogen: Die Entscheidung für einen bestimmten, auf nationaler Ebene wirksamen Gott ist immer zugleich eine politische, nicht nur eine religiöse.

Jehu sah also die religiöse Fremdbestimmung durch den phönizischen Baal als politischen Verrat an Israel an. Daß sein Verhalten sich gravierend auf die außenpolitischen Beziehungen Israels auswirken würde, muß ihm daher bewußt gewesen sein. Dennoch geht er in seinem Rundumschlag gegen jede außenpolitische Abhängigkeit sogar so weit, daß er auch den König von Juda ermordet und damit die von Ahab und Joschafat vollzogene Wiederannäherung (1Kön 22,45) gründlich zunichtemacht.

2.4.3. Die politische Bedeutung der Propheten

Jehu wurde in seinen Bestrebungen von den »freien Propheten« um Elisa unterstützt. Wie sah diese Unterstützung aus? Handelte es sich bei der Salbung nur um einen symbolischen Akt oder steckte mehr dahinter?

Ein Blick auf die Reihenfolge der Ereignisse zeigt: Jehu schlägt nicht sofort los, als er die Nachricht von Jorams Verwundung hört (Judas König hat immerhin noch genügend Zeit, um von Jerusalem nach Jesreel zu reisen). Seine Stunde ist erst gekommen, als er sich der Unterstützung des Gottes Jahwe sicher weiß – vermittelt durch die freien Propheten.

Hier ist an die Funktion der Salbung durch Jahwe bzw. seine Propheten zu erinnern, die Kutsch herausgearbeitet hat: Sie bedeutet stets die »Übertragung von kabod« (*Kutsch*, Salbung, 14), dessen Doppelsinn im Deutschen mit »Gewicht« wiedergegeben werden kann (*G. Fohrer u.a.*, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin u.a. 1971, 119). Zugleich stellt sie den Gesalbten auch unter den besonderen »Schutz« Jahwes (*Kutsch*, Salbung, 57), was eine zusätzliche Begründung für Jehus offensives Verhalten liefert. Ohne diese Beistandszusage einer mindestens gleichstarken Gottheit hätte Jehu nie gegen den phönizischen Baal zu kämpfen gewagt – dazu kannte er die (keineswegs nur transzendent gedachten) Machtverhältnisse zu genau. Auch hier zeigt sich wieder, daß sich »religiöse« und »politische« Motivation bei einem Menschen seiner Zeit einfach nicht gegeneinander ausspielen lassen.

2.5. Zusammenfassung

Jehus religiöse Motivation ist von seiner politischen nicht zu trennen – der fremde Gott war für ihn und die freien Propheten um Elisa Verrat am Staate Israel. Der innerisraelitische Baalskult spielt hierbei keine

Rolle. Jehu ist zu sehr Realpolitiker(!), um ohne die Zusage eines göttlichen Beistandes loszuschlagen. Ein »Jahwe-allein«-bewegter Reformator ist er deswegen noch lange nicht.

Die angestrebte Restauration scheitert jedoch: Israel gerät durch Jehus Taten in die außenpolitische Isolation, verliert Gebiete an Syrien und wird schließlich Vasall Assyriens, vor dessen Gott sich ausgerechnet Jehu niederwerfen muß.

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1 und 2. ATD.E 8 (GAT), Göttingen 1992
- Alt, A., Das Königtum in den Reichen Israel und Juda (1951), in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, München ³1964, 116-134
- , Der Stadtstaat Samaria (1954), in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, München ²1968, 258-302
- Astour, M.C., The First Assyrian Invasion of Israel, in: JAOS 91 (1971), 383-389
- Braulik, G., Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (»DtrG«), in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), 126-131
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1 und 2. ATD.E 4 (GAT), Göttingen 1984/1986
- Fohrer, G., Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg ³1982
- u.a., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin u.a. 1971
- Greifmann, H., Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels. Die Schriften des Alten Testaments, 2. Abt., Bd. 1, Göttingen ²1921
- Hoffmann, H.-D., Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, ATHANT 66, Zürich 1980
- Kutsch, E., Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963
- Levin, Ch., Die Entstehung der Rechabiter, in: Kottsieper u.a. (Hgg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern«. FS Otto Kaiser, Göttingen 1994, 301-317
- Metzger, M., Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn ⁴1977
- Noth, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien, Bd. I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943), Darmstadt ²1963
- Pixley, J., Heilsgeschichte von unten. Eine Geschichte Israels aus der Sicht der Armen, Nürnberg 1997
- Rad, G. v., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: *ders.*, Gesammelte Studien, Bd. I, ⁴1971, 9-86
- Schmitt, H.-Ch., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972
- Smend, R., Die Entstehung des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft 1, Stuttgart ⁴1989
- Soggin, J.A., Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige, 1Kön 17-2Kön 25, ATD 11/2, Göttingen 1984

Thesen zum Fundamentalismus

Erich Geldbach

1. Es läßt sich ein inflationärer Sprachgebrauch des Wortes Fundamentalismus beobachten. In den Parteien und Religionen gibt es sogenannte Fundamentalisten. Der jeweils aktuelle Gegner ist ein Fundamentalist. Der Gebrauch ist also abwertend und wird von außen wie ein Etikett aufgeklebt. Das Wort entspricht so nicht einer Selbstbezeichnung, sondern muß als eine Negativbezeichnung betrachtet werden und wird gleichbedeutend mit Prinzipienreiterei, Engstirnigkeit, Intoleranz, Obskurantentum, Fanatismus und dergleichen gebraucht.

2. Am Titel eines Buches kann man die Stoßrichtung ablesen. Der Fundamentalismus wird als »Aufstand gegen die Moderne« eingestuft, was nichts anderes heißt, als daß der Fundamentalismus durch die moderne, aufgeklärte Gesellschaft mit Hilfe der modernen Wissenschaft überwunden werden muß. Es liegt hier der seltene Fall in der Forschungsgeschichte vor, daß die Forschung sich mit ihrem Gegenstand deshalb beschäftigt, weil sie ihn beseitigen will. Die Anwendung auf viele Religionen, Parteien oder andere Gruppierungen macht es fraglich, ob dadurch ein Erkenntnisgewinn erreicht wird. Das Gegenteil ist anzunehmen, was indes nicht ausschließen muß, daß es Gemeinsamkeiten bei »Fundamentalisten« unterschiedlicher Richtungen geben kann. Dennoch ist es angebracht, schwerpunktmäßig die Fundamentalisten zu beschreiben, die sich auch so kennzeichnen.

3. In den USA, wo es auf religiösem Gebiet eigentlich alles gibt, sind die Fundamentalisten ursprünglich zu Hause und zwar als eine Gruppe innerhalb des Protestantismus, die sich selber stolz mit diesem Wort bezeichnet. Hier ist Fundamentalismus keine Fremd-, sondern eine Eigenbezeichnung. Man kann deshalb von vornherein davon ausgehen, daß die negativen Bedeutungen des Wortes hier nicht zum Zuge kommen, ja noch nicht einmal mitschwingen. Im Gegensatz zum Katholizismus und außerchristlichen Religionen gibt es also im Protestantismus einen Fundamentalismus als Selbstcharakterisierung.

4. Dieser Fundamentalismus entstand am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht in einer Kirche, sondern quer durch protestantische Denominationen. Der Fundamentalismus ist eine durch die Kirchen hindurch gehende, besondere Richtung, die die meisten protestantischen Kirchen ergriff, aber besonders diejenigen berührt hat, die in

der reformierten Tradition stehen, wie die Presbyterianer, Kongregationalisten, Baptisten, Disciples of Christ, aber auch die konservativen Lutheraner der Missouri-Synode.

5. Der frühe Fundamentalismus ist, entgegen vieler anders lautender Behauptungen, nicht auf dem Lande, sondern in den Städten der amerikanischen Ostküste entwickelt worden. Nicht der Gegensatz von aufgeklärter Stadt- und hinterwäldlerischer Landkultur ist kennzeichnend, sondern ein bestimmter wissenschaftlicher Geist. Der Fundamentalismus will als Wissenschaft ernst genommen werden, und deshalb ist zu behaupten, daß der Fundamentalismus zuerst eine erkenntnistheoretische Funktion hat, sich »kulturell artikuliert« und damit zum Bestandteil der Moderne gehört.

6. Der Fundamentalismus als Erkenntnistheorie will eine Theorie der Tatsachen entwickeln. Er schließt sich an die damals gängige bzw. weit verbreitete Definition der Naturwissenschaften an, wonach die Naturwissenschaft die Tatsachen und Gesetze der Natur beschreiben und systematisieren will. So verfährt nach Meinung der Fundamentalisten auch der Theologe mit den »Tatsachen« der Bibel. Die Bibel ist dem Theologen, was die Natur dem Naturwissenschaftler ist, ein Lagerhaus der Fakten, »a store-house of facts«. Die Bibel wird als oberste Autorität durch Wiederbeleben und Verschärfen des altprotestantischen Dogmas der Verbalinspiration abgesichert, und an diese Autorität tritt der Theologe heran wie der Naturwissenschaftler an die Natur herangeht, um ihre Gesetze zu erforschen. Die Methode soll hüben und drüben dieselbe sein. Die Fundamentalisten legen deshalb Wert auf ihre wissenschaftliche Seriosität.

7. Inhaltlich ist der Fundamentalismus von Anfang an durch einige Lehrpunkte gekennzeichnet, die man dann als Fundamentalien – *fundamentals* – bezeichnet hat, woraus sich das Wort Fundamentalismus ableitet. Diese Fundamentalien sind in aller Regel:

- a) die Fehlerlosigkeit und Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift;
- b) die Jungfrauengeburt, damit die Gottessohnschaft Jesu gesichert ist;
- c) das stellvertretende Sühneopfer Christi am Kreuz;
- d) die leibliche Auferstehung und Wiederkunft des Herrn;
- e) die Wirklichkeit der Wunder.

Gelegentlich können diese Fundamentalien erweitert oder sogar noch vermindert werden. Die Fundamentalien stellen so etwas wie die Reduzierung der christlichen Lehre auf einige Fundamentalpunkte dar. Es handelt sich aber nicht um den Versuch einer Elementarisierung des christlichen Glaubens. Ein solcher Versuch wäre sehr zu begrüßen und den Schweiß der Edlen wert. Vielmehr erwecken die Fundamentalien den Eindruck des Willkürlichen: Warum sind gerade sie ausgewählt worden und

warum sind andere Überlieferungen des christlichen Glaubens ausgeblendet? Warum sind sie für den christlichen Glauben bzw. die christliche Gemeinde nach Meinung der Fundamentalisten identitätsstiftend?

8. Die Fundamentalien wurden zuerst von der Generalversammlung der Presbyterianer 1910 aufgestellt und sollten als »Glaubenstest« bei der Frage zur Anwendung gebracht werden, ob ein am *Union Theological Seminary* in New York ausgebildeter Kandidat falsche Lehre vertritt oder nicht. Wer sich diesen Fundamentalien nicht verschreiben konnte, der galt als Außenstehender. Von daher werden sofort Feindbilder aufgebaut. Zum Erscheinungsbild des Fundamentalismus gehören neben diesen Fundamentalien die damit verknüpften Feindbilder.

9. Unter den Fundamentalien nimmt der erste Punkt die zentrale Stellung ein. Im Mittelpunkt steht also die Lehre von der Unfehlbarkeit und Fehlerlosigkeit der Heiligen Schrift und zwar *in jeder Hinsicht*. Das bedeutet, daß Namen, Verfasseramen, Beschreibungen von geschichtlichen Ereignissen, Angaben, die »naturwissenschaftliche« Inhalte wiedergeben scheinen, und dergleichen ohne jede Einschränkung als »Fakten« gültig sind und in ihrer Faktizität nicht in Frage gestellt werden dürfen. Das theologische System des Fundamentalismus ist auf dieser Grundvoraussetzung aufgebaut.

10. Das Wort Fundamentalismus wird abgeleitet von einer zwischen 1910 und 1915 erschienenen zwölbändigen Reihe mit dem Titel »*Fundamentals: A Testimony to the Truth*«. Diese Reihe ist 1988 in dem New Yorker Verlag Garland in vier Bänden nachgedruckt worden. Jeder Band enthält drei der ursprünglichen, jeweils etwa 120 Seiten umfassenden Hefte. Die Schriftenreihe wird man in ihrer Bedeutung weder unterbewerten noch aufwerten dürfen. Sie diente der Mobilisierung der kirchlichen Öffentlichkeit und verfolgte den Zweck, eine breite angelsächsische Koalition gegen die Feinde einer konservativen Orthodoxie, wie man sie im Lager des vor allem von Deutschland ausgehenden theologischen Liberalismus sah, aufzubauen. Eben deshalb wurden die Hefte einerseits breit gestreut, weil zwei Ölmillionäre aus Kalifornien, Lyman und Milton Stewart, die Mittel zur Verfügung stellten, um sie kostenlos an alle Pfarrer, Theologiestudenten, Missionare, Sonntagsschulaufseher, CVJM-Sekretäre und Herausgeber religiöser Zeitschriften in der englisch-sprechenden Welt zu verteilen; andererseits wurde aber peinlich vermieden, kontroverse Themen anzusprechen, die das Lager der Orthodoxie in seinem Zusammenhalt hätten gefährden können. Weder kommen eine besondere Charismenlehre, noch die endzeitlichen Themen und Besonderheiten, wie sie der Fundamentalismus hervorgebracht hat, vor. Es stimmt auch nicht, was man bei deutschen Autoren immer wieder lesen kann, daß hier die fünf »fundamentals« formuliert oder glühend verteidigt

würden. Genau dies trifft auf die Schriftenreihe nicht zu, weil man auf wissenschaftliche Seriosität großen Wert legte. Die Schriftenreihe führte indes nicht zu der erhofften Wirkung. Eine identitätsstiftende Rolle des Fundamentalismus hat sie nie gespielt. Vielmehr haben die Hefte einen symbolischen Wert erlangt, weil sie der Öffentlichkeit halfen, eine fundamentalistische Bewegung zu identifizieren.

11. Einer der maßgeblichen Kenner des amerikanischen Fundamentalismus, *George Marsden*, hat eine Kurz- und eine Langdefinition eines Fundamentalisten geliefert: »a fundamentalist is an evangelical who is angry about something«. Dieser Definition hat ein so streitbarer Fundamentalist wie *Jerry Falwell* zugestimmt. Der Fundamentalismus ist demnach eine Spielart des Evangelikalismus. Beides wird man nicht leicht voneinander abgrenzen können, weil es Überlappungen gibt. Zum Evangelikalismus gehört aber das »angry-Sein« hinzu, weil erst dies einen Fundamentalisten auszeichnet. Ein über etwas entsetzter oder wütender Evangelikaler ist ein Fundamentalist. Die Langdefinition heißt: »an American fundamentalist is an evangelical who is militant in opposition to liberal theology in the churches or to changes in cultural values or mores, such as those associated with »secular humanism««. Auch hier wird der amerikanische Fundamentalismus als ein Subtyp des Evangelikalismus eingestuft, dem eine Militanz zur Seite tritt, mit der man gegen die liberale Theologie in den Kirchen und/oder gegen Veränderungen in kulturellen Werten und Moralvorstellungen angeht. Letztere kann Formen physischer Gewalt annehmen, ja sogar, wie es vor sogenannten Abtreibungskliniken in den USA wiederholt vorgekommen ist, zu Morden führen. Man sollte aber diese extreme Militanz nicht zum Charakteristikum erheben; dennoch zeigt sie die Gefährlichkeit der Richtung.

12. Trotz der gemeinsamen Grundlage in Form der durch die Verbalinspiration als fehlerlos und unfehlbar geltenden Heiligen Schrift kennt der Fundamentalismus, historisch gesehen, unterschiedliche Erscheinungsformen. Ganz grob lassen sich drei Grundformen unterscheiden, die als Quellen des Fundamentalismus gelten können:

a) Ein buchstäblicher Literalismus wurde an dem presbyterianischen Seminar in Princeton durch Männer wie etwa den einflußreichen Systematiker *Charles Hodge*, seinen Nachfolger *Benjamin B. Warfield* oder *J. Gresham Machen* vertreten. Auf der Grundlage der aus Schottland stammenden *Common Sense* Philosophie argumentierten sie, daß Gott als allmächtiges und vorausschauendes Wesen die Absicht gehabt haben muß, seine Geschöpfe mit seinem Willen bekannt zu machen. Dies kann nur über die Bibel erfolgen, so daß alle Worte der ursprünglichen Manuskripte der Bibel infallibel und fehlerlos sein müssen. Von dieser Grundlage wurde dann das christliche Glaubenssystem anhand der »Tatsa-

chen« der Bibel logisch-rationalistisch erforscht und entfaltet. Damit hatte man eine unumstößliche Autorität gewonnen: Fundamentalisten nennen sich daher gern *Bible-believing Christians*. Dieser Autorität muß man sich nicht nur »beugen«, sondern man muß diesem Wort Gottes bedingungslos »gehorschen«, es mit allen Mitteln der Apologetik »verteidigen« und es der Welt »predigen«. Aus dem Glauben an den dreieinigen Gott und aus dem Glauben an das »fleischgewordene Wort Gottes« in Gestalt der Person Jesu Christi wird ein Glaube an ein autoritatives Buch. Glaube wird nicht nur mit einem »Für-Wahr-Halten« gleichgesetzt, sondern mit blinder Unterwerfung unter den »Buchstaben«.

b) Im Gegensatz zu der von Vernunftgründen geleiteten Princeton-Theologie entstand an den Rändern des Methodismus die Heiligungs- und Pfingstbewegung. Hier ließ man sich durch die Lektüre der Heiligen Schrift auf die Charismen verweisen, besonders auf das sogenannte Sprachengebet, die »Zungenrede«, und die Heilungen. Beides und die anderen Gaben des Heiligen Geistes wollte man auch persönlich erfahren. Man strebte nach christlicher Vollkommenheit. Die Erfahrungen mit den Gaben des Heiligen Geistes gehören zu einem »vollen« (William Boardman: *full trust and full salvation*), oder »höheren« christlichen Leben (W. Boardman: *higher Christian life*). Die Gegenwart wird als Endzeit qualifiziert: Auf den »Frühregen« zu Pfingsten folgt heute, durch die Gaben des Geistes für alle sichtbar, der »Spätregen« (*latter rain*), der die Endzeit einleitet. Allerdings wird man hinzufügen müssen, daß die Betonung des Heiligen Geistes und seiner Wirkungen das starre Schema eines literalistisch-fundamentalistischen Bibelgebrauchs und sein Kleben am Buchstaben aufgebrochen hat. Der Geist kann überraschend handeln und bindet sich nicht an den Buchstaben, so daß hier der Fundamentalismus sozugen von innen aufgebrochen wird.

c) Die dritte Variante hat sich eigentlich am meisten durchgesetzt. Während die Princeton-Theologie und die Heiligungs- und Pfingstbewegungen eher eine Katalysator-Funktion für den Aufbruch des Fundamentalismus hatten und besonders die presbyterianische Theologie durch ihr Pochen auf die unhinterfragbare Wörtlichkeit der Heiligen Schrift eine Wegbereiterrolle spielte, ist der sogenannte Dispensationalismus zu der eigentlichen Gestalt des Fundamentalismus geworden, dies um so mehr, als viele der einflußreichen Vertreter des erwecklichen Protestantismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts, wie z. B. Moody, sich der Methode der Schriftauslegung bedienten, die zum Dispensationalismus führte. Hier wird die Geschichte als »Heilsgeschichte« betrachtet und zwar in dem Sinn, daß sich die Geschichte als eine Abfolge von Heilsbünden entfaltet, die Dispensationen genannt werden. In jedem Heilsbund werden bestimmte Bedingungen zur Voraussetzung gemacht, damit die Menschen von Gott gerettet werden. Jedesmal aber wird durch den Ungehorsam und die Sünde des Menschen ein Heilsbund zu Fall gebracht, so daß Gott einen neuen errichten muß. Es kommt darauf an, daß man die bi-

blischen Texte den jeweiligen Heilsbünden oder Dispensationen zuordnet. Die Aufgabe des Bibeldeuters besteht darin, herauszufinden, welcher Text zu welcher Dispensation paßt. Die Einheit der Schrift ergibt sich also erst dann, wenn man die richtige Unterteilung vorgenommen hat. Im Englischen heißt dies »*rightly dividing the word of truth*«. Diese Ansichten und die damit verknüpfte Auslegungsmethode der Heiligen Schrift gehen im wesentlichen zurück auf John Nelson Darby (1800-1882). Die Methode ist außerordentlich willkürlich, weil es selbst unter fundamentalistischen Auslegern zu keiner Übereinkunft gekommen ist, was »*rightly*« bedeutet und wie die Texte gegeneinander abzugrenzen wären. Dem eigenen Gutdünken des Bibellesers werden wenig Grenzen gesetzt. Den biblischen Texten ist eine solche Unterteilung fremd.

13. Die gegenwärtige Dispensation begann zu Pfingsten mit der Ausgießung des Heiligen Geistes und wird mit der sogenannten »Entrückung« (*secret rapture*) der Gläubigen enden. Anders als frühere Heilsordnungen ist jedoch die Kirchendispensation – auch Dispensation des Geistes genannt – wie eine Klammer in die jüdische Ordnung eingefügt worden. Die Klammer wird zu Pfingsten geöffnet und mit der Entrückung der Brautgemeinde geschlossen. Es hat also keine Ablösung des einen durch einen anderen Bund stattgefunden. Die Propheten haben ihre Prophezeiungen mit Blick auf die Geschichte ausgesprochen. Aber während der Kirchendispensation ist diese Geschichte außer Kraft gesetzt. Das Heil vollzieht sich ja in der Kirche. Wenn aber die Zeit der Geistdispensation zu Ende gekommen ist, das heißt wenn die Brautgemeinde in die himmlischen Orte entrückt ist, dann wird die jüdische Dispensation an der Stelle weiter gehen, wo sie seit der Ausgießung des Geistes unterbrochen war, und die Prophezeiungen werden ihre wörtliche, geschichtliche Erfüllung in bezug auf Israel finden.

14. Von daher erklärt sich, daß der Fundamentalismus nicht nur an der Entrückung größtes Interesse zeigt, sondern ein zweigleisiges endzeitliches Schema entwickelt hat. Diese Endzeiterwartung basiert auf zwei wichtigen Voraussetzungen: Einmal konzentriert sie sich auf die Entrückung der Brautgemeinde, die jederzeit eintreten bzw. überraschend geschehen kann, wie wenn ein Dieb in der Nacht kommt. Andererseits aber gibt es prophetische »Zeichen der Zeit«, die man lesen und deuten soll, und die sich erst ereignen werden, wenn die Brautgemeinde entrückt ist. Dies wird mit Blick auf die Juden gesagt, die damit ihre Aufgabe in der Heilsgeschichte *nach* der Entrückung als Erfüllung der prophetischen Verheißungen wieder zugewiesen bekommen. Die Gemeinde und die Juden haben daher zwei verschiedene Erwartungshorizonte. Von daher ist es auch verständlich, daß sich im Fundamentalismus ein christlicher Zionismus gebildet hat, der in der Eroberung Jerusalems durch englische Truppen unter General Allenby, in der Balfour-Declaration (1917),

in der Großbritannien den Juden eine »nationale Heimstätte« im Land ihrer Väter zusicherte, und dann in der Gründung des Staates Israel 1948 das geschichtsmächtige Walten Gottes erkannte und dadurch die Richtigkeit der betriebenen Bibelauslegung bestätigt fand. Die Staaten-gründung Israels wird in dem Gleichnis vom Feigenbaum wiederer-kannt, der zuvor verdorrt war, jetzt aber Blätter hervorsprossen läßt.

15. Um die Richtigkeit der biblischen Überlieferung sowohl vom Ende der Geschichte, als auch von ihrem Anfang unter Beweis zu stellen, hat der Fundamentalismus weiterhin den sogenannten Kreationismus (Deutsch: »Schöpfungswissenschaft«) hervorgebracht. Er geht von einer wörtlichen Interpretation der Schöpfungsgeschichte aus und meint, die Welt sei vor nunmehr fast 6000 Jahren in sechs Tagen zu 24 Stunden geschaffen worden. Der Kreationismus versucht, mit Hilfe von archäolo-gischen Entdeckungen und ihrer Interpretation die Richtigkeit seiner Einsichten darzulegen, was aber schwer möglich ist. Es werden in diesem Zusammenhang Fragen gestellt wie zum Beispiel, ob alle Tiere in die Arche Noahs paßten. Es entstanden diesseits und jenseits des Atlantik Ge-sellschaften, die sich der Schöpfungswissenschaft verschrieben (*Creation Research Society* mit einer eigenen Zeitschrift und dem *Institute for Creation Research* in San Diego, ähnliche Einrichtungen, wie z.B. ein Sintflutmuseum und ein Institut in Deutschland).

16. Man kann nach dem Dargelegten George Marsden zustimmen, der die den Fundamentalismus kennzeichnenden Lehren wie folgt zusam-mengefaßt hat: »[...] the divinely guaranteed verbal inerrancy of Scrip-ture, divine creation as opposed to biological evolution, and a dispensa-tional-premillennial scheme that explained historical change in terms of divine control.« Von dieser Zusammenfassung aus kann man eine wei-terführende Definition wagen.

17. Den Fundamentalismus amerikanischer Prägung muß man verste-hen als den Versuch einer symbolischen und aktiven Rückeroberung von einer Welt, die aus Sicht der Fundamentalisten durch destruktive Kräfte und kulturelle Faktoren wie den Liberalismus, den Pluralismus oder, kurz gesagt, den »Modernismus« bzw. »säkularen Humanismus« abhan-den gekommen ist. Man kann daher erwarten, daß ein Fundamentalis-mus dann besonders ausgeprägt ist, wenn das Gefühl zunimmt, sich in einem »Kulturkampf« zu befinden. Dies war z.B. 1925 mit Händen zu greifen, als es zu dem berühmten »Affenprozeß« in Dayton, Tennessee, kam. Dort stießen der Rechtsanwalt Clarence Darrow, der mit Mitteln der *American Civil Liberties Union* den Biologielehrer John Scopes ver-teidigte, und der mehrmalige Präsidentschaftskandidat, Sozialreformer und Außenminister William Jennings Bryan aufeinander. Letzterer meinte, mit der in Tennessee verbotenen Evolutionstheorie zöge eine

zerstörerische Unmoral in die Gesellschaft ein. Dagegen helfe nur das wörtliche Festhalten am biblischen Schöpfungsbericht. In unseren Tagen haben nicht zufällig der Fernsehprediger Pat Robertson und der rechts-extreme Journalist Pat Buchanan zu der Vokabel Kulturkampf (*»cultural war«*) gegriffen, als sie auf dem Parteitag der Republikanischen Partei vor der Präsidentenwahl 1992 zu den Delegierten sprachen. Die vermeintliche Rückeroberung der verloren geglaubten Welt geschieht mit Hilfe von religiösen Symbolen wie der Schöpfungsgeschichte oder von Sprachcodes, wie sie sich etwa darin finden, daß man *»wie im Urchristentum«* sein möchte, daß man die Fehlerlosigkeit und Unfehlbarkeit, *inerrancy and infallibility*, der Heiligen Schrift reklamiert, oder daß man von der guten alten Zeit spricht, wie es Jerry Falwells Fernsehprogramm im Titel tut: *»The old-time gospel hour«*.

18. Es geht aber nicht nur um eine symbolische oder sprachliche Rückeroberung, sondern zugleich um eine aktive Eroberung. Dies kann nur auf politischem Gebiet geschehen. Der Fundamentalismus zeichnet sich nicht nur durch bestimmte politische Überzeugungen aus, sondern auch dadurch, daß er die Notwendigkeit sieht, sich zur Verteidigung eines Syndroms aus Glaubensinhalten sowie politischen, wirtschaftlichen und sozialen Überzeugungen zu organisieren. Man möchte die Schlagkraft dadurch erhöhen, daß man sich zu einer großen Koalition der konservativen Kräfte zusammenschließt, so daß nicht nur religiöse Themen, sondern auch politisch-gesellschaftliche Inhalte den Fundamentalismus kennzeichnen. Die Überzeugungen sind nicht nur theologischer Natur in bezug auf die Fehlerlosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel, sondern Hand in Hand damit geht die Zurückweisung von Schlüsselbedingungen des modernen Lebens wie Toleranz, Anpassung an Veränderungen oder die Wahlmöglichkeit des Lebensstils. So gesehen ist der Fundamentalismus von Anfang bis heute *»anti-modern«*. Dort verläuft die politische und theologische Kampflinie. Man muß die *»weichen Stellen«* der Kirchen und der modernen Gesellschaft benennen, um daraus für die kirchlichen und gesellschaftlichen Ziele des Fundamentalismus Kapital zu schlagen.

19. Fundamentalismus ist in dem eben beschriebenen Sinn als eine soziale Bewegung zu definieren. Man organisiert und artikuliert sich, um Werte, Inhalte und Kandidaten in die Politik einzubringen. Im Laufe der Jahre ist so eine fundamentalistische Subkultur entstanden, die mit Hilfe der modernsten Kommunikationsmittel ihre Ziele verfolgt. Auf diesem Gebiet ist man alles andere als *»anti-modern«*, sondern auf der Höhe der Zeit. Unter diesem Gesichtswinkel zeigt sich der Fundamentalismus als modernistisch, weil er unkritisch die Möglichkeiten der elektronischen Medien sehr effektiv ausnutzt. Auf dem Feld der Massenkommunikationsmittel erweist sich der Fundamentalismus als ein durch und durch rationaler Modernismus, der die modernsten Techniken zur Finanzie-

rung (*fund raising*) und Verbreitung seines »Anti-Modernismus« ausnutzt.

20. 1979 begann Jerry Falwell mit seiner Bewegung, die er »moralische Mehrheit« – *moral majority* – nannte. Die öffentlichen Medien bezeichneten diese und ähnlich operierende christlich-politischen Kräfte – *Religious Roundtable, Christian Voice, American Coalition for Traditional Values* – die »Neue Religiöse Rechte«. Inzwischen ist das Wort »neu« weggefallen, weil die religiöse oder christliche Rechte auch nach Wahlniederlagen im Zusammenhang mit der zweimaligen Wahl Bill Clintons an Schlagkraft nicht verloren hat. Im Gegenteil ist zu beobachten, daß vor allem der Fernsehprediger Pat Robertson darum bemüht ist, in der Politik bleibend Fuß zu fassen. Man muß allerdings auch sagen, daß nicht alle Fundamentalisten den Kurs in die öffentliche Politik unterstützen. Bob Jones III z.B. lehrt an der seinen Familiennamen tragenden *Bob Jones University* einen strengen Separatismus, d.h. einen Rückzug aus der Welt und die Konzentration auf die »Rettung« der Verlorenen.

21. Pat Robertson ist der Organisator der sogenannten Christlichen Koalition – *Christian Coalition*. Diese versucht, an der Basis zu arbeiten, um die Republikanische Partei auf ihren Kurs einzuschwenken. Man hat erkannt, daß es vor allem auf die Anwesenheit von politisch aktiven Menschen ankommt, um bei der Kandidatenaufstellung mitzusprechen. Dies ist der Punkt, an dem man politisch einsetzt: Man möchte die Kandidaten der Republikanischen Partei mitbestimmen oder nach Möglichkeit allein bestimmen. Im Wahlkampf selber werden dann mit Broschüren, in denen die Kandidaten miteinander verglichen werden, den Lesern bzw. Wählern »objektive« Kriterien vorgegaukelt, um das Wählerpotential für den eigenen Kandidaten zu mobilisieren. Die Mobilisierung geschieht durch eigens ausgebildete Wahlhelfer, die über Telefon- und Computerbanken die Nachbarschaft dazu anregen, den Gang zur Wahlurne nicht zu vergessen und für den richtigen Kandidaten zu votieren. Die Christliche Koalition betrachtet die bestehende Republikanische Partei als ihre Möglichkeit, politischen Einfluß zu erreichen. Man ist also nicht, wie in Deutschland, in den Fehler verfallen, eigene, kleine Splitterparteien ins Leben zu rufen, sondern bedient sich einer bereits existierenden Parteistruktur, die man zu beherrschen sucht. Bei der Wahl des Jahres 1996 wurde der religiöse Faktor gegenüber dem politischen durch den Hauptorganisator Ralph Reed zurückgedrängt und Pat Robertson Zurückhaltung auferlegt, um nicht potentielle Anhänger zu verprellen, die mit den religiös-fundamentalistischen Aussagen nichts anfangen können. Fundamentalisten sind also nicht nur dadurch zu kennzeichnen, daß sie der Illusion einer »guten alten Zeit« anhängen, in der sich Amerika bzw. seine Politiker noch von christlichen Werten leiten ließen; sie wollen das verloren gegangene Terrain zurückerobern, indem sie andere

von ihrer Meinung überzeugen, Gesetze auf den Weg bringen oder Verfassungsergänzungen, die ihnen nicht genehm sind, verhindern (z.B. *equal rights amendment*) und andere befördern.

22. Sieht man sich die Inhalte näher an, die von den Kandidaten der Christlichen Rechten vertreten werden, dann fällt zuerst

a) die *Abtreibungsfrage* ins Auge. Über diese Frage hatte Jerry Falwell bereits sein Debüt in der Politik gemacht. Hier werden solche Emotionen geschürt, daß sich die »pro-life«-Aktivisten nicht nur zu Demonstrationen und anderen Aktionen mobilisieren lassen, sondern daß manche auch zu illegalen Handlungen – z.B. Spießrutenlaufen abtreibungswilliger Frauen vor einer Klinik oder Mord an Ärzten, die Abtreibungen vornehmen – bereit sind. Hier tut sich Randall Terry mit der Organisation *Operation Rescue* hervor.

b) Eng verzahnt mit der Frage eines Verbots der Abtreibung geht die Redeweise von den *Familienwerten* – *family values* – auf die es ankommt, um Amerika auf den richtigen Kurs zu bringen. Dies schließt die Gleichstellung der Frau in Kirche und Gesellschaft aus.

c) Als drittes ist zu nennen, daß die Christliche Rechte mit allen Mitteln versucht, das *Schulgebet*, das angesichts des religiösen Pluralismus und der Trennung von Staat und Kirche vom Obersten Gerichtshof verboten wurde, wieder in die öffentlichen Schulen einzuführen. Dies ist um so erstaunlicher, als Jerry Falwells inzwischen untergegangene Organisation *moral majority* so disparat zusammengesetzt war, daß man sich bei den Treffen nicht auf ein Gebet einigen konnte. Wenn es schon in dieser Organisation nicht gehen konnte, wieviel schwieriger müßte es dann in einer öffentlichen Schule sein, wo die Vielgestaltigkeit noch um vieles ausgeprägter ist.

d) Damit im Zusammenhang steht dann der Aufruf fundamentalistischer Kreise zur Gründung eigener, auf fundamentalistischen Prinzipien aufgebauter *Privatschulen*, die dann aber gleichwohl vom Staat unterstützt werden sollten. Man argumentiert hier wie führende katholische Bischöfe auch, daß man nämlich die Eltern, die ihre Kinder in eine Privatschule schicken und deshalb Schulgeld bezahlen müssen, nicht auch noch dazu heranziehen könnte, das öffentliche Schulwesen über die Steuer mitzufinanzieren. Daher müßten Eltern, die ihre Kinder in Privatschulen schicken, für den Erhalt der Privatschulen *Gutscheine* vom Staat bekommen, die das Schulgeld wettmachen.

e) Es versteht sich von selbst, daß die *Lehrpläne* der Privatschulen inhaltlich den fundamentalistischen Prinzipien folgen, insbesondere muß der Kreationismus gelehrt werden.

f) Schließlich läßt sich beobachten, daß die Kandidaten der Christlichen Rechten allgemeine *Steuererleichterungen* einfordern, dies aber mit der Streichung von Programmen für die Armen und die sozial Schwachen finanzieren wollen, weil sie zur gleichen Zeit auch für

g) eine *Erhöhung der Militärausgaben*, selbst nach dem Zusammenbruch des Kommunismus, eintreten. Die Rechte ist eng mit der Lobbyorganisation der Feuerwaffenindustrie – der *National Rifle Association* – verzahnt und propagiert, daß jeder Amerikaner ein Recht haben muß, eigene Handfeuerwaffen wegen der hohen Kriminalitätsrate zu besitzen.

23. Diese politischen Ziele wurden schon unter der Leitfigur der Fundamentalisten, nämlich Präsident Ronald Reagan, propagiert. Die Ernennung konservativer Richter am Obersten Gerichtshof unter den Präsidenten Reagan und George Bush wurde als großer Sieg gefeiert. Daß Ronald Reagan überhaupt zur Leitfigur emporsteigen konnte, ist eines der schwerverständlichsten Phänomene. Denn Reagan entsprach in keinsten Weise den Werten des sozial-moralischen Milieus, aus dem sich der Fundamentalismus speist. Reagan war ein drittklassiger Filmschauspieler und bewegte sich im Dunstkreis Hollywoods, das ja nicht wenig dazu beigetragen hatte, die permissive Gesellschaft, gegen die man so vehement anläuft, hervorzubringen. Fundamentalisten vermeiden normalerweise den Kinobesuch, himmelten aber den Filmschauspieler geradezu an. Auch was die Familienwerte und die rigide Sexualmoral anbelangt, so konnte Reagan diesem Leitbild nicht entsprechen, war er doch geschieden und in zweiter Ehe verheiratet. Auch entsprach die Art und Weise seiner Kindererziehung und seines Familienlebens nicht den moralischen Wertvorstellungen fundamentalistischer Prägung. Außerdem hatte er als Gouverneur von Kalifornien ein Gesetz unterzeichnet, nach dem aus »therapeutischen« Gründen Abtreibungen vorgenommen werden durften, so daß es unter seiner Amtsführung schätzungsweise 300 000 Abtreibungen in diesem Bundesstaat gegeben hatte. Für Fundamentalisten ist ein regelmäßiger Gottesdienstbesuch am Sonntag so gut wie unabdingbar. Aber auch in dieser Frage war Reagan alles andere als ein Vorbild. Er gebrauchte stets die Ausrede, daß er die Andächtigen durch die Anwesenheit seiner vielen Sicherheitsbegleiter stören würde. Die Hohlheit dieser Argumentation Reagans wird verdeutlicht durch die Tatsache, daß sein Vorgänger Jimmy Carter sogar als Präsident noch gelegentlich in die gewohnte Rolle eines Sonntagsschullehrers schlüpfte, auf jeden Fall aber regelmäßig den Gottesdienst besuchte. Führt man sich dann noch vor Augen, daß die Fundamentalisten traditionell antikatholisch eingestellt sind, daß aber unter Reagan die USA diplomatische Beziehungen zum Vatikan aufnahmen und daß sich der Präsident des öfteren in seiner Mittel- und Südamerikapolitik auf den Papst berief, dann wird das Rätsel um so undurchdringlicher, warum die Fundamentalisten Reagan zum Leitbild erhoben. Sie haben aber aus seinem Programm den »Krieg der Sterne«, den B1-Bomber, die MX-Rakete und die Entwicklung neuer chemischer Waffen nachdrücklich unterstützt, sind für die Militärregierung in El Salvador, für das Markos-Regime auf den

Philippinen und die Contras in Nicaragua eingetreten und haben die Wirtschaftssanktionen gegen das Apartheid-Regime in Südafrika abgelehnt. Begeistert wurde der für die Iran-Contra-Affaire verantwortliche Oberst Oliver North, der das Parlament angelogen hatte, von Jerry Falwell und den Studenten seiner *Liberty University* als Nationalheld gefeiert. North hat bei der Wahl 1993 versucht, im Staate Virginia als Senator gewählt zu werden, verlor aber trotz eines immens großen Aufwandes an Geld und trotz der uneingeschränkten Unterstützung durch die Fundamentalisten gegen seinen demokratischen Mitbewerber.

24. Dies wirft die Frage auf, ob es zwischen dem Fundamentalismus und dem Rechtsradikalismus Beziehungen gibt. An der Oberfläche scheint es nicht so zu sein, daß zwischen dem Fundamentalismus als einem religiösen Phänomen und dem Rechtsradikalismus als einem politischen Phänomen Querverbindungen festzustellen sind. In der Tiefenstruktur scheint es aber dennoch Gemeinsamkeiten zu geben. Es scheint eine Wahlverwandschaft dergestalt zu sein, daß die religiösen Fundamentalisten die rechten politischen Positionen auf ihre Fahnen geschrieben haben und daß es offensichtlich so etwas gibt wie eine konservative oder reaktionäre Geisteshaltung, die sowohl in der Politik als auch in der Religion durchschlägt und beide Felder, auf denen sich ein Mensch bewegen kann, zusammenhält.

25. Welche Punkte lassen sich anführen, um diese Wahlverwandschaft zu zeigen?

a) Das oberste Prinzip in beiden Richtungen ist das Verlangen nach unbedingter Sicherheit. Der Rechtsradikalismus verlangt nach einem starken Staat und einem starken Führer, während der religiöse Fundamentalismus sich an das Dogma der Fehlerlosigkeit und Unfehlbarkeit klammert. Auch wird in beiden Bewegungen sehr stark von Führer und Führung gesprochen.

b) In der Sprache gibt es auffällige Überschneidungen, denn beide Bewegungen benutzen eine nur für Insider verständliche Sprache. Sie ist völlig undialogisch, weil sowohl die Rechtsradikalen als auch die Fundamentalisten zu keinem Dialog fähig oder bereit sind. In ihren Sprachcodes gibt es bestimmte Vokabeln und bestimmte Wendungen, die bei den Sprechenden Saiten zum Schwingen bringen, die ein starkes emotionales Gewicht besitzen und die Persönlichkeit formen.

c) Weil die Sprache auf einen solchen Code fixiert ist und undialogisch vonstatten geht, ist die Wahrnehmung der Wirklichkeit äußerst selektiv. Der Rechtsradikale und der Fundamentalist nehmen die Welt nur unter einem ganz bestimmten Gesichtswinkel wahr und wählen nur das aus, was ihrem vorgefaßten Verständnis entspricht.

d) Dem korrespondiert, daß man im Rechtsradikalismus entweder einer germanischen Mythologie huldigt, oder, auf Amerika bezogen, der wei-

ßen arischen Rasse seine volle Loyalität schenkt, während man im Fundamentalismus der geschichtsmythischen Illusion anhängt, ein »christliches« Amerika wiedererstehen zu lassen bzw. eine christliche Zivilisation oder ein christliches Abendland wieder zu bewerkstelligen, wobei man zu vergessen scheint, daß es ein solches Gebilde nie gegeben hat, wenn man sich die grausamen Verbrechen und Menschenrechtsverletzungen, die sowohl im christlichen Amerika als auch im christlichen Abendland geschehen sind, vor Augen hält. Man verherrlicht also eine gute alte Zeit, die es nie gab und die vor allem nicht in der Weise »gut« war, wie es das eingeschränkte Wahrnehmungsvermögen möchte.

e) Während der Rechtsradikalismus offen den Holocaust leugnet (»Auschwitzlüge«) und einen Antisemitismus propagiert, ist dies im religiösen Fundamentalismus nicht präsent, wenngleich man dort die Juden insofern instrumentalisiert, als sie für die eigenen religiös-eschatologischen Ziele sozusagen als Schachfiguren in dem großen Spiel herhalten müssen. Außerdem hat man sich im Fundamentalismus nie eindeutig als Konsequenz der Verbrechen am Judentum von der Judenmission distanziert.

f) Während bei den Rechtsradikalen die Parole »Ausländer raus« geschrien wird, läßt sich in den Vereinigten Staaten die erschreckende Feststellung treffen, daß der Ku Klux Klan (KKK) besonders in den Südstaaten, also im *Bible Belt*, vertreten ist und daß die Propagandatätigkeit rechter Gruppen vor allem in der christlichen Mittelschicht Amerikas Anklang zu finden beginnt. Es ist auch nicht von ungefähr, daß der Informationsdienst der Evangelischen Allianz (idea) gelegentlich, z.B. wenn es um die Abtreibung geht, Abgeordnete des rechtsradikalen Flügels der »Republikaner« zitiert oder andere rechte Splitterparteien und -gruppen zu Wort kommen läßt. Dies mit der »Ausgewogenheit« eines Mediums zu rechtfertigen verfängt angesichts der Rechtslastigkeit nicht.

g) Während der Rechtsradikalismus einem Kulturpessimismus frönt, läßt sich im religiösen Fundamentalismus ein Verfallsschema erkennen, das die Welt unaufhaltsam in einen Abgrund driften sieht, und dem man mit bestimmten politischen Mitteln entgegenzuwirken versucht.

h) Hüben und drüben beruht dies auf einem dualistischen Weltbild, das die Welt in klare Freund/Feindkategorien einteilt. Man weiß, wer die wahren, erwählten Gläubigen bzw. politischen Rechthaber sind. Differenzierungen kommen nicht vor; denn diese würden vom klaren Weg abbringen und nur Verwirrung stiften und den Eindruck der Halbherzigkeit hervorrufen.

i) Es ist auch nicht von ungefähr, daß sich beide Gruppierungen um die Schulen und um das Erziehungswesen bemühen, meint man doch, daß die Jugend die Zukunft hat und daß man deshalb am besten seine Ideen in die Tat umsetzen kann, wenn man die Jugend gewinnt.

26. In den USA gibt es seit einigen Jahren eine Organisation, die sich *Fundamentalists Anonymous* nennt. Man hat bewußt diesen Namen

den anonymen Alkoholikern nachgebildet und geht von der Voraussetzung aus, daß der Fundamentalismus wie eine Droge wirkt, die es jemandem, der aussteigen will, schwer macht, weil man sich an ein ganz bestimmtes Gedanken- und Lebenssystem gefesselt hat. Die Organisation ist der Auffassung, daß niemand sich als einzelner aus den Verstrickungen in ein fundamentalistisches System lösen kann, sondern daß er der Begleitung durch eine Gruppe bedarf, um einen Ablöseprozeß zu ermöglichen. Dazu möchten die anonymen Fundamentalisten ihre Hilfe anbieten.

27. Gibt es in Deutschland einen Fundamentalismus? Vor einigen Jahren noch hätte man die Frage verneinen müssen. Bei den weltweiten modernen Kommunikationsmitteln und ihrer Vernetzung durch Computer, Email und dergleichen wäre es indes verwunderlich, wenn sich nicht auch bei uns fundamentalistische Tendenzen bemerkbar machen würden. Keine Kirche, Freikirche oder Landeskirchliche Gemeinschaft ist davor gefeit. Vielmehr ist überall zu beobachten, daß Fundamentalisten bestrebt sind, Einfluß zu gewinnen. Besonders gefährdet sind diejenigen Kreise, die in der Vergangenheit und bis heute vehement die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung abgelehnt haben, wobei man sagen muß, daß diese Methode bzw. das Methodeninstrumentarium in der Vergangenheit nicht immer geradlinig zur Festigung des christlichen Glaubens beigetragen hat, sondern erhebliche Unruhe in den Gemeinden stiftete. Dennoch ist diese Methode, richtig verstanden, weltweit anerkannt und für das Verstehen der biblischen Überlieferung unabdingbar. In der »Konferenz bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Landeskirchen« trifft man auf fundamentalistische Ansätze, aber auch in Kreisen der Evangelischen Allianz. Deren Informationsdienst transportiert nicht nur Meldungen aus dem evangelikalen Bereich, sondern ist auch dafür verantwortlich, daß Meldungen aus fundamentalistischen Kirchen und Splittergruppen zu uns gelangen und verbreitet werden.

28. Fundamentalistische Tendenzen lassen sich besonders in zwei Bereichen feststellen: erstens auf dem Bildungssektor und zweitens im Verlagswesen. Auf dem Bildungssektor werden meistens auf der Grundlage der Evangelischen Allianz zunehmend sogenannte Bekenntnisschulen errichtet, in denen zum Beispiel im Biologieunterricht auch der Kreationismus gelehrt wird. Dazu ist ein eigenes Biologiebuch entworfen worden, das in hoher Auflage in Druck gegangen ist. Unterstützung erhalten derartige Tendenzen durch die »Studiengemeinschaft Wort und Wissen e.V.«. In diesem Verein haben sich einige Hochschullehrer aus unterschiedlichen Disziplinen zusammengeschlossen, um zum Beispiel vor Semesterbeginn durch Freizeiten aber auch durch Studienbegleitung, Buchpublikationen und Konferenzen ihre besondere Sicht zu verbreiten. Die Studiengemeinschaft wird finanziell von der Badischen und der

Württembergischen Landeskirche gefördert. Auf dem Bildungssektor sind zudem eine Vielzahl von Bibelschulen aktiv, dazu auch die Freie Theologische Akademie in Gießen und die Staatsunabhängige Evangelisch-Theologische Akademie in Basel. Die Einstufung dieser Einrichtungen als »fundamentalistisch« entspricht ihrem Selbstverständnis. Man kann davon ausgehen, daß Absolventen der beiden letztgenannten Institute mit einem hohen Sendungsbewußtsein auftreten und, falls sie von landeskirchlichen Gemeinschaften als Prediger übernommen werden, fundamentalistische Ideen propagieren.

29. Im Verlagswesen ragen der Hänssler-Verlag in Neuhausen bei Stuttgart und der Verlag Schulte und Gerth in Aßlar bei Wetzlar heraus, die eine Vielzahl von fundamentalistischen Büchern auf den Markt werfen. Hier sind auch eine ganze Reihe von Werken feststellbar, die sich mit endzeitlichen Fragen beschäftigen und die über die Rolle Israels in der Endzeit Aussagen machen, die angeblich von einer »bibeltreuen« – so lautet die Insider-Vokabel deutscher Fundamentalisten – Beschäftigung mit der Heiligen Schrift herrühren.

30. Der endzeitliche Aspekt ist wohl das größte Risiko, das der Fundamentalismus für die Welt bietet. Es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß zum Beispiel Ronald Reagan aufgrund der waffentechnischen Entwicklung der Meinung war, die endzeitliche Entscheidungsschlacht bei Harnagedon mit dem »Reich aus dem Norden« auf der einen und Israel auf der anderen Seite könnte noch in dieser Generation vor sich gehen. Harnagedon war eines der Wahlkampfthemen bei der Wiederwahl Reagans und aus keinem anderen Grunde nannte er Rußland das »Reich des Bösen« (*evil empire*), eine Vokabel, die er nicht nur einmal, sondern bis zuletzt gebrauchte. Auch nach der Auflösung der Sowjetunion hat sich an der heilsgeographischen Anschauung der Fundamentalisten nichts geändert. Der Feind der Endzeit ist weiterhin im Norden zu finden. Allerdings sind es jetzt die neuen, vorwiegend vom Islam bestimmten Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Damit ergibt sich eine Gewichtsverlagerung, die jedoch nicht minder gefährlich ist. Der Feind ist jetzt nicht mehr ein Staat; die Konfrontation heißt nicht mehr Israel mit amerikanischer Unterstützung gegen die Sowjetunion, sondern es läuft alles auf einen Religionskrieg hinaus: Das Judentum mit Unterstützung des Christentums gegen den Islam. Die Polemik in fundamentalistischen Kreisen gegen den Islam ist in den letzten Jahren erheblich gestiegen und macht auch vor dem Informationsdienst der Evangelischen Allianz nicht halt.

31. Für amerikanische Fundamentalisten ist indes das Ausmalen eines dramatisch-endzeitlichen Szenarios kein weiteres Risiko. In dem 20-Millionen Bestseller von Hal Lindsey *The Late Great Planet Earth* (Deutsch: *Alter Planet Erde – wohin?*), der ausschließlich dem Thema

Endzeit gewidmet ist, kommt Amerika nur auf einer halben Seite vor. Ansonsten ist ausschließlich vom Nahen Osten, Rußland, dem wiedererstandenen Römischen Reich, was mit den Staaten der sich bildenden Europäischen Union identifiziert wird, und anderen die Rede. Die Endzeit kann man sozusagen bequem von einem amerikanischen Wohnzimmer aus betrachten. Das liegt an der Quelle, aus der man die Bausteine für die endzeitliche Beschreibung nimmt. Denn wenn die Weltanschauung der fundamentalistischen Subkultur in den USA sich ausschließlich auf eine Wiederbelebung des biblischen Weltbildes stützt und dies noch durch das Axiom der völligen Irrtumslosigkeit dieser Quelle unterfüttert wird, dann kann bei einer Darlegung der Endzeit Amerika überhaupt nicht vorkommen, weil Amerika in der Heiligen Schrift nirgendwo erwähnt wird. Infolgedessen gibt es für die USA unter fundamentalistisch-endzeitlichen Aspekten nur das eine zu tun, durch eine Aufrüstungspolitik und durch entsprechende Waffenlieferungen den Staat Israel in die Lage zu versetzen, die Angriffe des Islam abzuwehren. Dies ist die fundamentalistisch-ermittelte politische Rolle Amerikas in der Endzeit.

Tabelle: Synopse thematischer Schwerpunkte aus protestantischer, fundamentalistischer, evangelikaler und charismatischer Sicht

Topoi	historischer Protestantismus	Fundamentalismus	Evangelikalismus	charismatische Bewegung
Gottesbild	gütiger Vater; wie Vater und Mutter; Schöpfer	großer Informator; allmächtig-theokratisch; Angst/Strafe	gütiger Vater, auch strafend	theokratisches Gottesbild
Jesus	Jesusfrömmigkeit; Nachfolge	Jesus hat wegen Dispensationismus kaum Bedeutung; erst Tod als Sühneopfer; daher Jungfrauengeburt wichtig	Nachfolge: Jesus als Herr des Lebens	Sieger: König, Krönung, Ehre
Heiliger Geist	vermittelt bei der Taufe	Hilfskraft, die zum Wort der Bibel führt	Erleuchtet beim Lesen der Bibel; führt zur Wiedergeburt	besondere Gabe; dadurch Heiligung möglich: »higher Christian life«
Kirche	Institution, weniger Ereignis	Separation von Denominationen wegen Apostasie	tritt nur als »unsichtbare« Kirche aller wirklich Gläubigen ins Bewußtsein; transkonfessionelle Bewegung: »evangelikale Denomination«	transkonfessionelle Bewegung; doch bleiben Charismatiker ihrer Kirche treu

Fortsetzung ...

<i>Topoi</i>	<i>historischer Protestantismus</i>	<i>Fundamentalismus</i>	<i>Evangelikalismus</i>	<i>charismatische Bewegung</i>
<i>Gottesdienst</i>	liturgisch-gebunden	Predigt als Vermittlung von dogmatischen Lehren und »soul winning«	frei-evangelistisch mit lehrhaften Elementen	ekstatisch-enthusiastisch; subjektives Erleben; aber auch gelenkt durch Prediger
<i>Sakramente</i>	»verwaltet«; Wort und Sakramente	geringe Bedeutung; symbolisches Verständnis (Brotbrechen)	Gemeinschaftsmahl, wenn überhaupt Abendmahl gefeiert wird	treten hinter der Taufe im Hl. Geist klar zurück
<i>Schwerpunkte</i>	Rechtfertigung ohne Werke aus Gnade	inerrancy, infallibility; Kreationismus	Evangelisation (Billy Graham); Diakonie; Gemeinschaft	Pneumatologie; Geisttaufe ist nicht das Kriterium; auch Heilungen, Konvulsionen (Toronto); Erweis der Macht (über Dämonen, geograph. Gebiete)
<i>Schriftverständnis</i>	geschichtlich, daher Bejahung der historisch-kritischen Forschung; permanentes Gespräch	unhistorisch-literalistisch; autoritäre Interpretation (Anlehnung an positivistisch-rationalistisches Weltbild)	weitgehend literalistisch-biblizistisch, doch vorsichtige Zuhilfenahme historischer Erkenntnisse	fußt auf fundamentalistischem Verständnis, doch unterläuft der Geist das Kleben am Buchstaben (z.B. Prophetie)

Die Wahrheit des Fundamentalismus¹

Dietmar Lütz

Der Wortschöpfung »Fundamentalismus« ist es so ergangen wie den meisten polemischen Etiketten: Aus einer abschätzigen Abstempelung wurde im Laufe der Jahre die stolze Selbstbezeichnung einer Gruppe oder Gruppierung. Die heutigen Fundamentalisten tragen ihren Namen mit erhobenem Haupt, heißen »Fundis« oder nennen sich »Fundamentalistische Partei« oder geben eine Zeitschrift mit dem Titel »Das Fundament« heraus. Daneben hat allerdings die Kennzeichnung gewisser Leute als Fundamentalisten nichts verloren von ihrer bisherigen Geringschätzung.

Viele glauben, daß die Sache – oder besser: das Problem – des Fundamentalismus nur angemessen in psychologischen Kategorien zu fassen ist, als ängstliche Reaktion auf globale Verunsicherung durch sinnentleerte Geschichtsabläufe. Andere wiederum sehen Fundamentalismus als ein geschichtliches Phänomen der Gegenbewegung gegen die Strömung des aufklärerischen Säkularismus. Wieder andere erklären Fundamentalismus in soziologischen Kategorien, wonach die Offenheit für fundamentalistisches Denken aus dem Bedürfnis nach Macht entspringt (»Empowerment of the people«).

Sei dem wie ihm wolle. Meines Erachtens wird man der Erscheinungsform der vielfältigen Fundamentalismen nur dadurch gerecht, daß man sie als Erscheinungen aufrichtiger und genuiner menschlicher Bedürfnisse versteht. Das gilt auch für den christlichen Fundamentalismus².

1. Fundamentalismus vertritt einen unaufgebbaren Wahrheitsanspruch

Die Anliegen des Fundamentalismus decken sich weitgehend mit den Inhalten evangeliumsgemäßer christlicher Verkündigung. Wer zum Fundamentalismus nur nein sagen kann, wer sich in seinem Herzen niemals als fundamentalistisch versuchbar erlebt hat, der steht der ganzen Thematik als Fremdling gegenüber. Wer das Angebot der Geborgenheit und Machtfülle fundamentalistischer Denkungsart niemals im Ernst als eine

¹ Vorgetragen am 29. August 1992 in Reinhardshagen vor dem »Theologischen Runden Tisch«, einer Initiative evangelisch-freikirchlicher Theologen.

² Im folgenden ist mit »Fundamentalismus« immer seine christliche Erscheinungsform gemeint.

Möglichkeit erwogen hat, dem fehlen allerdings zur Beurteilung sehr gewichtige Kategorien. Dem Fundamentalismus kann man eigentlich nur von innen heraus Lebewohl sagen. Man kann ihn nicht überwinden, ohne ihn verlassen zu haben, und man erliegt gewiß einer Täuschung, wenn man meinte, dem fundamentalistischen Denken und Leben jemals gänzlich entsagen zu können.

Spätestens an dieser Stelle wird die Frage aufkommen, was denn nun meiner Meinung nach der Fundamentalismus sei, von dem hier geredet wird. Ohne hier die folgende Untersuchung »in einer Nußschale« bereits vorwegzunehmen, sei soviel gesagt: *Fundamentalismus ist formaliter die Anwendung neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Denkens auf alle Lebensbereiche, insbesondere die Geisteswissenschaften. Materialiter hingegen ist Fundamentalismus eine Renaissance der geistigen und religiösen Quellen, aus denen sich menschliches Denken und Leben herleiten und verstehen. Damit erweist sich Fundamentalismus als der Versuch einer Überwindung der Defizite der Neuzeit durch Rekurs auf das Kapital der Vergangenheit, wobei allerdings die neuzeitliche Plattform niemals verlassen wird.*

Nach diesem Vorspann seien jetzt die drei Bereiche beschrieben, in denen sich die Wahrheit des Fundamentalismus vorzüglich erweist.

1.1. Fundamentalismus ist Emanzipation von der Herrschaft der Theologen

Waren bereits Reformation, Pietismus, Methodismus emanzipatorische Bewegungen, die in der kirchlichen Landschaft zu erheblichen Erdbeben geführt hatten, so waren diese Veränderungen vorwiegend von kirchlichen Theologen für kirchliche Theologie intendiert. Zweifelsohne besaßen die genannten Strömungen auch die Kraft zu außerkirchlichen Erneuerungen, aber es war und blieb kirchliche Macht von Theologen, die sich rekonstituierte.

Das Erstarken des Freikirchentums in den Täuferbewegungen und den Gruppierungen des Nonkonformismus im 16. und 17. Jahrhundert legte den Grund für eine gänzlich neue Entwicklung. Was Martin Luther bereits in nuce mit dem Hinweis auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen vorweggenommen hatte, wurde in den soeben genannten Gemeinden und Gemeinschaften Realität. Was jedoch gegen Ende des 18. und vor allem im 19. Jahrhundert mit der Entstehung von Missionsgesellschaften geschah, sollte dazu dienen, den Rahmen jeder Kirchlichkeit gründlich zu sprengen oder wenigstens zu stören. Noch heute reden fast alle kirchlichen Gruppierungen auf der ganzen Welt nur sehr reserviert von sogenannten »Para church organizations«. Das eigentlich Kennzeichnende dieser Bewegungen ist die Existenz eines gewaltigen Macht-

und Finanzapparates, dessen Träger sich zumeist nicht aus dem Kreis von Theologen rekrutieren.

Die enorme Bedeutung des Bibellesens, die durch Pietismus, Freikirchentum, Bibel- und Missionsgesellschaften auf der ganzen Welt ausgelöst worden war, führte nicht nur zu einer Verbreitung der Bibel ohnegleichen, sondern zu einer Beschäftigung mit der Heiligen Schrift der Christen, die ich an dieser Stelle vorsichtig als »naiv« im Sinne von untheologisch charakterisieren möchte. Die Haltung Martin Luthers vor dem Reichstag zu Worms wurde zur Haltung der Bibelleser weltweit: »Es sei denn, daß ich durch klare Schriftgründe widerlegt werde, so werde ich nicht widerrufen.«

Insbesondere gegenüber einer sich liberal artikulierenden, oftmals arrogant argumentierenden Theologenzunft wurde die Bibel zur emanzipatorischen Waffe der sogenannten Laien. Nur wer die Hilflosigkeit eines Intellektuellen gegenüber theologischer Argumentation am eigenen Leibe erlebt hat, weiß wovon hier die Rede ist. Die Art und Weise, wie sich das Theologisieren dem Zugriff des normalen Wissens und Verstehens entziehen konnte, führte zu einem gewaltigen Aggressionsstau, der sich zum Teil im momentanen Fundamentalismusschub Luft macht. Die Verachtung der Theologie, das geflissentliche Übergehen theologischer Fragestellungen und die oft aggressive Polemik gegenüber einer verbildeten Theologenherrlichkeit reden hier eine eindeutige Sprache. Die nicht theologisch vorgebildeten Gläubigen haben nach Jahrhunderten die lange Leine durchgebissen, an der sie von ihren »wissenden« Leitern so lange und so hilflos an der Nase herumgeführt worden waren.

1.2. Fundamentalismus ist die Entscheidung für einen Realbiblizismus

Bibilizismus bedeutet eine Art des Umgangs mit der Bibel, die im allgemeinen von folgenden Prämissen ausgeht:

1. Die Bibel wird in der gerade vorliegenden Ausgabe in irgendeiner Sprache als das einzige und voll gültige Wort Gottes an die Menschen angesehen;
2. die Sammlung der biblischen Schriften gilt als eine Gesamtheit von sich ergänzenden aber widerspruchsfreien Offenbarungen;
3. das Anliegen der Gesamtbibel ist es, den Menschen göttliche Lehre im Blick auf die Dinge des Glaubens zukommen zu lassen.

Diese Haltung des Biblizismus hat täuschende Ähnlichkeit mit gewissen Postulaten für ein axiomatisches Denksystem: Es ist allumfassend, deduktiv und in sich widerspruchsfrei. Wie sehr viele Christen diesem Denken verhaftet sind, zeigt sich bereits daran, daß sie die Existenz auch nur eines einzigen »Fehlers« oder Widerspruches in der Bibel als das endgültige Ende des göttlichen Wahrheitsanspruches in seinem Wort behaupten und darum ganz vehement dagegen protestieren.

Realbiblizismus ist eine spezifische Ausformung der biblizistischen Haltung, die dem oben geschilderten »naiven« Bibellesen am ehesten entspricht. Am besten kann man sie wohl mit den beiden Auslegungen der Abendmahlsworte Jesu »Hoc est corpus meum« verdeutlichen: Zwingli verstand das Wörtchen »est« immer als »significat«, während Luther darin in höchst realistischer Weise die tatsächliche Präsenz des Leibes Christi sah. Ohne an dieser Stelle Luther etwa – unverzeihlicherweise – eines Krypto-Fundamentalismus zeihen zu wollen, hat er doch durch die Wiederbelebung des »sensus litteralis scripturae« eine neue Ära der Bibelauslegung eingeläutet, der es beim Lesen der Bibel vor allem darauf ankam, sich etwas »vorzustellen«. Ob die strikte Ablehnung von bildhaften Darstellungen Gottes, das Bilderverbot in den Kirchen, den protestantischen Realbiblizismus beflügelte, kann hier nur als Vermutung ausgesprochen werden. Realbiblizismus lebt mit der unsichtbaren Welt so wie mit der sichtbaren. Daß daraus ein ganz neues Verständnis der Wirklichkeit Gottes erwächst, ist einleuchtend. Gebet, Vollmacht, Heiliger Geist, Engel, Dämonen, Reden Gottes und Wunder sind im Realbiblizismus völlig selbstverständlich. Biblische Wunderberichte werden als ganz nah erlebt und als jederzeit wiederholbar angenommen. Schlüsselwort des Realbiblizismus ist die »Erkenntnis«: Das Gewinnen immer neuer Einblicke in die Gesetzmäßigkeiten und die Logik der Vorgänge in der unsichtbaren Welt.

Die Anfänge der dialektischen Theologie zeugen von der Kraft, die einem gesunden »biblischen Realismus« (Barth/Thurneysen) innewohnt. Diesen hatten sie bei Blumhardt kennen und schätzen gelernt. Er wurde für sie der »Quellort« ihrer neuen Theologie. Zwar fällt weder Barth noch Thurneysen dem Verdikt des Realbiblizismus zum Opfer, aber die spöttische Beschreibung der dialektischen Theologie als einer »Neo-Orthodoxie« weist darauf hin, wie sie von anderen verstanden worden war. Realbiblizismus rechnet jederzeit mit dem Wirken und Eingreifen Gottes aufgrund von Gebet. Aus diesem Realbiblizismus schöpft der Fundamentalismus seine bleibende Kraft – und Vollmacht.

1.3. Fundamentalismus bietet ein einfaches und verständliches Weltdeutungsmodell

Weltdeutung ist immer Vereinfachung. Vereinfachung lebt immer von der Abstraktion und Reduktion. Geschlossene Deutungsmodelle maßen sich an, die Welt in ihrer Gesamtheit verstehen zu können. Offene Deutungsmodelle bekennen die Stückhaftigkeit ihrer Erkenntnisse nicht nur verbal, sondern ziehen daraus auch die Konsequenz, indem sie sich für neue Erfahrungen, Entdeckungen und Erkenntnisse grundsätzlich offen halten. Das fundamentalistische Weltdeutungsmodell entspricht dem Ablauf eines menschlichen Lebens: Es beginnt mit der Entstehung und endet mit dem Tode.

Zweifelsohne ist die fundamentalistische Weltdeutung ein Mosaik biblisch-systematischer Versatzstücke von der Schöpfungstheologie bis hin zur Apokalypitik. Interessanterweise gibt es in all den Vorlagen der Heiligen Schrift nicht ein einziges Beispiel solch einer Gesamtschau von »Heilsgeschichte«. Die mosaikartige, für Lehrzwecke sehr geeignete Zusammenstellung biblischer Motive ist also eigentlich künstlich und nichtbiblisch. Die Wahrheit der fundamentalistischen Weltdeutung jedoch ist darin zu sehen: Sie mahnt vom Ende her zu leben (Psalm 90: »Lehre uns bedenken daß wir sterben müssen auf daß wir klug werden«.) Im Leben aus der Perspektive des Endes liegt eine doppelte Weisheit: die Betonung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit des jetzigen Lebens und Tuns und zweitens die zeitliche Relativität aller uns Menschen doch so furchtbar wichtigen Angelegenheiten und Geschäfte! Diese Warnung durch das fundamentalistische Weltdeutungsmodell hat vielen Menschen einen neuen Lebensabschnitt aufgetan und ihnen zu einem neuen Bewußtsein der Verantwortung gegenüber Gott und Menschen verholfen. Wenn die Weltgeschichte wirklich Gottes Geschichte ist, wenn die Menschen zwar die Geschichte schreiben, Gott aber die Geschichte macht, dann bleibt im Chaos der Historie immer noch die Hoffnung auf letzten Sinn inmitten aller Sinnlosigkeit.

2. Der Irrtum des Fundamentalismus

Nachdem wir nun in drei Durchgängen die Wahrheit des Fundamentalismus unterstrichen haben und hingewiesen haben auf die Quelle seiner Kraft und die Ursachen seiner Attraktivität, so soll doch jetzt auch die andere Seite nicht verschwiegen werden. Gemäß einem Worte Schleiermachers nämlich ist »der Irrtum immer an der Wahrheit«. Darum muß die Wahrheit einer Sache zunächst verstanden werden, bevor man ihre Irrtümer begreift. Diese sind nun allerdings nach dem vorher Gesagten leicht zu fassen. Die Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Lehren hat ja zur Genüge erwiesen, daß Häresien nicht in Behauptungen bestehen, sondern in Konsequenzen. Das liegt wohl in erster Linie an der Eigenart der Menschen, ihr Verhalten immer mit Rekurs auf etwas Akzeptables zu begründen. Der Ausgangspunkt, der Grund, mag dabei gut oder schlecht sein, wahr oder falsch. Menschliches Verhalten läßt sich immer rechtfertigen. Darum darf man eigentlich niemals von den Auswirkungen auf die Richtigkeit oder Falschheit der Ursache schließen. Meines Erachtens liegt dieses Fiasko darin begründet, daß wie Paulus gesagt hat »alle Menschen Lügner sind«, daß im Leben, Denken und Handeln aller Menschen Wahrheit und Lüge zu einem unauflöslichen Knäuel verworren sind, von denen nur gelegentlich der eine oder andere Faden mehr oder weniger sichtbar wird. Fazit: Es gilt bei allen Erscheinungen des Lebens – also auch beim Fundamentalismus – dieses

Knäuel sorgsam unter die Lupe zu nehmen und behutsam Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden. Ein allerletztes Wahrheitskriterium haben wir Menschen nicht. Das kommt alleine Gott zu.

2.1. Der Irrtum des Fundamentalismus ist die Behauptung, daß Bibellesen leicht sei

Wer biblische Schriften unvoreingenommen und mit Sorgfalt liest, wird nicht ohne Fragen bleiben. Wer diese Fragen verdrängt, ist bereits auf dem Weg zum Fundamentalismus. Wen jedoch diese Fragen bedrängen und wer ihnen Stand hält, wer mit ihnen ringt und nicht eine einzige von ihnen unter den Tisch fallen läßt, wird sich seine geistliche Spannkraft bis in das Alter erhalten. Fundamentalismus ist fragloses Christentum. Es wird aber weder der Bibel gerecht noch der Tatsache, daß die Bibel tagtäglich bei Millionen von Menschen endlose Fragen aufwirft, die eigentlich eine Antwort oder wenigstens den Versuch dazu verdienen. Aus diesem Fragen alleine, aus diesem brennenden Wunsch, Fragen, die das Wort Gottes mir stellt, soweit es in meinen Kräften liegt, zu beantworten, daraus erwächst theologisches Arbeiten. Und aus der Tatsache, daß durch dieses Arbeiten immer mehr Fragen aufgeworfen werden, erwächst theologische Demut. Das Bibellesen ist ein schweres Geschäft, und es ist noch niemandem bekommen, sein kindliches Sonntagschulverstehen biblischer Sachverhalte zu konservieren und selbst im Alter aus diesen Konserven zu leben. In diesem Stolz des Fundamentalismus, die theologische Wühlarbeit zu verachten, offenbart sich seine wahre Blöße. Er hat sich prachtvolle neue Kleider genäht, aber selbst ein Kind kann feststellen: Er hat ja gar nichts an!

2.2. Der Fundamentalismus irrt, wenn er meint, die ungeschaffene Welt Gottes verhalte sich so wie die sichtbare Schöpfung

Man muß nicht erst Sitzungsprotokolle spiritistischer Seancen studieren oder Berichte sogenannter »Verstorbener«, um festzustellen, daß Menschen sich das Jenseits nun einmal nicht anders vorstellen können als das Diesseits. Durch den Philosophen Immanuel Kant sind wir seit langem auf die Grenzen der Vernunft aufmerksam gemacht worden, aber ohne Erfolg. Zwar war es der erklärte Wunsch von Kant, durch das Aufzeigen dieser menschlichen Grenze metaphysischer Erkenntnisfähigkeit »Platz zu schaffen für den Glauben«, aber nichtsdestotrotz schaffen sich die Menschen nach wie vor Gott nach ihrem Bilde.

Alles Geschaffene ist nicht Gott, und alles, was in die Zeitlichkeit hinein geschaffen wurde, unterliegt dem Wandel der Zeit und gehört der Schöpfung an, nicht aber der ungeschaffenen Gotteswelt. Die Vorstellung der Welt Gottes als einer Unzeitlichkeit liegt jenseits menschlicher Vorstellungskraft. Die Vorstellung Gottes als einer Unräumlichkeit stellt sich

menschlichem Denkvermögen in die Quere, und doch ist beides eine schlichte Konsequenz der Tatsache, daß wir von Gott in Raum und Zeit geschaffen sind. Der Blick in die Weiten des Kosmos, »der bestirnte Himmel über mir« (Kant), verschafft einen Eindruck von der gänzlichen Andersartigkeit Gottes. Nicht, daß der Mensch in kosmischen Dimensionen so klein ist, macht sein Elend aus, sondern daß er sich so groß dünkt.

Dadurch, daß der Realbiblizismus des Fundamentalismus die »unsichtbare Welt« mit den »Geistern und Beherrschern der Luft« bevölkert, bewegt er sich noch keinen Zentimeter aus dem Bereich des Geschaffenen heraus. Der horrende Irrtum, evtl. unsichtbare Mächte und Geistwesen mit der Welt Gottes zu identifizieren, erweist seine Schwäche besonders dann, wenn es um die sogenannte »Unterscheidung der Geister« geht. Hier nämlich wird *ein* Fundamentalist zum Ankläger eines *anderen*. Sollte man nicht Gottes Weisheit preisen, daß er unsere Augen nur für den kleinen Bereich sichtbaren Lichtes gemacht hat, immerhin ausreichend, in dieser Welt den Schöpfer zu erkennen und zu preisen?

2.3. Der Fundamentalismus irrt, wenn er die Freiheit Gottes in der Geschichte leugnet

Die oben erwähnte Weltdeutung des Fundamentalismus geht davon aus, daß die Weltgeschichte ein festgefügt Ganzes sei, welches Gott im voraus bis in Einzelheiten festgelegt hat und seinen Propheten in den biblischen Schriften und auch später innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde offenbart. Dieses Modell läßt nun allerdings der Freiheit Gottes keinen Raum. Diese göttliche Freiheit, in der Bibel mit Ausdrücken wie »Reue, Barmherzigkeit, Gnade, Treue« bezeichnet, liegt nun allerdings jedem menschlichen Denksystem schwer im Magen. Nicht umsonst hat jedoch Jesus seine Nachfolger davor gewarnt, »Zeit und Stunde« wissen zu wollen. Die an vielen Orten proklamierten Weltdeutungsmodelle, die ja zumeist nichts anderes sind als Szenarien des Weltuntergangs, haben meines Erachtens zu stark den Geruch der Projektion menschlicher Rachegelüste und Endzeitdepressionen in die Person des Schöpfers und Erhalters. Insbesondere fällt es vielen Christen außerordentlich schwer, in dem wiederkommenden Herrn den zu erblicken, der auf Erden unübertroffen war in seiner Barmherzigkeit und Güte, insbesondere Sündern gegenüber! Und doch könnte gerade dieser Punkt für alle Christen der gemeinsame Angel- und Ankerpunkt sein: Der Herr auf den wir zugehen ist niemand anders als Jesus von Nazareth, Sohn des Barmherzigen und Gnädigen, die inkarnierte Liebe Gottes, das Evangelium in Person. Nur auf diesen Fluchtpunkt hin und von diesem Fluchtpunkt her kann eine christliche Weltdeutung ihre wahre Perspektive zurückgewinnen, denn alleine in Christus ist der Grund und auch das Ende der Freiheit Gottes.

Drewermann, die »Kleriker« und wir¹

Dietmar Lütz

Gerade in dem Monat, da Drewermanns »Kleriker« als Taschenbuchausgabe erschien², wurde der Autor kirchenamtlicherseits durch Entzug der Lehrerlaubnis ent»mündigt«. Der Zeitpunkt scheint mir günstig und das Buch geeignet, dem Nachdenken über Kleriker – auch in unseren Reihen – Impulse zukommen zu lassen. Darum möchte ich im folgenden zweierlei: 1. aufmerksam machen auf ein gutes Buch, 2. Anstöße weitergeben, die ich bei der Lektüre erhalten habe.

1. Das Buch

Ich nenne Drewermanns »Kleriker« ein gutes Buch, denn es erfüllt alle Voraussetzungen dazu: Es ist engagiert, mutig, ehrlich, bescheiden, es geht in die Tiefe, ist aktuell und kritisch, aber »of good faith« und in hohem Maße seelsorgerlich. Dazu ist es im besten Sinne »evangelisch«, sowohl was seine Bibelbezogenheit betrifft, als auch im Blick auf die Freiheit des Geistes. Nein, eine Theologie ist dieses Werk nicht. Wohl enthalten die über 800 Seiten manches theologische Fündlein, aber Drewermann zielt auf etwas anders: Er will verstehen und verständlich machen, was die katholischen Kleriker ausmacht; dazu zeichnet er ihr »Psychogramm«. Sowohl Drewermanns bisherige Publikationen als auch seine medienwirksamen Auseinandersetzungen mit der katholischen Amtskirche lassen hier eine Abrechnung vermuten, die verbitterte Streitschrift eines katholischen Michael Kohlhaas. Nichts davon! Wohl bietet sich der vorgelegte Stoff mehr als bereitwillig dazu an, mit Spott und Hohn das Ende eines Anachronismus einzuläuten, dennoch hat Drewermann dieser Versuchung widerstanden, glücklicherweise! Bei aller – unvermeidlichen – Komik schildert das Buch eine Tragödie, die jeden ausdauernden Leser mit zunehmender Trauer erfüllt. Nicht eine Institution wird vorgeführt, sondern Schicksale von Menschen. Drewermann hält die Rolle des Therapeuten, des Seelsorgers, durch. Sein Anliegen ist keine theologische Reform, sondern die (unausgesprochene) Not von Zehntausenden

1 Vorgetragen vor dem »Theologischen Runden Tisch« am 21. Februar 1992 in Kassel.

2 Zitiert wird durchgehend im Text nach *Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Ungekürzte dtv-Ausgabe des Originals bei Walter Verlag AG, Olten 1989, erschienen im Oktober 1991.

von katholischen Priestern, Nonnen, Mönchen, etc. allein im deutschsprachigen Bereich. Das seelsorgerliche Anliegen Drewermanns ist unverkennbar, und nur darum wird er mitunter überdeutlich, ja zornig und sogar ironisch. In seinen Ausführungen schildert er Inseln der Unfreiheit mitten in unserer Welt, die jedem demokratisch gesinnten Bürger den Atem verschlagen.

»Es ist nicht zuviel gesagt: selbst das Spezialgefängnis für Terroristen in Stuttgart-Stammheim erlaubt mehr an Gedankenfreiheit und Information, als die katholische Kirche sie für ihre »Dienstmägde Christi« vorsieht. Kann man deutlicher bekunden, daß man die Eigenständigkeit des Denkens, die Fähigkeit zur Kritik, die Mündigkeit des Geistes, kurz: die wesentlichen Errungenschaften der Aufklärung in der Kirche überhaupt nicht will, auch heute, nach 200 Jahren nicht?« (130)

Kein Zweifel, Drewermann spricht aus eigener Erfahrung und Anschauung, besitzt intime Kenntnis der Materie aus jahrelanger Praxis als Therapeut und Seelsorger eben jener Menschen, zu deren Sprachrohr er hier geworden ist. Wen jedoch nach einem »Blick durchs Schlüsselloch ins Nonnenkloster« gelüstet, der wird durch Drewermann enttäuscht: Stets zeichnet er Frauen und Männer, deren Leben von unglaublicher Reinheit und Hingabe strahlt, die aber ihr Selbst verloren haben, schlimmer, deren Person zerstört wurde: Es

»sind die alten Tendenzen der Zerstörung der Person nach wie vor als das wahre Konstitutivum des Klerikerseins anzusprechen, und es verschlägt nichts, daß diese Prinzipien in den letzten 20 Jahren aus Schwäche und Machtzerfall ein wenig von ihrer äußeren Strenge eingebüßt haben mögen. Ein Vampir bleibt ein Vampir, auch wenn ihm durch Überalterung inzwischen ein paar Zähne ausgefallen sind; er mag deswegen schon eher Mitleid als Furcht verdienen, aber das hindert nicht, daß man vor ihm erst Ruhe haben wird, wenn man seine scheinbar jugendliche Gestalt als Larve einer blutsaugerischen, parasitären Mumienexistenz bewußtmacht, die sich nur durch das Opfer immer neuen jungen Lebens zu erhalten vermag.« (187)

Die Zerstörung der Person ist damit als Drewermanns zentrales Anliegen ausgemacht, und er versteht es, seine These meisterhaft zu untermauern. Wohl wissend, daß sein Buch von den Betroffenen wahrscheinlich niemals wird gelesen werden dürfen(!), wendet er sich damit dennoch unzweideutig an diese. Zwar hat es nicht an solchen gefehlt, die Drewermanns »Kleriker« als populäre Sensationsschrift verkaufen wollten, einem solchen Handel reicht er jedoch die Hand nicht: Die Lektüre ist ausgesprochen anspruchsvoll, nur dem (katholischen) Insider in vollem Umfang verständlich; ekklesiologische und theologische Fachbegriffe bleiben unerläutert – man spürt: die Kleriker sind unter sich!

750 Textseiten (ohne die Anmerkungen!) können und sollen hier nicht referiert werden. Der Aufbau stellt sich wie folgt dar: Ein erster kurzer Teil beschreibt »Vorhaben und Verfahren«; der zweite, der Hauptteil, un-

tersucht ausführlichst »A. Die Erwählten oder: Die ontologische Verunsicherung«, und »B. Bedingungen der Auserwählung oder: Antriebspsychologie der »evangelischen Räte«; ein hundertseitiger dritter Teil mit »Therapievorschlägen« beschließt das Buch. An die Stelle jedes auch noch so zaghaften Versuches einer inhaltlichen Darstellung wollen wir lieber noch einmal Drewermanns eigene einleitende Ausführungen zum Ziel seines Vorhabens setzen, hoffend, damit die Aufmerksamkeit unserer Leser in ausreichender Weise auf die »Kleriker« gelenkt zu haben:

»Dieses Buch will ein Plädoyer sein nicht nur für diejenigen unter den Klerikern, die mit ihrem Leben kaum noch zurechtkommen: für all die, welche sich für unwürdig, für gescheitert, für verflucht halten, die sich als chronische Heuchler, als bedienstete Lügner, als lebende Charaktermasken empfinden, die sich in ihren Frustrationen und Dekompensationen zu innerlich Haltlosen, zu Süchtigen, zu vermeintlich oder wirklich »Perversen« verkommen fühlen – es will darüber hinaus auch ein Plädoyer einlegen für all die ungelebten bzw. mit Schuldgefühlen abgelehnten Seiten der menschlichen Psyche im Schatten der offiziellen Lebensform der Kleriker; es möchte mithin dem scheinbar Privat-Exzeptionellen im Negativanteil der Klerikerpsyche den Charakter des nur persönlichen Versagens nehmen, indem es die Problematik dort verankert, wo sie ersichtlich ihren Ursprung hat: in den objektiv vorgegebenen Strukturen, in denen die katholische Kirche den Lebensweg ihrer treuesten und ergebensten Anhänger »regelt.« (27)

2. Anstöße

Ich will gern gestehen, daß auch ich zu jenen gehöre, die Drewermanns »Kleriker« anfangs mit dem Gefühl lasen, über einen Zaun in einen fremden Garten zu blicken. Diese Naivität sollte sehr bald einer großen Betroffenheit weichen, als ich nämlich gewahr wurde, wie sehr dieses fremdartige Anwesen demjenigen glich, in dem ich zu Hause war! Und in dem Maße wie Drewermann die Herkunft, das Werden und Wesen der Kleriker tiefenpsychologisch durchleuchtete, wurde mir bewußt, daß er von mir und zu mir redete. Ich mußte mit Staunen zur Kenntnis nehmen, wie sehr unsere Freikirche in ihrem Herzen doch katholisch geblieben ist. Der Raum läßt hier keine längeren Ausführungen zu, darum will ich es bei drei Stichwörtern belassen: Berufung, Sendung, Priestertum. An ihnen soll das eben Gemeinte deutlich werden.

2.1. Erwählung und Berufung

In einem längeren Abschnitt erstellt Drewermann selbst eine Summe dessen, was zur Berufung eines Klerikers beiträgt:

»Mit diesen Feststellungen haben unsere Erörterungen einen Punkt erreicht, an dem die These sich erhärtet, daß zu einem Leben als Kleriker nur »beru-

fen« sein wird, wer bereits in der frühen Kindheit, im Umkreis der eigenen Familie, gelernt hat, das Gefühl der ontologischen Unsicherheit und der prinzipiellen Unberechtigtigkeit im Dasein durch Wiedergutmachungstendenzen aller Art zu kompensieren. Wir gewinnen auf diese Weise den Schlüssel zum Verständnis nicht allein der ausgedehnten Opferhaltung und Opferideologie im Leben der Kleriker der katholischen Kirche, sondern es werden auch die eigentümlichen Vermischungen und Aufspaltungen zwischen Person und Amt begreifbar, die wir im Denkstil, in der Lebensweise sowie in den Umgangsformen der Kleriker beobachten konnten. Das Gefühl der *Überverantwortung* nebst den entsprechenden *Retterphantasien*, die bedingungslose Bereitschaft des Ichs zur *Totalidentifikation* mit den Inhalten des Über-Ichs, die *narzisstisch gepflegte Position der Ausnahme* aufgrund einer besonderen Erwähltheit, die *Verdrängung* ganzer Teile der eigenen Psyche mitsamt den Erinnerungen an die ursprüngliche Familiensituation sowie deren Ersetzung und Überhöhung durch ein *göttliches Schicksal* von Berufung und Vorsehung, nicht zuletzt auch die Neigung, sich die eigene Güte und Werthaftigkeit an anderen zu beweisen, die notgedrungen in einem Feld latenter oder offener *Konkurrenz* in die Position von seelsorgerlichen »Aufgaben« heruntergedrückt werden – alle diese Feststellungen geben sich als verfestigte Reflexe und Relikte einer Biographie zu erkennen, in welcher das kindliche Ich mit seinen Ängsten und Schuldgefühlen gar keinen anderen Ausweg sah, als die unsicher gewordene oder gar schon verzweifelt durch eine *extreme Anpassungs- und Hingabebereitschaft* zurückzugewinnen. Insbesondere das *Bedürfnis nach den erlösenden Verheißungen der Religion* sowie umgekehrt deren hohe Akzeptanz durch das kindliche Ich, wird uns vor dem gezeigten Hintergrund zu einer fast selbstverständlichen Erscheinung. Tritt zu dieser psychologisch verständlichen Ausrichtung auf den Bereich des religiösen sozio-kulturell, durch bestimmte prägende Faktoren in oder außerhalb der Familie, noch die *katholische Kirche* als die vermittelnde Institution der konkreten Anschauungsformen und Wertinhalte des Religiösen hinzu, so verstehen wir schon, wie so ein Mädchen oder ein Junge späterhin die Erfahrung des *Jeremias*, des *Deuterojesajas* und des heiligen *Paulus* zu teilen geneigt sein mag, bereits »vom Mutterschoße an« von Gott in Dienst genommen und zu seinem Diener bestellt worden zu sein (Jer 1,5; Jes 49,1; Gal 1,15).« (340f)

Es gehört unbestreitbar zu den Verdiensten Drewermanns, das psychologische Umfeld der werdenden Kleriker aufs gewissenhafteste durchforstet und Vorschläge zu seinem Verständnis beigebracht zu haben. Man wird gut daran tun, diese Vorschläge aufmerksam zu hören und auf sich wirken zu lassen. Da es sich bei allen psychologischen oder psychoanalytischen Behauptungen nicht um Wahrheitsfeststellungen innerhalb eines deduktiven Systems handelt, sondern vielmehr um »Feststellungen« dessen, was in zahllosen Gesprächen und Erfahrungen Ausdruck und Eindruck erfahren hat, gibt es zur Bewahrheitung psychoanalytischer Thesen nur einen Weg: die Zustimmung. Davon lebt ja die Psychoanalyse, daß man ihren Vorschlägen zustimmt und für sich persönlich Ja sagt. Wo dieses persönliche Ja fehlt, ist jede psychoanalytische Behauptung grund-, boden- und haltlos.

In diesem Sinne will ich auch Drewermanns Behauptungen zum Berufsverständnis der Kleriker verstanden wissen. Jede Deutung meines Lebens braucht schließlich meine höchstpersönliche Zustimmung, nicht weniger, aber auch nicht mehr.

Die Frage Drewermanns ist diese: »Welche Voraussetzungen in den Konstellationen des eigenen Elternhauses müssen gegeben sein, um jemanden zu der Übernahme eines Klerikeramtes in der »Großfamilie« Kirche zu prädisponieren?« (269). Drewermann konstatiert zunächst eine charakteristische »Durchkreuzung des Willens« (271) von seiten der Mutter, die ihr Kind lieben möchte, »gefühlsmäßig aber aus bestimmten Gründen dazu nicht in der Lage ist und sich nun willentlich zwingt, ein bejahendes Verhältnis zu ihrem Kinde aufzubauen, nur um desto spürbarer zu merken, daß sie mit diesem Bemühen das Kontingent ihrer wahren Gefühle bei weitem überzieht« (ebd.). Dabei wird

»das mangelnde spontane Wohlwollen ersetzt durch eine umso größere willentliche Bemühtheit, die ihrerseits wieder die Grundgefühle der ursprünglichen Abwehr verstärken wird, während die reaktiv dadurch hervorgerufenen Schuldgefühle wiederum das pflichtgemäße Korrektverhalten nur noch weiter forcieren müssen – ein erster Teufelskreis von unterdrückten Gefühlen und schuldbewußten Wiedergutmachungstendenzen moralischer Pflichterfüllung, der auf seiten der Mutter (bzw. der primären Kontaktperson) bereits die spätere klerikale Einstellung zu einem Gutteil vorbildet: Es gibt keine Beziehung außerhalb bestimmter moralisch erzwungener Willenshandlungen, alles hat – zumindest im Prinzip – vernünftig, ordentlich und verantwortlich zu geschehen und alles ist durchzogen von einer chronischen Ambivalenz der Gefühle nebst einer seltsamen Doppelbödigkeit zwischen Wollen und Sein.« (Ebd.)

Diese Ambivalenz in der Beziehung zur Mutter wird wie folgt erlebt: »Die Mutter muß als nahe genug erlebt werden, um die intensivsten Hoffnungen zu wecken, und sie muß gleichzeitig als fern genug erfahren werden, um die geweckten Hoffnungen traumatisch zu enttäuschen. Erst aus dieser Widerspruchserfahrung entsteht die charakteristische Ambivalenz der klerikalen Psyche« (273). Daraus resultiert die »Überverantwortung, die das Kind bis zum Phantastischen hin spürt« und diese findet »ihr Gegenüber in einem kompensatorisch bis zum unerträglichen überdehnten Schuld- und Verantwortungsgefühl der Mutter« (274). Von daher erscheint es verständlich, »dem Heils-Handeln des männlichen Christus, das Mitwirken und Mitleiden seiner Mutter zumindest gleichgewichtig an die Seite zu stellen« (288).

Demgegenüber ist die Rolle des Vaters von ähnlichem Gewicht. Seine Abwesenheit (291ff), aber auch seine »erdrückende Nähe« (294ff) wirken prägend auf die Psyche des Klerikers. »Entscheidend in unserem Zusammenhang aber ist die Tatsache, daß als Ersatz für den abwesenden Vater das Kind im Leben seiner Mutter die zentrale buchstäblich »ret-

tende« Stelle von Sinnvermittlung und Lebensinhalt übernimmt« (293). Das Klerikerschicksal ist also die Konsequenz eines verunglückten Elternschicksals.

»Augenblicklich beginnt somit in der zweiten Generation sich zu wiederholen, was bereits das Leben der Mutter zutiefst geprägt hat: Mußte diese, statt glücklich zu sein, stets glücklich scheinen, so müssen jetzt die Kinder, um ihre Mutter nicht unglücklich zu machen, sich als besonders »positiv«, gesund und »lebensfroh« darbieten. »Ich kann noch heute mit meiner Mutter zusammen keinen Fernsehfilm anschauen, in dem Folterungen, Krankheiten oder Schlägereien gezeigt werden. Ich kann meine Mutter nicht leiden sehen – es wäre für mich unerträglich, gestand vor einer Weile ein Priester, der vor Jahren noch auch nur den bloßen Gedanken als absolut lächerlich beiseite geschoben hätte, es könnte die unglückliche Bindung an seine Mutter gewesen sein, die ihn vor Jahrzehnten zur »Erwählung« als Kleriker bestimmt hätte – wo seine Jugend doch nichts war als eitel Sonnenschein! Er hatte es selber vier Jahrzehnte lang glauben müssen.« (294)

Man wird an dieser Stelle eine Frage an Eugen Drewermann zu richten haben, ob er denn das Thema »Erwählung« durch psychoanalytische Kategorien als ausreichend und vollständig behandelt zu haben glaubt und wo für ihn als Theologen das christliche Ingrediens zum Zuge kommen könnte.

2.2. Missionarische Existenz

Neben der Selbstidentifikation des geistlichen als eines von Gott Erwählten und Berufenen steht das Bewußtsein des völligen Andersseins von den Nichtberufenen. Diese beiden Klassen von Menschen stehen aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern werden geistlich in eine zugeordnete oder besser: untergeordnete Relation gebracht. Das notwendige Zusammenlebenmüssen von Klerikern und Nicht-Klerikern, von Geistlichen und Nichtgeistlichen, Berufenen und Nicht-Berufenen führt nach Drewermann zu einer »missionarischen Abstraktion« oder der »Verkündigung im Unpersönlichen« (555).

»Man darf den anderen nicht persönlich vorwerfen, daß sie »so« sind, man muß immer den Unterschied beachten zwischen dem Sünder und der Sünde, zwischen dem Menschen und seinem Tun – die klerikale Aufspaltung der Betrachtungsweise übt sich in diesem Zusammenhang als ein unentbehrlicher Schutz vor den eigenen Aggressionen ein. Doch immerhin sind die anderen Sünder – obwohl, das muß man zugeben, sie »an sich« ganz gute Kerle sind. Der Vorsatz entsteht, für sie zu beten, zu dulden, zu leiden, zu opfern – eines Tages dann wird vielleicht die Möglichkeit sich ergeben, von Amts wegen auf ihre Besserung hinzuwirken. Der Haß auf den eigenen Vater als Mann, der Haß auf die eigene Männlichkeit, der Haß auf alles, was Mann heißt, übersetzt sich jetzt in eine Fülle reiner Gedanken zur Rettung der Welt, ganz im Sinne der mütterlichen Ideale der Reinheit, der »Liebe«, der Hingabe in Werken wahrer Güte. – Man wird lange nach einem Kleriker suchen können, der

vor sich selbst und vor anderen zugeben kann und wird, wieviel an späterer *Rache* für mehr als ein Jahrzehnt jugendlicher Demütigungen hinter manchen verkündigten Ideen der katholischen Sexualmoral stecken kann.« (557f)

Daneben spielt natürlich – wie sollte es anders sein – die Familienkonstellation eine entscheidende Rolle. Hier erscheint Drewermanns Ansatz als eine berechtigte Kritik des viel strapazierten Ödipuskomplexes. Dazu meint Drewermann,

»primär wird der Entwicklungsweg zum Kleriker nicht von der sexuellen Themenstellung her bestimmt, sondern von Infragestellungen, die in der Tat so umfassend über Heil oder Unheil, Sein oder Nichtsein, Gelingen oder Mißlingen der menschlichen Existenz entscheiden, wie es auf der Ebene der Theologie reflektiert und definiert wird. Das erlösende Opfer, das die Mutter wie das Kind zu erbringen haben, um die Welt des Vaters zu retten, besteht als erstes nicht in der Unterdrückung bestimmter sexueller Bestrebungen, sondern in der Frage der Rechtfertigung des Daseins überhaupt.« (290)

»Nicht wie man mit dem Vater um die Liebe der Mutter konkurriert, sondern wie man die Mutter rettet, die mit dem Opfer ihres Lebens den Bestand der Familie zu retten sucht, ist die entscheidende Frage, aus welcher in aller Regel *das Übermaß an Verantwortungsgefühl und Selbstaufopferung* zur Rettung der ›Welt‹ im späteren Leben der Kleriker der katholischen Kirche hervorgeht.« (Ebd.)

Hierzu führt Drewermann den Bericht einer Ordensschwester, einen Rückblick auf ihre Kindheit, an, die etwa 4jährig mit ihrer Mutter im Bett lag und man darüber sprach, daß bald das ganze Dorf von den Amerikanern zerstört sein würde. Und sie beteten dann zusammen, daß Vater aus dem Krieg zurückkehren würde.

»Für ein Kind bricht die Grundlage seiner gesamten ›Welt‹ zusammen, wenn die Person, an die es sich Schutz suchend klammert, aufgrund ihrer eigenen Angst keine Geborgenheit zu geben vermag; für dieses 4jährige Mädchen ergab sich daraus sogar die Aufgabe, die Mutter in ihrer Verzweiflung zu trösten und ihr Mut zu machen, am Leben bleiben zu wollen; deutlich spürte dieses Mädchen, daß es mit seiner eigenen Existenz eine große, fast unerträgliche Belastung für die Mutter darstellte; auf der anderen Seite aber war es mit der Tatsache seines Daseins auch zu so etwas wie dem einzigen Lebensinhalt und Sinn im Dasein seiner Mutter geworden, und beide Erfahrungen gemeinsam verdichteten sich zu dem genannten Wechselspiel von Schuldgefühl und Retterphantasie, von dem Eindruck, besser eigentlich gar nicht zu leben, und dann wieder, unbedingt als geborener ›Erlöser‹ auf der Welt sein zu müssen, und auch darin ist eine letztlich religiöse Komponente angelegt.« (292)

Zu den Retteraufgaben in der Familie zählt Drewermann aber noch ein weiteres:

»Zur Aufgabe vieler Kleriker hat es von Kindesbeinen an gehört, die Ehe ihrer Eltern (und damit den schwächeren Elternteil in der Ehe) zu stabilisieren, aufrecht zu halten – zu retten! Es ist oft erschütternd, sich erzählen zu lassen, wie eine Ordensschwester, ein Priester, als Mädchen, als Junge in einer Art früh-

kindlicher Pendeldiplomatie zwischen Vater und Mutter immer von neuem vermitteln mußte, um die angefallenen Mißverständnisse, die drohenden Zerwürfnisse, abzufangen und wie sie mit acht oder zehn Jahren ihren Vater, ihre Mutter besser zu verstehen suchen mußten als diese sich mitzuteilen wußten [...] Wie viele der Kleriker haben schon als Kinder den Vater im Himmel auf den Knien bitten müssen, die Mutter vor dem eigenen Vater oder umgekehrt diesen vor der eigenen Mutter zu beschützen – und damit doch auch die eigene Existenz vor beiden! Doch wer von den Ordensschwestern und Priestern wäre imstande, auch nur annähernd sich selbst und den anderen diese Geheimnisse ihrer »freien« Entscheidung und »Ganzhingabe« an Christus in ihrem, wie man glauben muß, »umfassend erfüllten« Leben im Orden, im Amt einzugestehen und für sich selber durchzuarbeiten!« (297f)

Auch an dieser Stelle wird man nicht umhin können, Zustimmung oder Ablehnung des Hörers oder Lesers im Blick auf diesen »Anspruch« abzuwarten. Aber auch hier wird man gut tun, nicht vorschnell die Abwehrhaltung einzunehmen, sondern auf eine eventuell innere Resonanz zu lauschen!

Die Frage an Drewermann bleibt natürlich (und sie stellt sich an anderen Stellen ebenso): Ist nicht die Universalität seiner Beobachtungen geeignet, Zweifel zu wecken daran, daß eine derartige Familien- und Lebenskonstellation gerade einen Kleriker hervorbringen muß?

2.3. Das allgemeine Priestertum

Wenn es auch so scheint, daß, wie ich oben bereits erwähnte, Drewermanns Buch eigentlich pro domo geschrieben wurde, so wird selbst der interessierte Protestant beim Lesen zunehmend neugieriger: Worauf soll all dies hinauslaufen? Die tiefenpsychologische Infragestellung und Durchforstung der Motivationsstrukturen katholischer Kleriker hat doch Konsequenzen! Derart tiefgreifende Anfragen an die »Erwählung« und an die »missionarische Existenz« dürfen doch nicht unbeantwortet in der Luft hängenbleiben. Hier und da macht uns Drewermann bereits aufmerksam und hellhörig, wenn er nämlich auf das nur temporäre Mönchsein in der buddhistischen Religion verweist: »Der Sinn dieser weisen Einrichtung liegt darin, die Aufspaltung der Religionsgemeinschaft in eine Klasse von Erwählten und in eine Klasse von »Laien« zu verhindern, auf welche die katholische Kirche gerade so großen Wert legt« (354). In diesem Zusammenhang paßt es natürlich, die lebenslangen Gelübde von Armut, Keuschheit und Gehorsam katholischer Kleriker abzuklopfen. Ein Zitat Papst Gregors des XII. aus dem Jahre 1074 (der 1073 zum ersten Mal durchsetzte, daß nur der Bischof von Rom den Titel Papst tragen dürfe), führt Drewermann auf die Spur:

»Die Kirche kann nicht aus der Knechtschaft der Laien befreit werden, wenn nicht die Kleriker zuvor aus der Knechtschaft ihrer Frauen befreit werden.« (356)

»Die Durchsetzung des Zölibats in der lateinischen Kirche diene nach diesen Worten von Anfang an der Ausdehnung der päpstlichen Macht über eine hierarchische Elite, von der die ›Laien‹ zur Erlangung ihres Seelenheils auf Dauer abhängig bleiben sollten.« (Ebd.)

Hier nun scheint tatsächlich alles zusammenzulaufen: Kirche, Macht, Zölibat, Erwählung, Rettersyndrom und Frauenfeindlichkeit. Es überrascht nach alledem nicht, wenn darum Drewermann gegen Ende seines Buches im allerletzten Abschnitt über »die wesentliche Subjektivität des Glaubens oder: die Berechtigung des protestantischen Protestes« (744) spricht. Ob Drewermann gewußt hat, welchen großartigen Dienst er damit allen protestantischen Kirchen geleistet hat? Denn das von ihm auf diesen letzten sieben Seiten angesteuerte Thema »Allgemeines Priestertum« ist noch allen kirchlichen Institutionen, mögen sie nun katholisch oder protestantisch sein, ein heißer Dorn im Auge! Ob sich die Protestanten hier gerne an den frühen Luther erinnern lassen? Ob sie sich gerne als Gallionsfigur des Drewermannschen Zerstörers klerikaler Macht gebrauchen lassen? Ich bezweifle das. Darum muß hier Drewermann insbesondere gedankt werden dafür, daß er ungewollt die Protestanten an ihren Protest erinnert hat!

Immerhin ist sich Drewermann im Klaren, daß er hier zu beiden Konfessionen spricht:

»Die ›ganze‹ Wahrheit psychologisch betrachtet, liegt weniger in den Händen der katholischen noch der evangelischen Kirche, sondern allein in der Ganzheit des Menschlichen, an der sich beide Konfessionen in ihrer gegenwärtigen Gestalt durch ihre Aufspaltungen in schlimmer Weise versündigen« (745). Nach seiner Meinung gelte es, »die Mahnworte Martin Luthers über das Verhältnis von Person und Amt zu bedenken, die seit 470 Jahren darauf warten, gehört zu werden« (ebd.) Das nun folgende längere Zitat *Luthers* aus der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« liest sich wie eine Zusammenfassung der Drewermannschen Thesen:

»Darüber hinaus sind wir (scil. die Laien) Priester; das ist noch viel mehr als König sein, deshalb, weil das Priestertum uns würdig macht, vor Gott zu treten und für andere zu bitten. Denn vor Gottes Augen zu stehen und zu bitten, gebührt niemand als den Priestern, so hat es uns Christus erworben, daß wir geistlich füreinander eintreten und bitten können wie ein Priester leiblich für das Volk eintritt und bittet [...] Du fragst: Was ist dann für ein Unterschied zwischen den Priestern und den Laien in der Christenheit, wenn sie alle Priester sind? Antwort: Es ist dem Wörtlein ›Priester‹ ›Pfarrer‹ ›geistlich‹ und ähnlichen Wörtern damit Unrecht geschehen, daß sie von der Allgemeinheit auf die kleine Schar übertragen worden sind, die man jetzt ›geistlichen Stand‹ nennt. Die Heilige Schrift macht keinen anderen Unterschied, als daß sie die Gelehrten oder Geweihten [...] nennt, d.h. Diener, Knechte, Verwalter [...] Aber nun ist aus der Verwaltung eine solche weltliche, äußerliche, hochfahrende, furchterregende Herrschaft und Gewalt geworden, daß die Rechte weltlicher Macht ihr keineswegs gleichzutun vermag, gerade als wären die

Laien etwas anderes als auch Christenleute. Damit ist das ganze Verständnis von christlicher Gnade, Freiheit, Glaube und allem, was wir von Christus haben, ja Christus selber, aufgehoben; dafür haben wir viele Menschen, Gesetze und Werke bekommen und sind ganz zu Knechten der alleruntauglichsten Leute auf Erden geworden.« (Ebd.)

Zusätzlich führt Drewermann noch einen Auszug aus den Schmalkaldischen Artikeln Luthers von 1537 an:

»Darum wollen wir in ihren leidigen Zölibat nicht einwilligen, ihn auch nicht dulden, sondern wollen die Ehe frei gegeben wissen, wie Gott sie angeordnet und gestiftet hat und wollen sein Werk weder zerreißen noch hindern; denn Sankt Paulus sagt (1Tim 4,1ff), es sei das eine teuflische Lehre [...] Heiligkeit besteht nicht in Chorhemden, Tonsuren, langen Röcken und anderen feierlichen Gebräuchen, wie sie von ihnen über die Heilige Schrift hinaus erdichtet worden sind; sondern im Wort Gottes und rechten Glauben.« (746)

Es zeugt von Drewermanns Mut und Naivität der Wahrheitsüberzeugung, daß er den Schluß seines Buches mit diesen gewichtigen Worten des Erzprotestanten Luther »verunzierte«. Die darauf noch folgenden längeren Zitate aus Werken Nietzsches können diesen Eindruck nur verstärken. Die allerletzten Worte des Buches jedoch sind ein Gebet von Nikolaus von Kues (1401-1464), und damit möchte ich auch diesen Gang durch Drewermanns Werk beschließen. Wie anders auch hätte er mit den gewaltigen Wunden, die sein Buch gerissen hat (oder wieder aufgerissen hat) fertig werden wollen, als mit dem Hinweis auf göttliche Hilfe:

»Niemand kann sich dir nahen, da du unnahbar bist. Daher erfaßt dich niemand, es sei denn, du schenkst dich ihm. Wie wirst du dich mir geben, wenn du nicht erst mich selbst mir gibst? –

Und wie ich im Schweigen der Betrachtung ruhe, antwortest du mir, Herr, in der Tiefe meines Herzens.

Und du sagst: Sei du dein, so werde ich dein sein!

O Herr, du Beglückung in aller Wonne, du hast es zur Sache meiner Freiheit gemacht, daß ich mein sein kann, wenn ich so gewollt habe. Gehöre ich nicht mir selbst, so gehörst auch du nicht mir.« (750)

Die Bedeutung der Supervision in helfenden Berufen

Am Beispiel der Seelsorgearbeit eines Pastors /
einer Pastorin im Bund Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden in Deutschland (BEFG)¹

Hartmut Wahl

1. Was ist Supervision?

1.1. Zum Begriff »Supervision«

Der Begriff »Supervision« kam zu uns aus dem angelsächsischen Sprachraum und heißt wörtlich übersetzt »Daraufsicht« oder »Aufsicht«. Ein Supervisor wäre also genaugenommen ein »Aufseher« oder »Oberaufseher«. Diese Tätigkeitsbezeichnung finden wir auch schon im Neuen Testament. Sie lautet: ἐπίσκοπος [*episkopos*] und wird oft mit »Bischof« übersetzt.² Verwandt ist dieser Begriff mit dem lateinischen »Superintendent«.³ In allen diesen Bezeichnungen wird deutlich, daß es sich immer um eine Aufgabe mit überwachender Funktion handelt.

1.2. Das heutige Verständnis von »Supervision« in den helfenden Berufen

In allen helfenden Berufen ist inzwischen »Supervision« ein gebräuchliches Wort. Der Begriff bezeichnet eine Arbeitshilfe, die Helfer für andere Helfer zur Verfügung stellen.

Supervision ist die Beratung von psychisch gesunden und arbeitsfähigen Helfern, »die Entlastung [...] sowie Bewahrung und Steigerung ihrer beruflichen Handlungskompetenz anstreben.«⁴ Gegenstand der Supervision ist vor allem die berufliche Arbeit des Helfers, des sogenannten Supervisanden. Seine berufliche Arbeit wird mit Hilfe eines dazu ausgebil-

¹ Überarbeiteter Vortrag im Pastoralkonvent der Vereinigung Berlin-Brandenburg am 30. April 1996 in Brandenburg.

² Siehe dazu: H.W. Beyer, Art. ἐπίσκοπος, ThWNT II, 604-617; L. Coenen, Art. Bischof, TBL I, 123-127.

³ L. Mackensen, Ursprung der Wörter, Wiesbaden 1985, 380; U. Hermann, Knaurs etymologisches Lexikon, München 1983, 464.

⁴ J. Fengler, Helfen macht müde, München ²1992, 208.

deten Fachmannes, des sogenannten Supervisors, systematisch reflektiert und (neu) gesteuert.

Für unseren Themenbereich wäre Supervision die systematische Reflexion und Verbesserung der Seelsorgearbeit eines Pastors oder einer Pastorin in unsrem BEFG mit Hilfe eines Supervisors oder einer Supervisorin⁵.

1.3. Die unterschiedlichen Arten von Supervision

Im Verlauf der Supervisionsarbeit mit Helfern haben sich drei grundsätzlich unterschiedliche Arten der Supervision⁶ herausgebildet.

Die drei Supervisionsarten und ihre Anwendung auf den Arbeitsbereich eines Pastors will ich hier kurz andeuten.

1.3.1. Einzelsupervision

Einzelsupervision ist die Reflexion des persönlichen beruflichen Handelns einer einzelnen Person mit Hilfe eines Supervisors. – In unserem Fall wäre es vor allem das seelsorgerliche Handeln eines Pastors, das mit Hilfe eines Supervisors, der möglichst selbst eine seelsorgerliche oder beraterische Ausbildung haben sollte, durchdacht wird.

1.3.2. Gruppensupervision

Unter Gruppensupervision versteht man, eine themen-, problem- oder fallorientierte Reflexion aus dem beruflichen Alltag eines Gruppenmitglieds mit Hilfe der anderen Gruppenteilnehmer unter Anleitung und Aufsicht des Supervisors. – Für unsere Themenstellung muß man sich fünf bis zwölf Seelsorger vorstellen, die miteinander und mit Hilfe eines Supervisors einzelne Seelsorgefälle bearbeiten und daraus für die weitere Seelsorgearbeit lernen.

1.3.3. Teamsupervision

Eine Teamsupervision ist eine Reflexion des persönlichen beruflichen Handelns im Kontext institutioneller Zusammenarbeit. – Hier nun könnte man sich etwa eine Gemeindeleitung oder eine Seelsorgegruppe einer Gemeinde vorstellen, die mit Hilfe eines von außen kommenden Supervisors ihre Zusammenarbeit sowie ihre Arbeit in der Seelsorge zu verbessern sucht.

⁵ Ich gebrauche ab hier die »männlichen« Gattungsbegriffe, da ansonsten der Umfang der Arbeit zu groß wird und die Lesbarkeit durch umständliche Formulierungen leidet.

⁶ Nach: S. Radtke-Götz, Hilfen für Helfer, in: Th. Bock / H. Weigand (Hgg.), Handwerksbuch Psychiatrie, Bonn ²1992, 435.

2. Welches Ziel verfolgt Supervision?

Ziel jeder Supervision ist es, einzelnen Helfern, einer Gruppe von Helfern oder einem Team in ihren Belastungen so beizustehen, daß keine Deformationen im Denken, Fühlen und Handeln der Helfer entstehen. Das heißt also, daß die berufliche Handlungskompetenz des Helfers durch die Supervision erhalten, gestärkt und verbessert wird. Der Helfer soll durch die Supervision ein guter Helfer bleiben und, wo es angezeigt ist, ein noch besserer werden.

3. Was könnte Supervision im pastoralen Dienst bewirken?

Wie wir gehört haben, soll Supervision die berufliche Handlungskompetenz so stärken, daß der Helfer keine Deformationen erleidet. Vorausgesetzt wird damit, daß der Helfer in einer Arbeit steht, die deformierend wirkt.

Könnte ich von der Arbeit eines Pastors in unsrem BEFG behaupten, daß sie deformierend wirken kann? Gilt dies vielleicht in besonderem Maße für seine Seelsorgearbeit?

3.1. Ist der pastorale Dienst ein gefährlicher, weil deformierender Arbeitsbereich?

Immer wieder geben Kollegen nach einigen Dienstjahren abgekämpft ihren Seelsorge- und Verkündigungsdienst auf. Fragt man, was sie zu diesem Entschluß brachte, werden von ihnen folgende Erfahrungen beschrieben:

a) Es gab ständig wiederkehrende Konfrontationen mit schwierigen Situationen, die für den Kollegen und deren Familie hohe psychische, soziale und körperliche Anforderungen darstellten. Schon wenige Jahre nach Dienstbeginn kippte die anfängliche Begeisterung und der damit verbundene *Eu-Streß*⁷ in Frustration und *Dys-Streß*⁸ um. Das »Burnout-Syndrom«, das Gefühl des Ausgebranntseins, verbunden mit massiven körperlichen und psychischen Symptomen, lag jahrelang in der Luft.

b) Psychische Hochspannungen und Krankheiten, vorgetragen und ausgelebt durch Gemeindemitglieder, bedrohten die Welt des Pastor. Es bestand für den Pastor und seine Familienmitglieder eine ständige Übertragungs- und *Ansteckungsgefahr*. Vor allem in der Seelsorge hatte er es mit psychisch »hoch infektiösem Material« zu tun. Er hätte eine sorgfältige

7 Positiver Streß, erlebt als herausfordernd und motivierend.

8 Krankmachender, weil überlastender Streß.

tige Psychohygiene gebraucht, um nicht angesteckt zu werden. Nicht bei jedem Seelsorger reichten seine gesunden psychischen Abwehrkräfte aus, um ohne Ansteckung und schwere Kränkung alle Streßsituationen zu überstehen. Darum konnten bei ihm leichtere und schwerere *psychische Krankheiten* ausbrechen – vor allem dann, wenn es schon in der Persönlichkeit des Pastors, in seiner Familie oder in der Gemeinde entsprechende Dispositionen gab.

c) Das sogenannte »Helfer-Syndrom«⁹ ist gerade unter diesen Pastoren weit verbreitet. Solchen Helfern schwebt z.B. das Idealbild eines optimalen und perfekten Seelsorgers vor, das es gar nicht geben kann. Es sorgt aufgrund der zu hohen Erwartungen, denen sie sich ausgesetzt fühlen, und weil sie meinen, ihnen in jedem Fall gerecht werden zu müssen, recht bald für einen schnellen psychischen Zusammenbruch.

d) Viele Pastorenfamilien erlebten eine *Vereinsamung* auf Grund ihrer Stellung, ihres häufigen Wechsels und kurzer Dienstzeiten in etlichen Gemeinden. Manche dieser Pastorenpaare suchten geradezu die Distanz, weil sie meinten, allen Menschen gleichermaßen gerecht werden zu müssen und deshalb niemanden als Freund innerhalb der Gemeinde »bevorzugen« zu dürfen. Damit hatten sie auch keinen Menschen, bei dem sie sich anlehnen oder schwach sein konnten.

Dabei haben sich wiederum psychische Störungen, die nicht offen zu Tage treten durften, einen Ausweg ins Physische gesucht. Seelische Leiden und Verwundungen wurden verkörperlicht¹⁰, weil sie dann gesehen und anerkannt waren sowie gepflegt werden konnten. Der Betroffene wurde zuerst oft krankgeschrieben und eines Tages mußte – oder: konnte? – er vorzeitig in die Rente gehen.

e) Auch medizinisch einwandfreie Krankheitsbilder waren deutliche Alarmzeichen für einen völlig ungesunden Lebensstil des Seelsorgers. Leider war ihm die tiefere Bedeutung solcher *Krankheiten* nicht bewußt und konnte darum auch nicht als Signal erkannt werden.

f) Außerdem traten im Laufe der Dienstzeit gewisse *Abnutzungerscheinungen* physischer und psychischer Art auf. Pastoren wurden älter und »dünnhäutiger«. Sie verloren einen Teil ihrer äußeren und inneren Beweglichkeit, ihre Kräfte ließen nach. Hatte ihr Dienstleben bisher un-

9 Der Psychoanalytiker W. Schmidtbauer hat ein Buch geschrieben, das den provozierenden Titel trägt »Die hilflosen Helfer«. Er bezieht in diese Studie ausdrücklich die Pastoren ein. Dort versucht er das sogenannte »Helfer-Syndrom« zu beschreiben: eine »Verbindung charakteristischer Merkmale, durch die soziale Hilfe auf Kosten der eigenen Entwicklung zu einer starren Lebensform gemacht wird.« – Inzwischen sind die Darstellungen Schmidtbauers in manchen Teilen wesentlich differenziert worden (siehe dazu: W. Jentsch, Der Seelsorger, Moers ²1983, 301-307).

10 Wir sprechen dann von einer psychosomatischen Krankheit. (Siehe dazu: K. Singer, Kränkung und Kranksein, München 1988; E. Fischer, Warum ist das gerade mir passiert?, Freiburg i.Br. 1993; R. Ruthe, Krankheiten – Signale der Seele, Moers 1993.)

ter kaum aushaltbaren Spannungen gestanden, dann ging dieses Nachlassen sehr schnell oder sogar ganz plötzlich.

g) Manche Kollegen erleben im Alter zwischen 40 und 50 eine *Midlife-Crisis*.¹¹ Dieses Krisenerlebnis haben nur etwa fünf Prozent der Menschen beim Übergang in die zweite Lebenshälfte – und das sind, so sagen Forschungen, recht aggressive oder überängstliche Typen. Der aggressive Typ versucht, sein Leben mit kämpferischen, strategischen Methoden anzugehen¹², um dann zu erleben, daß trotz allen Kämpfens das Ziel nicht erreicht wurde – oft sogar das genaue Gegenteil. Ein sehr vorsichtiger Pastor ist hingegen allen Schwierigkeiten weiträumig aus dem Weg gegangen. Doch nach etwa zwanzig Dienstjahren konnte er vor diesen Problemen nicht mehr fliehen. Nun steht er genauso wie der andere Typ vor einem Berg von Schwierigkeiten. Und dann erleiden beide Typen eine Lebens- und Dienstkrise, weil beiden gemeinsam eine unrealistische Wirklichkeitswahrnehmung und mangelhafte Verhaltensanpassung an die Gegebenheiten eines Gemeindelebens waren.

h) Das Familienleben eines Pastors ist – genau wie bei anderen Familien auch – ständigen Veränderungen unterworfen gewesen. Dazu gehörten auch *krisenhafte Zeiten* im Zusammenleben mit den Kindern und der Ehefrau. Da an eine Pastorenehe und -familie häufig der (eigene, aber auch von der Gemeinde vertretene) Anspruch besteht, vorbildlich zu sein, wirkten sich Krisen besonders stark aus und wurden als sehr bedrohlich erlebt.

Dazu paßt folgende Pressemeldung, die ich vor kurzen las:

»In den USA haben durchschnittlich 25 % aller weiblichen und 20 % der männlichen Geistlichen eine Scheidung hinter sich. Das geht aus einer Untersuchung des ›Hartford Seminary‹ hervor. [...] Bei dem größten baptistischen Gemeindebund, den ›Southern Baptists‹, liegt die Rate derzeit bei 17 % (Frauen) bzw. 4 % (Männer). Weitere Untersuchungen belegen einen alarmierenden Trend zur Unzufriedenheit in Pastorenehen auch in traditionell evangelikalen Gemeinden.«¹³

Fünf Bereiche sind es, die den Dienst eines Pastors gefährden und damit zu Deformationen beitragen können.

Diese Bereiche sind:

- Die Gemeindeleitung und die Mitarbeiterkreise,
- die Kollegenschaft und Gemeinschaft im BEFG,
- die Seelsorgesuchenden,

¹¹ Siehe dazu: T. Brocher, *Stufen des Lebens*, Stuttgart 1984, 103-125; W. Krämer/G. Trenkler, *Lexikon der populären Irrtümer*, Frankfurt a.M. 1996, 218f.

¹² Pastoren diesen Typs sehen sich gerufen, den »Bösen«, der in die »Herde« einbrechen will, zu bekämpfen. Sie berufen sich beispielsweise gerne auf folgende Bibelstellen: Eph 6,11-17; 1Petr 5,8f; Jak 4,7.

¹³ Zitat aus: »Aufatmen«, Nr. 2/96, 77.

- der Partner, die Familie und die Freunde,
- die eigene Persönlichkeit.

Bildhaft umschreiben kann man den Vorgang der Deformation vielleicht so: Ein Pastor ist, wenn er in den Dienst geht, wie eine wunderschöne runde Kugel; vier bis sechs Jahre ist er auf theologischen Hochglanz poliert; durch die Lerngemeinschaft auf dem Seminar oder der Universität ist ihm manche Kante abgerieben worden. Kurzum: Er ist zu Beginn seines Dienstes rundweg gesund und glücklich. Doch im Laufe seiner Dienstjahre bekommt er viele Schläge versetzt. Vieles dringt auf ihn derart ein, daß es ihn wortwörtlich schwer beeindruckt (und damit auch seelisch bedrückt). Sein Image, sein Diensteifer, sein Können werden deformiert. Es läuft nicht mehr rund bei ihm. Er ist an manchen Stellen regelrecht angeschlagen.

Um die Gefahren noch etwas deutlicher sichtbar werden zu lassen, will ich zwei der genannten Bereiche ausführlicher beschreiben:

3.1.1. Selbstbelastung

Wer sich die Belastungen im Berufsleben eines Pastors ansieht, die zu einer beruflichen und persönlichen Deformation führen können, neigt oft schnell dazu, auf die Ebene der Gemeindegarbeit zu schauen. In diesem Bereich sind die Belastungen und der Druck offensichtlich. Dabei kann man zu schnell »Sündenböcke« ausfindig machen.

Ich habe durch meine Ausbildungen gelernt, zuerst auf die Person und deren Verhalten zu sehen. In unseren Fall muß ich also fragen: Was trägt der Kollege selbst durch seine Persönlichkeit und sein Verhalten zur Belastung und Deformation bei?

3.1.1.1 Biographische Belastungen

Jörg Fengler¹⁴ schreibt:

»Helferberufe werden oft aus einer ganz besonderen Familienkonstellation heraus gewählt. So werden ehemalige Heimkinder manchmal als Erwachsene zu besonders engagierten Betreuern von Heimkindern. Studenten der Sonderpädagogik haben oft einen behinderten Familienangehörigen. [...] Helfer im Suchtbereich kennen oft Suchtverhalten aus der eigenen Familie oder der engeren Lebensumgebung in der Kindheit.« Fengler schlußfolgert daraus: »Die Berufswahl ist in diesen Fällen oft ein Versuch der Verarbeitung.«¹⁵

Daher sollte sich jeder Pastor auch einmal fragen lassen, was seine Familienkonstellation mit seiner Berufswahl zu tun haben könnte. Wir nei-

¹⁴ Fenglers Werk (vgl. Anm. 15) ist eine scharfsichtige Analyse der beruflichen Deformationen in allen Helferberufen.

¹⁵ Fengler, Helfen macht müde, 52f.

gen schnell dazu, allein die geistliche Dimension ins Auge zu fassen und fragen nach der Berufung von Gott, als ob es diese anderen Dimensionen nicht auch gäbe. Manchmal spielen diese Bereiche sogar eine sehr entscheidende Rolle – mehr als uns lieb sein mag.

Beispielsweise gibt es Familien, die als dritte, vierte Generation in der Gemeinde aktiv sind und Pastoren hervorbringen. Es scheint, als ob Gott sich bestimmte »Stämme« für diesen Dienst ausgesucht hätte. Dieses Generationsereignis birgt Chancen und Gefahren zugleich. So sind zum einen durch die familiäre Nähe Erfahrung und Motivation gegeben, zum anderen hat dieser Pastor unter Umständen nicht genügend Abstand, um sich kritisch mit sich selbst und seiner Arbeit auseinanderzusetzen.

Noch schwieriger aber sind oft die ganz heimlichen (unausgesprochenen und zum Teil unbewußten) Familienbotschaften und -aufträge¹⁶, die (auch) bei der Berufswahl eine Rolle mitspielen können.

Ein paar Beispiele aus meiner Erfahrung:

Eine Mutter, die sich immer als nicht besonders gläubig empfindet, schwört Gott, daß sie dafür ihren Sohn in den Predigtamt geben wird.

Ein Vater, der selbst auf dem Seminar abgelehnt wurde, trauert sein Leben lang dieser Kränkung nach. Doch er hat ein begabtes Kind!

Das zweite Kind soll alle Erziehungsfehler der Eltern durch seine Berufswahl wieder gut machen. Während das erste der »Tunichtgut« wurde, muß der nächste der »Allesgut« werden. In welchem Beruf ist er das für baptistische Eltern wohl am ehesten?

Wie könnten solche Söhne und Töchter ihren Eltern widerstehen? Sie müssen doch den Ruf Gottes hören! Aber tief in ihrem Inneren ruht ein Widerstand und rumoren Zweifel an ihrer Berufswahl, die bis zum Selbstzweifel gehen können. Es ist letztendlich doch nicht wirklich ihre eigene tiefe Entscheidung. Sie sind liebevoll und sanft genötigt worden. Sie wurden dazu erzogen, Pastor zu sein. Das ist ein dünnes Lebens- und Berufsfundament. Auf diesem »dünnen Fundament« wird ein »schwerer Bau« bald bedenkliche und sogar gefährliche Schwankungen zeigen. Es kann also auch eine ganz gesunde Reaktion eines Pastors sein, wenn er in Berufungszweifel kommt. Sie können ihm deutlich machen, wo er sein Leben »unterfüttern« muß. Familienwünsche und -traditionen allein sind kein tragbares Fundament, vor allem nicht im nervenaufreibendem Seelsorgedienst.

¹⁶ In der Familientherapie bezeichnet man diese Weitergabe als »Delegation« (siehe dazu: H. Stierlin, Delegation und Familie, Frankfurt a.M. 1978, 11-36.60-77).

3.1.1.2. Persönliche Ideale

Auch Pastoren haben Leitbilder. Am einsichtigsten ist das während der Studienzeit. Beim Theologiestudenten ist oft das positive Vorbild¹⁷ des Gemeinde- oder Jugendpastors noch deutlich zu sehen und zu hören. Später, wenn er selber im Beruf steht, sind es vielleicht bestimmte Verfasser von Büchern oder erfolgreiche Pastoren, die ihn beeinflussen und beeindruckten. Doch sie sind nicht nur Vorbild, sondern können auch Druck machen.

Warum erhält beispielsweise Bill Hybels so viel Beachtung – auch im BEFG?¹⁸ Was ist an diesem Mann Besonderes? Ist es nicht vielleicht so, daß das Tun des Idols aus dem Abstand heraus vollkommen, fehler- und widerspruchsfrei und während die eigene Praxis oft so konzeptionslos, dilettantisch und als eine Flickschusterei erscheint? Ein Leitbild unterliegt aber auch denselben Irrtümern und Selbstzweifeln – nur werden sie nicht gesehen oder können nicht gesehen werden. So übt das Idealbild auf uns einen Leistungsdruck aus – wobei uns oft nicht mehr deutlich ist, daß wir es ja selber sind, die uns eigentlich den Druck machen. Wir knechten uns mit einem hohen und übermenschlichen Maßstab.

Wer also an sich eine starke Neigung zur Idealisierung erkennt, sollte wissen, daß ein unkritischer Idealismus eine Vorbedingung für ein späteres »Ausbrennen« darstellt!

3.1.1.3. Mangelnde Selbstabgrenzung

Die Haltung, mit anderen mitzuleiden, ist zwar ganz im Sinne des Evangeliums, doch im Übermaß praktiziert, kann sie müde und krank machen. Eugen Roth hat diese Haltung auf einen treffenden Vierzeiler gebracht:

*»Ein Mensch sagt – und ist stolz darauf –
er geh' in seinen Pflichten auf.
Bald aber, nicht mehr ganz so munter,
geht er in seinen Pflichten unter.«¹⁹*

Die Erfahrung, gebraucht und begehrt zu sein, kann tatsächlich wie ein Rauschmittel wirken. Der Eindruck, unersetzlich zu sein, schmeichelt ungemein – doch eine Krankenschwester, die unermüdlich, Tag und

¹⁷ Ein Vorbild kann positiv wie auch negativ sein. Über das negative Vorbild sagt der Student etwa: »So wie er würde ich nie predigen!« Auch ein negativ eingefärbtes Vorbild kann Leistungsdruck ausüben, besonders aber ein »Feindbild«. Es ist nämlich das genaue Gegenteil vom Idealbild (vgl. o. Anm. 12).

¹⁸ Man sehe sich nur die vielen Übersetzungen seiner Bücher und Einladungen zu Kongressen an!

¹⁹ E. Roth, Mensch und Unmensch, München 1963, 84: »Allzu eifrig«.

Nacht für einen Patienten tätig wird, ist bald eine kranke Schwester, die selber der Pflege bedarf.

3.1.1.4. Fehlen innerer Rückmeldung

Ein Pastorenleben verläuft in den gleichen Höhen und Tiefen wie jedes andere menschliche Leben auch. Der Pastor ist nicht immer der große Glaubensfels, der tiefe Seelentröster. Er erleidet auch berufliche Rückschläge, muß Niederlagen verkraften und Kränkungen hinnehmen.

Genau in diesen Tiefenerfahrungen aber begegnet er oft Hilfesuchenden mit der gleichen Problematik – oder er nimmt sie eben nur deutlicher wahr.²⁰ Diese scheinbar vermehrte Erfahrung aber macht ihm die Arbeit noch schwerer. Er ist selber in einer Glaubenskrise und bedarf des Trostes, doch genau da kommt jemand und will getröstet werden. Wie soll das gehen? Sollen sie sich gegenseitig ihr Leid klagen und sich bemitleiden? Als Seelsorger fühlt er sich gezwungen, Zuversicht und unbegrenzte Kraft zu verkörpern. Er holt tief Luft und legt los – und merkt dann nicht mehr, wie er sich selber noch tiefer »reinlegt«. Er läuft in eine selbstgestellte Falle.

Am gefährdetsten sind aber jene Seelsorger, die ihre Belastung nicht mehr spüren und erleben. Sie sind von dem Rauschmittel, gebraucht zu werden, empfindungslos geworden. Ihnen fehlt auf alle Fälle eine psychophysiologische Rückmeldung, die sie vor dem Zusammenbruch warnt. So leben und arbeiten sie Stunde um Stunde auf die Katastrophe – ihren psychischen und physischen Zusammenbruch – zu.

3.1.2. Belastungen durch Hilfesuchende in der Seelsorge

Viele seelsorgerliche Gespräche sind sehr intensive Begegnungen. Sie lösen ganz gewiß eine Bewegung im Seelsorger aus, wobei bestimmte Hilfesuchende auch spezifische Reaktionen im Seelsorger bewirken.

3.1.2.1. Typische Erfahrungen in der Seelsorge

Ich will zuvor klarstellen, daß die folgende Schilderung keine Skizzierung von tatsächlichen Menschen ist. Solche einseitigen Typen gibt es kaum in der Wirklichkeit! Ich gebrauche diese Typisierung²¹, um bestimmte Belastungen und Reaktionen des Seelsorgers verdeutlichen zu können. So typisch, so eindrücklich erlebt der Seelsorger manche Hilfesuchenden. Sie brennen sich ihm tief ein – wie Brandmale. Sie drücken auf sein Gemüt – wie schwerste Gewichte. Sie setzen sich in seiner Seele

²⁰ Es geht ihm wie einem Skifahrer, der sich das Bein gebrochen hat und mit einem Gehgips herumhumpelt. Plötzlich entdeckt er viele »Gehgipse« in seiner Umgebung.

²¹ In enger Anlehnung an Fengler, Helfen macht müde, 67-74.

fest – wie in Stein gemeißelte Bilder. Daß es aber Bilder und nicht Menschen sind, bekommt ein überlasteter und überarbeiteter Seelsorger nicht mehr mit. Er handelt nun nach diesen Bildern – und wird ganz gewiß den Rat- und Hilfesuchenden nicht mehr gerecht. Sehen wir uns ein paar typische Bilder an:

3.1.2.1.1. Der Verlangende

Er beansprucht den Seelsorger so sehr, daß dieser sich am Ende eines oft mehrstündigen Gespräches völlig ausgelaugt empfindet. Das Gespräch dreht sich zäh immer wieder um einen Punkt. Fortschritte sind kaum sichtbar. Und doch erhält der Seelsorger laufend das Signal, daß er unbedingt gebraucht wird. – Besonders depressive und suchgefährdete²² Menschen können den Seelsorger an den Rand seiner Kräfte bringen.

3.1.2.1.2. Der Beeindrucker

Hier sind vor allem durch Behinderung und schwere Schicksale gekennzeichnete Menschen gemeint, die allein vom Anblick her den Seelsorger stark beeindrucken können, aber auch Menschen, die vielleicht ein ähnliches Schicksal wie der Seelsorger selbst erlitten haben. So zeigt er sich ihnen ganz offen, er fühlt mit, und damit geht es ihm an die Substanz. Im ersten Fall kann ihn das Mitleid so sehr packen, daß er einen gesunden Abstand nicht mehr wahren kann. Im zweiten Fall gerät er in die Zwickmühle und wird zwischen Mitleid und Eigenleid hin- und hergerissen.

3.1.2.1.3. Der passiv Zornige

Solche Hilfesuchenden beteuern mit einer großen, nicht offen eingestandenen Wut dem Seelsorger gegenüber immer wieder, er könne nicht viel ausrichten. Der Seelsorger aber strengt sich immer mehr an. Dabei läuft das Märchen vom Hasen und dem Igel ab. Außer Atem kommt der Seelsorger an, und der Klient empfängt ihn relativ gelassen wiederum mit der Bemerkung, auch das habe ihm nicht geholfen. Zwar finde er es sehr schön, was der Seelsorger für ihn tun wollte, aber es war doch nicht das Rechte. Vielleicht werden die nächsten Gespräche ihm helfen, wenn der Seelsorger noch besser wird (beispielsweise wenn er mit dem Heiligen Geist getauft wird). – Hierher gehören auch manche Gespräche mit Hilfesuchenden, die in Scheidung leben oder sich mit Scheidungsabsichten herumtragen, sich aber nie klar entscheiden können. Zugleich erwarten

²² Dazu zählen neben Alkohol alle anderen Drogen, aber auch Bulimie und Anorexie (Eß- und Magersucht).

sie aber einen entscheidenden Rat nach dem anderen vom Seelsorger, um diesen immer wieder nicht zu befolgen.

3.1.2.1.4. Der Verführer

Manche Ratsuchenden bringen den Seelsorger zu Handlungen, die er bei klarer Einsicht betrachtet, nicht bejahen würde. Diese Einsicht kommt ihm aber zu spät. Er ist überrumpelt worden. – Suchthelfer wissen von Manipulationen Bände zu schreiben! Aber auch vor allem bestimmte Sexualtäter²³, die oft jahrelang darin geübt sind, ihre Umgebung zu steuern, werden für den Seelsorger zu einer Falle, in der er schnell zum Mitwisser und Mittäter werden kann.

3.1.2.1.5. Der Intrigant

Manche Ratsuchenden spielen einen Seelsorger gegen den anderen aus. Dies geschieht meist in ganz kleinen Nebenbemerkungen. In ihnen erfährt der Seelsorger, was der Ratsuchende eigentlich von ihm hält (nämlich nicht viel!), während aber Bruder »Soundso« wirklich kompetent und vollmächtig in der Seelsorge sei. Meist sind solche Äußerungen gar nicht überprüfbar. Sie stiften aber in der Gemeinschaft der Seelsorger heillose Verwirrung. Unter Umständen hört jener Bruder »Soundso« eine ganz ähnliche Bemerkung.

3.1.2.1.6. Der Unerreichbare

Solche Hilfesuchenden fallen durch bizarre Gedanken, starke Ängste, unkontrollierbare Aggressionsausbrüche und krasse Fehlwahrnehmungen auf. Sie sind meist psychisch krank. – Diese Krankheiten sind oft sehr ansteckend. Wie ansteckend sie sind, machen Witze über Nervenärzte deutlich, bei denen nie deutlich wird, wer hier der »Verrückte« ist. Hohe Verständigungsbarrieren stehen in solchen Fällen zwischen Seelsorger und Klient. Diese Hindernisse können sprachlicher oder emotionaler Art sein. – Hierher gehören zum Beispiel phobische Menschen. In der Seelsorge kann das beispielsweise ein Mensch sein, der behauptet, sich gegen den Heiligen Geist versündigt zu haben.²⁴ Nachfragen seitens des Seelsorgers erhellen den Hintergrund jedoch keineswegs oder kaum. Der Hilfesuchende beharrt darauf, von Gott verworfen zu sein. Alle Argumente und Beweise für die Grundlosigkeit seiner Angst kommen bei ihm nicht an.

²³ Beispielsweise Täter, die Inzest begehen.

²⁴ Siehe Mt 12,23; Mk 3,29; Lk 12,10.

3.1.2.1.7. Der Abbrecher

Abbrecher bitten oft um ein Gespräch von größter Dringlichkeit, bleiben dann aber dem ausgemachten Termin oder weiteren Gesprächen fern. In allen anderen Begegnungen, wie etwa im Gottesdienst, verhalten sie sich so, als hätte es eine Verabredung nie gegeben. Sie lassen den Seelsorger in einer inneren Spannung zurück.²⁵

3.1.2.1.8. Der Abstoßende

Meist durch ihre äußerlichen Gegebenheiten veranlaßt können es Ratsuchenden dem Seelsorger sehr schwer machen, bei ihm zu bleiben. Vermutlich können alle Seelsorger schaurige Geschichten von Hausbesuchen erzählen, bei denen sie oft die unmenschlichsten Zustände kennengelernt haben. Da kann man manchmal wortwörtlich Menschen nicht mehr riechen. Von solchen Erlebnissen, die bis zum körperlichen Ekel gehen können, muß sich ein Seelsorger erholen. Er muß innerlich Abstand gewinnen und in ein gesundes Gleichgewicht kommen.

Alle diese typischen Erlebnisse hinterlassen beim Seelsorger ihre Spuren. Er sieht manchen schlimmen Schaden, den er nicht mehr beheben, bestenfalls noch begrenzen kann. Er gerät in große Spannungsfelder, die ihn aus einer seelsorgerlichen Abstinenz zur einseitigen Parteinahme ziehen wollen. Scheidungspaare etwa vermögen Freundes- und ganze Gemeindekreise zu polarisieren! Viele »Fallen« tun sich auf, in die er als Seelsorger geraten kann. Und manche Falle, wenn sie zuschnappt, verursacht ungeheure Schmerzen und behindert den Seelsorger in seiner Arbeit. Darum ist er aufgerufen, sich fachgerecht zu schützen, beraten und auszurüsten zu lassen – also sprich: sich Supervision zu holen.

3.2. Der pastorale Dienst – eine ständige Herausforderung zur Fachlichkeit

3.2.1. Übertragung und Gegenübertragung

Ich will ein Erlebnis erzählen, das wir wahrscheinlich alle kennen. Ich komme von einer Gemeindeleitungssitzung zurück, in der es »hoch« herging. Die Spannungen waren nicht zu überhören. Sie haben sich fest eingeprägt. Ich habe sie bewußt mitbekommen, und ich nehme sie nun auch bewußt mit nach Hause. Meinen Ärger mache ich an ganz bestimmten Personen fest. Diese Menschen gehen mir nun nicht mehr aus

²⁵ Späte Abbrecher allerdings, die eine ganze Reihe Gespräche geführt haben, können manchmal auch als Erfolg des Seelsorger gewertet werden. Dies kann aber nur durch Supervision geklärt werden!

dem Kopf. Ich kann nicht mehr gut einschlafen. Während ich wachliege, unterhalte ich mich mit ihnen. Ich bin mit ihnen ständig im Gespräch, so tief haben sie mich beeindruckt. Sie beeinflussen nun auch mein weiteres Fühlen, Tun und Denken. Ich begegne ihnen innerlich bei der Vorbereitung der Predigt und der nächsten Sitzung.

Eine ständige gegenseitige Beeinflussung ist in menschlichen Gemeinschaften unvermeidbar. Schon der Apostel Paulus hat davon gewußt, wenn er schreibt: »Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit.«²⁶ Im psychotherapeutischen Fachbereich nennt man solche Ereignisse Übertragung und Gegenübertragung²⁷ oder auch Projektion²⁸.

Zum Handwerkszeug jedes gut ausgebildeten Helfers gehört die Handhabung von Übertragungen. Dazu muß der Helfer wissen, wie Übertragung und Gegenübertragung funktionieren. Er muß sie an sich selbst erlebt und erkannt haben, um damit sachgerecht umgehen zu können.

Ein Seelsorger muß erkennen können, welche Gefühle und Phantasien der Ratsuchende bei ihm auslöst. Er muß herausbekommen, wie sehr sie mit dem Klienten und wie sehr sie mit ihm zu tun haben. So kann etwa ein stark suizidal Gefährdeter in dem Seelsorger starke Gefühle von Hilflosigkeit und Wut, machtvolle Phantasien von Mord und Marter auslösen. Was aber sind die Gefühle des Klienten, die der Seelsorger spürt, und was sind seine eigenen? Das aber wäre sehr wichtig, wenn ich einem Suizidanten helfen will.

Also, wer mit Menschen intensiv arbeitet, ist in einem ununterbrochenen Lern- und Beeinflussungsprozeß. Da kein Mensch immer gleich ist, ist es ein ständiger Prozeß. Seine und meine wechselnden Befindlichkeiten und Veränderungen wirken sich in den Begegnungen aus. Zudem gleicht kein Mensch dem anderen. Darum muß ich bei jedem Menschen neu lernen. – Für einen Hilfesuchenden ist es kränkend und manchmal auch lebensbedrohlich, wenn der Seelsorger nur noch *eine* Deutung zuläßt. Ich sehe die Gefahr bei Seelsorgern, die allen Problemen okkulte Deutungen geben. Solche Seelsorger können auch nichts mehr für ihre Arbeit lernen.

Wer aber sein Leben lang lernen will, um es besser zu machen, der wird gewiß auch vielen Menschen helfen können. Solche Lernprozesse begleitet ein Supervisor.

3.2.2. Kollusionen

Es gibt auch Beeinflussungen, die ich kaum wahr nehme. Das liegt zum Teil daran, daß sie nicht mit so deutlichen Gefühlen verbunden sind.

²⁶ 1Kor 12,26.

²⁷ Siehe dazu: U.H. Peters, Übertragung – Gegenübertragung, München 1977.

²⁸ Siehe dazu: S. Elhardt, Tiefenpsychologie, Stuttgart ⁸1982, 52-55; K. Dörner / U. Plog, Irren ist menschlich, Bonn ⁷1992, 307f.

Doch diese unmerklichen Beeinflussungen sind deshalb nicht weniger stark. Jede längere Begegnung beeinflusst mich nachhaltig.

Noch mehr: Ich stelle mich ganz schnell auf den anderen Menschen ein. Wir »spielen« miteinander. Das Fachwort für das unbewußte Zusammenspiel zwischen Menschen, die sich näher gekommen sind, heißt: Kollusion²⁹. Eine Kollusion ist ein unbewußtes, uneingestandes und voreinander vertushtes Zusammenspiel zweier Menschen, um einen bestimmten befürchteten Fakt zu umgehen. Bei längeren Gesprächsreihen kann sich unbemerkt eine Kollusion einstellen.

Eine typische Kollusion in der Seelsorge ist beispielsweise: »Ich [der Seelsorger] muß dich [den Ratsuchenden] stützen, weil du so schwach bist – ich [der Ratsuchende] muß schwach bleiben, weil du mich dauernd stützt.«³⁰

Der Paartherapeut Michael Lukas Moeller schreibt: »Jeder ist unbewußter Mittäter bei den Handlungen des anderen.«³¹ Diese gegenseitigen Beeinflussungen zu sehen und damit zum Wohl aller umzugehen, bedeutet für den Seelsorger eine Lernaufgabe, der er sich stellen muß. Sonst wird er zum Spielball unbewußter Regungen.

Das Unbewußte ist eine starke Macht, die mit hoher Geschwindigkeit zwischen zwei Seelen schnell zum Schwingen kommt. Michael Lukas Moeller behauptet, daß man »unbewußt das Zehnfache« vom Partner wahrnimmt.³² Und er schreibt weiter: »Das ist: praktisch alles. Und er [der Partner] sieht unbewußt alles von Ihnen. Unbewußtes erkennt Unbewußtes »irrtumslos«. Die seelischen Wechselvorgänge oszillieren mit hoher Geschwindigkeit. Das Bewußtsein hinkt immer hinterher. Es denkt, daß es denkt, und wird doch gelenkt.«³³ Wie schnell unbewußte Vorgänge sein können, wird am augenscheinlichsten beim Träumen. »Eine Fülle von Gestalten, Beziehungen und Situationen wird oft in Sekunden erschaffen [...]«³⁴

Soweit der Paartherapeut Moeller, der damit deutlich machen will, wie wichtig offene und deutliche Kommunikationsformen sind. Was für Paare gilt, hat gewiß auch seine Berechtigung in der Seelsorge. Auch hier ist die gegenseitige Beeinflussung sehr hoch, da Seelsorgegespräche sehr intensive und nahe Begegnungen sind.

29 Siehe dazu: J. Willi, Die Zweierbeziehung, Reinbek bei Hamburg 1981; M.L. Moeller, Die Wahrheit beginnt zu zweit, Reinbek bei Hamburg 1989 (bes. 163-169).

30 Jentsch, Der Seelsorger, 305.

31 M.L. Moeller, Die Liebe ist das Kind der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1991, 22.

32 Moeller, Die Wahrheit beginnt zu zweit, 167; ders., Die Liebe ist das Kind der Freiheit, 22: »Denn die unbewußte Wahrnehmung ist etwa zehnmal umfangreicher als die übliche bewußte Aufmerksamkeit.«

33 Moeller, Die Wahrheit beginnt zu zweit, 167.

34 Ebd., 168.

3.2.3. Rollenkonflikte

Sehr schnell lassen sich gewiß an beiden Händen Rollenerwartungen aufzählen, die an einen Pastor im Laufe seiner Dienstzeit gestellt werden.

Ich nenne einige, die mir persönlich begegnet sind: Freund, Kumpel, Kollege, Vorbild, Seelsorger, Missionar, Lehrer, Erzähler, Bündnispartner, Handwerker, Krisenmanager, Imagepfleger, Prediger, Geschäftsführer.

Zwischen diesen und noch viel mehr Rollenerwartungen Klarheit und Balance herzustellen, ist eine ungewöhnliche Anforderung an jeden Pastor. Ob aus dieser Vielfalt der Rollenerwartungen nun Rollenwidersprüche oder produktive Rollenspannungen werden, liegt nicht von vornherein fest.

Außerdem durchbrechen und wechseln viele Hilfesuchende in unseren kleinen Gemeinden auch noch bestimmte Generations- und Institutionsgrenzen, die für eine erfolgreiche Seelsorge aber eingehalten werden müßten.

Aber auch der Seelsorger beachtet diese Grenzen oft nicht. Die bekannte »Tante Frieda« in der Gemeinde ist dann auch seine Tante. Das »Du« kommt viel zu schnell von seinen Lippen und macht einen notwendigen und gesunden Abstand in der Seelsorge unmöglich. Oder der Seelsorger lädt einen Hilfesuchenden zu sich ein, er versorgt ihn und wird für ihn ein Ersatzvater. Es kommt auch vor, daß der Seelsorger mit einem Ratsuchenden im Gemeindevorstand eng zusammenarbeiten muß, aber nun auch intime Informationen über ihn besitzt.

In diesen Fällen entsteht eine Art Rollenfilz zwischen Ratsuchendem, Seelsorger, Diakon, Gemeindeglied und Mitarbeiter. Es ist eine oft ungute Grenzverwischung und Rollenvermischung.

Dies alles erkennen und damit fachgerechter umzugehen, dazu kann Supervision helfen!

4. Welche Gefahren drohen, wenn Supervision fehlt?

Fehlt Supervision, können Belastungen nicht recht erkannt und darum auch nicht fachgerecht angegangen und verändert werden. Ergebnisse der nicht rechtzeitig oder nicht recht erkannten Belastungen sind in fast allen Fällen schwere Fehlentwicklungen, die sogenannte Deformationen³⁵ hervorbringen.

Sehen wir uns an, welches Unheil drohen könnte:

³⁵ Vgl. dazu oben Punkt 3.1.

4.1. Anhäufungen von Dauer- und Mehrfachbelastungen

Die Dauerbelastung ist ein Bestandteil vieler beruflicher Deformationen. Der Seelsorger hat zu viele Verpflichtungen. Er ist so sehr »deformiert«, daß er nicht mehr zwischen wichtigen und weniger wichtigen Terminen unterscheiden kann. Auch seine Erfolge, Mißerfolge und Abbrüche in der Seelsorge ereignen sich in zu rascher Folge. Er kann sie nicht mehr verarbeiten, sich nicht mehr recht auf sie einstellen. Er kann nicht aus seinen Fehlern lernen. Er kann seine Chancen nicht mehr erkennen und ausreichend nutzen, da seine Ressourcen zu Ende gehen.

4.2. Ausbrennen oder Erschöpfungssyndrom

Das »Burnout«, das Ausbrennen, auch als Erschöpfungssyndrom bekannt, ist in den letzten Jahren unter Helfern ein geläufiger Terminus geworden. Es wird als schleichender oder abrupt einsetzender Erschöpfungszustand körperlicher, geistiger oder gefühlsmäßiger Art beschrieben. Es ist ein »Zustand physischer oder seelischer Erschöpfung, der als Auswirkung langanhaltender negativer Gefühle entsteht.«³⁶ Er endet in: »Selbstbeschuldigung, Flucht, Zynismus, Sarkasmus, psychosomatische Reaktionen, Fehlzeiten, große Geldausgaben, Unfälle, Dienst nach Vorschrift, Selbstmord, Liebschaften, Scheidung, plötzliche raptusartige³⁷ Kündigung, sozialer Abstieg, Aus-dem-Tritt-Kommen usw.«³⁸

Nachzudenken wäre noch über: Selbstdeformationen; Deformationen in Partnerschaft, Familie und Freundeskreis; und Deformationen in der Gemeindearbeit.

5. Was hilft außer Supervision noch, um gesund zu bleiben?

Supervision ist nicht der einzige Schutz vor Deformationen, aber gewiß einer der wirksamsten! Andere Möglichkeiten, im Seelsorgedienst gesund zu bleiben, will ich in aller Kürze aufzählen:

- *Beten*: vom ganz persönlichen Gebet, dem »Gebet im stillen Kämmerlein«, bis zur Gebetsgemeinschaft mit Freunden oder Kollegen;
- *Schreiben*: Tagebuch schreiben, sehr persönliche Geschichten oder Gedichte verfassen, ohne sie veröffentlichen oder im Dienst verwenden zu wollen;

³⁶ Emener, in: Fengler, Helfen macht müde, 103.

³⁷ Raptus: plötzlich einsetzender Wutanfall.

³⁸ Fengler, Helfen macht müde, 109.

- *Predigen*: sehr persönlich und offen über die eigene Betroffenheit in der Predigt sprechen³⁹;
- *Besuche machen*: zu »gesunden« Kranken und Leidtragenden gehen, um von ihnen zu lernen, wie Leid und Schmerz gesund zu verarbeiten sind;
- *Abstand suchen*: vom Urlaub über das »Sabbatjahr« bis zum Stellenwechsel;
- *eigene Beratung*: selber in die Seelsorge oder Beratung gehen bis zu einer Therapie;
- *körperliche »Arbeit«*: regelmäßig Sport treiben, sich ein Hobby suchen oder eine Beschäftigung suchen, wo ich sehen kann, was ich geschafft habe.

Bibliographie

- »Aufatmen«. Gott begegnen – Authentisch leben, Nr. 2/1996
- Beyer, H.W., Art. »ἐπίσκοπος«, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), Band II, Stuttgart 1935
- Brocher, T., Stufen des Lebens, Stuttgart ⁵1984
- Claypool, J. / Walter, K.-H., Spuren der Liebe. Von der Kraft, das Leid zu tragen, Berlin ²1986, ³1989
- Coenen, L., Art. »Bischof«, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBL), Band I, Wuppertal 1979
- Dörner, K. / Plog, U., Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie, Bonn ⁷1992
- Elhardt, S., Tiefenpsychologie. Eine Einführung, Stuttgart ⁸1982
- Fengler, J., Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation, München ²1992
- Fischer, E., Warum ist das gerade mir passiert? Wie wir Krankheiten deuten und bewältigen, Freiburg i.Br. 1993
- Hermann, U., Knaurs etymologisches Lexikon. Herkunft und Geschichte unserer Neu- und Fremdwörter, München 1983
- Jentsch, W., Der Seelsorger: Beraten – Bezeugen – Befreien. Grundzüge biblischer Seelsorge, Moers ²1983
- Krämer, W. / Trenkler, G., Lexikon der populären Irrtümer. 500 kapitale Mißverständnisse, Vorurteile und Denkfehler von Abendrot bis Zeppelin, Frankfurt a.M. 1996
- Lebert, N., Krankheit ist kein Zufall. Vom Einfluß der Seele auf den Körper, Gütersloh 1969
- Mackensen, L., Ursprung der Wörter. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Wiesbaden 1985
- Moeller, M.L., Die Liebe ist das Kind der Freiheit, Reinbek bei Hamburg, 1991

³⁹ Sehr eindrücklich und beispielhaft sind die Predigten eines Vaters, der sein Kind an Krebs verloren hat: J. Claypool / K.-H. Walter, Spuren der Liebe. Von der Kraft, das Leid zu tragen, Berlin ³1989.

- , Die Wahrheit beginnt zu zweit. Das Paar im Gespräch, Reinbek bei Hamburg 1989
- Peters, U.H., Übertragung – Gegenübertragung. Geschichte und Formen der Beziehungen zwischen Psychotherapeut und Patient, München 1977
- Radke-Götz, S., Hilfen für Helfer: Supervision, in: Th. Bock / H. Weigand (Hgg.), Handwerksbuch Psychiatrie, Bonn 1992, 432-438
- Roth, E., Mensch und Unmensch. Heitere Verse, München 1963
- Ruthe, R., Krankheiten – Signale der Seele. Hilfen für den ganzen Menschen, Moers 1993
- Singer, K., Kränkung und Kranksein. Psychosomatik als Weg zur Selbstwahrnehmung, München 1988
- Stierlin, H., Delegation und Familie. Beiträge zum Heidelberger familiendynamischen Konzept, Frankfurt a.M. 1978
- Willi, J., Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen, Störungsmuster, Klärungsprozesse, Lösungsmodelle. Analyse des unbewußten Zusammenspiels in Partnerwahl und Paarkonflikt: Das Kollusions-Konzept, Reinbek bei Hamburg 1981

Aspekte der Kirche

Ernst Käsemann¹

Seit meiner Jugend habe ich kirchliche Gemeinschaft erfahren, bin dadurch aufs stärkste bestimmt worden und habe sie meinerseits in allen Phasen meines Lebens mitzuteilen versucht. Auch für mich gibt es wie für Zinzendorf ohne sie kein Christentum. Konflikte sind in solcher Gemeinschaft und ihren einzelnen Formen keineswegs ausgeschlossen. Echte und tiefe menschliche Bindungen führen stets in Konflikte, müssen sich gerade in ihnen bewähren. Auf meinem Wege haben sie sich gehäuft. Die Ursachen, Schauplätze, Kontrahenten, Probleme, Ergebnisse wechselten. So geriet ich in dauernd andere Positionen, wurde nie einer Partei für längere Zeit hörig, bekam Streit mit früheren Freunden, während ehemalige Gegner zu Partnern wurden. In kirchlicher Gemeinschaft zu leben, blieb mir ein Abenteuer. Streckenweise wird man sogar

¹ Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht. Mit diesem Aufsatz wurde der Sammelband »Kirchliche Konflikte« (Göttingen 1982) eingeleitet. Ernst Käsemann schrieb dazu in seinem Vorwort (S. 5): »Der erste Aufsatz in dieser Sammlung von Vorträgen und Meditationen, die im Laufe von fünfzehn Jahren vielerorts einzeln veröffentlicht, teilweise auch schon in andere Sprachen übersetzt wurden, zeigt an, welche Thematik erörtert werden soll. Er ist als Einleitung gedacht. Gesprächspartner, Gegner und ständig wechselnde Situationen zwangen mich, den eigenen Weg aus immer neuer Sicht heraus zu überdenken, deshalb die frühere Position zu verlassen und anderen Kurs zu steuern. Der Alte Adam blieb nonkonformistisch. Ich bin nicht sicher, ob das Wunder des neuen Menschen sich bei mir darin äußerte, daß ich es sogar in deutschen Landeskirchen konservativer oder reaktionärer Prägung bleiben durfte, mußte, konnte. Ein guter Theologe schwimmt jedenfalls nicht mit dem – säkularen oder kirchlichen – Strom, weshalb ich, ungeachtet vieler Versuchungen, nie römisch oder orthodox zu werden vermochte. Mindestens irdisch sind Protestanten stets unentbehrlich.

Es schien mir nützlich, weit in die Vergangenheit zurückzuschauen. So wird die Entwicklung augenfälliger, die ich nicht vorhersah, aber nun uneingeschränkt bejahe. Die exegetischen Besinnungen stellen heraus, daß ich versucht habe, zu hören, – wie ein Jünger es nach Jesaja 50,4 tun soll. Dabei ist mir immer bewußter geworden, daß die Bibel ein subversives Buch ist, mindestens an den heute unter uns geltenden Normen gemessen. Es richtet die Kirchen so sehr, daß deren Kritik an denen, die sich nicht einfach und pauschal ihnen unterwerfen, nur selten noch Gewicht hat. Autorität wird allein durch Dienst legitimiert, Tradition durch jene Vernunft, die jedenfalls Paulus mit der Liebe auf's engste verbunden hat. Keine Hierarchie und keine Bürokratie dürfen die Freiheit derer einschränken, die dem Nazarener gegenwärtig noch radikal folgen wollen. Ein alter Mann möchte junge Rebellen ermutigen, es auf eigene Gefahr hin mit dem zu wagen, den selbst die Kirche nicht ersetzen kann und der seine Jünger auch über kirchliche Grenzen und Barrieren hinüberspringen läßt«.

nicht bloß ein Außenseiter, sondern ein Partisan zwischen oder hinter allerlei Fronten. Man hat zuweilen an dieser Feststellung Anstoß genommen. Gewöhnlich vergißt man, wenn man es überhaupt je gewußt hat, daß kirchliche Gemeinschaft nie ohne Einzelgänger bestanden hat. Auch Kritik und Opposition sind in ihr unverzichtbar, und in gewisser Hinsicht muß nicht nur der Prediger auf der Kanzel, der Theologe auf dem Katheder, sondern jeder Christ den andern Gliedern einer Gemeinde zum Gegenüber werden, wenn er nicht unfruchtbar in ihr untergehen soll. Amos und Paulus waren zweifellos für die Kirchen ihrer Zeit fast unerträgliche Gesellen. Es sind viele exkommuniziert worden, welche dienen wollten, eine gewichtige Aufgabe zu erfüllen hatten und später manchmal sogar heiliggesprochen wurden. Abraham hatte seines Vaters Haus und seine Freundschaft zu verlassen. Der Exodus gehört nicht allein zu jedem normalen Wachstum, sondern ebenso zur Jüngerschaft. Denn zum Himmelreich kommt man kaum auf ausgetrampelten Pfaden und in Kolonnen. Eigenes Denken und selbständige Schritte werden durch den Glauben nicht überflüssig gemacht. Hebammen, wie Sokrates es für seine Schüler sein wollte, können von niemandem entbehrt werden. Umgekehrt hält Gnade nicht ständig Babysitter für uns verfügbar. Häufig erweisen sich Lehrer, Gesinnungsgenossen, Anhänger als besondere Gefahr, Störenfriede, Nonkonformisten, selbst Ketzer als Wegweiser, sei es auch nur, indem sie uns unangenehme Fragen stellen, Alternativen zeigen, uns aus dem gewohnten Trott bringen. Die von Hebräer 11 anvisierte Wolke von Zeugen wird jedenfalls nicht bloß von den Repräsentanten bestimmter Konfessionen, Schulen, Gruppen gebildet, obwohl die meisten Ordnungshüter sich das wünschen und in ihrem Umfeld alles nach dem eigenen Bilde und der Weite oder Enge ihres Horizontes zu gestalten für notwendig halten. Unser Gott differenziert nach 1Kor 12,13ff und setzt Spannungen, ohne welche es nie Solidarität gibt. Getragen wird nur, wer auch ertragen kann.

Vielleicht nützt es den Jüngern mehr, wenn ein alter Mann sein Leben in und mit der Kirche als eine Geschichte von Konflikten erzählt, als wenn er harmonisiert, was irdisch nie harmonisch ist. Es ist nicht einmal ausgemacht, daß man den Himmel vorwiegend als Sphäre der Harmonie betrachten darf. Jedenfalls möchte ich gleichsam als Testament für Freund wie Gegner hinterlassen, wie ich Kirche im Lauf der Jahre sehen lernte und unter welchen Umständen das sich jeweils änderte. Vielleicht gewinnen andere dabei Mut, Geduld, Trost.

1. Der Christusleib

Der Glaube kann auf das Denken nicht verzichten. Sonst wird er steril. Als ich 1925 mein theologisches Studium in Bonn aufnahm, geriet ich aus Neugier in die Vorlesung Erik Petersons über den Römerbrief und war da-

von so fasziniert, daß seine Ausführungen weitgehend im Wortlaut bei mir hängen blieben und mir Für Jahrzehnte die Probleme der eigenen wissenschaftlichen Arbeit gaben. Auch das Thema meiner Dissertation über die Kirche als Christusleib wurde unter diesem Einfluß konzipiert. Ich habe, obgleich mir das mehrfach nahegelegt worden ist, die 1933 publizierte Arbeit nicht wieder auflegen lassen, kann auch nicht mehr begreifen, daß meine Marburger Lehrer Bultmann und von Soden sie mit hohem Lob bedachten. Meinen Schülern habe ich die Zügellosigkeit nie gestattet, mit der ich selber nicht nur die Vorgeschichte und das religionsgeschichtliche Umfeld des Motivs, sondern auch seine Relevanz für die Theologie des Paulus und seiner Schüler spekulativ zu rekonstruieren suchte. Daß Wissenschaft entscheidend auf der Fähigkeit beruht, ihren Horizont zu begrenzen und bei den kühnsten Entwürfen radikaler Selbstkritik offen zu sein, habe ich seit damals gelernt. Immerhin verrät die rauschhaft niedergeschriebene und monströs auswuchernde Untersuchung, daß Petersons Verständnis des paulinischen Briefwerkes aus der hellenistischen Umwelt und der darauf folgenden, von mir als »Frühkatholizismus« bezeichneten Epoche mich so in den Bann geschlagen hatte, wie das nur einem ersten Semester passieren kann. Die Ernüchterung dessen, der sonst wahrscheinlich bald den Weg alles romantischen Fleisches nach Rom angetreten hätte, geschah in Marburg durch die dort herrschende »dialektische Theologie« und eifrige Lektüre Luthers, welche damals im Zeichen der sogenannten Lutherrenaissance beinahe obligatorisch war. Ich wurde, schon vom Pietismus darauf vorbereitet, bewußt und unwiderruflich »Protestant«, während H. Schlier gleichzeitig, am selben Ort, durch Bultmanns Seminare mit mir verbunden, in die entgegengesetzte Richtung wanderte. »Kontrastharmonie« hat das später einer meiner Freunde genannt. Der Primat der Christologie vor und über der Ekklesiologie konnte von nun ab für mich nie mehr im geringsten angetastet werden. Das Verhältnis ist irreversibel. Nur wo Christus ist, gibt es Kirche. Faktisch wird gelten, daß kirchliche Gemeinschaft normalerweise durch Christus geprägt und an ihm orientiert ist. Gleichwohl wird das nicht apodiktisch und dogmatisch erklärt werden dürfen. Es gibt stets Kirchen des Antichristen, welche die Herrlichkeit des Nazareners sich vereinnahmen wollen, und zwar bis in ihre Gottesdienste hinein. Es gibt auch überall jene Kirchen, welche ihren Herrn unglaublich machen, in ihm einzig das Vorbild religiöser Bindung erblicken, ihr Kriterium nicht mehr den Gekreuzigten sein lassen, der allen Götzendienst entlarvt und christliche Weltanschauung problematisiert. Genau darum geht es jedoch beim Begriff des Leibes Christi, der den irdischen Herrschaftsbereich des Erhöhten, in seinen Gliedern verwirklicht, anzeigt. Die Kirche ist Spiegel und Werkzeug, »Organon« seiner Herrlichkeit. Sie ist es jedoch legitim nur im Schatten seines Kreuzes und einzig so, höchst zwielichtig, Anbruch der neuen Schöpfung.

Von dieser erst später präzisiert gewonnenen und formulierten Einsicht aus gesehen, hatte meine Dissertation immerhin zwei wichtige Bestimmun-

gen getroffen. Ohne die Tragweite meiner, mir selbstverständlich vorkommenden Entscheidung sofort zu ermessen, hatte ich Christologie und Anthropologie aufs engste verknüpft, als ich zunächst fragte, was »Leib« vor und bei Paulus überhaupt meint. Damit setzte ich voraus, daß die Funktion des Christusleibes analog zu der des Menschenleibes sei. Die Lehre vom Corpus mysticum in der späteren Dogmengeschichte mochte vielleicht berechtigt sein. Ausgehen wollte ich von ihr instinktiv nicht. Ebensowenig setzte ich jedoch bei dem vulgären Verständnis von Leib als »Körper« oder »Person« ein, wozu antike Belege durchaus verführen konnten. War vom Gedanken des mystischen Leibes her die Beziehung auf die irdische Realität konkreter Menschen als Glieder dieses Leibes nur verschwommen, als »poetische« Ausdrucksweise, zu deuten, so konnte im zweiten Falle nicht klar gesagt werden, wie viele irdische Körper oder Personen sich in einem Körper oder einer Person des himmlischen Christus einen sollten. So erschien mir auch problematisch, in Anlehnung an die berühmte Fabel des Menenius Agrippa den Leib Christi konstitutiv als »Organismus« zu definieren. Dann wäre in 1Kor 12,12ff nur eine Metapher verwendet worden, welche sich allegorisch ausgestalten ließ. Doch stellte der Text ausdrücklich gleich im ersten Verse genau wie in Röm 12,4 Realität und Identität, nicht Vergleich und Möglichkeit fest. Danach erst, wenn es um das gegenseitige Verhalten der Glieder geht, greift der Apostel zum Vergleich und damit zu dem geläufigen Gedanken des Organismus. Noch ein Letztes mußte berücksichtigt werden: Leib Christi heißt bei Paulus nicht nur die Kirche, sondern wie in 1Kor 10,16ff auch der Kreuzesleib Jesu, an welchem eucharistisch Anteil gegeben wird. Wieder wird jedoch von da eine Beziehung zur Kirche und der Einigung ihrer vielen Glieder beim Mahl hergestellt. Hier fand ich den Schlüssel zur Bewältigung meiner Probleme, den mir weder eine ausschließlich christologische noch eine ausschließlich anthropologische Fragestellung bot. »Leib« mußte für den Apostel mehr sein als etwas Vorfindliches oder eine Weise der Existenz in ihrer Individualität. Zum mindesten in dem Abendmahlstext war er Möglichkeit und Modalität der Kommunikation. Das ergab Sinn für alle andern Stellen. Als Leib gehört der Mensch der Erde mit ihren Gaben, Notwendigkeiten, Bedürfnissen, Leiden an, kann er sich mit allen Geschöpfen verbinden oder trennen von dem, was ihm mißfällt oder feindlich ist, hat er Herren im Alltag, unterliegt er dem Zwang der Mächte und Gewalten, wird er Diener Christi oder als »Fleisch« Rebell gegen Gott, in seiner Sexualität sogar eins mit der Hure. In seinem Leibe bleibt der erhöhte Christus irdisch präsent, teilt er sich selber durch seine Glieder und die Kirche im ganzen der Welt mit, wie er es vorher als Nazarener getan hat, beansprucht er andererseits als Kyrios den Gehorsam der Seinigen wie der ihm vom Vater verheißenen Welt. Was Christologie, Anthropologie und Sakramentslehre in diesem Zusammenhang verbindet, ist das Verständnis von Leiblichkeit als Teilgabe und Teilhabe, kosmisch gese-

hen: die Zugehörigkeit zu einer Welt, sei es des Segens oder des Fluches, Gottes oder der Dämonen. Sogar die Auferweckung, die eben nicht modern das Überleben des Grabes meint, betrifft nach Paulus die Leiber, sofern sie in die Welt stellt, in welcher Gott nicht mehr angefochten und er allein für das von ihm Geschaffene da ist, »alles in allem«, endgültig Sieger und Befreier.

Vorausgesetzt war bei dieser Interpretation Bultmanns grundlegende und von mir stets festgehaltene Einsicht, daß die Begriffe der paulinischen Anthropologie im allgemeinen nicht griechisch den Bestandteil des Menschen, sondern den ganzen Menschen in seinen verschiedenen Ausrichtungen, Fähigkeiten, Selbsterfahrungen bezeichnen. Nicht begriffen habe ich, daß Bultmann, der meine Dissertation unverdient ausgezeichnet hatte, sich niemals direkt mit meiner Analyse auseinandergesetzt hat. Er konnte nicht übersehen, wo wir uns schieden. Er blieb der idealistischen Tradition verhaftet, wenn er mit dem Begriff »Leib« das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und insofern auch die Möglichkeit angesprochen fand, sich von sich selbst zu distanzieren. Das »Selbstverständnis« war für ihn entscheidend, und er war geneigt, im Leibe jene irdisch gebundene Existenz zu sehen, welche es glaubend wie erkennend zu transzendieren galt. Für mich kam im Gegensatz dazu alles darauf an, daß Existenz im Leibe anderem verbunden ist und bleibt, nie isoliert und als selbständige, mündige Individualität betrachtet werden darf, so daß auch die Möglichkeit der Selbsttranszendierung entfällt. In gewisser Weise war meine Deutung »materialistisch«. Ich wollte die »Körperlichkeit« nicht missen, deshalb aber auch nicht die Zugehörigkeit wie zur Erde, so zu einer, jeweils durch Schöpfung, Sünde, Erlösung, Auferweckung verschieden bestimmten »Welt« und ihren ebenfalls verschiedenen Herren und Verhältnissen. Autonomie des Menschen war von da undenkbar, umgekehrt die kosmische Ausrichtung jedes einzelnen stets gegeben, wenngleich in den besonderen Herrschaftsbereichen andersartig. Man lebt nie wirklich allein, nicht einmal in seinen Gedanken. Man lebt in Ewigkeit mit, für, gegen, unter oder – als Autorität – über etwas anderem, mit Nächsten, Feinden, Herren, Brüdern, Tieren, Pflanzen, Dämonen, guten »Engeln«, Gott oder Satan. Man lebt also stets, und nochmals in Ewigkeit, zu einer Welt zugehörig und ihrem jeweiligen Herrscher. In Summa: Existenz ist Teilhabe und Teilgabe, sei es im Segen oder Fluch, im Gehorsam oder in Rebellion, in Lust und Leid, mannigfach, aber immer »begabt«, mannigfach, aber immer in gutem oder bösem Dienst.

Von da war leicht einzusehen, daß Paulus den Christusleib, den er zunächst als weltweiten irdischen Herrschaftsbereich Christi, also realistisch, nicht metaphorisch, beschreibt, mit dem Organismusgedanken der Popularphilosophie verbinden kann, wenn er auf das Verhältnis der verschiedenen Christen untereinander zu sprechen kommt. Man lebt immer dienend unter guten wie bösen Herren. Wenn man es in der Herrschaft Christi tut, kommt es zur Solidarität mit allen Menschen, zur Bruder-

schaft in der Kirche, wie es einem Organismus entspricht. Diese Betrachtungsweise konkretisiert also die erste des Herrschaftsbereiches. Wo Christus regiert, lebt sein Jünger, wie er selbst es irdisch getan hat, im Dienst an allem, was Menschenantlitz trägt.

Damit stehen wir wieder vor dem bereits angedeuteten andern Aspekt meiner Dissertation, den ich später schärfer betont, aber nie aufgegeben habe: Der Christusleib darf nicht mit einem religiösen Verbands- oder einer weltanschaulichen Gesinnungsgemeinschaft verwechselt werden, wie es nur möglich ist, wo man, wie es zu Beginn des Jahrhunderts vorwiegend geschah, von der Lokalgemeinde oder der kirchlichen Institution ausgeht. Auch die spätere Alternative von Institution, in Deutschland als »Volkskirche« gesehen, und Ereignis, also missionarischer Bewegung, bleibt zu schematisch und phänomenologisch, nicht deutlich genug von vornherein durch die Christologie bestimmt, deshalb auch die ökumenische Perspektive nicht präzise aufdeckend. Der Christusleib ist Welt im Zeichen der Gnade, in der Herrschaft des Nazareners als des von Gott designierten Pantokrators. Sie ist die neue Schöpfung, die endzeitlich auf die alte zurückweist, diese aus der Gewalt der Dämonien herausreißt, in der irdischen Gegenwart Anbruch des Reiches der Auferweckung aus den Toten repräsentiert. Darüber wird später ausführlicher zu sprechen sein. Hier möge genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß solche Feststellung in einer Zeit aktuell war, in welcher unsere Erde zu schrumpfen begann und die ökumenische Bewegung auch uns in Deutschland allmählich sichtbar wurde. Nach zwei Seiten hin entfernte ich mich also vom liberalen, letztlich jedenfalls in Deutschland gängigen idealistischen Erbe meiner Schultradition: Die Vorstellung des Individuums wurde von mir durch die des Gliedes in einem Herrschaftsbereich ersetzt, womit zugleich die Kategorien der »Autonomie« oder »Mündigkeit« wie der »Selbstverwirklichung« sinnlos und sogar mit der Wirklichkeit unvereinbar wurden. Das Glied am Christusleibe wird niemals selbständig, mündig, kann sich nicht selbst verwirklichen und braucht es nicht zu versuchen, weil es durch seinen Herrn identifiziert und unverwechselbar geworden ist. Ebenso wenig konnte ich mich mit einer wieder zutiefst idealistischen Ethik der Ich-Du-Beziehung zufrieden geben. Die Welt ist der Schauplatz Christi, darum auch der Kirche bis in den nur scheinbar begrenzten Alltag ihrer Glieder. Die Tür zur ökumenischen Realität war für mich aufgestoßen.

2. Das Priestertum aller Gläubigen

Im Kampf der Bekennenden Kirche erfuhren wir als vielleicht schmerzhaftestes Erleben das Versagen so gut wie aller bestehenden Kirchenleitungen, was jedenfalls mich ihnen gegenüber immer kritisch hat sein lassen. Wir erfuhren zugleich das Versagen und weithin den Verrat jener sogenannten Amtsträger, welche im ausgeprägten Luthertum so scharf

der Gemeinde gegenübergestellt worden und faktisch zumeist für das Gemeindeleben allein verantwortlich waren, die oft genug andere nur zum Dienst heranzogen, soweit sie die Kontrolle über sie behielten, und die angeblichen »Laien« mehr oder weniger als die ihnen anvertraute Herde betrachteten. Für diejenigen, welche zu denken und aus Erfahrung Folgerungen zu ziehen vermochten, war damit jeder hierarchische Aufbau kirchlicher Ordnung ein für allemal problematisch oder sogar nicht länger akzeptabel geworden. Selbst biblische Anweisungen zum Amt wie in den Pastoralbriefen, aber auch die Konzeption Luthers, Vilmars, Löhes und vieler anderer, von den römischen und orthodoxen Konfessionen zu schweigen, wurden unglaublich und wenigstens für unsere Zeit unbrauchbar. Wir waren gezwungen, uns auf das Priestertum aller Gläubigen zurückzubewegen und eine Ordnung der Bruderschaft zu entwickeln, selbst wenn Perfektion auch dabei nicht erreichbar war, wie wir auf unsern Synoden mit Kummer erfuhren.

In meiner Dissertation war dieser Entwicklung theoretisch vorgearbeitet, als ich dort entdeckte, daß für Paulus der Christusleib die Fülle der Charismen umschließt, sich irdisch eben darin äußert, daß alle Christen ihr besonderes Charisma haben. Insofern sind alle Christen, und zwar nicht bloß im Kämmerlein als Fürbittende, sondern im Alltag der Welt »Amtsträger«. Was über Ordination seit dem Judentum gegolten hat und verbindlich wurde, war durch den Apostel, der keineswegs zufällig die Ordination nicht kennt oder kennen will, überholt. Das Charisma wird mit der Berufung, also schon in der Taufe, begründet, wie 1 Petr 2,5ff zweifellos von der Taufe her das »ausgewählte Volk« als heiliges Priestertum anspricht. Ordination kann dann, wenn sie wie in der nach-paulinischen Generation gegenüber dem Schwärmertum eingeführt wird und sich als notwendig erweist, nur Zurüstung zu einer bestimmten, lokal und temporal begrenzten Ordnungsfunktion sein, durchaus nicht mit Theorien von Sukzession und einzigartiger Legitimität zu verherrlichen. In apostolischer Sukzession stehen wir alle, sofern wir in der Nachfolge echter Jünger verbleiben. Anders ist sie eine Konstruktion derer, welche die Kirche mit untauglichen Mitteln sichern, vor allem Würdenträger in ihr aus dem geziemenden Stande der »Bürdenträger« erhöhen wollten. Jeder Charismatiker hat seine eigene Würde und Autorität, ist im Vollzug der ihm verliehenen Fähigkeit der übrigen Gemeinde gegenübergestellt und von ihr zu respektieren, wie es Propheten, Predigern, Lehrern, als stärker gefährdet, in besonderer Weise zukommen mag. »Laien« gibt es nur in dem Sinn, daß wir alle es als Glieder des Gottesvolkes sind, zugleich auch alle »Priester«. Wer beides einander konfrontiert und das durch ein Kreuz auf dem Bauche reichlich lästerlich oder lächerlich öffentlich dokumentiert, versündigt sich an der Ehre der Ausgewählten Gottes, welche nach 1 Kor 6,2 einst die Welt richten werden und schon heute ihre Ordnungsfunktionäre in den Kirchenleitungen mehr kritisch als nachsichtig kontrollieren sollten.

Solche Polemik ist nicht an den Haaren herbeigezogen. Sie erwächst aus jener Auseinandersetzung, welche die Bekennende Kirche in den Jahren 1941/42 über das Vikarinnenamt zu bestehen hatte. Eine starke Theologienkommission kam damals zu insgesamt fünf Sitzungen in Halle zusammen, die sich unter der Leitung von Ernst Wolf und Julius Schniewind jeweils durch zwei Tage und größtenteils auch Nächte hinzogen. Gleich zu Beginn wurde klar, daß das anstehende, durch den kriegsbedingten Ausfall vieler Pfarrer drängend gewordene Problem nur gelöst werden könne, wenn man sich zuvor umfassend auf das Wesen des kirchlichen Amtes überhaupt besonnen hatte. Obwohl die Teilnehmer sich untereinander sonst eng verbunden wußten, kam es sofort zu stürmischen Debatten. Die Repräsentanten eines traditionellen Luthertums konnten Frauen nicht zubilligen, was 1Kor 14,34 ihnen ausdrücklich verwehrte. Diakonie wollten sie im weitesten Sinne, notfalls auch mit Ausnahmebefugnissen anerkennen. Das Amt der öffentlichen Verkündigung generell der Vikarin zuzugestehen, bedeutete für sie einen Eingriff in die *jure divino* legitimierte Ordnung, welche durch Ordination sanktioniert worden war. In diese Situation warf ich, auf meine Dissertation zurückgreifend, die paulinische Lehre von den Charismen, um die starren Fronten aufzulockern. 1Kor 14,34 ist ein zeitbedingtes Verbot im Kampf des Apostels mit dem Schwärmertum. Dieses versteht besondere Geistesgaben als himmlische Auszeichnung einzelner Gemeindeglieder und läßt ekstatisch begabte Frauen in den Gottesdiensten eine hervorragende Rolle spielen. Paulus begegnet der drohenden Vergewaltigung der übrigen Gemeinde, indem er eine andere Konzeption kirchlicher Ordnung den Enthusiasten entgegenhält und sie allein als konstitutiv und christlich legitim erklärt. Mit den Gegnern stimmt er darin überein, daß der Geist die Gemeinde regiert. Doch macht er geltend, daß, wie Röm 8,9 es formuliert, jedem Christen Anteil am Geiste gegeben ist, niemand ohne den Geist Christ bleiben kann. Der Geist ist also nicht Personen privilegierende Macht, sondern irdisch wirksame Präsenz Christi und seiner alle Jünger segnenden Gnade. Diese ruft zum gegenseitigen Dienst, indem sie dazu, zugleich mit der Sendung, durch ihre Gaben fähig macht. Gegenseitiger Dienst ist aber nur möglich, wenn Geist und Gnade nicht pauschal, sondern differenziert gegeben werden, jeder von seinem Herrn seine eigene Fähigkeit und seinen besonderen Auftrag bekommt.

Wahrscheinlich hat erst Paulus den Begriff Charisma in die theologische Sprache eingeführt, also technisch verwandt, um diesen Sachverhalt herauszustellen: Charisma ist die Projektion der Charis in das Einzelleben, gleichsam die Individuation der Gnade, die jeden an seiner Stelle, auf seine Weise zum Dienst befähigt und gerade mit solcher Differenzierung den gesamten Alltag der Welt christlich durchdringen läßt. Keiner untuglich und überflüssig, keiner untätig und ohne Verantwortung, alle zum Angriff der Gnade auf den Kosmos noch in seinen verborgensten Schlupfwinkeln gesandt! Das ist die Ordnung der Kirche als des Chri-

stusleibes, die wahrhaftig nie einen Status quo sanktioniert. Das ist ebenso die Begründung der allgemeinen Sendung, dem Evangelium überall öffentlich zu dienen und es, aus dem jeweils besonderen Stande des einzelnen heraus, öffentlich zu verkündigen, also das bereits mit der Taufe *jure divino* jedem Christen verliehene Amt. Nichts und niemand darf es einschränken, nie darf es andern überlassen werden, so daß man sich selber ins Private zurückzieht. Liebe und Verstand verbinden sich darin, der Unordnung zu wehren und irdische Zweckmäßigkeit auch in der Gemeinde nicht zu verleugnen, weil gegenseitiger Dienst die Norm empfangener Gnade bleibt. So wird denn die unsichtbare Kirche im Priestertum aller Gläubigen sichtbar und ist doch darin unsichtbar, daß keine Verwaltung, kein Gesetzbuch, sondern allein Gnade dieses Priestertum intakt und lebendig hält. Ohne den Geist gibt es keine echte christliche und kirchliche Ordnung. Hierarchie der Werte und Würden ersetzt nicht den Christus, der zwar sich selber allen, aber niemandem Privilegien gibt.

Unsere Erörterung hat ihren schriftlichen Niederschlag in der durch Otto Michel veranlaßten Tübinger Dissertation von F. Grau, »Der neutestamentliche Begriff Charisma«, 1947 gefunden. Man sollte vermerken, daß dieses Thema seit der 3. Auflage von Gunkels »Die Wirkungen des Heiligen Geistes« 1909 nicht mehr seitens protestantischer Theologie bearbeitet worden war. Hier zeigt sich, wie wenig sowohl das herrschende liberale Lager wie die ihrer orthodoxen Tradition folgenden konservativen Lutheraner Paulus vernommen und verstanden hatten, wo immer man sich um das reichlich verhandelte Problem des kirchlichen Amtes bemühte. Dabei hatte schon Rudolf Sohm in seinem berühmten und noch heute ungewöhnlich interessanten »Kirchenrecht« von 1892 die Weichen für eine notwendige Untersuchung gestellt, was aber wohl erst von Erik Peterson für den Begriff Charisma erkannt wurde. Wie alle Wissenschaft ist auch die Theologie blind, solange nicht akute Interessen oder Einzelgänger sie auf Trab bringen. Wird jedoch an unvermuteter Stelle ein Stein ins Wasser geworfen, speit sie Mengen von Literatur aus, wie sich nunmehr gerade zu unserem Thema zeigt. Ebenso gehört es zu ihren Überraschungen, daß ein Lehrer auf dem Wege zur Konversion mir den Begriff unvergeßlich einprägte, von welchem aus die römisch-hierarchische Ekklesiologie im reformatorischen Sinne überwunden werden konnte. Für Peterson selber waren freilich die Charismen nur die den »Laien« zukommenden Hilfsfunktionen des episkopalen und angeblich in apostolischer Sukzession stehenden kirchlichen Lehramtes. Vielleicht hat das auf den Lauf unserer Diskussionen in den Kriegsjahren eingewirkt, so daß wir uns schließlich auf die öffentliche Verkündigung durch Frauen einigen konnten. Man sprach allerdings nur von der Vikarin. An die Pastorin, erst recht die Pfarlerin wagte noch niemand zu denken oder sagte es wenigstens nicht. Auf Anregung von Schniewind wurde auch, allein gegen die Stimme Hermann Diems, beschlossen, daß der Frau nicht der Vorsitz im kirchenleitenden Organ des Presbyterium zugestanden werden und so 1Kor 14,34

wenigstens eine Konzession erhalten sollte. Im Laufe der Zeit ist diese Klausel vergessen oder schamhaft verschwiegen worden. So haben wahrscheinlich die konservativen Glieder der Kommission der Anschauung vom allgemeinen Priestertum nicht entgegentreten wollen, jedoch die öffentliche Verkündigung durch die Frau im Grunde nur als Hilfsdienst während der Kriegszeit angesehen, der später wenigstens unter Kontrolle gehalten, vielleicht auch wieder eingeschränkt werden könnte. Sie konnten sich auf neutestamentliche Zeugnisse stützen: Auch Paulus stellt heraus, daß es wichtigere und verborgenere, unbedeutendere Charismen gibt, wenngleich er nach 1Kor 12,22ff die letzten in der Gemeinde geschätzt wissen will. Eph 4,11ff verschärft diese Sicht und nennt betont bloß die verschiedenen Varianten der Verkündigung. In den Pastoralbriefen gilt schließlich bloß noch der, jedenfalls meiner Meinung nach, monarchische Episkopat als Träger des durch Ordination und in apostolischer Tradition weitergegebenen Charisma. Gegen das Schwärmertum ist nun die Kontrollfunktion über die Predigt die wichtigste Aufgabe in der Gemeinde, und schon hier werden alle sonstigen Dienste als Unterstützung der leitenden Organe betrachtet. Offensichtlich hat sich die paulinische Kirchenordnung vom Charisma her in den Auseinandersetzungen mit dem Enthusiasmus nicht behaupten können. Das hierarchische Denken hat sie mit historischer Notwendigkeit abgelöst. Historische Notwendigkeiten haben aber, wenn anders man Realitäten respektiert, immer zugleich theologische Relevanz. Das besagt freilich nicht, daß sie deshalb unantastbar und unumkehrbar wären. Theologische Relevanz hat auch die historische Kritik, welche steril gewordene Zustände und mißbrauchte Befugnisse im Rückgriff auf zentrale Anschauungen der Bibel korrigiert oder unter Umständen aufhebt. Anders würde man vergessen, daß Christus der Herr seiner Kirche und der Heilige Geist ein Kritiker auch der christlichen Gemeinde und ihrer Ordnungen bleibt.

Wir haben einzugestehen, daß bei uns das volle Pfarramt der Frau sich nur unter schweren Geburtswehen und in einer dafür günstigen Situation durchgesetzt hat. Wir können nicht übersehen, daß es noch immer in andern kirchlichen Gemeinschaften bestritten wird und ein Ende dieses Streites nicht absehbar ist. Wir müssen endlich feststellen, daß Paulus, wie Peterson es formulierte, in der ganzen Kirchengeschichte ein »Apostel der Ausnahme« geblieben ist, zumeist mißverstanden und immer wieder zurechtgestutzt. Vom Priestertum aller Gläubigen ist gewöhnlich nur erbaulich geredet. Praktiziert ist es in radikaler Weise allenfalls durch Sekten und nur zeitweise in den großen Kirchen. Auch wir haben die Versuche der Bekennenden Kirche, von Bruderschaft her Gemeinden und Gesamtkirche zu organisieren, nicht verwirklichen können. Es ist vielmehr jene Verwaltungsform restauriert worden, welche dem Obrigkeitsstaat entspricht und Bruderschaft häufig als illusionär erscheinen läßt. Wie in der katholischen Kirche das Vatikanum II sehr schnell reaktionär zurückgeschraubt wurde, ist die deutsche Bekennende Kirche –

übrigens im Unterschied zu den Niederlanden! – ohne bleibende Frucht für Gemeinde und in der Kirchenleitung geblieben. Unser Kampf hat letztlich bloß Narben und an manchen Stellen auch offene Wunden hinterlassen. So sei in Protest und Widerstand gegen den Status quo das allgemeine Priestertum als heute unverzichtbare Form des Überlebens postuliert, wo Christenheit sich vom Idol einer Volkskirche abwendet und die Realität einer Minorität entschlossen akzeptiert.

3. *Das wandernde Gottesvolk*

Vom Lehrer Bultmann und seiner Marburger Schule lange zur Annahme des »erlösten Erlösers« verführt, wie *Richard Reitzenstein* ihn uns vor Augen gestellt hat, habe ich von da aus auch die Christologie des Hebräerbriefts verstehen zu sollen geglaubt. Das mußte Konsequenzen noch in der Ekklesiologie haben, welche sich in dem 1938/39 erschienenen Buche »Das wandernde Gottesvolk« niederschlugen. In drei Jahren einer für den Pfarrer einer großen Industriegemeinde sehr mühseligen Arbeit hatte ich das Material zusammen, mit dem ich 1937 in vier Wochen Untersuchungshaft den ersten Entwurf für die im folgenden Winter ausgearbeitete Fassung niederschreiben konnte. Der Krieg hat verhindert, daß mir ein breiteres Echo zuteil wurde. Als das geschah, war die Situation der Nazizeit bereits überholt, so daß mein religionsgeschichtliches Konzept das mir wichtigere theologische Anliegen ziemlich verdeckte. Indem ich Kirche als das neue Gottesvolk auf seiner Wanderschaft durch die Wüste, dem Anfänger und Vollender des Glaubens folgend, beschrieb, hatte ich natürlich jene radikale Bekennende Kirche vor Augen, die sich in Deutschland der Tyrannei widersetzte und die zur Geduld gerufen werden mußte, um den Weg durch endlose Wüste fortsetzen zu können. Der Nachdruck von 1957 sollte wenigstens auf das zurückblicken lassen, was wir erfahren hatten. Tatsächlich ist seitdem die Christenheit beinahe selbstverständlich als endzeitliches Gottesvolk verkündet worden. Sogar das Vatikanum II nahm solche Konzeptionen auf, leider nur scheinbar sein hierarchisches Ordnungsgefüge in Beziehung zum sogenannten Laienapostolat bringend. Denn auf der Hand liegt, daß man ernsthaft nicht vom Gottesvolk in Verhältnissen der westlichen Demokratie sprechen kann, wenn damit nicht gerade das Gewicht der angeblichen Laien herausgestellt werden soll. Der deutsche Protestantismus hatte in seiner größten Not erfahren, daß alle Strukturen zerbrochen werden können, die Christenheit jedoch weiterlebt und sogar zur Zuflucht aller Unterdrückten, zum Mund aller Verstummtten, zum Zeichen evangelischer Freiheit für Menschen in der Knechtschaft werden kann. Sie wird es freilich nicht bleiben, wenn sie sich auf ihre Behörden, ihre Berufstheologen, ihre geistlichen Führer verläßt, so gewiß all das in normalen Zeiten nicht entbehrt werden kann und in Gefahr stellvertre-

tend leiden und die rechte Richtung anzeigen mag. Wo es wirklich auf Hauen und Stechen geht, entscheiden in der christlichen Gemeinde die kleinen Leute an der Basis, sofern sie in ihrem Alltag die Knie nicht vor Baal beugen und sich so sehr sichtbar als Christi Platzhalter und Amtsträger in einer feindlichen Umwelt bewähren. Sie repräsentieren das Gottesvolk im ganzen und demonstrieren die Herrlichkeit ihres Herrn dort, wo diejenigen versagen, fallen, beseitigt werden, welche so etwas wie eine kirchliche Oberschicht bildeten und als solche bekannt waren. Wie das Christenleben allgemein, sollte kirchliche Hierarchie, falls das überhaupt so ausgedrückt werden darf, sich durch Standfestigkeit im Leiden und Widerstandsfähigkeit gegen Verführung seitens ihrer Umwelt erweisen. Denn das irdische Gottesvolk ist die Schar derer, welche das Kreuz auf der Brust nur tragen dürfen, wenn sie es zuvor auf ihrem Rücken mit sich geschleppt haben.

Die Vorzüge dieses Kirchenbegriffs liegen auf der Hand. Zu lange und zu ernsthaft war auch ökumenisch erörtert worden, ob Kirche mehr als »Institution« oder von ihrer Sendung her mehr als »Ereignis« verstanden werden sollte. Schon die Alternative ist falsch, weil Institution nur Ruine sein kann, wenn sie nicht als Ereignis lebendig in ihre Umgebung wirkt. Sie war auch recht abstrakt und formalistisch, weil weder Christi Herrschaft dabei angemessen und entscheidend zum Ausdruck kam noch sichtbar wurde, daß diese Institution und dieses Ereignis nicht durch Strukturen, jedoch ebensowenig durch eine sich bewegende Masse bestimmt wird. Beide Male sind »wir« es, also vielfältig einzureihende Menschen, die im Zeichen der Nachfolge des Nazareners geeinigt sind. Die personalen Beziehungen zum Herrn, zum Nächsten und Fernsten, zur Bruderschaft wie zur Welt bleiben ausschlaggebend.

Dieser Kirchenbegriff ist allerdings auch wie alle Theologoumena gefährlich, weil mißverständlich und dann in die Irre führend. Vor allem gilt es zu beachten, daß das Gottesvolk nur in übertragenem Sinne »Volk« genannt werden kann. Weil man hier nicht präzise dachte, geriet man immer wieder in Zweideutigkeit und falsche Theologie. Das zeigt sich bereits, wenn man, in Deutschland anscheinend unausrottbar, von »Volkskirche« spricht. Jeder sieht, daß die Christenheit in allen Ländern, zumal in denen des weißen Mannes, eine Minorität bleiben muß und in unsern Regionen auch dauernd mehr wird. Sie fällt nirgendwo mit ihrem jeweiligen Gastvolk zusammen. Es ist töricht, sich zu verteidigen, indem man auf den missionarischen Willen verweist, das völkische Umfeld möglichst intensiv und geschlossen zu durchdringen. Mit solcher Devise haben uns 1931-1933 die deutschen Christen verlockt, Nazis zu werden. Solchen Willen hat im übrigen jede Sekte und jede Partei, von denen wir uns deutlich abheben müßten. Der Ursprung des Begriffes liegt darin, daß es faktisch seit der Antike stets Nationalkirchen gegeben hat, diese regionale Gliederung heute jedoch romantisch zur Grundlage einer Ideologie gemacht worden ist, in welcher Christentum und Volk

als einander zugeordnet betrachtet werden. Daraus erwächst notwendig wie aus jeder Ideologie Realitätsferne und Verquickung von Sendung mit Anmaßung im politischen wie im privaten Felde. Es wäre ein bedeutender theologischer Fortschritt, wenn Idee und Begriff der »Volkskirche« endlich aus kirchlicher Sprache verschwänden.

Nur Israel konnte sich »Gottesvolk« so nennen, daß der religiöse Verband zugleich ein nationaler war. Doch konnte selbst es als »ausgewähltes«, durch Gottes Offenbarung und Gebot am Sinai zusammengefügt Volk nicht einfach auf die gleiche Ebene mit andern Völkern gerückt werden. Im Laufe seiner Geschichte traten beide Komponenten seines Volkstums auseinander, daß vom »heiligen Rest« und von den »verstreuten Stämmen« gesprochen werden mußte, das toratreue »Israel« sich selbst nicht mehr mit allem identifizierte, was das ursprüngliche Ehrenprädikat »Jude« beanspruchen konnte, umgekehrt keineswegs alle »Juden« noch Glieder des Bundesvolkes sein wollten. Gemeinschaft und Separation sind immer zusammen auf dem Plan gewesen und sind es bis heute, sogar noch im wiedererstandenen Staate geblieben. Das Neue Testament setzt diese Dialektik voraus und stellt das Christentum in sie hinein, indem es »alt« und »neu« ebenso gegen eine bruchlose Kontinuität des Gottesbundes treten läßt, wie es in »Israel« als dem Volk der Verheißung den »wahren Juden« von dem abgefallenen, ungläubigen, verstockten unterscheidet. Leider begreift man solche Dialektik weithin in der Christenheit nicht mehr. Wie in den Zeiten des Liberalismus Kirche und Synagoge, nicht selten sogar Altes und Neues Testament nur antithetisch gesehen wurden, so fällt man, zumal nach der Judenverfolgung im Dritten Reich, heute oft unkritisch ins Gegenteil.

Man tut es nicht bloß in Deutschland. Zwei charakteristische Beispiele seien herausgegriffen: Offensichtlich beruht die lateinamerikanische Befreiungstheologie, welche, in ihrer Umwelt durchaus angemessen und notwendig, das Evangelium für die Unterdrückten hörbar werden läßt, auf einer unreflektierten Identifikation christlicher Rebellen mit dem alttestamentlichen Gottesvolk. Darum wird die Geschichte vom Exodus aus Ägypten zur Mitte der Verkündigung, wie es übrigens in früheren Zeiten und andern Kontinenten ebenfalls geschehen ist. Ein gewisses theologisches Recht dazu soll nicht bestritten werden. Wie der Sinaibund ohne die Erzählung vom Exodus seinen Sinn verliert, so darf man die Notwendigkeit eines radikalen Exodus im Gefolge Abrahams, der Jünger Jesu, in Erinnerung etwa an den Hebräerbrief und die Apokalyptik auch in der christlichen Predigt nicht unterschlagen. Schon die Taufe ruft als Herrschaftswechsel jeden einzelnen Christen dazu auf, und evangelische Freiheit darf heute noch weniger als je zuvor spiritualisiert werden. Zeigt sie sich nicht als Widerstand und Trennung von aller, eben auch säkularer Tyrannenmacht, so wird sie zum Opiat. Umgekehrt darf die Freiheit des Glaubenden nicht »Vinceremos« schreien, ohne zu bedenken, daß das Volk des Auszugs in der Wüste umgekommen ist und Gol-

gatha kein Unglücksfall und keine letzte Barriere auf der Siegesbahn von Stürmern war. Als Heidenchristen haben wir nicht die Verheißung, irdisch ins gelobte Land zu gelangen, so bitter das allen sein mag, die sich auf den Weg ohne Rückkehr gemacht haben. Von außen gesehen, sind Christen wie Kirchen vielleicht sogar normalerweise die Verlierenden. Erfolg steht nicht in ihrem Wortschatz. Der hermeneutische Schlüssel zum Neuen Testament, der in 2Kor 3 wie in Offb 4-5 aufgewiesen wird, zugleich auch die Differenz von Evangelium und Ideologie ist die Frage, ob das Neue Testament vom Alten her, Golgatha vom Exodus aus interpretiert wird oder umgekehrt. Überwindung geschieht christlich in unserer Welt *sub contrario*, nämlich als Auferweckung von den Toten, was allerdings zuweilen, wunderbar und Staunen wie Furcht erregend, sich schon irdisch ereignet. Das christliche Gottesvolk bleibt Volk unter dem Kreuz, obgleich Enthusiasten das nicht gern hören, erst recht nicht wahrhaben wollen.

Das zweite Beispiel kirchlichen Mißbrauchs der Anschauung vom Gottesvolk ist durch die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland 1980 dargeboten worden, als sie die »Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« durch einen feierlichen Beschluß in Gang zu setzen versuchte. Wer selber der deutschen Generation angehört, welche für Verfolgung und Mord der Juden in nicht zu leugnender Kollektivschuld verantwortlich ist, wird Protest dagegen nur schweren Herzens erheben. Umgekehrt wird gerade er nicht schweigen dürfen, wie es unbegreiflicherweise fast alle Landeskirchen und evangelischen Fakultäten tun, noch immer sich feige aus dem Schußfeld drückend. Es ist hier nicht der Ort, sich auf die Gesamtproblematik des Beschlusses einzulassen, der immerhin von keiner andern deutschen Landeskirche mitgetragen wird, von der Ökumene zu schweigen. Gerade wenn man jedoch das Verhältnis zwischen Christen und Juden verbessern und doch wohl reichlich lautstark! – »erneuern« möchte, sollte man mit der Exegese des anfangs als Kronzeugen zitierten Paulus nicht so leichtfüßig umspringen, wie manche Enkel Barths es sich erlauben und reformierte Föderaltheologie es zu provozieren scheint. Es ist nicht wahr, daß »neu« und »alt« etwa in 2Kor 3 historisch statt eschatologisch zu verstehen ist, also bloß verschiedene Epochen, nicht endzeitliche Scheidung bezeichnet. Das Neue Testament, besonders seine Evangelien, müßten umgeschrieben werden, wenn das Zeugnis der Kirche gegenüber dem jüdischen Volke nicht in der Weise ihrer Mission der Völkerwelt wahrgenommen werden darf. Spricht man von der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes, muß man mindestens bedenken, daß schon die Propheten, erst recht Qumran und die vom »Rest« Israels sprechende Judenchristenheit nicht so pauschal gesprochen haben, von abweichender Haltung im Zionismus zu schweigen. Am wichtigsten ist mir aber, die Formulierung abzulehnen, »daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volke hineingenommen ist«. Selbstverständlich wird kein orthodoxer Jude das akzeptieren. Für

ihn gehört zum Gottesbund nur, wer beschnitten ist und die Thora hält. Daß Christen Beschneidung und Thora im ganzen nicht übernehmen, trennt sie selbst von den Proselyten. Wer in das jüdische Volk »hineingenommen« wird, ist notwendig eine jüdische Gruppe oder Sekte. Mögen viele Judenchristen das im Jahrhundert so gesehen haben, schon der Stephanuskreis hat es nach der Anklage gegen ihn nicht getan. Unser Glaube an den Messias Jesus überschreitet die Grenzen, die einer jüdischen Gruppe oder Sekte gezogen sind. Heidenchristen können sich zwar »Gottesvolk« nennen, wie Paulus es, zumeist in Auseinandersetzung mit dem Alten Bunde, tut. Sie sind jedoch nicht Glieder des jüdischen Volkes und können es ohne Beschneidung und Gehorsam gegen die Thora nie werden. Eine Synode hat sich hier Geschichtsklitterung geleistet und nicht Versöhnung, sondern Verwirrung geschaffen.

Nicht zufällig war es für die Kirche stets schwierig, das Alte Testament einer »biblischen Theologie« zu integrieren. So häufig das Neue Testament und spätere Zeiten versuchten, im ganzen als christlich zu beanspruchen, was faktisch doch dem Judentum genommen war, so wenig fand man eine geeignete Theorie dafür. Mehr als ein verstümmelter Text war nicht zu gebrauchen, selbst wenn man allegorisierte. Das Schema von Verheißung und Erfüllung hilft nur teilweise, wenn man es recht gewalttätig anwendet, und ist historisch nicht zu rechtfertigen. Mit den Reformatoren mag man Gesetz und Evangelium auch hier konfrontieren, muß sich jedoch dessen bewußt bleiben, daß das nur von einer ganz bestimmten, eben reformatorischen Interpretation des Neuen Testaments her möglich ist. Historisch und theologisch stellt man aus späterer Sicht Kontinuität wie Diskontinuität fest. Ungebrochene Tradition gibt es nicht. Diese Zusammenhänge sind zu beachten, wo man vom »Gottesvolk« redet. Wir gebrauchen den Begriff, um jene Gemeinde zu bezeichnen, in welcher sich die Erwählung Israels fortsetzt und in welcher darum nicht grundlos das heilige Buch des Judentums Gottes Gnade und seinen Willen bekundet. Wir können jedoch mit diesem Begriff nicht mehr nationale, territoriale, rechtliche Ansprüche verbinden. Seine Gesetzstradition wird christlich auf das Liebesgebot reduziert. Die Christologie ist für uns der hermeneutische Schlüssel des Alten Testaments. Diese Aussage darf theologisch nicht umgekehrt werden, so gewiß historisch die Terminologie der Christologie, Soteriologie und die Anschauungsweise der Eschatologie aus dem Judentum stammen. Das ist der Sinn der berühmten Unterscheidung von »Geist« und »Buchstabe«. Der als Christus geglaubte und verkündigte Nazarener macht alles neu, läßt uns auch die alttestamentliche Geschichte sachkritisch interpretieren. Die Wunde, die Kirche und Synagoge schmerzlich trennt, muß irdisch offengehalten werden. Die beiderseitig dabei empfundenen Schmerzen zeigen aber an, daß wir uns nicht voneinander lösen können und in streitbarer Bruderschaft stehen. Ostern ist nicht die Prolongation des Sinai. Doch offenbart es, daß Gottes Herrschaft, am Sinai befreiend einem

Volk verkündet, im neuen Gottesvolk als dem Herrschaftsbereich des erschienenen Messias die ganze Welt für sich beansprucht, so den Bund und die Bruderschaft einer neuen Schöpfung erkennen läßt.

4. Konfession und Ökumene

Bibel wie Geschichte beweisen, daß die Christenheit zu allen Zeiten eine Fülle verschiedener Theologien, Konfessionen und kirchlicher Gemeinschaften aufwies. Man darf diesen Sachverhalt nicht dadurch verharmlosen, daß man mit der Romantik die offen zutage liegenden Unterschiede als Gliederung eines Organismus versteht, in welchem es viele Funktionen gibt und gleichwohl alles aufeinander angelegt ist, also eine umfassende Einheit bildet. Bittere Auseinandersetzungen, gegenseitige Verdammungen, Glaubenskämpfe können nicht übersehen werden. Kontradiktorische Gegensätze lassen sich nicht unter den Tisch fegen. Spaltung und Häresie begleiten den Weg des durch die Wüste wandernden Gottesvolkes auch im Neuen Bunde. Rudolf Bultmann hat vor einem Menschenalter weiteste Kreise mit dem Stichwort »Entmythologisierung« schockiert. Ihm ging es dabei um die Interpretation von Texten, welche menschliche Existenz aus mythischer Weltanschauung heraus begreifen. Im Streit um die Entmythologisierung habe ich stets auf Bultmanns Seite gestanden, sofern auch ich antike Denkweise nicht repristinieren sehe und als für uns verbindlich anerkennen wollte. Umgekehrt habe ich Bultmanns konkretes Verständnis von Existenz nie zu teilen vermocht. Aus solchem Zwiespalt kam es bei mir zu einer Radikalisierung der These Bultmanns. Texte müssen entmythologisiert werden, weil und soweit Menschen wie Welt einer ständigen Entmythologisierung bedürfen. Menschen und Welt können sich immer nur, im besten Falle, fragmentarisch und »wie in einem Spiegel« erkennen. Normalerweise werden sie in Trotz oder Verzweiflung, idealistisch oder skeptisch verblendet sich betrachten. Das Evangelium offenbart jedem, wer er ist, wo er steht, was ihm not tut. Das Evangelium entmythologisiert und entdämonisiert die irdischen Verhältnisse, darum auch unsere Anschauungen und die sie bekundenden Texte. Wir befinden uns auf einem Kampfplatz zwischen Gott und Götzen, in steter Versuchung, uns nicht durch Christus zum Ebenbilde unseres Herrn formen zu lassen, sondern uns selbst und unsere Umwelt nach dem eigenen Willen zu formen.

Die Kirche bleibt davon nicht unberührt. Harmonie war noch nie ihr Merkmal. Auch sie kämpft mit all ihren Gliedern an wechselnden Fronten, keineswegs unfehlbar, sondern häufig irrend, mit begrenzten Horizonten, den Strömungen der jeweiligen Zeit ausgesetzt, Notwendiges unterlassend, Fragwürdiges verteidigend, allezeit die Rechtfertigung der Gottlosen und immer neu die Heilung aus Besessenheit bedürftend. Entmythologisierung der Kirche ist eine der wichtigsten Aufgaben rechter

Theologie. Das Thema der Konfession lädt geradezu ein, bizarre Zustände auf ihren bleibenden Sinn zu befragen. Bis zum 2. Weltkriege und mancherorts darüber hinaus waren im deutschen Protestantismus die Konfessionen die kirchlichen Organisationsformen, neben denen an andere nicht einmal gedacht wurde. Ihre Bedeutung für die Gemeindeglieder blieb freilich zumeist gering, wenn der Konfirmandenunterricht mit seiner Unterweisung im lutherischen oder Heidelberger Katechismus absolviert war. Sie trat fast überhaupt nicht mehr in Erscheinung, wenn ein Unionskatechismus die beiden klassischen Lehrbücher ersetzt hatte. Die Gesangbücher, die Liedgut jeglicher religiösen Provenienz enthielten, charakterisierten die Realität des Gottesdienstes wie des christlichen Alltags. Allerdings gab es traditionell Enklaven der lutherischen oder reformierten Konfession, in denen die »reine Lehre« gepflegt wurde und Pastoren, von streng konfessionellen Professoren ausgebildet, noch zu Streitgesprächen fähig waren. Es gab schließlich kirchliche Behörden, die eindeutig oder in sachgemäßem Proporz den überkommenen Lehrstand bewahrten, und gewisse konservative Schichten auf den obersten Rängen der Ständevertretung, welche sich festgelegt fühlten, auch wenn sie im Detail schlecht oder überhaupt nicht bewandert waren. In Summa: Konfessionelle Strukturen und relativ wenige konfessionalistische Propagandisten verdeckten, daß die Glieder der Gemeinden im allgemeinen von den alten Lehrstreitigkeiten im Protestantismus nichts mehr ahnten und sich – häufig auch nur im sachlich Peripheren! – deutlich bloß von Katholiken und Sekten abgrenzen konnten.

Solche Entwicklung hatte in Aufklärung und Pietismus begonnen, sofern beide sich vom erstarrten Dogmatismus der Orthodoxie abwandten, sei es zu einem humanistischen Idealismus, sei es zu einer persönlichen Frömmigkeit im Sinne der Nachfolge Jesu. Sie wurde in Preußen durch die königliche Verordnung der Union auf breiter staatlicher Basis fortgeführt, die selbstverständlich besonders auch das Gesicht der theologischen Fakultäten bestimmte, in anderen Ländern sogar radikalisiert, so daß dort das Christentum die verbreitete Form einer religiösen Weltanschauung war. Nur wo der Pietismus nicht, gleichsam als Filter der Reformation, Fuß gefaßt hatte oder wo wie im sogenannten »Altluthertum« und den entsprechend streng reformierten Kreisen die orthodoxe Tradition sich behauptete, dominierte diese letztlich weltanschauliche, Konservative und Liberale trennende Sicht nicht. Für das Proletariat und die Schicht der Intelligenz waren fast durchweg die Kirchen nichts als Horte, Erben, Gesinnungsgemeinschaften eines religiösen Selbst- und Weltverständnisses. Konfessionen galten als mittelalterliche Gerüste dieser Anschauungsweisen, und der Protestantismus erschien auch und gerade mit seiner Pluriformität als relativ fortschrittliche Ausprägung religiöser Aufklärung. Wenn der Nationalsozialismus sich in seinem offiziellen Programm als Vertreter eines »positiven Christentums« bezeichnete, setzte er diesen Aspekt voraus und betonte mit dem Prädikat »posi-

tiv«, daß es ihm um die praktische Konsequenz dieser Auffassung vom Sinn des Lebens ginge. Genau das ist heute noch entscheidend, wenn auf vielen Seiten die »christlichen Grundwerte« betont werden, die es für echtes Christentum überhaupt nicht gibt, weil man den Glauben an Jesus als Herrn und die dadurch bedingte Solidarität mit allen Geschöpfen eben nicht als »Grundwerte« bezeichnen und sie in die Reihe der antiken Kardinaltugenden stellen kann. Das als Weltanschauung verstandene und akzeptierte Christentum ist das säkularisierte Restprodukt einer Dogmatik, deren christologisches und eschatologisches Zentrum dem aufgeklärten Menschen der Neuzeit nicht mehr zugänglich ist.

Wie schon der Name anzeigt, kam es durch die Bekenkende Kirche, im Gegenschlag zur Vergewaltigung durch die Nazis und überhaupt zur Säkularisierung des Glaubens, zu einer innerkirchlichen Rückbesinnung auch auf die Konfession. Vorgearbeitet war dem vor allem durch die »dialektische Theologie«, ohne deren mächtigen Einfluß auf die junge Generation protestantischer Pastoren der Kirchenkampf und die für ihn grundlegende »Barmer Erklärung« von 1934 kaum denkbar erscheint. Doch wird man darüber nicht vergessen dürfen, was sich zum mindesten zeitweise, zumal im Anfang, mit dieser Theologie verband, etwa die sogenannte »jungreformatorische« und die stark in der Jugendbewegung verwurzelte »liturgische« Bewegung. Die Reformatoren waren in ihrem Schrifttum von wahrscheinlich den meisten Studenten eifrig studiert und hatten lebendig nicht nur die Ursprünge des Protestantismus gegenüber den späteren Epochen herausgehoben, sondern auch, daß »Bekenntnis« zunächst als Akt des aktuellen Bekenkens verstanden werden muß, ehe man in seiner Dokumentation so etwas wie eine regula fidei erblickt. Man darf nicht annehmen, daß all das schon vor 1933 die theologische Lage entscheidend bestimmt hätte. Dann wären nicht, von eingefleischten Liberalen, wirklich konfessionsgebundenen Konservativen und einer kleinen Gruppe religiöser Sozialisten abgesehen, fast alle protestantischen Theologen zwischen 1931 und 1934 in größte Verwirrung geraten, als ihnen unausweichbar ein Votum zur völkischen Frage abverlangt wurde. Dieses Votum fiel bei den Älteren zumeist zugunsten der Deutschnationalen, bei den Jüngeren ebenso eindeutig für die Nationalsozialisten aus. Zu stark waren wir alle in unserem ganzen Werdegang von der Romantik eines nationalen Idealismus geprägt worden, hatte man uns auch in der Universität Geschichte des Vaterlandes, Volk und Heimat als unaufgebbare Gaben der Schöpfungsordnung verherrlicht. Dieses Vermächtnis gab für uns den Ausschlag und relativierte oder verdrängte sogar das Entsetzen über den schlechterdings nicht zu übersehenden Judenhaß, der jeder mann auf dem Dorf wie in der Großstadt und am schlimmsten wohl im Bürgertum der Kleinstädte entgegenschlug. Es läßt sich deshalb nur sagen, daß wir nicht ohne Alternativen waren, als die Nazis vom Sommer 1933 an immer brutaler ihr wahres Wesen enthüllten und bei allen nicht völlig Fanatisierten das Gewissen zu schlagen begann, spät und zaghaft

zuerst, bald aber unerbittlich vor öffentlich sichtbare Entscheidung stellend. Es war zwischen Volk und Evangelium zu wählen, auch wenn viele bis zu Stalingrad und darüber hinaus beides nicht trennen wollten und konnten. Je länger, desto deutlicher wurde jeder von uns gefragt, ob er für sich und mit seiner Gemeinde Abrahams Exodus aus seines Vaters Hause und aus seiner Freundschaft nachvollziehen wollte, wie es Fritz Graeber bereits in seiner Predigt auf der Barmer Bekenntnissynode sogar für die Pastorenfrau als moderne Sara gefordert hatte. Es begann stürmisch und durchaus nicht einig die Bekenkende Kirche, welche sich gegenüber aller bisheriger kirchlicher Organisation als allein legitim erklärte und jedenfalls, außer in den sogenannten »intakten« Landeskirchen, auch jenes Kirchenregiment als nicht mehr verbindlich anerkannte, dessen Reste die Nazis hatten bestehen lassen. Ganz plötzlich gab es für uns das theologische Problem: legal oder legitim? Die Losung »Gemeinde unter dem Wort« antwortete darauf.

Mit einer kühnen These möchte ich behaupten, daß hier etwas erstand, was der Protestantismus seit seiner Gründung jedenfalls in Deutschland noch nicht erlebt hatte und was sachlich eine neue »Konfession« genannt zu werden verdient. Es handelte sich nicht bloß um eine religiöse Gruppenbewegung wie etwa in den mancherlei Erweckungszeiten seit dem 18. Jahrhundert oder in der sogenannten »moralischen Aufrüstung«. Aus dem Raume bestehender, konfessionell und regional getrennter kirchlicher Gemeinschaften und ihrer Gemeinden erwuchs eine neue, staatlich nicht anerkannte, aber von »Amtsträgern« und leitenden Gremien der bisher legalen Kirchengebilden geführte, von einer mehr oder weniger starken Gemeindebasis getragene Organisation, welche die wahre Kirche zu sein beanspruchte und sich dafür, durchaus im Sinne protestantischer Tradition, auf »Schrift und Bekenntnis« als ihre Legitimation berief. Mit einem Schlage war »Konfession« wieder aktuell, und zwar ebenso als öffentliche Protestation gegen Verfälschung des Evangeliums und Vergewaltigung der Gemeinde Jesu wie in der Berufung auf Bibel und Lehre der Väter wie in der Bezeugung der Freiheit von Christenmenschen und des Lebensrechtes aller Geschöpfe. Christenheit und Welt traten sichtbar auseinander. Kennzeichnenderweise verblaßte in diesen Jahren der interkonfessionelle Streit. Mindestens an der Basis fühlten Protestanten und Katholiken sich gemeinsam betroffen und gemeinsam zum Widerstand verpflichtet. Die neue Front lief quer durch alle vorherigen Bindungen in Familie, Beruf, Partei, Gesellschaftsschicht und weltanschaulicher wie religiöser Position. Mehr kann von »Konfession« nicht verlangt werden. Die Nachfolge war wichtiger als die theologische oder säkulare Dogmatik geworden, und Bruderschaft löste die kirchlichen Gliederungen ab.

Die Zeit der ersten Liebe dauerte nicht lange. Nicht staatliche Gewaltakte, die natürlich sofort einsetzten, dämpften den Geist, obgleich sie manchen, der sich zu weit exponiert fühlte, zur Vorsicht und zur Retraite ins rückwärtige Kampfgebiet veranlaßten, und zwar in den unteren wie in

den oberen Rängen. Begreiflich war auch, daß verschiedene Situationen, bessere Taktik, stürmisches Temperament und vor allem auch härtere oder geschmeidigere Gegner einen graden Frontverlauf niemals ermöglichten. Die vorher für recht fragwürdig gehaltene Preußische Union war das hauptsächliche Angriffsziel und schon 1934 eine »zerstörte«, nämlich fremdverwaltete Kirche, weshalb dort zuerst der »Pfarrernotbund« sich bildete. Das alles konnte Realisten nicht unerwartet sein. Völlig unerwartet traf uns jedoch die Verweigerung der Solidarität seitens vornehmlich der lutherischen Landeskirchen außerhalb Preußens, als aus der Erklärung der Barmer Synode gesamtkirchliche Konsequenzen gezogen werden sollten. Strukturen, die zuvor ohne erhebliches Gewicht waren, werden zuweilen zu Bollwerken, wenn neues Leben die Verkrustungen der Vergangenheit sprengen will. Plötzlich war das Barmer Bekenntnis nur noch eine theologische »Erklärung«, weil es nicht umfassend zu allen Artikeln des Glaubens Stellung genommen hatte. Ob das überhaupt je möglich ist und ob das so Versuchte den Leuten an der Basis etwas zu sagen vermag, wurde kaum zureichend bedacht. Daß in der Stunde der Not das Einfache notwendig ist, alles Bekennen im Augenblick brutaler Übergriffe auf die Klarheit im Entscheidenden auszurichten ist, kümmerte diejenigen, denen das Wasser nicht bis zum Halse stand und deren Schutzwälle vorläufig noch regional hielten, weniger als die fixe Idee, daß man selber möglichst viel vom eigenen Hausrat in Sicherheit zu bringen habe. Konfessionalisten maßen, was die Stunde gebot, am Erbe vergangener Jahrhunderte, gerieten dabei in den Sog nicht aufhörender Kompromisse und ließen sich mehr durch den Feind als durch die Brüder bewegen. Es muß entmythologisiert werden: Die bekennende deutsche evangelische Kirche hat es nie gegeben, sondern nur Inseln des Widerstandes inmitten der Sturmflut und ein Hinterland, das der 2. Weltkrieg vor der totalen Zerstörung rettete. Darüber zerbrach zunehmend auch die Gemeinschaft im regionalen und lokalen Bereich. Übrig blieben Partisanennester und jene groteskerweise »intakt« genannten Gebiete, welche den erhaltenen Freiraum eines Ghettos mit immer dicker und höher werdenden Mauern abschirmten und die sofort nach Ende des Krieges einsetzende Restauration vorbereiteten. Inzwischen hat sich mehr oder minder alles wieder auf die Verhältnisse des vorigen Jahrhunderts eingependelt. Konfessionalistische Vorstöße scheiterten ebenso, wie die Hoffnung der radikal bekennenden Kirche auf eine bruderschaftliche Organisationsform der deutschen Landeskirchen bei der Wiederaufrichtung des evangelischen Kirchenbundes in Treysa sich nicht erfüllte. Vom erstarkten Luthertum wurde vergeblich die Aufspaltung der Union in einen lutherischen und einen reformierten Teil angestrebt. Vorher war der Entwurf des Soester Pfarrers Girkon, hinter den sich die westfälischen extremen Lutheraner stellten, in der hitzigen Auseinandersetzung einer theologischen Kommission unter Leitung von Präses Koch untergegangen. Er sah eine hochkirchliche Ver-

fassung des deutschen Luthertums mit entsprechender gottesdienstlicher Liturgie, einem an den regelmäßigen Eucharistiebesuch gebundenen Wahlrecht und episkopale Leitung mit einem deutschen Primas vor, welcher, in Skandinavien geweiht, die angeblich apostolische Sukzession fortführen sollte. Elf Jahre lang wurde ein Abendmahlsgespräch seitens theologischer Vertreter der beiden protestantischen Konfessionen geführt, das schließlich zu den »Arnoldshainer Thesen« kam, im Grunde jedoch nur akademische Beachtung fand. Nicht durchsetzen konnten sich aber auch die zumal vom Rheinland ausgehenden Proteste besonders reformiert geprägter Pfarrer gegen die Kindertaufe. Wirksam wurde allein, daß die beiden Konfessionen sich in einen Weltbund jeweils ihrer Prägung eingliederten, teils dem ökumenischen Trend folgend, teils mit der sehr rasch wachsenden ökumenischen Bewegung rivalisierend. Abschließend läßt sich sagen, daß im Grunde auf allen Ebenen nur die kirchliche Bürokratie ihr Ansehen zurückgewann und sogar mehrte. Ein Weg in offene Zukunft ist von da aus nicht mehr zu erkennen.

Ihn bietet dagegen, wenngleich mit vielen Hindernissen und teilweise recht problematischen Entscheidungen, die ökumenische Bewegung, welche nach dem Kriege global fast alle nichtrömischen Kirchengemeinschaften sich organisatorisch einverleibt hat. Daß auch die orthodoxen Kirchen sich ihr integriert haben und damit eine sonst nirgendwo vorhandene Brücke guten Willens und breiter Zusammenarbeit geschaffen wurde, gehört zu jenen Zeichen, welche die Bewegung zum wichtigsten kirchlichen Ereignis unseres Jahrhunderts werden lassen. Daß an der Basis nicht nur weitgehend Interesse und Bereitschaft zur persönlichen und gemeinsamen Mitarbeit rege ist, fällt gegenüber der verbreiteten Verständnislosigkeit für die konfessionellen Unterschiede auf. Es erweist sich am stärksten darin, daß katholische Priester und Gemeindeglieder, ungewöhnlich und durchaus im Gegensatz zur römischen Hierarchie in ihrer Oberschicht, sich engagieren – bis hin zur Teilnahme an für sie unstatthaften eucharistischen Gemeinschaftsmahlen. Deutlich ist auch jenseits des Grabens die Konfessionszugehörigkeit nicht mehr letztes Merkmal des Glaubens. Daß katholische Theologen in aller Welt die Verbindung theoretisch und praktisch unterstützten, verdient hervorgehoben zu werden. Am wichtigsten bleibt freilich, daß erstmals seit der ausgehenden Antike die Christenheit, freilich ohne ihre größte Gemeinschaft, sich weltweit zusammenschließt. In einer geschrumpften Erde, welche von so vielen politischen, wirtschaftlichen, rassischen, religiösen, kulturellen Konflikten geschüttelt wird, ist das mehr als zweckmäßig, nämlich unbedingt notwendig, wenn der Herrschaftsbereich Christi auf Erden nicht auf die Ebene einer Konföderation von Weltanschauungsgruppen herabsinken soll. So unverzichtbar die eine Kirche geglaubt und immer neu repräsentiert werden muß, so ist doch glaubwürdige Herrschaft Christi in aller Welt noch mehr zu bekunden, allein von da Einheit zu begründen.

Damit ist das Thema angeschlagen, das mich mit der ökumenischen Bewegung in Berührung brachte, so daß nun mein gesamtes theologisches Denken darauf ausgerichtet geschieht. Völlig unerwartet wurde ich 1963 zur Weltkonferenz von Faith and Order in Montreal eingeladen, um dort über die Einheit der Christenheit in der Vielfalt ihrer Organisation zu sprechen. Auf der Hand lag, daß damit, keineswegs einhellig in Genf und anderswo begrüßt, fast provokatorisch die Stimme einer radikal historischen Kritik aus der Schule Bultmanns auf ihre Eignung zur Eingliederung in den großen Chor getestet werden sollte. Ein Zusammenstoß mit der angelsächsischen Tradition, welche die Kommission bis dahin bestimmte, mehr noch mit griechischer und russischer Orthodoxie war unvermeidbar. Offensichtlich hatte der Genfer Stab angenommen, daß ich die Einheit der Bibel als Grundlage auch der kirchlichen Einheit postulieren würde. Gerade das war mir als kritischem Neutestamentler jedoch nicht möglich. Zum Entsetzen der meisten unter den fast fünfhundert Delegierten suchte ich darzutun, daß die Bibel eher die Vielzahl der Konfessionen als die Einheit der Kirche begründet. Ungefähr ein dreiviertel Jahr später kam man dann jedoch zur Einsicht, daß ökumenische Vielzahl, schon im Neuen Testament vorhanden und anerkannt, auch heute noch tragbar sein müsse, die gesuchte Einheit also, wie ich ausgeführt hatte, nicht ekklesiologisch, sondern christologisch zu definieren sei. Der Herr allein ist die Einheit all der faktisch und notwendig verschiedenen Nachfolger, was natürlich sachlich Bruderschaft im tiefsten wie weitesten Sinne auch ekklesiologisch bedeutet.

Das gleiche Problem stand erneut und radikaler in der Weltkonferenz von Evangelisation und Mission 1980 in Melbourne zur Debatte, wo ich über den neutestamentlichen Begriff der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes den Hauptvortrag hielt. Nun sah man mit Augen, daß nicht mehr die Weißen die Christenheit zahlenmäßig bestimmten, theologisch zwar die Thematik vorschlagen konnten, ihre Behandlung aber nicht einmal organisatorisch noch fest im Griff hatten. Gegen die Warnung des synoptischen Jesus, der Apostelgeschichte und des Apostels Paulus wurde zum mindesten, wo ich es zu sehen vermochte, über Gottes Reich auf Erden phänomenologisch und soziologisch gesprochen. Seine sichtbaren Zeichen beschäftigten Herzen und Hirne. Unverkennbar gab es eine breite Strömung, welche ebenso naiv wie massiv revolutionäre Befreiung der Unterdrückten als zentrales Merkmal des himmlischen Reiches ansah, wobei Jesus nur die Rolle des Vorkämpfers blieb. Daß Ostkirchen infolgedessen sich als Repräsentanten der angebrochenen Vollendung verstehen, den Westen mindestens der Weißen jedoch noch dahin unterwegs sehen konnten und wollten, entbehrte nicht der Pikanterie. Keineswegs möchte ich bestreiten, daß das Evangelium vom Reiche und die Armen quer durch die Bibel betont verbunden sind. Schon lange kritisierte ich als Lutheraner deshalb die Definition der Kirche in der Augustana, weil neben rechter Lehre und Verwaltung der Sakramente als drittes

Kriterium die sichtbare Präsenz der Armen in Gemeinde und Gottesdienst nicht zu entbehren, Befreiung von irdischen Tyrannen als Teil der Frohbotschaft zu dokumentieren ist. Umgekehrt habe ich nie das Evangelium von einer konservativen oder liberalen oder revolutionären Soziologie der christlichen Gemeinde her entwickeln und das Reich Gottes anders als christologisch legitimieren lassen, weil Zeichen und Wunder auch vom Teufel geschehen. Es rächt sich heute in der ökumenischen Bewegung, daß man stets von Versöhnung sogar in der Welt der Menschheit, nie vom Problem der kirchlichen Häresie gesprochen hat. Denn Häresie ist zugleich mit Versöhnung dort kräftig ins Kraut geschossen. Beweis dafür ist, daß über die Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft nicht verhandelt werden darf. Hier müßte die Konfession als unentbehrliches Korrektiv ökumenischer Entwicklung, die Christologie als Norm aller Ekklesiologie, und zwar gerade auch in ihrer richtenden Funktion, anerkannt werden. Denn jedenfalls ist keine Gemeinschaft christlich, für welche Jesus nur Modell rechten Verhaltens und deshalb stets durch andere Modelle ersetzbar ist. Nichts ist überall in der Christenheit notwendiger, als Ideologie deutlich vom Evangelium abzuheben, sei es diejenige der Bourgeoisie oder die andere der Revolutionäre.

Sehe ich richtig, ist das die gegenwärtige Krise der ökumenischen Bewegung. Sie hat sich alles einverleibt, was sich selbst zu ihr drängte. Sie kann sich nicht der weltgeschichtlichen Situation entziehen, in welcher West und Ost politisch und kulturell aufeinanderprallen und die christlichen Kirchen jeweils in den dadurch entstehenden Sog mit hineingerissen werden. Vor allem aber erfährt auch sie, daß auf die Dauer der Nord-Süd-Konflikt gefährlicher wird und der weiße Mann zwar noch technisch und militärisch überlegen ist, sogar diese Überlegenheit jedoch nicht mehr überall genutzt werden kann, ohne eine kosmische Katastrophe zu beschwören. Die Zeit bläst Sturm in unser Gesicht. Unsere Vormacht wackelt an allen Enden und Ecken. Wenn die Politiker das nicht wahrhaben wollen, sollten die Kirchen dem Provinzialismus entgegentreten, der noch in den Verhältnissen und Maßstäben des vorigen Jahrhunderts befangen ist. Nur deshalb gewahrt man nicht oder wagt nicht zu sagen, daß der Klassenkampf, den unsere Vorfahren national und allenfalls kontinental ausfochten, heute weltweit im Gange ist. Technik und Rüstung dienen in Wahrheit dem Erhalt von Besitz, der Vermehrung des Kapitals und der daraus unvermeidlich folgenden Ausbeutung von Natur und abhängigen Menschen auf der ganzen Erde. Jeder, der das Geringste sein eigen nennt, lebt von Schweiß, Hunger, Folter und Mord derer, die sich revolutionär wehren müssen, wenn ihre Kinder menschenwürdig heranwachsen sollen. In diesem weltweiten Klassenkampf darf die Christenheit, weil auf der Seite des Menschen, nur auf der Seite der Revolutionäre stehen. Anders muß sie zu den Ausbeutern gehören. Sie hat das wie aus Liebe, so auch aus Vernunft und Realitätssinn zu tun.

Man verläßt keinen Weltkongreß ohne die Erfahrung, daß nichtweiße Christen sich auch theologisch an den Freiheitsbewegungen orientieren. Das heißt, daß ihre Führer die abendländische Tradition der Dogmengeschichte nicht mehr zu begreifen vermögen und sie für sich durchaus nicht als verbindlich akzeptieren. Das gilt, so gewiß ihre westliche Erziehung, etwa in Missionsschulen, ihre Emanzipation noch aufhält, ein Ersatz für das bisher gutwillig Übernommene nicht einfach aus dem Boden schießt, Weltreligionen sich freundlich oder feindlich begegnen und zum Synkretismus verlocken. Die ökumenische Bewegung sollte jedem Christen, wenn die Politik das nicht tut, den Blick auf die weite Welt öffnen. Er müßte begreifen, daß von dort aus das Geschick seiner Kinder und Enkel entschieden wird. Der Mensch ist das einzige Wesen, dem es möglich ist, vor der Wirklichkeit Augen, Ohren und Nase zu verschließen. Daß Bekehrung Öffnung für neue Welt, Annahme der fernsten Brüder, Exodus aus Vaterhäusern und gewohnten Lagern bedeutet, leuchtet vielfach denen nicht oder zu spät ein, welche unentwegt bekehren wollen und sich Himmel erträumen, statt wie ihr Herr sich der Erde hinzugeben. Auch gegen unsern Willen werden wir lernen müssen, arm zu werden und unter Mißtrauen und Verachtung zu dienen, wo wir früher die Schulmeister oder die von Gott besonders Auserwählten spielten. Viel wird über Bord gehen, was uns lieb ist, ändern aber als Besitz von Privilegierten erscheint. Die Frage nach der unaufgebbaren eisernen Ration sollte gestellt und sehr radikal beantwortet werden, wenn wir uns der Ökumene, wie sie faktisch ist, eingliedern, ohne doch dem Enthusiasmus religiös getarnter Freiheitsbewegungen zu verfallen. Was Konfession noch ist und zu leisten vermag, muß unter diesem Gesichtspunkt der eisernen Ration bedacht werden. Die Nachfolge des gekreuzigten Christus dürfte dabei das wichtigste Gut der reformatorischen Konfession sein, das wir als Mitgift in eine zukünftige Christenheit einzubringen haben, vielleicht sogar das einzig schlechterdings Unaufgebbare.

5. Widerstandsbewegung

Die Urchristenheit verstand sich als Schöpfung der Endzeit. Kein Wort des Neuen Testaments wird recht interpretiert, wenn man sich nicht daran erinnert. Das bedeutet aber, daß die ersten Christen nicht zufällig ihr Leben mit jenem Begriff kennzeichneten; der den Stand und die damit verbundene Haltung des griechischen Vollbürgers einer Polis zum Ausdruck bringt. Parrhesía ist das Recht, öffentlich im politischen Bereich auftreten und sprechen zu dürfen, also nicht bloß dem Blick der Öffentlichkeit ausgesetzt zu sein, sondern auch, offen für die Fragen des Gemeinwesens, die eigene Meinung furchtlos zu bekunden. Übertragen gewinnt das Wort dann den Sinn von Mut, Vertrauen und fröhlicher Freiheit. Die Freien sind die »Offenen«. Christen haben, weil sie sich als Bür-

ger der himmlischen Stadt und als deren irdische Vertreter fühlen, den griechischen Begriff aufgenommen, um damit diesen ihren durch die Endzeit ermöglichten Stand und das daraus folgende Verhalten zu charakterisieren. Offenheit signalisiert auch bei ihnen Freiheit. Mit ihnen und durch sie bricht schon heute in alle Welt etwas vom Lichte des Jüngsten Tages. Sie sehen und sind gewiß, daß selbst die Gräber sich für sie öffnen werden, und leben seit Pfingsten unter einem offenen Himmel. So kann auch die Erde ihnen nicht unüberwindbare Hindernisse entgegenstellen. Ihre Sendung sprengt Riegel und Mauern und Lager. Kein Ghetto bindet sie an einen festen Platz. Sie sind als die Freien die Ausziehenden und Wandernden, nirgends gebunden und jedenfalls nicht sich selbst hinter allerlei Gräben Verschanzenden, ihre Botschaft Verschweigenden, sich vor herrschenden Traditionen, Vorurteilen, Weltanschauungen, Machtverhältnissen Fürchtenden. Sie haben den Auftrag nicht vergessen, daß sie von den Dächern schreien sollen, was sie im Verborgenen gehört haben, daß sie zu allen Völkern gehen müssen und sich überall der in Not Befindlichen anzunehmen haben. In 1Kor 4,9-13 vergleicht Paulus die Apostel, offensichtlich als Modell der sich aufblähenden, christliche Existenz enthusiastisch verleugnenden Gemeinde, mit den Verdammten, welche in der Arena ihren Tod finden, der Welt, den Engeln und den Zuschauenden Menschen ein Schauspiel. Eph 3,10 greift das auf. Fürstentümer und himmlische Herrschaften gewahren nun in der Gemeinde das geoffenbarte Evangelium als Gottes Weisheit, und 6,12 zieht daraus die Konsequenz: »Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen.« Die fröhliche Freiheit der Christenmenschen bewährt sich als Nachfolge ihres Herrn im Kampf mit den Dämonien der Erde und im Leiden, welches irdisch das Bild des Gekreuzigten wach hält. Bultmann hätte vermutlich diese letzte Stelle nicht gerade als zentrale Aussage jenes Selbstverständnisses angesehen, um das es in seiner Theologie ging. Er hätte sie allenfalls im Sinne Kierkegaards entmythologisiert, nämlich als Beschreibung christlicher Existenz in der Auseinandersetzung mit ihrer alltäglichen Umgebung gelten lassen. Das wäre auch nicht falsch, obgleich eine Reduktion vorliegt. Hat man aber erkannt, daß Entmythologisierung von Texten nur deshalb erforderlich ist, weil menschliche Sicht des eigenen Ich und der Welt normalerweise der Besessenheit durch Ideologien, herrschende Zwänge oder Verlockungen entspringt, wird man Entmythologisierung nur als Bestandteil der Entdämonisierung von Mensch, Verhältnissen, Erde begreifen lernen. Die Bibel macht darauf aufmerksam, wenn sie auf unsere Verstricktheit in Dummheit, Blindheit, Taubheit, Knechtschaft hinweist, kurz: auf das, was man dogmengeschichtlich nicht gerade glücklich »Erbsünde« nennt. Wer als Exeget nicht ernst nimmt und auf die Gegenwart überträgt, was in der Bibel von der Macht dämonischer Gewalten erzählt wird, und evangelische Freiheit nicht mit Kol 1,13 in der Taufe begründet sieht, nämlich als Er-

rettung aus der Obrigkeit der Finsternis und Entrückung in das Reich des Sohnes, wird weder der Antike noch unseren eigenen Lebensumständen gerecht werden können. Die Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts reicht zu beidem nicht mehr aus.

Es war für mich überaus bedeutsam, vielleicht sogar der letzte mir mögliche Schritt in meiner ekklesiologischen Besinnung, als ich, wesentlich durch die von mir erfahrene Wirklichkeit geleitet, die Relevanz des Heils als Heilung und Entdämonisierung entdeckte. Nach dem Kriege mußten meine Freunde und ich völlig unvorbereitet aus dem Pfarramt aufs Katheder. Eine der glänzendsten Generationen deutscher Neutestamentler war ausgefallen. Konnten wir mehr sein als Notbrücke zwischen dem Gestern und dem Morgen? Unter schwierigsten Umständen und nur in halber Besetzung begannen wir in Mainz, hungrig, frierend, während der Wintermonate auf einem Feldbett in der Universität schlafend, morgens ohne Frühstück auf der Toilette uns waschend, ohne Literatur außer der, welche wir selber hatten. Fünf Missionsbüchereien aus Rheinland-Pfalz enthielten keinen einzigen neueren Kommentar. Weil ich noch nie ein Kolleg gelesen hatte, mußte ich mich im Laufe von fünf Jahren durch das ganze Neue Testament von Matthäus bis zur Offenbarung des Johannes durcharbeiten, den Studenten jeweils nur einen halben Tag voraus und neun Stunden Vorbereitung für eine jede Stunde Vorlesung benötigend. Als es dann allmählich besser ging, überschwemmte uns eine Sturzflut angelsächsischer Literatur, die wir uns nur aneignen konnten, wenn wir – als »Humanisten« der Sprache nicht kundig! – mit unseren Kindern zusammen Englisch lernten. Zugleich begann ein noch recht mühsamer wissenschaftlicher Austausch mit den Niederlanden, Großbritannien, Skandinavien, der Schweiz. Als Deutscher bewegte man sich ohnehin auf den Fußspitzen, als Bultmannschüler und Existentialist stieß man zu meist auf totales Unverständnis gegenüber unserer radikalen Kritik und teils durch die dialektische Theologie, teils durch Heidegger bestimmten Denkweise. Auch die Betonung der Eschatologie des Urchristentums blieb lange ein arges Hindernis. Von Einzelgängern abgesehen, brachen zunächst amerikanische Kollegen eine breitere Bresche für uns, so daß wir etwa um die Mitte der Fünfziger Jahre wieder salonfähige Gesprächspartner wurden. Ich erzähle das so ausführlich, um herauszustellen, daß jeder von uns auf seine Weise mit der Eingliederung in die akademische Arbeit und dem inneren Aufbau der deutschen Universität vollauf beschäftigt war. Von da aus erklärt sich weitgehend, daß uns wenig Zeit und Kraft blieben, um uns mit unserer Umwelt zu befassen, in welcher politisch und kirchlich allerorten die Restauration des vorhergehenden Jahrhunderts betrieben wurde. Der Koreakrieg, der uns in das westliche Bündnis-system zurückbrachte, unsere Industrie mächtig aufblühen ließ und den Exportboom ermöglichte, begründete gleichsam über Nacht unsere Wohlstandsgesellschaft. Dieser Zusammenhang ist fast völlig vergessen oder wird bewußt verschwiegen. Er ist auch uns im allgemeinen nicht deutlich

geworden. Wir hatten, damals wohl mit der überwältigenden Mehrheit des deutschen Volkes, gegen die militärische Aufrüstung protestiert. Die Tatsache, daß Restauration und ein ferner Krieg uns nach der schrecklichsten Katastrophe so schnell erneut zum Aufstieg an der Seite der Sieger verhalfen, ist uns meistens nicht zu Herzen gegangen, weil wir zu sehr, wie alle andern um uns herum, mit unserer Arbeit zu tun hatten, glücklich darüber, daß niemand uns sonderlich störte, Verlorenes ersetzt, Ersehntes endlich verwirklicht werden konnte. Anfängliche Scheu und Scham verfloßen im gleichen Maß, wie der Erfolg auf allen Ebenen zunahm.

Nicht alle waren derart naiv und bloß auf das Nächstliegende konzentriert. Das sogenannte »Darmstädter Wort« des Bruderrates der Evangelischen Kirche war 1947 eine wahrhaft prophetische Stimme, die allerdings das Schicksal mancher Wüstenpredigt erlitt und sogar in den Landeskirchen ohne Resonanz blieb. Wenigstens Jahrzehnte später sollte eingestanden werden, daß dort zu einer Buße gerufen wurde, deren Verweigerung uns den Dämonien unserer heutigen Welt rückhaltlos auslieferte. Hier und fast allein hier besann sich die Christenheit in unserem Lande auf ihre öffentliche Verantwortung, erkannte sie ihre politische Schuld und die daraus folgende Gefahr. Daß Kirche in unserem Volk egozentrisch ihre soziale Verpflichtung nicht angemessen erfüllt hatte, führte zu dem damals und wohl noch immer zumeist als ungeheuerlich empfundenen Satze: »Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen.« Damit war dem Kapitalismus des kleinen und großen Bürgertums, seiner Verbrämung durch die Stichworte »freie Marktwirtschaft«, »abendländische Kultur«, »freie Welt« der Fehdehandschuh hingeworfen. Daß der Klassenkampf aus nationalen Grenzen ausgebrochen und international zur hemmungslosen Ausbeutung der Schwachen oder Entrechteten in aller Welt ausgeweitet war, wurde in einer Zeit festgestellt, als wir über eine »unbewältigte Vergangenheit« hinweg wieder alle Wege für den weißen Mann und nicht zuletzt für uns selber offen sahen. Der Tumult, den später die Ostdenkschrift der evangelischen Kirchen Deutschlands auslöste, blieb aus, weil man vermeintliche Schwärmer und unentwegte Störenfriede nicht ernst nehmen konnte und wollte. Die deutsche Christenheit hatte nochmals eine entscheidende Stunde verpaßt, sich nicht als Zeugin ihres Herrn bewährt.

Zwanzig Jahre später wurde auch ihr die Rechnung dafür zugestellt, als aufsässige studentische Jugend zunächst nach der Rolle ihrer Väter und Lehrer im Dritten Reich zu fragen begann, darauf fast überall keine Antwort bekam und nun in die offene und wie ein Buschfeuer um sich greifende Revolte gegen alle Institutionen und mehr oder minder alles Ältere überwechselte. Ihre Undankbarkeit, ihre Unfähigkeit, die Leistungen der Nachkriegszeit gerecht zu beurteilen, ihr häufig infantiler Trieb, zu provozieren und mit Slogans jedes sachliche Gespräch zu überschreien, werden von den Betroffenen nicht vergessen werden. Es ist mancher

daran innerlich zerbrochen. Daß jetzt auch die bis dahin nicht allzu sichtbare Bourgeoisie geschlossen auf den Plan trat und seit dieser Zeit brutales Vorgehen gegen alle Außenseiter der Gesellschaft unterstützt, liegt auf der Hand. Die Polarisierung, welche vorher im wesentlichen nur die Parteien bestimmt hatte, breitete sich überall aus. Daß Kirchenleitungen und Synoden sie schweigend tolerierten oder sogar in ihrem Bereich förderten, mußte von allen Christen als Schande empfunden werden. Haß fraß sich bis in die Familien hinein. Wenn man jedoch all das zugestanden hat, wird man gleichwohl feststellen dürfen, daß diese revoltierende Jugend denen, die zum Lernen und Sehen überhaupt bereit waren, die Augen für eine bittere Wahrheit zu Öffnen vermochte: Wir waren wie Israel aus der Knechtschaft durch verbrecherische Tyrannei in die Wüste und Trümmfelder der Nachkriegszeit gezogen, um beim Tanz um das goldene Kalb zu enden.

In gewisser Hinsicht habe ich in jenen Jahren, mitten in den Strudel täglicher Auseinandersetzung hineingezogen und für fast alle alten Freunde wie für meine Kollegen an der Universität unbegreiflich, mich von den Jungen bekehren lassen und es nie bereut. Meine theologische Arbeit gewann dadurch ein unverwechselbares und höchst konkretes Ziel. Die Voraussetzungen waren längst gegeben: Christliches Leben ist nie Privatsache. Unsere Sendung führt wie in den Alltag, so in die Welt. Wir haben endzeitliche Freiheit von den Mächten und Gewalten zu verkündigen und mit unserer Existenz leidend zu bezeugen. Unser Evangelium hat eine politische Dimension, welche, um Barmen zu zitieren, keinen irdischen Bereich autonom, der eigenen Gesetzlichkeit überläßt, sondern jeden unter Verheißung und Anspruch Jesu Christi stellt. Nun wurden die Götzen sichtbar, mit denen wir es heute zu tun haben und denen sich selbst in der Christenheit unzählige Knie beugen, nämlich jene Privilegien, welche der weiße Mann erbittert mit Wissenschaft, Technik, Waffen und Ausbeutung der Schöpfung wie Geschöpfe verteidigt, obgleich seine Vorherrschaft auf tönernen Füßen steht und dem Untergang geweiht ist. Dämonische Besessenheit regiert unsere bürgerliche Wohlstandsgesellschaft, wenn sie auf Kosten unzähliger Millionen Verhungerner lebt, den Atomkrieg in ihre Politik einkalkuliert, in dem doch niemand überleben, geschweige siegen kann, und der Bergpredigt des gekreuzigten Nazareners allenfalls Bedeutung im Hausgebrauch jener Frommen beläßt, welche auch die Ewigkeit noch für sich beanspruchen. Wo das geschieht, muß wahre Kirche die irdische Widerstandsbewegung des erhöhten Christus werden. Die folgenden Aufsätze und Vorträge sollen das erläutern und damit zu der Parole von Jes 26,13 zurücklenken, um derentwillen die Gestapo mich 1937 abholte: »Herr, unser Gott, es herrschen wohl andere Herren über uns denn du; aber wir gedenken doch allein dein und deines Namens.«

Kennwort: »Herbert aus Halle«

Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR

Andrea Strübind

1. Zum gegenwärtigen Stand innerbaptistischer »Aufarbeitung« der DDR-Zeit

Zu Beginn des Jahres 1992, als sich infolge aufsehenerregender Publikationen¹ eine öffentliche Diskussion über die Stasi-Kontakte der Kirchen entwickelte, sahen sich auch Verantwortliche im *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (BEFG) genötigt, eine erste Einschätzung über das Verhältnis der größten deutschen Freikirche zu diesem repressiven Überwachungsorgan der DDR abzugeben. Bis dahin hatten sich die innerfreikirchliche Presse und offizielle Gremien in Fragen der Geschichtsaufarbeitung sehr zurückgehalten.

Die Bundesleitungen beider, damals noch in Ost und West getrennter Bünde hatten unmittelbar nach der Maueröffnung Kontakte untereinander aufgenommen, die schließlich zu ihrer Vereinigung auf dem Bundesrat 1991 in Siegen führten.² In den Protokollen der Bundesräte und auch in den Präsidentenberichten der ersten »Nach-Wende-Zeit« finden sich immer wieder euphorische Worte der Dankbarkeit gegenüber dem Herrn der Geschichte, der die politische Wende herbeigeführt habe. Gleichzeitig vergewisserten sich die Verantwortlichen beider Bünde wiederholt gegenseitig, daß die Zeit der organisatorischen Trennung die geistliche und innere Einheit der Freikirche nicht beeinträchtigt habe.³ In der Beschlussvorlage über das Zusammenwachsen der Bünde (21.3.1990)⁴ fehlt jeder

1 Vgl. v.a. die Dokumentation von G. Besier / S. Wolf (Hgg.), »Pfarrer, Christen, Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen 1991 (2. erw. Aufl. 1992).

2 Vgl. Anträge und Berichte an den Bundesrat 1990 (Berichtsheft 1990), 29f; Anträge und Berichte an den Bundesrat 1992 (Berichtsheft 1992), 308. Nach der Abstimmung wurde »Nun danket alle Gott gesungen«. Ein kurzer Blick in die Geschichte hätte gezeigt, daß dieses Lied 1933 traurige Berühmtheit erlangte und auch 1941 nach der umstrittenen Vereinigung von Brüder- und Baptistengemeinden gesungen wurde.

3 Vgl. Berichtsheft 1990, 30; Berichtsheft 1991, 278f; Berichtsheft 1992, 313.

4 Vgl. Berichtsheft 1991, 247.

Hinweis auf den Weg der Gemeinden in der DDR und ihr Verhältnis zum Staat. Im Bericht der Präsidenten an den Bundesrat (West) 1990 in Münster wurde im Rückblick auf die DDR-Zeit im selben Tenor die innere Einheit der Bünde in Ost und West beschworen. Die Frage nach Bewährung und Scheitern der Gemeinden unter der SED-Diktatur blieb damals vollständig aus. Allerdings heben die Präsidenten die positive Rolle von Mitgliedern und Pastoren während der Wende und ihr Engagement an den verschiedenen »runden Tischen« lobend hervor.⁵ Es drängt sich der Eindruck auf, daß alle Maßnahmen und Erklärungen zielstrebig auf die Zukunft ausgerichtet sein sollten, wobei kritische Analysen der Vergangenheit nur den Vereinigungsprozeß stören würden. Auf der letzten Bundesratstagung des BEFG in der DDR in Berlin-Weißensee 1990 stellten jedoch einige Abgeordnete die Frage, warum »ein Wort des Schuldbekenntnisses in bezug auf unsere Anpassung zur Zeit des Sozialismus in der DDR« im Präsidentenbericht fehle.⁶ Der Präsident, Manfred Sult, verwies auf einen Brief der Bundesleitung an die Gemeinden vom Dezember 1989 sowie auf eine Erklärung des Freikirchenrates vom 18. Oktober 1989, in welchem diese Thematik ausreichend behandelt würde.

Der Freikirchenrat der »Vereinigung Evangelischer Freikirchen« (VEF) hatte im Kontext anderer kirchlicher Verlautbarungen und angesichts der Massenflucht und der Großdemonstrationen zur Situation in der DDR Stellung genommen.⁷ Man bedauerte die Abwanderung zahlreicher junger Menschen aus der DDR und beklagte gleichzeitig das gewaltsame staatliche Vorgehen gegen die friedlichen Demonstrationen. Vorsichtig in der Formulierung, aber in der Sache dennoch eindeutig, votierten die freikirchlichen Vertreter für grundlegende gesellschaftliche Veränderungen, die durch einen freien und ungehinderten Gesprächsprozess erreicht werden sollten. Das Wort der VEF enthält auch einen stichwortartigen Forderungskatalog, der sich, abgesehen von den persönlichen Freiheitsrechten, auch für die Schaffung eines Zivildienstes aussprach. Mit Hinweis auf das gemeinsame freikirchliche Erbe, zu dem der Einsatz für religiöse und persönliche Freiheit gehöre, erklärten sich die Vertreter der Freikirchen zur aktiven Mitgestaltung der Gesellschaft bereit. Im Rückblick auf die bewegende und gleichzeitig verworrene Zeit der »Wende« verdient dieses freikirchliche Wort zur Lage bis heute Respekt, wurde doch hier der religiös motivierte Apolitismus, für den gleichwohl Loyalitätsbekundungen gegenüber dem DDR-Staat durchaus tolerierbar schienen, preisgegeben und einer aus der freikirchlichen Tradition begründeten gesellschaftlichen Verantwortung zumindest verbal Bahn gebrochen. Besondere Aufmerksamkeit verdient folgender Satz der Selbstreflexion: »Wir bekennen, daß wir aus pragmatischen Erwägungen

5 Vgl. Berichtsheft 1991, 278-281.

6 Vgl. Berichtsheft 1991, 318.

7 BEFG Vv 52/89

und in weltabgewandter Frömmigkeit der Versuchung zur Anpassung oft erlegen sind« (ebd.). Diesen Ton einer kritischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Weg läßt auch das Wort der Bundesleitung (Ost) an die Gemeinden in der DDR vom 29.12.1989 erkennen.⁸

»Wir haben allen Grund, uns zunächst zu beugen, weil jeder in den zurückliegenden Jahren weithin angepaßt gelebt hat. Unrecht wurde von uns zu wenig als Unrecht benannt. Viele in unseren Gemeinden haben sich schweigsam zurückgezogen, weil sie in den Auseinandersetzungen in den Bereichen Schule, Berufsausbildung, Arbeitsplatz und Behörden kein Gehör fanden und sich auch nichts veränderte. Nicht selten waren Benachteiligungen und Zurücksetzungen die Folge eines klaren Bekenntnisses. Sicher haben wir auch zu wenig gebetet und geglaubt, daß der Herr einen Weg finden wird, um die Macht der Diktatur zu brechen. Jeder sollte sich nach seinen Versäumnissen fragen, seine Schuld und seinen Kleinmut bekennen« (ebd.).

Nach einer kontroversen Debatte wurden diese Texte auf der Bundesratstagung 1990 in Weißensee dem Protokoll als Anlage beigelegt.⁹ Diese denkwürdige Episode und die in ihrer Offenheit beeindruckenden Verlautbarungen sind die einzigen veröffentlichten Hinweise, daß die Frage nach einem Schuldbekenntnis überhaupt thematisiert wurde. Dasselbe Bild ergibt sich aufgrund der Veröffentlichungen zur ersten gemeinsamen Bundesratstagung in Siegen 1991, auf der die Vereinigung beider Freikirchenbünde beschlossen wurde. Im Präsidentenbericht zum »Vereinigungs Bundesrat« fehlt jeder Hinweis auf die problematische Seite der DDR-Geschichte des BEFG.¹⁰ Vielmehr wird von den Gemeinden gegenseitige Solidarität im gesellschaftlichem Umbruch gefordert und ein behutsames Zusammenwachsen der Bünde in Aussicht gestellt. In der ersten gemeinsamen Sitzung des Bundesrates nach der Vereinigung dankte der Präsident, Walter Zeschky, den Gemeinden in den Neuen Bundesländern für ihre Standhaftigkeit in den letzten Jahrzehnten.¹¹ Einigungsfreude, die von nichts getrübt werden sollte, verhinderte eine frühe Rückbesinnung auf die jüngste Vergangenheit, geschweige denn ein ehrliches Fragen nach möglicher Schuld. Sehr schnell stellten sich dagegen die Bundesleitung und das Bundesmissionshaus auf die veränderte politische Situation ein, und man begann mit Verve die organisatorische Vereinigung in allen Bereichen durchzuführen. Neben den großen Aufgaben, die wohl annähernd die ganze Energie und Zeit der Hauptamtlichen in Anspruch nahmen, verblaßte die Geschichtsaufarbeitung zu einer Nebensächlichkeit. Diese Einstellung änderte sich erst durch die Debatte um das Staat-Kirche-Verhältnis zum Jahreswechsel 1991/92.

⁸ BEFG Vv 70/89

⁹ Sie fehlen allerdings im Berichtsheft 1991, so daß die westdeutschen Delegierten davon keine Kenntnis nehmen konnten.

¹⁰ Vgl. Berichtsheft 1992, 313ff.

¹¹ Vgl. Berichtsheft 1991, 352.

In einem Leitartikel der Zeitschrift »Die Gemeinde« griff Günter Lorenz, der in der ehemaligen DDR als langjähriger Chefredakteur des Evangelischen Nachrichtendienstes tätig gewesen war, gängige Vorurteile gegen das umstrittene Buch von Gerhard Besier zur Stasi-Verstrickung der Kirchen auf und distanzierte sich von dieser Art »unseriöser« Geschichtsaufarbeitung.¹² Besonders bedenklich erscheint diese Verurteilung, da der Autor seine eigenen problematischen Beziehungen zu Staatsorganen der DDR damals nur sehr verhalten andeutete:

»Wer meint, die Kirchen hätten eigentlich nur in Dauerkonfrontation zu diesem Staat leben müssen und nicht ein erträgliches Staat-Kirche-Verhältnis anstreben dürfen, und ihnen deshalb Willfähigkeit vorwirft, der träfe auch meine eigene damalige Arbeit« (ebd.).

Während er die Gemeinsamkeit mit den anderen Kirchen in der DDR hervorhob, mit denen sie zusammen »in diesem Unrechtssystem gelebt und gelitten« hätten, formulierte er die Verstrickung mit dem staatlichen Überwachungsapparat und das Schuldigwerden nur im Irrealis. Auf diesen Artikel antwortete Kim Strübind als Pastor im BEFG und wissenschaftlicher Mitarbeiter von Gerhard Besier,¹³ indem er die pauschale Kritik durch Lorenz zurückwies und zur Selbstkritik riet, zumal die Akteneinsicht in der Gauckbehörde erst auf dem Wege der Beantragung sei. Eine Umfrage des kirchlichen Nachrichtenmagazins *idea* erbrachte zu Beginn 1992, daß bisher kein Fall einer Zusammenarbeit mit der Staatsapparat im freikirchlichen Raum bekannt geworden sei.¹⁴ Deshalb sei keine generelle Überprüfung freikirchlicher Mitarbeiter geplant. Stasi-Verstrickungen sollten nach übereinstimmender Einschätzung der befragten Freikirchen seelsorgerlich (und damit vertraulich) behandelt werden. Erstaunlich weitgehend fiel das Urteil des damaligen Referenten für die sogenannte »Heimatmission«, Hans Guderian, aus, der im Februar 1992 erklärte, daß der BEFG zu unbedeutend gewesen sei, als daß die Stasi sich für ihn interessiert hätte.¹⁵ Diese Einschätzung verwundert im Blick auf das bekanntermaßen perfekt durchorganisierte Überwachungssystem der SED-Diktatur, das selbst kleinste politische und religiöse Bewegungen und, wie die kilometerlangen Aktenreihen der Gauckbehörde eindrucksvoll belegen, eine unübersehbare Menge von Einzelpersonen akribisch ausspionierte. Eine solche Wertung, die vor einer gründlichen Analyse der Aktenlage erfolgte bzw. sogar vor der genehmigten

¹² Vgl. G. Lorenz, Späte Triumphe?, Die Gemeinde, Nr. 5, 1992, 2. Auch die weiteren Artikel von Lorenz wiederholen seine deutliche Kritik an der derzeitigen Geschichtsaufarbeitung. Vgl. G. Lorenz, Aufarbeitung, Die Gemeinde, Nr. 20, 2.

¹³ Vgl. K. Strübind, Kirche, Stasi – und wir?, Die Gemeinde, Nr. 12, 1992, 6-7.

¹⁴ Vgl. Die Gemeinde, Nr. 5, 1991, 4. Zu diesem Urteil war die Bundesleitung-Ost bereits im Dezember 1990 gelangt. Da kein begründeter Verdacht auf Stasi-Kooperation vorlag, wurde von einer Überprüfung Abstand genommen. Vgl. Berichtsheft 1993, 305.

¹⁵ Vgl. Die Gemeinde, Nr. 5, 1991, 4.

Akteneinsicht des BEFG in der Gauckbehörde, war im historischen Sinne verfehlt und auch kirchenpolitisch höchst problematisch. Der BEFG, der bereits den Kirchenkampf des »Dritten Reiches« aufgrund seiner zahlenmäßigen Kleinheit und der verbreiteten apolitischen Grundeinstellung »im Windschatten« der beiden Großkirchen überdauert hatte, stellte sich bewußt oder unbewußt zum Jahresanfang 1992 eine Unbedenklichkeitserklärung für die zweite deutsche Diktatur aus.¹⁶

Mehrere Freikirchen, darunter auch der BEFG, kamen deshalb zu der Ansicht, auf eine generelle Überprüfung ihrer Pastoren- und Mitarbeiterschaft verzichten zu können. Im BEFG empfahl man für potentielle »Einzelfälle« einer Kooperation mit der Stasi, daß sich die Betroffenen an ihre Seelsorger wenden sollten. Dennoch trug die erregte öffentliche Kontroverse über die Stasi-Verstrickungen der Großkirchen dazu bei, daß im Frühjahr 1992 von der Bundesleitung ein Ausschuß gebildet wurde, der sich mit der Aufarbeitung der Geschichte des Bundes in der DDR befassen sollte.¹⁷ Die Geschäftsstelle Ost berichtete im Präsidentenbericht an den Bundesrat 1992, daß der Ständige Ausschuß der Bundesleitung sich zum Jahreswechsel 1991/92 mit der Aufarbeitung der DDR-Geschichte für den Bereich des BEFG beschäftigt habe.¹⁸ Die Verantwortung dafür solle in den neuen Bundesländern liegen. Die Einladung zur Mitarbeit, die am 31.1.1992 an die Gemeinden in den Neuen Bundesländern verschickt wurde, erläutert die geplante Vorgehensweise, bei der eine differenzierte Einordnung aller Äußerungen und Maßnahmen in die geschichtlichen Zusammenhänge im Vordergrund stehen sollte.¹⁹ Hinsichtlich der Stasi-Verflechtung wurde den Gemeinden mitgeteilt, daß »nicht von vornherein auszuschließen« sei, daß es solche Beziehungen auch im BEFG gegeben habe. Dennoch endete der Brief mit einer selbstbewußten Erklärung:

»Unsere Geschichte ist nicht eine von der Stasi gesteuerte Geschichte gewesen, sondern eine Geschichte mit dem lebendigen Gott. Dabei gab es ohne Zweifel auch Schuld und Versagen« (ebd.).

In einem weiteren Brief an die Gemeinden in den neuen Bundesländern, der Anfang März in der Wochenzeitschrift des Bundes veröffentlicht wurde, nahmen die leitenden Verantwortlichen des ehemaligen BEFG in

16 Ebd: »Nach Ansicht von Pastor Hans Guderian [...] hat sich die Stasi bei ihren Aktivitäten auf die Landeskirchen konzentriert. Freikirchen hätten sich selten politisch geäußert und seien bei den Staatsorganen deshalb nicht in gleichem Maße als Bedrohung empfunden worden.«

17 Vgl. U. Materne / G. Balders, *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 15.

18 Vgl. *Berichtsheft* 1993, 305f.

19 Der polemische Unterton gegen eine von diesem Vorgehen abweichende Art von Geschichtsschreibung wurde in jeder offiziellen Stellungnahme des BEFG immer wieder betont.

der DDR, herausgefordert durch die öffentliche Diskussion, zur Geschichtsaufarbeitung und zur Stasi-Problematik Stellung.²⁰ Vehement wandte man sich darin gegen die gegenwärtige »Hysterie« in den Medien und die »einseitigen Bewertungen, Beurteilungen und Verurteilungen« in den ersten Veröffentlichungen zum Umgang der Kirchen mit der Stasi. Von dieser Geschichtsschreibung solle sich die des Bundes in Methodik und Quellenauswahl qualitativ unterscheiden. Dennoch wurde hier zugleich festgehalten, daß die »Verstrickung in das Netz der Stasi« nicht verdrängt werden dürfe (ebd.). Zur Zeit lägen dem Bund jedoch keine begründeten »Stasi-Verdächtigungen« vor.

Erstaunlich mutet die Entscheidung an, wonach sich die Verantwortlichen weder für noch gegen die Einsichtnahme in die persönlichen Akten aussprechen wollten. Im folgenden Abschnitt des Briefes wird jedoch unverhohlen vor den psychischen Gefahren einer Einsichtnahme und deren unguten Auswirkungen auf die Vertrauensatmosphäre im Bund gewarnt. Die Aufdeckung von Stasi-Verstrickungen wird damit indirekt als Vertrauensbruch gewertet. »Ein solcher später Sieg sollte dem bösen System der Stasi auch im nachhinein nicht vergönnt sein« (ebd.). Daß man hier den Opfern von Bespitzelungen das Recht streitig machte, aufzudecken, wer ihre Freundschaft und Kollegenschaft ausgenutzt und dadurch z.T. auch ihren Lebenslauf mitbestimmt hat, erscheint im Rückblick auf die nun vorliegenden Akten besonders befremdlich. Es ist nicht verständlich, weshalb man sich offensichtlich mehr darum sorgte, wie mit den »Tätern« seelsorgerlich verfahren werden sollte, als sich die Frage zu stellen, wie den »Opfern« Hilfe und Rehabilitation gewährt werden konnte.

Über den Fortgang der Geschichtsaufarbeitung berichtete Günter Lorenz im Februar 1993.²¹ Die Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen beschrieb er im Blick auf den BEFG als »wenig ergiebig und recht ernüchternd«. Das Material sei unvollständig, ungeordnet und wenig aussagekräftig. Das, wie bei Lorenz häufig zu beobachten, im Konjunktiv formulierte Fazit lautet: »Deutlich wurde immerhin, daß der Bund in staatlicher Sicht zu der Gruppe jener kleinen Kirchen und Glaubensgemeinschaften zählte, mit denen man offenbar relativ problemlos zurechtkommen meinte« (ebd.). Daß zu diesem positiven Urteil des Staates ein akkommodiertes Verhalten der Verantwortlichen auf Bundes- und Gemeindeebene beigetragen haben könnte, wird von ihm nicht erwähnt. Im Berichtsheft zum Bundesrat 1993 erschien zum ersten Mal in der Bundesöffentlichkeit ein Bericht zur Aufarbeitung der Geschichte des BEFG in der DDR, in dem ausführlich über die Einsetzung sowie Ziel und Zweck der neu gebildeten Arbeitsgruppe Auskunft gegeben

²⁰ Vgl. M. Sult / M. Zimmermann / U. Materne, »Um ehrliche Aufarbeitung bemüht« – Ein Brief an die Gemeinden in den neuen Ländern, Die Gemeinde, Nr. 10, 1992, 5.

²¹ Vgl. G. Lorenz, Geschichtsaufarbeitung kommt voran, Die Gemeinde, Nr. 6, 1993, 13.

wurde.²² Der Autor, Ulrich Materne – Bundesdirektor und späterer Bundesbeauftragter, der u.a. für die kontinuierliche Aufarbeitung der DDR-Geschichte zuständig ist – gab darin zu, daß die öffentliche Diskussion zum Jahreswechsel 1991/92 ein wesentlicher Impuls für den Beginn der Arbeit gewesen sei.

Es bleibt daher festzuhalten, daß der Anstoß zur Aufarbeitung der DDR-Geschichte des freikirchlichen Gemeindebundes zwei Jahre nach der politischen Wende keineswegs aus innerer Einsicht oder theologischer Motivation erfolgte, sondern durch das öffentliche Interesse an dieser Thematik ausgelöst wurde. In Maternes Bericht wird der methodische und in gewisser Weise auch ideologische Ansatz des weiteren Vorgehens deutlich. »Grundanliegen der Arbeitsgruppe ist es aber, Geschichtsaufarbeitung nicht auf das Staat-Kirche-Verhältnis oder auf die Frage der Stasi-Verflechtung zu reduzieren. Vielmehr möchten wir der Wirklichkeit entsprechend die Geschichte möglichst umfassend darstellen.«²³ In diesem Zitat ist die bewußte Distanzierung von einer »enthüllenden« Geschichtsschreibung nach Art der ersten Dokumentation zu den Stasi-Kontakten der Großkirchen enthalten. Die Arbeitsgruppe erhob den Anspruch, durch eine großangelegte Befragung von Zeitzeugen die Geschichte »umfassender« bzw. »wirklichkeitsnäher« darstellen zu wollen, als bisherige Veröffentlichungen es ihres Erachtens vermocht hätten. Das Verhältnis zur Staatssicherheit sollte dementsprechend zu einem Thema unter vielen und auf keinen Fall vorrangig behandelt werden. Dennoch wurde am 16.3.1992 seitens des Bundes Akteneinsicht in der Gauckbehörde beantragt.²⁴ Eine allgemeine Überprüfung freikirchlicher Mitarbeiter wurde weiterhin abgelehnt. »Nach Meinung der Arbeitsgruppe erscheint es nicht gerechtfertigt, das bisher bestehende Vertrauensverhältnis in der neuen gesellschaftlichen Situation aufzugeben und neues Vertrauen durch die Einsicht in die Akten der Staatssicherheit zu erwerben.«²⁵ Die Arbeitsgruppe lehnte es von Beginn an ab, im Rahmen ihrer Recherchen eine Überprüfung auf Stasi-Kontakte durchzuführen. Nach einer ersten Sichtung des Quellenmaterials des Sekretariats für Kirchenfragen berichtet Materne, daß die kleinen Religionsgemeinschaften mit stereotypen Formulierungen charakterisiert worden seien. Auffällig ist, daß er diese gängigen Einstufungen nicht im Wortlaut wiedergibt. Warum unterblieb eine erste Auseinandersetzung mit den staatlichen Einschätzungen, die Freikirchen seien als überwiegend »loyal« bzw.

22 Vgl. Berichtsheft 1993, 53-57.

23 A.a.O., 53.

24 Vgl. a.a.O., 55.

25 A.a.O. Der Sinn des Satzes ist nicht ganz deutlich. Wahrscheinlich ist im zweiten Satzteil »Mißtrauen« anstatt »Vertrauen« zu lesen.

sogar »positiv« zu beurteilen?²⁶ Materne resümiert vielmehr nach einigen vagen Andeutungen: »Die zahlenmäßige Größe (Kleinheit) und die relativ geringen gesellschaftspolitischen Aktivitäten aufgrund theologisch-geistlicher Grundhaltungen kommen hier gewiß zum Tragen und wurden wohl so auch richtig eingeschätzt« (ebd.). Schließlich bestätigte sich der Eindruck, daß die Gemeinden »weder Helden im Widerstand noch vom Staat vereinnahmt gewesen sind.«

Bedenklicher als diese plakative Wertung ist seine folgende Einlassung, wonach das vorliegende Quellenmaterial nicht zum Ausdruck bringe, welche Konsequenzen der einzelne aus der Christusnachfolge gezogen habe »und zwar sowohl beim Engagement *im* und *für* den Staat DDR als auch bei der Verweigerung mit allen Folgen an Verzicht und Nachteilen« (ebd.). Hier werden die Kooperation mit der SED-Diktatur und die Resistenz sogar auf ein und dieselbe Ebene gezogen. Folgerichtig konnten beide Haltungen nach Meinung Maternes Konsequenz der Christusnachfolge sein! In dieser Wertung liegt die Gefahr, nicht mehr zwischen denen zu unterscheiden, die in der Diktatur den Mut hatten, »nein« zu sagen, und denen, die – aus welchen Gründen auch immer²⁷ – mit den staatlichen Stellen zusammenarbeiteten. Die Geschichtsaufarbeitung, die an der Aufdeckung von Stasi-Verflechtungen interessiert ist, wird im selben Bericht indirekt ein Drang unterstellt, »die prickelnde Frage zu klären, wer evtl. welchen ›Dreck am Stecken‹ hat« (ebd.).²⁸

Bis auf eine Ausnahme bestand die eingesetzte Arbeitsgruppe nur aus Vertretern des Ostbundes, worunter auch die in der DDR-Zeit leitenden Verantwortlichen waren.²⁹ Erst als drittes Ziel der Kommissionsarbeit wurde die Beschäftigung mit der Stasi-Vergangenheit benannt, an deren Aufarbeitung die Gemeinden sehr interessiert seien.³⁰ Auffallend ist, daß

26 Vgl. W. Dietrich / H.-A. Ritter, Freie evangelische Gemeinden vor und nach der Mauer, Witten 1995, 31.

27 Durchaus auch zur eigenen Bereicherung und zum persönlichen Avancement, wie die Akten zeigen.

28 Nach den Angaben des Protokolls gab es zu diesem Bericht keine Rückfragen. In der Aussprache zum Präsidentenbericht, der die Geschichtsaufarbeitung nicht thematisierte, wurde jedoch vom Dozenten Stefan Stiegler bemängelt, daß die politische Wende dort als Wechsel von einem Unrechtsstaat zu einem Rechtsstaat bezeichnet werde. Er selbst betrachtete sie dagegen als Wechsel von der Diktatur des Proletariats zu einer parlamentarischen Demokratie! Ein verbaler »Schlagabtausch« zwischen ihm und dem Präsidenten über die Bedeutung des Machtfaktors »Geld« in der neuen politischen Situation führte, nach Solidaritätsbekundung anderer Delegierten aus den NBL, schließlich zu einer öffentlichen Entschuldigung des Präsidenten Walter Zeschky. – Die Erwähnung dieses Einzelfalls soll die veränderte Stimmungslage in der Bundesgemeinschaft illustrieren. Eine kritische Rückschau auf die DDR-Zeit war in dieser Lage weder gewünscht noch möglich.

29 Ulrich Materne (1989-91 Generalsekretär des Bundes in der DDR); Manfred Sult (1981-91 Präsident des Bundes in der DDR); Günter Lorenz (1960-1990 Schriftleiter »Wort und Werk« und 1958-1990 Chefredakteur des Evangelischen Nachrichtendienstes in der DDR).

30 Vgl. Materne / Balders, Erlebt, 15.

im Berichtsheft 1994 kein Bericht zur Kommissionsarbeit bezüglich der Aufarbeitung erschien. In der letzten Plenarsitzung des Bundesrates 1994 wurden im mündlichen Bericht durch Ulrich Materne außer der Ankündigung, daß sich die Veröffentlichung zur Geschichte des Bundes aufgrund fehlender Übersicht und unklarer Aktenlage verschiebe, keine neuen Erkenntnisse vermittelt.³¹ Unter den Berichten für den Bundesrat 1995 fehlt wiederum ein Kommissionsbericht der DDR-Arbeitsgruppe. Diese Tatsache mag um so mehr verwundern, als dieser Bundesrat durch Verlautbarungen und Veranstaltungen an den 50. Jahrestages des Kriegsendes erinnerte. Im Präsidentenbericht blickte man unter dem Motto »Erinnern und Gedenken gehören zum Leben« dann auch auf die Geschichte des Bundes im »Dritten Reich« zurück.³² Von der weitergehenden jüngsten Vergangenheit in den beiden getrennten Systemen der Nachkriegszeit war in diesem Zusammenhang nicht die Rede.³³ Innerhalb des Präsidentenberichts wurde jedoch bekanntgegeben, daß »in den letzten Monaten« die Akteneinsicht in der Gauckbehörde nunmehr möglich geworden sei.³⁴ Dennoch wird nun zum ersten Mal mitgeteilt, daß der BEFG »in das flächendeckende Überwachungssystem der DDR einbezogen war.« Die Rolle der Abteilung der Kriminalpolizei »K I«³⁵ zur Überwachung der kleinen Religionsgemeinschaften und ihre Methoden werden sachlich dargestellt. Mit Betroffenheit stellt der Verfasser des Berichts fest, daß es in den Gemeinden auch bewußte und kontinuierliche Zusammenarbeit mit dem MfS bzw. der K I gab. Alle Informationen bleiben jedoch unkonkret. Auf die Rückfrage eines Delegierten zum Präsidentenberichts, wie mit der Schuld derjenigen umgegangen werden soll, die als »Inoffizielle Mitarbeiter« (IM) den Gemeinden geschadet hätten, antwortet Materne, daß zunächst die Kopien der Gauckbehörde vorliegen müßten, bevor man darauf reagieren könne. Erst im Dezember 1995, also fast vier Jahre nach ihrer Einsetzung, legte die Arbeitsgruppe eine erste Publikation vor, die den Weg des Gemeindebundes in der DDR anhand von Zeitzeugenberichten, Dokumenten und

31 Vgl. Berichtsheft 1995, 220.

32 Vgl. Berichtsheft 1996, 228ff.

33 Warum in einer abendlichen »Jubelfeier« anlässlich des 50. Jahrestages des Kriegsendes vor dem internationalen Publikum weder eine Erinnerung an die schuldhafte Vergangenheit in der NS-Zeit vorkam, noch der schwerwiegenden Folgen des »Kalten Krieges« gedacht wurde, wird der Verfasserin immer ein Rätsel bleiben. Es kann angesichts der Trennung beider Teile Deutschlands, von denen der eine in einer sozialistischen Diktatur existierte, die ihren Bürgern mit Gewalt verbriefte Freiheits- und Menschenrechte verwehrte, doch wohl nicht von »50 Jahren Frieden« gesprochen werden. Diese unreflektierte Westperspektive muß ärgerlich stimmen.

34 Vgl. Berichtsheft 1996, 232.

35 Zur Abteilung K I ist zwischenzeitlich eine Monographie erschienen. Vgl. *Die Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR Berlin und Sachsen* (Hgg.), *Der Beitrag des Arbeitsgebietes I der DDR-Kriminalpolizei zur politischen Überwachung und Repression*, Dresden / Berlin 1996.

Aufsätzen nachzeichnete.³⁶ Auf eine umfassende, kritische Auseinandersetzung mit diesem Werk soll hier verzichtet werden. Ausdrücklich wurde im »Lesebuch« des BEFG auf eine historische Systematisierung und Deutung verzichtet, die einer wissenschaftlichen Durchdringung des Materials vorbehalten werden sollte.³⁷ Den Leitartikel zur Staatssicherheit verfaßte Ulrich Materne. Auf ganzen zwei Seiten trägt Materne den Ertrag seiner Recherchen in der Gauckbehörde zusammen. Der Text deckt sich fast völlig mit dem entsprechenden Abschnitt im Bericht der Präsidenten von 1995. In seiner Darstellung verzichtet er auf jegliche Konkretionen. Entschuldigend verweist Materne vielmehr auf die zwar bereits im Januar 1992 beantragte Akteneinsicht in der Gauck-Behörde, die allerdings erst 1994/95 realisiert werden konnte. Nach Kenntnis der Autorin, die im Rahmen eines Forschungsprojekts seit Dezember 1995 das Material der Gauck-Behörde auswerten konnte, lagen Materne bereits damals umfangreiche Bestände an Sachakten vor, die eine Vielzahl aufschlußreicher Detailerkenntnisse über die Überwachung des BEFG durch die Stasi ermöglicht hätten. Aus den unter Decknamen verfaßten Treffberichten in den Sachakten ist unzweifelhaft erkennbar, daß es in den Gemeinden, aber auch in der Pastorenschaft, Informanten der Stasi gegeben haben muß, die z.T. über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten mit der Stasi zusammengearbeitet hatten. Dennoch blieb Materne bei der Angabe von 35 Decknamen, die zwar aus den Sachakten entnommen werden könnten, deren Identität jedoch größtenteils noch nicht entschlüsselt sei. Er beklagte auch, daß die Aktenbestände der K I fast vollständig fehlten.

Im Berichtsheft zum Bundesrat 1996 findet sich nach zwei Jahren wieder ein Bericht zur Geschichtsaufarbeitung.³⁸ Abgesehen von der Präsentation des »Lesebuches« erwähnt Materne, daß die Bundesleitung im September 1995 einen »Beirat zur seelsorgerlichen Aufarbeitung der Geschichte des BEFG in der DDR« berufen habe.³⁹ Aufgabe dieses Beirats seien Gespräche mit Betroffenen und deren seelsorgerliche Betreuung. Dem Gremium ging es daher auch nicht um eine Offenlegung der Stasi-Verflechtung innerhalb des BEFG. Materne betonte vielmehr erneut, daß die Geschichte des Bundes in der DDR nicht auf die Thematik der Stasi-Kontakte zu reduzieren sei. Dieser Einsicht habe auch die Veröffentlichung »Erlebt in der DDR« Rechnung getragen.

Was bleibt nach diesem kurzen Abriss der bisherigen Beschäftigung mit der Stasi-Problematik im BEFG festzuhalten? In den ersten Jahren nach

³⁶ Zur Kritik siehe meine Rezension in diesem Heft und in der KZG, 9, 1996, 388-395.

³⁷ Vgl. Materne / Balders, Erlebt, 18.

³⁸ Vgl. Berichtsheft 1996, 74.

³⁹ Mitglieder des Beirats sind: Reinhard Assmann, Ulrich Materne, Adolf Pohl, Helmut Schneider und Manfred Sult. Es handelt sich hierbei wiederum, bis auf eine Ausnahme, ausschließlich um Mitglieder des ehemaligen BEFG in der DDR.

der politischen Vereinigung verzichtete der BEFG auf eine selbständige Erforschung des geschichtlichen Weges des Bundes in der DDR. Kritische Rückfragen nach der Anpassung des BEFG an staatliche Gegebenheiten in der SED-Diktatur wurden im Einigungsprozeß bewußt vermieden. Erst die öffentliche Debatte um die Stasi-Verflechtung der Großkirchen sowie die Kritik aus den eigenen Reihen führte zur Einsetzung einer entsprechenden Arbeitsgruppe. Die Verantwortung für die Aufarbeitung sollte dabei bei den Neuen Bundesländern (NBL) liegen. Die Geschichtsschreibung erhob den Anspruch, sich durch Methodik und eigene inhaltliche Schwerpunkte wohltuend von aller großkirchlichen »Enthüllungshistoriographie« zu unterscheiden. Die Akteneinsicht in der Gauckbehörde verzögerte sich jedoch in den folgenden Jahren. Gleichzeitig flaute zwischenzeitlich das Interesse an der Aufarbeitung ab, zumal andere Themen in der Bundesöffentlichkeit in den Vordergrund traten. Aber selbst nach der Lektüre der Sachaktenbestände in den Jahren 1994/95, aus denen man schließlich 35 Decknamen erschloß, konnte man sich seitens des BEFG nicht zu einer offensiven Darstellung des Verhältnisses zur Staatssicherheit durchringen, sondern blieb bei vagen Andeutungen und setzte schließlich ein seelsorgerliches Gremium ein. Erschwert und verzögert wird die Arbeit der Gauckbehörde im Bereich dieser Freikirche auch dadurch, daß der Beauftragte des BEFG nur unter den gesammelten *Decknamen* in den Archiven nachforschen läßt. Bis zu diesem Zeitpunkt beharrt der Bundesbeauftragte aus ethischen Gründen auf seiner Entscheidung, nicht unter den Klarnamen der Verantwortlichen bzw. der Verdächtigen zu recherchieren. Lange Zeit hat die Gauckbehörde nur im Fall von »Opferakten« unter Decknamen Nachforschungen betrieben, und auch gegenwärtig ist die Recherche allein unter Decknamen aufgrund der erstellten Bestandslisten nicht nur äußerst zeitaufwendig, sondern überdies kaum möglich.

Der Vollständigkeit halber muß an dieser Stelle jedoch auch auf die Bemühungen des »Vereins zur Förderung der Erforschung der freikirchlichen Geschichte und Theologie« (VEfGT) hingewiesen werden, der 1994 seine Jahrestagung unter dem Thema »Kleinere Religionsgemeinschaften im Rahmen der Religionspolitik der DDR« abhielt.⁴⁰ Fachreferate und ausführliche Stellungnahmen der ehemaligen Entscheidungsträger der verschiedenen Freikirchen in der DDR lieferten auf diesem Symposium den Anlaß für ausführliche Diskussionen. Reinhard Assmann referierte über den Stand der Aufarbeitung innerhalb des BEFG und präsentierte erste exemplarische Ergebnisse zur »Friedenthematik« in den verschiedenen Phasen der DDR.⁴¹ In seiner Darstellung, die vor allem die me-

⁴⁰ Vgl. VEfGT (Hg.), Freikirchenforschung Nr. 4, 1994.

⁴¹ Vgl. R. Assmann, »Schicket euch in die Zeit« – Zum Stand der Aufarbeitung der Geschichte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in der DDR, in: VEfGT (Hg.), Freikirchenforschung Nr. 4, 1194, 15–35.

thodische Vorgehensweise der eingesetzten Arbeitsgruppe vorstellte, bemerkte er, daß die »Stasi-Problematik« in der Wochenzeitschrift des Bundes im Lauf des Jahres 1992 diskutiert worden sei, wenn auch im Vergleich mit anderen kirchlichen Medien sehr zurückhaltend. Interessanterweise erwähnt er bezüglich der Zielsetzung der Aufarbeitung ein Motiv, das in keiner anderen Veröffentlichung des Bundes begegnet: »Darüber hinaus wird die Arbeit von den (unausgesprochenen) Zielsetzungen begleitet, im Blick auf die Ostgemeinden die Gefahren und Fakten der Anpassung bewußt zu machen und zu helfen, diese zu verarbeiten [...]«⁴² Als Folge dieses Symposions wurde im selben Jahr die Arbeitsgruppe »Geschichte der Freikirchen in der DDR 1945-1990« gegründet, die sich seither durch jährlich stattfindende Tagungen und Seminare um eine gemeinsame Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit in den Freikirchen bemüht. Im Rahmen dieser Arbeitsgruppe fand im Oktober 1995 eine gut besuchte Tagung zum Thema »Staatliche Einflußnahme auf die Freikirchen in der DDR« statt, auf der u.a. Gerhard Besier zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen referierte.⁴³ Clemens Vollnhals, Mitarbeiter der Abteilung Bildung und Forschung der Gauck-Behörde, führte in die Struktur und Arbeitsweise der Hauptabteilung XX/4 des MfS ein. Auch die Initiative »Gemeinde und Weltverantwortung« im BEFG widmete sich 1993 anlässlich der Tagung »Widerstand und (V)Ergebung« der Aufarbeitung der Geschichte des BEFG in der DDR.⁴⁴

Auf diesem Hintergrund versucht die vorliegende Untersuchung, anhand eines besonders eklatanten Falls einen ersten Zugang zu einem anderen Umgang mit der Stasi-Verflechtung im BEFG zu eröffnen. Die Verfasserin ist sich bewußt, daß es sich hierbei nur um einen ersten Schritt handelt, der durch weiterführende Forschungen ergänzt werden muß. Viele Seitenrecherchen konnten noch nicht vorgenommen werden, so daß die Analyse anhand der Stasi-Akten bisher nur ein Teilportrait der Vorgänge ermöglicht. Dennoch werden anhand der Vorgänge die Zusammenarbeit von offiziellen und konspirativen Institutionen des SED-Staates im Einsatz gegen die Freikirchen erkennbar. Die Strukturen der Überwachung im freikirchlichen Bereich können so festgestellt und paradigmatisch ausgewertet werden.

42 A.a.O., 18.

43 Vgl. G. Besier, Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen, ZThG 1 (1996), 64-79.

44 Vgl. S. Rosemann, Die Gemeinde Nr. 41, 1993, 4f.

2. Der »Fall Kautz«

In der ersten Veröffentlichung der Arbeitsgruppe des BEFG sticht der Aufsatz von Günter Balders, Kirchenhistoriker am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, zur Präsidentenwahl 1969 durch seine präzisen Recherchen von den anderen, qualitativ stark differierenden Beiträgen hervor.⁴⁵ Er widmet sich einem besonders interessanten Ausschnitt der im Vergleich mit den Großkirchen auf den ersten Blick wenig aufregenden Freikirchengeschichte in der DDR. Die spektakulären Vorgänge anlässlich der Wahl des baptistischen Präsidenten 1969, die eine beabsichtigte Einflußnahme staatlicher Stellen auf personelle Neubesetzungen des Bundes sowie die ideologische Offenheit einzelner Pastoren und Mitarbeiter des Bundes für eine engere Kooperation mit dem Staat belegen, sind eine Schlüsselstelle zur Beurteilung des Verhältnisses von BEFG und Staat. Durch quellenkritische Arbeit gelingt es Balders, den Verlauf der Ereignisse um die umstrittene Nachfolge des ersten Ostvorsitzenden des BEFG, Herbert Weist, nachvollziehbar zu schildern.

Die Auffindung der IM-Akte von Herbert Kautz, einem der Hauptbeteiligten, wirft jedoch nun ein neues Licht auf die »Präsidentenwahl«.⁴⁶ Herbert Kautz war Pastor des BEFG in Halle und Mitglied des Bundesratssausschusses, einem Kontrollgremium für die Bundesleitung.⁴⁷ Balders stellt ihn als einen mit dem DDR-Staat kooperierenden und politisch engagierten Christen vor, der für eine engere Zusammenarbeit des Bundes mit den staatlichen Organen plädierte. Aus den biographischen Unterlagen der Stasi wird ersichtlich, daß Kautz im Rückblick eine seit 1946 feststellbare »progressive Haltung« attestiert wird.⁴⁸

Am 10.7.1967 fand ein erstes Kontaktgespräch der Stasi mit Kautz in Halle statt.⁴⁹ Es sollte geprüft werden, ob die Kontaktperson (KP) »Herbert« sich für die Führung als GI (= »Geheimer Informator«) eignete.

45 Vgl. G. Balders, Die Präsidentenwahl 1969 – ein Kapitel für sich, in: *Materne / Balders*, Erlebt, 87-109.

46 Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. I und II., Akte zu IM »Herbert«.

47 Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 90. Kautz war Vorsitzender der Arbeitsgruppe »Christliche Kreise« beim Bezirksausschuß Halle der Nationalen Front. Er wurde 1965 zum Abgeordneten der Stadtverordnetenversammlung Halle gewählt. Die Abgeordneten-tätigkeit nahm ihn so in Anspruch, daß er in Konflikte mit seiner Gemeinde geriet. Vgl. BStU 10036/78 Bd. I, 14ff; vgl. AOG 2987/80, 16.

48 Vgl. BStU AOG 2987/80 Bd. I, 19. Der Stasi bzw. zunächst der K I war bei ihren Recherchen zur Person auch die SS-Mitgliedschaft von Herbert Kautz (1934-36) nicht verborgen geblieben. In einem Gespräch gab Kautz seine NS-Vergangenheit gegenüber der K I in Halle zu. Vgl. AOG 2987/80, 19f. Hierin sahen die Verantwortlichen, wie andere Fälle beweisen, ein geeignetes Druckmittel gegen den Umworbenen. Seine uneingeschränkte Bereitschaft zur Zusammenarbeit machte jedoch jegliche Repression seitens der staatlichen Organe überflüssig.

49 Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. I, 10ff.

Die Stasi war wohl aufgrund seines politischen Engagements auf ihn aufmerksam geworden und bewertete eine Zusammenarbeit mit ihm als vielversprechend, da er Pastor in Halle und zugleich Funktionär auf der Leitungsebene des BEFG war.⁵⁰ Bereits bei diesem ersten Treffen war Kautz bereit, äußerst vertrauliche Informationen über den BEFG weiterzugeben. Er empfand seine damalige Stellung so, daß er etwa vom Bundesvorsitzenden Herbert Weist immer vorgeschoben würde, wenn es darum ginge, zu politischen Fragen Stellung zu nehmen. In diesem Zusammenhang bemerkte Kautz, daß der BEFG unter einem anderen Vorsitzenden sich stärker politisch betätigen und sich damit auch besser in der Gesellschaft darstellen würde. Kautz erklärte sich zu einer weiteren Zusammenarbeit bereit und akzeptierte offensichtlich die Forderung nach Konspiration (Schweigepflicht). Beim zweiten Treffen am 15.8.1967 stimmte er zu, sich mit Mitarbeitern der Stasi anlässlich der »Theologischen Woche« in Berlin zu treffen.⁵¹ Bei dieser Gelegenheit wurde auch deutlich, daß es der Informant eher vorziehen würde, mit der Stasi zusammenzuarbeiten als mit den regionalen Organen.⁵² Der Hauptmann der Stasi, Seltmann, empfahl ihm daraufhin, dem Volkspolizeilichen Kreisamt Halle keine Informationen über seine Kooperation mit der Stasi weiterzugeben.

Demnach wurde Kautz von Anfang an von der Hauptabteilung XX/4 der Stasi als Informant geworben und gesteuert. Anhand dieses Vorgehens der Staatssicherheit läßt das damalige Interesse des MfS an einer Ausspionierung der Leitungsebene des BEFG erkennen. Gleichzeitig geriet Kautz durch sein politisches Amt auch in das Visier der K I in Halle. Man führte mehrere Gespräche mit ihm und registrierte ihn als Kontaktperson »Bruder« oder »Herbert«⁵³.

Am 28.11.1967 wurde Kautz als GI auf der Linie Hauptabteilung XX/4 der Stasi für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) angeworben.⁵⁴ Ende 1969 wurde er als IMV⁵⁵ »Herbert« von der Stasi geführt⁵⁶. Von 1967-71 steuerte der Führungsoffizier Seltmann den IM. Danach übernahm ihn der IMF⁵⁷ Beckmann für die Jahre 1971-76. Im Jahr 1976 brach die Hauptabteilung der Stasi schließlich den Kontakt mit ihm, bis auf einzelne Begegnungen, ab und überstellte ihn der Verantwortung der K I in Halle⁵⁸. Mit dem Wechsel in den Ruhestand 1978 wurde auch seine verbindliche IM-Tätigkeit für die K I beendet. Kautz

50 Vgl. a.a.O., 2.

51 Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. I, 22.

52 Vgl. a.a.O., 23.

53 Vgl. BStU AOG 2987/80, 9.17.19.

54 Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. I, 24.

55 IMV = »Inoffizieller Mitarbeiter zur Vorgangsbearbeitung«

56 Vgl. a.a.O., 47.

57 IMF = »Inoffizieller Mitarbeiter mit Feindverbindung«

58 Vgl. a.a.O., 56; BStU AOG 2987/80, 24.

arbeitete dennoch bis zu seinem Tod als Kontaktmann seiner Dienststelle weiter (als IKK bzw. KK)⁵⁹.

Die Zusammenarbeit mit den staatlichen Überwachungsorganen setzte Mitte der 60er Jahre in Halle ein. Die Stasi gab Anfang Dezember 1967 in einer ersten Beurteilung seine progressive Einstellung zum Staat als Ausgangspunkt der Werbung an.⁶⁰ Im Oktober 1965 kandidierte Kautz als CDU-Mitglied für die Stadtverordnetenversammlung in Halle. Sein »Wort zur Wahl« belegt beispielhaft seine politische Überzeugung, die von einer klaren Stellungnahme im Sinne der SED-Friedensideologie und der damit einhergehenden Diffamierung westdeutscher Politik durchzogen ist. Dementsprechend führt er über die in der Bundesrepublik durchgeführten Wahlen aus:

»Ihre Ergebnisse lassen deutlich erkennen, daß wir unseren westdeutschen Brüdern und Schwestern ein unüberhörbares Friedenszeugnis einfach schuldig sind. Ist es nicht tragisch für unsere Nation und gefährlich für die ganze Welt, daß durch die Fehlentscheidung vieler westdeutscher Bürger am 19. September in Bonn Kräfte am Ruder blieben, die die Ergebnisse des zweiten Weltkriegs nicht anerkennen, sondern verändern wollen? Daß sie dabei das Risiko eines neuen Krieges bewußt einkalkulieren, beweist ihr Drängen nach einem Mitverfügungsrecht über Atomwaffen wie die Etablierung des Notstandsstaates. [...] Durch die Unterstützung unserer Friedenspolitik wie durch die Stärkung unserer sozialistischen Demokratie, für die es sich heute neu zu entscheiden gilt, tragen wir zur Verwirklichung jener elementaren Grundforderung bei, [...] daß von deutschem Boden nie wieder ein Krieg entfesselt wird!«⁶¹

Die Basis der Zusammenarbeit sei laut Bericht der Stasi seine »Überzeugung«. Daher sei er auch zu Berichten aus der Bundesleitung des BEFG bereit. Hier findet sich ebenfalls der für die Deutung seiner persönlichen Motivation bemerkenswerte Hinweis, daß sich Kautz im BEFG als »unter Wert« eingeschätzt empfinde. In den Treffberichten, die kontinuierlich – wenn auch mit zeitlichen Zäsuren – seit 1967 vorliegen, zeigt sich die große Bereitwilligkeit des Informanten, über seine Kirche und ihre Amtsträger umfassend Auskunft zu geben. Kautz verpflichtete sich, wie die Quellen belegen, offenbar ohne Bedenken zur Geheimhaltung und ließ sich uneingeschränkt auf die Methoden der Konspiration ein.⁶²

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 131. IKK = »Inoffizielle Kontaktperson der Kriminalpolizei«; KK = »Kriminalpolizeiliche Kontaktperson«

⁶⁰ Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. I, 2.64. Kautz hielt die Regeln der Konspiration konsequent ein.

⁶¹ H. Kautz, Mit allen Menschen guten Willens der Stadt Bestes suchen! Ein Wort zur Wahl, Neue Zeit, Zentralorgan der CDU (10.10.1965). Vgl. dazu auch Assmann, Schicket euch in die Zeit, 25f.

⁶² Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 15. Kautz war zur Verwendung von Decknamen und Kennwörtern (»Herbert aus Halle«) bei Telefongesprächen und zu konspirativen Treffen in Hotelzimmern und Gaststätten bereit.

Schon nach wenigen Kontaktgesprächen berichten seine Gesprächspartner über ein gefestigtes Vertrauensverhältnis.

Sein eindeutig staatsbejahendes politisches Profil, zu dem er sich öffentlich bekannte,⁶³ führte, wie die Akten zeigen, schon 1966 zu ersten Auseinandersetzungen mit seiner Gemeinde. Kautz klagte sich gegenüber einem Vertreter des Stadtrates darüber aus, daß seine Gemeinde ihn wegen seiner »progressiven« Haltung ablehne.⁶⁴

Der Konflikt spitzte sich so zu, daß die Bundesleitung zur Vermittlung herangezogen werden mußte, die sich schließlich für seinen Verbleib in Halle aussprach. Bereits bei den frühen Kontaktgesprächen überrascht, mit welcher Offenheit Kautz Informationen über gemeinde- und bundesinterne Vorgänge den staatlichen Stellen weitergab. Bei einem Gespräch im Januar 1967 ließ sich Kautz auch gegenüber der KI bereitwillig zu einer kritischen Einschätzung des Präsidenten Herbert Weist bewegen. Er sieht ihn als ängstlichen Kirchenfunktionär, der sich nicht sicher sei, ob der DDR-Staat längerfristig Bestand haben werde, und deshalb eine klare, öffentliche Stellungnahme zum sozialistischen Staat vermeide.⁶⁵ Kautz berichtet der Stasi im Jahr 1967 von der Theologischen Woche, sowie von Bundesrats- und Bundesleitungssitzungen. Wiederum kritisiert er dabei die leitenden Verantwortlichen. Herbert Weist sei aufgrund seiner prinzipiell unpolitischen Grundeinstellung gegen das politische Engagement von Kautz. Er übergab seinem Führungsoffizier Material zur Wehr- und Friedensfrage, da das MfS an der Position des BEFG interessiert war.

Wiederholt bezichtigte er den damaligen Generalsekretär des Bundes, Rolf Dammann, der politischen Abstinenz. Diese Vorwürfe gegen Dammann, die bis hin zu äußerst despektierlichen Äußerungen reichen, werden verstärkt und erreichen in der Vorbereitungsphase auf die Präsidentenwahl ihren Höhepunkt.⁶⁶ Im einem Treffbericht wird vermerkt, daß die staatlichen Gesprächspartner Kautz aufgrund seiner offensiven Haltung zu größerer Vorsicht und taktischem Einfühlungsvermögen gegenüber seinen Glaubensgeschwistern ermahnten.⁶⁷ Am 17.1.1968 berichtete Kautz anlässlich eines Treffens mit seinem Führungsoffizier in Halle über den Unfall des Präsidenten Weist, der es fraglich erscheinen lasse, ob er seine Funktion als Bundesvorsitzender noch weiter ausüben könne.⁶⁸ Der Informant wurde daraufhin beauftragt, die Stasi sofort zu in-

63 Vgl. BStU AOG 2987/80, Bd. I, 14. Referat vor einer Einwohnerversammlung vom 14.9.1965, in dem Kautz heftig gegen die BRD polemisierte; vgl. a.a.O., 16. Bei seiner Kandidatur bekannte er sich offen zur Politik der DDR. »Er ließ auch durchblicken, daß er deshalb von einigen anderen Glaubensbrüdern geächtet wird« (ebd.).

64 Vgl. a.a.O., 13. Das Gespräch fand am 9.9.1966 statt.

65 Vgl. a.a.O., 20. Das Gespräch fand am 17.1.1967 statt.

66 Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. II, 18ff.

67 Vgl. a.a.O., 28.

68 Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. II, 26.

formieren, wenn die Frage der Nachfolge im Präsidentenamt akut werde. Bereits zu diesem frühen Zeitpunkt – Weist starb im April 1968 und die Bundesleitungswahlen erfolgten ein Jahr später – wußten demnach die Überwachungsorgane des Staates über den potentiellen Wechsel an der Spitze des Bundes Bescheid. Damit verschaffte Kautz den staatlichen Stellen die Möglichkeit, frühzeitig über mögliche Mittel zur Intervention bei der neuen Amtsbesetzung zu beraten. Bei demselben Treffen informierte Kautz seinen Gesprächspartner auch über seinen Vorschlag an die Bundesleitung, einen Arbeitskreises zu bilden, »in dem alle gewählten Volksvertreter, die Baptisten sind«, vereinigt werden sollten, um die politische Tätigkeit des BEFG zu verbessern⁶⁹. Diese Initiative sei von der Bundesleitung bisher »nur kühl ohne Stellungnahme aufgenommen« worden. Die Stasi empfahl daraufhin dem Informanten, bei solchen Vorstößen vorsichtig zu sein und sich nicht den Weg zu verbauen. »Wichtiger ist, wenn er das Vertrauen der Leitung besitzt und zu internen Beratungen hinzugezogen wird und uns über deren Inhalt berichten kann«⁷⁰. Es ist erstaunlich und gleichzeitig beschämend, welchen Grad an Übereinstimmung und Vertraulichkeit die Treffberichte widerspiegeln. Kautz war als Pastor des BEFG offensichtlich zu jedem Vertrauensbruch gegenüber seiner Kirche bereit, um seine innerkirchliche Karriere mit staatlicher Hilfe zu fördern.

Kautz berichtete in Gesprächen im ersten Vierteljahr 1968 u.a. über Unterredungen mit Manfred Sult und Rolf Dammann zu Wehrdienstfragen. Er übergab seinem Führungsoffizier den internen Haushaltsplan des Bundes zur Ansicht und informierte ausführlich über die Haltung der Bundesleitung zur DDR-Verfassung. Direkt im Anschluß an eine Sitzung der Kommission des BEFG vom 12.3.1968, die eine Stellungnahme zur Verfassung formulieren sollte, traf er sich mit seinen staatlichen Gesprächspartnern und berichtete eingehend über die Resultate.⁷¹ Die positive Einstellung der Bundesleitung zur Verfassung und zum Volksentscheid war daher den staatlichen Stellen bekannt. Wiederholt wird in den Treffberichten deutlich, daß Kautz die Ansicht vertrat, seine Person und seine politischen Verdienste würden seitens der Bundesführung nicht hinreichend ästimated.⁷² Deshalb wollte er sich durch die Schaffung des Arbeitskreises eine Basis im BEFG schaffen. In der Bundesleitungssitzung vom 1.3.1968 hatte Kautz trotz der Warnung der Stasi eine Zusammenkunft der »Brüder, die stark in der Öffentlichkeitsarbeit ste-

69 Vgl. a.a.O., 28.

70 A.a.O., 29.

71 Vgl. a.a.O., 30.38.

72 Vgl. a.a.O., 3.14. Seine Auszeichnung durch den Nationalrat mit einer Medaille wurde, wie er voller Bitterkeit bemerkt, von der Bundesleitung völlig ignoriert (vgl. a.a.O., 25).

hen⁷³ für den Frühsommer angekündigt. Der Arbeitskreis unter der Leitung von Kautz wurde schließlich am 18.10.1968 von der Bundesleitung als ständige Einrichtung eingesetzt. »Damit sanktionierte die Bundesleitung in gewisser Weise den bisher informellen Kreis, um ihn zugleich durch die Delegierung der Mitglieder ihrer Abteilung Allgemeines in den AKÖ [Arbeitskreis für Öffentlichkeitsfragen] einigermaßen unter Kontrolle zu halten.«⁷⁴ Welche Auswirkungen seine Informationsweitergabe hatte, zeigten die weiteren Entwicklungen in Berlin.

Hans Wilke, leitender Mitarbeiter im Staatssekretariat für Kirchenfragen, befragte Dammann am 29.4.1968 vor der vorgesehenen Tagesordnung zum anstehenden Wechsel im Präsidentenamt.⁷⁵ Dammann präsentierte dem Staatssekretär daraufhin Herbert Morét als interimistisch gewählten Vorsitzenden der Bundesleitung, der ihm demnächst persönlich vorgestellt werden sollte. An diesem Vorgang wird bereits die Zusammenarbeit und gegenseitige Zuarbeit von Staatssekretariat und Stasi sichtbar, die sich im weiteren Verlauf der Affäre bestätigte. Ein komplexes Zusammenspiel von Staatssekretariat für Kirchenfragen, MfS und K I ist dadurch eindeutig für den Bereich der Freikirchen und kleinen Religionsgemeinschaften belegt. Balders vermerkt, daß der staatlichen Seite wenige Wochen nach dem offiziellen Gespräch Dammann / Wilke »brisante bundesinterne Informationen« vorlagen, die eine staatliche Einflußnahme möglich machten.⁷⁶ Aufgrund der Treffberichte ergibt sich ganz eindeutig, daß Kautz detailliert über die entscheidenden Bundesleitungssitzungen berichtete und die staatliche Seite dementsprechend instruiert vorgehen konnte. Kautz berichtete dem MfS am 21.5.1968 minutiös über den Verlauf der »gesamtdeutschen« Bundesleitungssitzung, die vom 20.-21. Mai stattgefunden hatte.⁷⁷ Dabei sparte er diffamierende Angriffe auf den damaligen Bundesdirektor des Westbundes, Gerhard Claas, vor allem aber gegen Dammann nicht aus. Letzterer dächte und agierte im Grunde genommen entsprechend seiner gesamtdeutschen Perspektive für den BEFG. Dammann versuche, seine »Alleinherrschaft« nach dem Tode von Herbert Weist zu festigen, und sei darüber hinaus politisch abstinenter. Als möglicher Nachfolger im Präsidentenamt sei Adolf Pohl im Gespräch. Kautz selbst werde für dieses Amt als zu »fortschrittlich« eingeschätzt. Zur Abstimmung des weiteren Vorgehens werde sich am 22.6.1968 der Arbeitskreis der politisch engagierten Kräfte des BEFG treffen, dessen Gründung er der Stasi bereits im Ja-

73 Balders, Präsidentenwahl, 90.

74 A.a.O., 91.

75 Vgl. a.a.O., 87, Anm. 3.

76 Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 88.

77 Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 51ff (handschriftlich); 59ff (maschinenschriftlich). Kautz klärte seine Gesprächspartner über den Modus der Einreise der westdeutschen Teilnehmer auf, die einzeln die Grenze überquerten, um die gesamtdeutsche Ausrichtung der Sitzung gegenüber dem Staat zu verschleiern (vgl. a.a.O., 52).

nuar avisiert hatte. Der Bericht über die Bundesleitungssitzung veranlaßte die Stasi, eine Information an andere Dienststellen weiterzugeben.⁷⁸ Dort heißt es: »Insgesamt ist einzuschätzen, daß beabsichtigt war, den zur gleichen Zeit in der Hauptstadt der DDR und in Westberlin tagenden Bundesleitungen Ost und West einen ›gesamtdeutschen Charakter‹ zu geben. Es wird vorgeschlagen, daß der Staatssekretär für Kirchenfragen mit den leitenden Funktionären der ›Baptisten‹ in der DDR eine Aussprache führt, um solche ›gesamtdeutschen‹ Tagungen zu unterbinden, ähnlich wie dies in bezug auf die ›Evangelische Kirche in Deutschland‹ geschehen« sei.⁷⁹ An dieser Anweisung kann man zum einen das direkte Zusammenwirken von MfS und Staatssekretariat für Kirchenfragen für den Bereich der kleinen Religionsgemeinschaften und Freikirchen illustrieren. Zum anderen zeigt sich in der angestrebten Unterbindung gesamtdeutscher Tagungen, daß die Kirchenpolitik gegenüber den Freikirchen analog zu den Großkirchen gestaltet wurde.

Ein Bericht der K I in Halle vom 10.6.1968 belegt, wie die Informationen von Kautz seitens der K I aufgegriffen und verarbeitet wurden.⁸⁰ Die Zielsetzung des Arbeitskreises, die progressiven politischen Kräfte zu vereinen und ihren Einfluß auf den Bund und die Bundesleitung zu verstärken, wird exakt wiedergegeben. Auch die Beratung zur Neuwahl des Präsidenten wird folgerichtig als Tagesordnungspunkt erwähnt. Entgegen der bereits den Treffberichten entnommenen Aussagen, wonach Kautz die Gründung des Arbeitskreises schon ein halbes Jahr vorher der Stasi angekündigt hatte, wird jedoch nicht Kautz als Initiator genannt, sondern der Volkskammerabgeordnete Walter Riedel.⁸¹ Der Prediger aus Halle (= Kautz, der aber namentlich nicht erwähnt wird) sei mit der Leitung beauftragt worden. Es fällt nicht leicht diese offensichtliche Verschiebung der Kompetenzen zu deuten. Entweder ging die Anregung zur Bildung des Arbeitskreises tatsächlich auf Riedel zurück, wonach Kautz gegenüber der Stasi bzw. der K I die Unwahrheit gesagt hätte, vielleicht um ihr gegenüber seine führende Rolle zu protegieren. Oder Riedel und Kautz verständigten sich intern über ihre Funktionen bei der Gründung des Arbeitskreises. Wahrscheinlicher ist, daß Kautz aufgrund der Warnungen seines Führungsoffiziers und taktischer Erwägungen nicht die Rolle des Initiators gegenüber dem BEFG übernehmen wollte und dementsprechend Riedel dafür gewann oder instruierte. Gleichzeitig untermauerte Kautz jedoch seinen Führungsanspruch durch die Übernahme der Leitung des Arbeitskreises. Auch Balders bezweifelt die Richtigkeit der Angabe, nach der Riedel zuerst die Initiative ergriffen habe.⁸² Er

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 65f.

⁷⁹ A.a.O., 66.

⁸⁰ Vgl. BStU MfS HA XX/4 927, 31f.

⁸¹ Zur Person Walter Riedels vgl. Balders, Präsidentenwahl, 89.

⁸² Vgl. a.a.O., 90.

resümiert: »Offensichtlich wollten Kautz und Riedel nun die Gunst der Stunde nutzen und sowohl richtungsmäßige als auch personelle Veränderungen auf den Weg bringen« (ebd.). Nach der bisherigen Analyse muß man wohl in Kautz den Hauptverantwortlichen sehen, der Riedel zur Mitarbeit gewann. Inwieweit Riedel über die Beziehungen von Kautz zum MfS Kenntnis hatte, muß vorerst offen bleiben.

Kautz berichtete in dieser Phase kontinuierlich aus der Bundesleitung, wobei sich die Polemik gegen Dammann fortsetzte. In aller Deutlichkeit machte er gegenüber der Stasi seinen Willen deutlich, Präsident zu werden, wobei er sich der Solidarität der jüngeren Pastorenschaft sicher war.⁸³ Er rief die staatlichen Stellen dazu auf, ihn darin zu unterstützen und mittels Drohungen und Repressionen – wie etwa bei landeskirchlichen Bischofswahlen – die Stimmung im BEFG zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Über die Gründung des Arbeitskreises am 22.6.1968, zu dem Dammann von der Bundesleitung delegiert worden war, äußert er sich ambivalent. Während Dammann s.E. positive öffentliche Stellungnahmen seitens des BEFG zum DDR-Staat verhindern wolle, hätte sich Walter Riedel als durchaus positiv erwiesen.⁸⁴ Am 6.9.1968 konnte Kautz seine staatlichen Gesprächspartner mit der Information beruhigen, daß die Bundesleitung in ihrer letzten Sitzung nicht über den Einmarsch der Staaten des Warschauer Pakts in die ČSSR diskutiert habe und dazu auch keine Stellungnahme zu erwarten sei. Im privaten Gespräch hätte ein Mitglied der Bundesleitung, Manfred Sult, vielmehr vollstes Verständnis für die militärische Intervention zum Ausdruck gebracht.⁸⁵ Günter Lorenz versicherte Kautz, daß auch die westdeutsche Leitung der Baptisten keine Stellungnahme bzw. Verhaltenslinie zu den Ereignissen in der ČSSR herausgegeben habe.

Im Treffbericht vom 21.11.1968 wurden die direkten Maßnahmen zur Beeinflussung der Präsidentenwahl besprochen. Kautz hielt den »Interimsvorsitzenden« und damit aussichtsreichsten Kandidaten, Herbert Morét, für ungeeignet, da er Dammann »hörig« sei. Daraufhin fragen seine Gesprächspartner, wie sie auf den Entscheidungsprozeß einwirken könnten. Kautz fand sich bereit, konkrete Vorschläge zu machen: 1. Walter Riedel sollte für einen Artikel gewonnen werden. Darin sollte Riedel auf die Verantwortung der Baptisten in der DDR eingehen »und auf die Bedeutung eines neuen Vorsitzenden und dessen Qualitäten« hinwei-

⁸³ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 68f. Die möglichen Nachfolger des Vorsitzenden der Vereinigungsleitung Sachsen vertraten s.E. den Standpunkt, »daß er die Leitung des Bundes übernehmen sollte« (a.a.O., 69).

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 70.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 73. Ob diese Aussage bereits aus Verdachtsgründen gegen Kautz entstand, muß offen bleiben. Ein Zeitzeuge, Klaus Heinrich, schreibt in diesem Sinne über Kautz: »Da wir um seine intensiven Kontakte zu den Staatsorganen wußten, wagte keiner, ihm hart zu widerstehen.« *Balders*, Präsidentenwahl, 103.

sen.⁸⁶ Er werde darüber hinaus Kautz für die Funktion des Präsidenten vorschlagen. 2. Mitglieder der Bundesleitung sollten von der staatlichen Seite unter einer Legende angesprochen und mittels Drohungen zur Unterstützung der Kandidatur von Kautz gebracht werden. Es ist selbst im nachhinein erschütternd, wenn man die perfide Anleitung zur Kenntnis nimmt, mit der Kautz seine Glaubensgeschwister den Staatsorganen auslieferte, um seine eigene Wahl durchzusetzen. Die unmittelbaren Auswirkungen lassen sich im Blick auf die Haltung des Staatssekretariats und entsprechende Einschätzungen der Stasi nachweisen.

Balders schildert, wie das Staatssekretariat ein offizielles Zusammentreffen mit dem »Interimsvorsitzenden« Morét aufgrund der noch offenen Situation hinauszögerte.⁸⁷ Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die zusammenfassende Information der Hauptabteilung VII⁸⁸ des MfS vom 30.1.1969 an die Hauptabteilung XX/AIG »im Hause«.⁸⁹ Unter der Überschrift: »Tätigkeit von Religionsgemeinschaften in der DDR« wird die bevorstehende Neuwahl des Präsidenten im BEFG problematisiert. Die geplante Strukturveränderung der Bundesleitung wird als Mißachtung der »bisherigen Gepflogenheiten« bezeichnet, die vor allem der Entfernung progressiver Kräfte aus dem Leitungsgremium diene, welche »durch der Leitung hörige Funktionäre« ersetzt werden sollten.⁹⁰ Interessanterweise fehlt jeglicher Hinweis auf die Rolle von Kautz und die des Arbeitskreises. Die Stasi sah Positionskämpfe voraus, wobei den Verantwortlichen unterstellt wurde, mit den Sitzen der neuen Bundesleitung zu manipulieren. Der verwendete Begriff »hörig« entspricht den Aussagen von Kautz im Treffbericht 21.11.1968 (s.o.). Die Information über eine scheinbar »unrechtmäßige« Umbildung der Bundesleitung verweisen auch auf die »Quelle Kautz«, der durch die Abschaffung des Bundesratsausschusses um seine Einflußnahme auf der Leitungsebene bangen mußte. Der Vorwurf der Manipulation konnte laut Balders nur von einem »Insider« stammen, der die vom Bundeshaus vorgegebene Verteilung von Direktkandidaten der Vereinigungen und der Listenkandidaten gegenüber den staatlichen Stellen kritisierte.⁹¹

Zu Beginn des Jahres 1969 unterstrich Riedel in einem Brief an Dammann, daß der staatlichen Seite sehr an Gesprächen mit dem BEFG unter Einbeziehung des Arbeitskreises, den Kautz leite, gelegen sei.⁹² Ein Termin für dieses Kontaktgespräch wurde noch vor der entscheidenden

86 BStU AIM 10036/78 Bd. II, 77; Balders berichtet, daß bereits am 27.7.1968 ein Artikel über Kautz im CDU-Organ *Neue Zeit* erschien. Dahinter vermutet er zurecht Wahlpropaganda. Vgl. Balders, *Präsidentenwahl*, 91.

87 Vgl. ebd.

88 Nicht, wie Balders angibt, der Hauptabteilung VI.

89 Vgl. BStU MfS HA XX/4, 927, 33.

90 Ebd.

91 Vgl. Balders, *Präsidentenwahl*, 92.

92 Vgl. a.a.O., 93.

Bundeskonferenz angesetzt. Riedel versuchte fortgesetzt, unter Hinweis auf die Kontakte zum Staatssekretär Seigewasser und dessen Erwartungen an die Person des neuen Präsidenten, Druck auf Dammann auszuüben, um die Wahl von Kautz vorzubereiten, ohne dessen Namen schon direkt ins Spiel zu bringen. Dammann hielt zunächst dagegen und stellte sich, mit Bezug auf seine eigenen Gespräche mit dem Staatssekretariat, vor den Kandidaten der Bundesleitung.⁹³ Man kann aufgrund der bisherigen Recherchen beweisen, daß Riedel im Zusammenhang mit Kautz aktiv wurde.⁹⁴ Im Treffbericht vom 7.2.1969 wird die Einschätzung der Situation aus der Sicht von Kautz wie folgt wiedergegeben: »Ferner hat der GI den Eindruck, daß vor allem Dammann daran interessiert ist, auch nur ihm genehme Personen in die Bundesleitung zu bekommen. Um einen Abfall [sic!] zu verhindern, regte Riedel aus Dresden (Volkskammerabgeordneter) bei Dammann an, ein Gespräch bei Staatssekretär Seigewasser bezüglich der Neuwahl zu führen. Riedel erklärte sich bereit, dieses zu arrangieren. Dammann selbst war nach Meinung von GI »Herbert« nicht erbaut von dem Vorschlag und wird versuchen, seine Konzeption bezüglich der Bundeskonferenz schnellstens durchzuführen.«⁹⁵ Die Stasi beauftragt den Informanten, weiter mit Riedel in Verbindung zu bleiben, um Dammann zu beeinflussen. Kautz berichtete am 27.2.1969 der Stasi, daß das weitere Vorgehen mit Riedel und Heinrich Strohmann⁹⁶ abgesprochen sei. Dieses Gespräch fand am Rande des CDU-Parteitages am 22.2.1969 in Erfurt statt.⁹⁷ Strohmann, Riedel und Kautz verständigten sich darüber, daß Riedel einen Antrag an die Bundesleitung richten sollte, »in dem auf die große Verantwortung, die die Konferenz bei der Neuwahl trägt«, hingewiesen werden sollte⁹⁸. Ein Treffen mit Seigewasser sei für den 18. April vorgesehen. Dammann betreibe, nach Angaben von Kautz, eine Aussprache mit dem Staatssekretär erst nach der Konferenz, um dort den bereits gewählten Präsidenten Morét zu präsentieren. Kautz empfahl der Stasi, daß Seigewasser Druck machen solle, um die Wahl zu beeinflussen. Riedel stellte am 22.2.1969 den Antrag an die Bundesleitung, in dem er die Namensänderung des Bundes und eine Neuaufnahme der Überlegungen zur Präsidentenwahl forderte.⁹⁹ Gegenüber dem Staatssekretariat erläuterte er die Situation im BEFG, drang auf die Einhaltung des Termins am 18. April und führte Kautz als wünschenswerten Kandidaten ein. Riedel kündigte Dammann seine Teilnahme an der nächsten Bundesleitungssitzung an, auf der er

93 Vgl. a.a.O., 93f.

94 Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 86. Dort berichtet Kautz, daß er das Vorgehen mit Strohmann und Riedel abgesprochen habe.

95 A.a.O., 81.

96 Zur Person Strohmanns s.u.

97 Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 96.

98 BStU AIM 10036/78, Bd. II, 87.

99 Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 97.

seinen Antrag zur Namensänderung und zur Präsidentenfrage vertreten wollte.

Wie stark die fortgesetzte Informationsarbeit von Kautz in dieser spannungsreichen Phase weiterwirkte, zeigt eine anonyme Information in den Akten des MfS vom 14.2.1969.¹⁰⁰ Da sie ausschließlich Anweisungen für die Referenten für Kirchenfragen in den Bezirken enthält und keinerlei Hinweise auf den Einsatz und die Abschöpfung konspirativer Verbindungen, ist zu vermuten, daß es sich um eine Information des Staatssekretariats für Kirchenfragen in Absprache mit dem MfS handelt. In dieser Einschätzung zur Präsidentenwahl werden gegen die Bundesleitung und gegen Dammann genau die Vorwürfe erhoben, die sich in den Treffberichten mit Kautz finden: 1. gesamtdeutsche Ausrichtung der Arbeit Dammanns;¹⁰¹ 2. Hinweis auf die gesamtdeutsche Sitzung der Bundesleitung vom 20.-21.5.1968 unter dem Vorsitz von Hans Arndt;¹⁰² 3. Dammann wolle nur ihm »hörige« Personen in der Bundesleitung;¹⁰³ 4. Dammann wolle »allein herrschen«.¹⁰⁴ Es wird vorgeschlagen, die namentlich aufgeführten Mitglieder der jetzigen Bundesleitung über die zuständigen Referenten für Kirchenfragen zu Aussprachen einzuladen. Damit entsprachen die staatlichen Stellen der Aufforderung von Kautz, der am 21.11.1968 empfohlen hatte, die Mitglieder der Bundesleitung unter Druck zu setzen.¹⁰⁵ An diesem Beispiel wird deutlich, wie stark das Zusammenwirken von Staatssekretariat und MfS im Blick auf die Freikirchen war. Die Informationen von Kautz waren nicht nur für die regionale Ebene bedeutsam, sondern hatten Auswirkungen auf die gesamte Einstellung der staatlichen Stellen gegenüber der Freikirche. Die Hinweise des IM »Herbert« gegenüber dem MfS wurden auf höherer Ebene weitergeleitet und führten zu einer Direktive des Staatssekretariats für Kirchenfragen.

Auch in den folgenden Zusammenkünften der ersten Monate des Jahres 1969 setzte Kautz seine Berichterstattung fort und schilderte die Situation stets aus seiner Sicht, wonach Dammann den Kandidaten Morét aus eigennützigen Gründen unterstütze und durchzubringen versuche, um seine autokratische Führungsrolle zu verstärken und dann nur »ihm genehme Personen« in der Bundesleitung zu haben.¹⁰⁶

Mit besonderer Spannung wurde sicher von allen Beteiligten die Bundesleitungssitzung vom 27.2.1969 erwartet, an der Riedel und Kautz teilnahmen. Kautz berichtete am selben Tag der staatlichen Seite über

¹⁰⁰ BStU MfS HA XX/4 927, 35f.

¹⁰¹ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 56.82.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 51ff.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 75.81.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., 56.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 79.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., 80ff.

den Verlauf der Sitzung.¹⁰⁷ Zunächst war über die »Namensänderung« des Bundes beraten worden. Nach einem in der Sache eindeutigen Gespräch im Staatssekretariat für Kirchenfragen wurde von Dammann verlangt, die beiden letzten Worte »in Deutschland« aus der Bundesbezeichnung wegzulassen, um den gesamtdeutschen Charakter auch sichtbar aufzugeben.¹⁰⁸ Die Namensänderung, die der veränderten Verfassungslage entsprechen sollte, wurde vom Staatssekretariat in einen direkten Zusammenhang mit potentiellen Genehmigungen für Einreisen gestellt. Dieses Vorgehen entsprach der Linie der DDR-Kirchenpolitik seit 1967, wonach »die Illusion über eine einheitliche Kirche«¹⁰⁹ systematisch zer schlagen werden sollte. Die Zweistaatlichkeit Deutschlands sollte von den Kirchen endlich akzeptiert werden. Die Folge sollten die organisatorische Trennung von gesamtdeutschen Institutionen, vor allem der evangelischen Kirchen und auch der Freikirchen sein. Wer sich dagegen für die kirchliche Einheit Deutschlands engagierte, unterstützte aus Sicht des Staates die reaktionäre Politik der Bundesrepublik und schädigte die Kirche in der DDR.¹¹⁰ Bereits nach Inkrafttreten der neuen Verfassung im April 1968 konstituierten sich verschiedene Kirchen und Freikirchen in nunmehr getrennten Organisationen.¹¹¹

Nach einem Gespräch mit dem kommissarischen Präsidenten Morét erklärte sich Dammann gegenüber dem Staatssekretariat schriftlich für den BEFG bereit, den Antrag auf Namensänderung dem nächsten Bundesrat vorzulegen. Im Blick auf die großen kirchlichen Auseinandersetzungen über die neue Verfassung und die Gründung des »Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR« (BEK)¹¹² verwundert die lapidare Aussage von Kautz, daß in dieser Frage innerhalb der Bundesleitung keine Probleme festzustellen seien.¹¹³ Der Bundesdirektor des westdeutschen BEFG, Gerhard Claas, bedauerte zwar die Namensänderung, die von der Bundesleitung-West mit Schmerzen zur Kenntnis genommen werde, weil hier politischem Druck gehorcht würde. Die formale Trennung solle aber die innere Einheit nicht in Frage stellen. Der Informant Kautz schätzte gegenüber seinem Führungsoffizier ein, »daß man zwar formal eine Trennung herbeiführt, aber ansonsten bestrebt ist, die gemeinsamen Verbindungen aufrecht zu erhalten.«¹¹⁴ Desgleichen belegt

107 Vgl. a.a.O., 86ff.

108 Vgl. R. Dammann, Die Teilung des Bundes im Jahr 1969, 175.

109 G. Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993, 628.

110 Vgl. a.a.O., 630f.

111 Vgl. Dammann, Teilung, 175. Zur Stellungnahme des BEFG zur Verfassung von 1968 vgl. R. Dammann, Als Freikirche im sozialistischen Staat, in: Balders / Materne, Erlebt, 44ff.

112 Vgl. Besier, SED-Staat, 645-722.

113 Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 88.

114 A.a.O., 89.

ein Schreiben Riedels an Dammann vom 22.2.1969, daß zumindest Dammann sich mit der Entscheidung für die Namensänderung, die letztlich die Trennung in zwei Bünde festschrieb, schwer tat.¹¹⁵ Riedel bemängelt in seinem Schreiben, daß sich Dammann erst zum gegenwärtigen Zeitpunkt für eine Änderung ausgesprochen habe. Nach Riedel hätte sie schon ein Jahr früher – also im Jahr der neuen DDR-Verfassung – erfolgen können und nicht erst auf Druck des Staatssekretariats. Riedel nahm, nach dem Protokoll der Bundesleitung, ausführlich zur Namensänderung Stellung, die anschließend diskutiert wurde. Er war es auch, der das Thema auf die Präsidentenwahl brachte und dabei Herbert Kautz als geeigneten Kandidaten, der den Erwartungen des Staates entspreche, vorschlug.¹¹⁶ Dammann stellte klar, »daß ihm seitens des Staatssekretariats wohl gesagt worden ist, daß man hoffe, daß der künftige Präsident eine positive Stellung zu unserem Staat habe, daß aber im übrigen die Wahl des Präsidenten in unserer eigenen Zuständigkeit sei«.¹¹⁷ Dammann nutzte demnach den Spielraum, der sich ihm durch eigene Kontaktgespräche mit dem Staatssekretariat eröffnete.

Ein Beschluß wurde im Anschluß an dieses Votum nur zur Namensänderung getroffen. Kautz berichtet seinem Gesprächspartner vom MfS deutlich verstimmt, daß man sich am 27. Februar, obwohl Kautz von Riedel zum ersten Mal ganz offiziell zum Vorsitzenden vorgeschlagen worden wäre, nicht über die Präsidentenwahl unterhalten habe und niemand Stellung genommen hätte.¹¹⁸ Kautz selbst brachte in der Sitzung am 28. Februar noch einmal das Anliegen Riedels, und damit seine eigene Nominierung, vor. Trotz einer Aussprache wurden jedoch keine Beschlüsse in dieser Frage gefaßt.

Kautz beschwerte sich in der Bundesleitungssitzung, daß anläßlich dieser Zusammenkunft keine Namen von möglichen Kandidaten genannt wurden. So würde der Beschluß darüber erst unmittelbar vor der Bundeskonferenz fallen, teilte er seinem Führungsoffizier mit. Hierin läßt sich seine ganze Enttäuschung über die erfolglose Intervention Riedels in der vortägigen Bundesleitungssitzung erkennen. Adolf Pohl, Dozent am Theologischen Seminar, fand Kautz gegenüber deutliche Worte:

»Ich möchte dir nur eines sagen: unser Schweigen war auch eine Antwort. Es war die zarteste Andeutung. Wir lassen uns unseren Präsidenten nicht vom Staat vorschreiben. Der neue Präsident muß 100 % unser Mann sein. Es kann nur ein Präsident sein, der von den Baptisten gewählt wird.«¹¹⁹

¹¹⁵ Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 96.

¹¹⁶ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 89.

¹¹⁷ Balders, Präsidentenwahl, 100.

¹¹⁸ BStU AIM 10036/78 Bd. II, 89.

¹¹⁹ A.a.O., 92.

»Wir lassen uns nicht drücken«, faßte Pohl seine Antwort auf Kautz zusammen. Das Evangelium müßte weiterhin verkündigt werden, egal »ob wir das über oder unter Wasser« tun.¹²⁰ Dieses mutige Votum, das verrät, wie die Agitation von Kautz und Riedel bei den Verantwortlichen eingeschätzt wurde, schwächte der Vorsitzende der Bundesleitung und Präsidentschaftskandidat Herbert Morét nach Aussagen von Kautz etwas ab. Dennoch empfahl Kautz der Stasi, als weiteres Druckmittel in der Entscheidungsphase Dammann keine Reisen mehr zu genehmigen. Der Arbeitskreis, den Kautz leitete und dem Riedel und Strohmann angehörten, wurde von der Bundesleitung mit der Vorbereitung der wichtigen Begegnung mit Seigewasser beauftragt. Man traf sich am 29.3.1969 in Leipzig.¹²¹ Mit dieser Beauftragung versuchte die Bundesleitung offensichtlich, den politischen Beziehungen Riedels und Kautz', die zum Vorteil des Staat-Freikirche-Verhältnisses genutzt werden konnten, Rechnung zu tragen.

Weitere Auswirkungen der Abschöpfung von Kautz zeigen sich zunächst in den Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen, das seine Angaben aus der Bundesleitungssitzung vom 27.2.1969 in der Information vom 17. März weiterverarbeitete und Maßnahmen vorbereitete.¹²² Dort begegnen Formulierungen, die sich mit denen des Treffberichts vom 28. Februar decken. So auch über die Einlassung Pohls, die in der Information als Meinung des BEFG wiedergegeben wird: Der neue Präsident müsse 100 % ihr Mann sein. Auch die in der Information des Staatssekretariats enthaltenen Äußerungen zur Namensänderung stimmen mit den Angaben von Kautz zur Bundesleitungssitzung überein. Fest steht, daß Kautz, aber auch Riedel, mit allen Mitteln versuchten, die Wahl von Kautz durchzusetzen. Dabei instrumentalisieren sie auch das Staatssekretariat, gegen die Verantwortlichen ihrer Freikirche vorzugehen. Bereits die beständige Mahnung, in jedem Fall den Termin mit Seigewasser am 18. April einzuhalten, belegt die taktische Intention. Der Einsatz von Riedel auf der offiziellen Kontaktschiene und der von Kautz im konspirativen Bereich führten dem Staatssekretariat erst vor Augen, welche eminent wichtige und politische Bedeutung der Präsidentenwahl zukam. Ohne die kontinuierliche Diffamierung der leitenden Verantwortlichen und die Herausstellung der eigenen »progressiven« Einstellung durch Kautz wäre das Augenmerk der staatlichen Stellen wohl kaum so intensiv auf die Wahlentscheidung gerichtet gewesen.

In der Akte des IM »Herbert« findet sich ein weiterer Treffbericht erst unter dem Datum vom 10.4.1969.¹²³ Kautz stellte in diesem Bericht fest, daß die abgesprochene Konzeption nicht aufgegangen sei. Auf der Verei-

¹²⁰ Vgl. a.a.O., 93.

¹²¹ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 97f.

¹²² Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 101f.

¹²³ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 99.

nigungskonferenz am 29. März sei Ernst Wank als Listenkandidat für die Bundesleitung gewählt worden, weil diejenigen, die seine Wahl unterstützten, geschwiegen hätten. Die skandalösen Vorgänge auf der Vereinigungskonferenz werden von Balders und einem Zeitzeugen ausführlich geschildert, so daß hier auf eine genaue Wiedergabe verzichtet werden kann.¹²⁴ Kautz mußte von der Vereinigung Sachsen als Listenkandidat für die Bundesleitung nominiert werden, da der neue Präsident aus den Mitgliedern der Bundesleitung gewählt würde. Er hatte in der Vereinigungsleitung bereits intensiv für seine Kandidatur geworben und unverhohlen auf staatliche Interessen verwiesen. Obwohl er zunächst als ein aussichtsreicher Kandidat galt, traf das Gremium in geheimer Wahl, vor allem aufgrund seiner demonstrativen Selbstempfehlung, eine andere Entscheidung. Kautz empfahl nach dieser bitteren Niederlage in den Vorwahlen, daß der Staatssekretär am 18.4.1969 nun Druck auf die Verantwortlichen ausüben sollte, um die Wahl von Kautz dennoch voranzutreiben.

Am 24. Juni, also erst zwei Monate später und damit bereits *nach* der entscheidenden Bundesratstagung, traf sich Kautz wieder mit dem Vertreter des MfS.¹²⁵ Die staatliche Seite hatte es infolge der Niederlage von Kautz offensichtlich aufgegeben, direkten Einfluß auf die Präsidentenwahl zu nehmen. Das zeigen auch die Dokumente des Staatssekretariats für Kirchenfragen zur Vorbereitung der Begegnung des Staatssekretär mit Vertretern des BEFG am 18.4.1969,¹²⁶ die wie selbstverständlich von Morét als künftigen Präsidenten sprechen, dessen endgültige Wahl bevorstehe. Nach Aussagen von Dammann und Morét habe der Staatssekretär zum Schluß der Begegnung hervorgehoben, daß die staatliche Seite sich nicht in die innerfreikirchlichen Belange, wie die Präsidentenwahl, einzumischen gedenke. In der Information der Hauptabteilung XX/4 des MfS zur Bundesratstagung vom 8.-11. Mai in Dresden wird dann die Wahl Moréts auch ohne weitere Kommentierung berichtet. Gleichzeitig konnte zufrieden festgestellt werden, daß die Namensänderung des BEFG entsprechend der Verfassungswirklichkeit der DDR auf dem Bundesrat ohne Auseinandersetzung beschlossen wurde.¹²⁷ Die Namensänderung, die im Grunde viel mehr als der Austausch von vier Worten war, wurde mit großer Mehrheit bei wenigen Gegenstimmen und Enthaltungen angenommen.¹²⁸ Warum die Freikirchen, allen voran die »Freien evangelischen Gemeinden« (BFeG), im Unterschied zu den heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der EKD ohne größere Bedenken die gesamtdeutsche Organisation preisgaben, verdient eine einge-

124 Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 103-104.

125 Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 102f.

126 Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 105.

127 Vgl. BStU MfS HA XX/4 927, 39.

128 Vgl. Dammann, Teilung, 176.

hendere Untersuchung. Die kongregationalistische Ekklesiologie, die von der Autonomie der Ortsgemeinde ausgeht, ist dazu prädestiniert, die Einzelgemeinde höher zu bewerten als den Verbund der Gemeinden. Die »Bundesidentität«, d.h. das gesamtfreikirchliche Bewußtsein, war in der Geschichte immer wieder umstritten bzw. theologisch gar nicht profiliert. Ob seitens der Freikirchen eine im Vergleich mit der evangelischen Kirche höhere Kooperationsbereitschaft mit den staatlichen Stellen vorlag, die sich aus ihrer Minderheitensituation ableitete, muß noch erforscht werden.

Ende 1969 bewertete das MfS anläßlich der jährlichen Einschätzung des Inoffiziellen Mitarbeiters Herbert Kautz den Vorgang um die Präsidentenwahl.¹²⁹ Es sei nicht gelungen, ihn als Präsidenten zu lancieren, weil er seine Person zu sehr in den Vordergrund gestellt habe. Die staatlichen Stellen entdeckten, daß die offensive und undiplomatische Vorgehensweise von Kautz der Grund für das Scheitern der geplanten Einflußnahme war. Ohne es quellenmäßig belegen zu können, muß man davon ausgehen, daß die staatlichen Stellen einerseits aufgrund der egozentrischen Attitüde von Kautz, aber wohl auch aufgrund der loyalen Haltung der Verantwortlichen des BEFG in der Verfassungs- und Namensänderungsfrage von einer massiven Beeinflussung der Wahlentscheidung absahen, die Kautz ihnen nahegelegt hatte. In der Kooperation mit einem Präsidenten des BEFG, der eigenständig gewählt war und gleichzeitig zu einer positiven Zusammenarbeit mit dem Staatssekretariat bereit war, sah man den größeren Nutzen, als in einem durch staatliche Intervention durchgesetzten, unberechenbaren »Wunschkandidaten« Kautz.

Dennoch war den Überwachungsorganen weiterhin an einer Zusammenarbeit mit Kautz gelegen, die sich bis zu seinem Tod kontinuierlich fortsetzte. Kautz konnte zwar aufgrund seiner Niederlage nicht als Funktionär in einer Spitzenstellung für den Staat aktiv werden, was seine Wahl zum Präsidenten ohne Zweifel bedeutet hätte. Durch die Auflösung des Bundesratsausschusses wurde für ihn gleichzeitig die direkte Ausspionierung der Bundesleitungssitzungen unmöglich. Er war aber aufgrund seines Vorsitzes im Arbeitskreis für Öffentlichkeitsarbeit, durch die aktive Mitarbeit in der CFK (Christliche Friedenskonferenz) und durch vermehrte Publikationstätigkeit durchaus in der Lage, das Verhältnis zwischen BEFG und DDR-Staat zu beeinflussen. So schrieb er u.a. einen glorifizierende Artikel zum 20. Jahrestag der DDR, der im BEFG umstritten war.¹³⁰

¹²⁹ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. I, 49. »Das von Anfang an verfolgte Ziel, den IM anläßlich der Bundeskonferenz 1969 in Dresden in die Funktion des Präsidenten zu bringen, mißlang. In Auswertung und Einschätzung der Situation wurde herausgearbeitet, daß der IM seine Person mehr in den Vordergrund schob und somit eine gewisse Oppositionshaltung gegen sich erzeugte« (ebd.).

¹³⁰ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 121.

Nach der Bundeskonferenz geriet Kautz innerhalb des Bundes zunächst unter Druck. Er beschwerte sich gegenüber seinem Führungsoffizier, daß man Stimmung gegen ihn mache und die progressiven Kräfte, wie befürchtet, sukzessiv ausgeschaltet würden. So sei er von der Gemeinde in Görlitz von einer Evangelisation, die er halten sollte, ausgeladen worden. Den Briefwechsel mit dem Pastor der Gemeinde, in dem kritische Worte über sein politisches Engagement und die Vorgänge anlässlich der Präsidentenwahl enthalten sind, übergab er der Staatssicherheit, obwohl sein Amtsbruder ihn um äußerste Vertraulichkeit wie in einem Vier-Augen-Gespräch gebeten hatte.¹³¹ Auch in dieser Korrespondenz verteidigte Kautz sein Vorgehen, indem er folgerte, daß die Entscheidung gegen ihn, wie die jüngsten Ereignisse zeigen, zu Erschwernissen in der Genehmigung von Ausreisen führten. Morét wandte sich nach Kautz' Angaben gegen eine Diffamierung seiner Person. Warum sich der Präsident vor Kautz stellte, ist nicht leicht zu verstehen. Wahrscheinlich wollte man die politischen Beziehungen des BEFG nicht durch direkte Angriffe oder öffentliche Maßregelung eines »progressiven« Pastors belasten, der über einschlägige Kontakte zu staatlichen Stellen verfügte.

Kautz berichtet der Stasi unmittelbar – telefonisches Kennwort: »Herbert aus Halle« –, sobald er Nachrichten aus der Bundesleitung oder der Bundesgeschäftsstelle erhielt.¹³² Bei Auslandsreisen überwachte er die kirchlichen Mitreisenden und empfahl in der Auswertung mit Seltsmann vom MfS, wem eine erneute Ausreise erlaubt oder verweigert werden sollte.¹³³ Obwohl Kautz im Sinne des Staates auf die Bundesleitung einwirken und Ende 1969 eine positive Stellungnahme des Bundes zur DDR durchsetzen sollte, mußte er im Januar 1970 resigniert feststellen, daß er von allen offiziellen Treffen und Beratungen ferngehalten wurde.¹³⁴ Er riet deshalb der staatlichen Seite, vermehrt Druck auf seine Kirche auszuüben und Ausreisen der Funktionäre zu verhindern. Immer wieder wurde Kautz in dieser Weise eingesetzt, um die Verantwortlichen des Bundes davon zu überzeugen, daß eine politische Stellungnahme seitens des Bundes aus der Sicht des Staates opportun sei. Wie diese Interventionen aufgenommen wurden bzw. welche direkten Auswirkungen sie auf das Verhalten der Verantwortlichen gegenüber dem Staat hatten, muß eine spätere Untersuchung zeigen.

Eine vage Hoffnung, wieder auf die Leitungsebene des Bundes zu gelangen, verband Kautz mit einer möglichen Wahl zum Vereinigungsleiter in Sachsen im Frühjahr 1970.¹³⁵ Dennoch erfolgten die Treffen mit der Stasi in immer größeren periodischen Abständen. An den Akten wird er-

¹³¹ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 113–117.

¹³² Vgl. a.a.O., 128.

¹³³ Vgl. a.a.O., 130.

¹³⁴ Vgl. a.a.O., 135ff.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 138.

kennbar, daß das Interesse der Staatssicherheit an Kautz nach der gescheiterten Präsidentenwahl merklich zurückging. Kautz stellte gleichwohl seinen »Wiederaufstieg« in Aussicht, da er als Kandidat zum Vereinigungsleiter vorgeschlagen worden sei. Wenn er am 30.5.1970 in der Bundesleitungssitzung anwesend wäre, würde er dem MfS über die Untergrundbewegung der Baptisten in der Sowjetunion berichten.¹³⁶ Die Thematik der »Initiativniks« war für die Überwachungsorgane von großem Interesse, so daß Kautz wiederholt in diesem Sinne eingesetzt und zur Ausspionierung von Reisekadern eingesetzt wurde.¹³⁷ Seine Aussagen über den Arbeitskreis für Öffentlichkeitsarbeit, dem auch Morét und Dammann angehörten, sind ambivalent. Zum einen beschreibt er die verbesserte Zusammenarbeit.¹³⁸ Drei Monate später wird über die Behinderung ihrer Arbeit durch die Bundesleitung berichtet, die Strohmann veranlaßten, offen über eine Auflösung des Kreises nachzudenken. Kautz wollte sich aus diesem Konflikt zunächst aus taktischen Gründen heraushalten, um seine mögliche Wahl zum Vereinigungsleiter nicht zu gefährden.¹³⁹ Bei der Einschätzung des Arbeitskreises und der Bundesleitung machte er aus seiner negativen Beurteilung Dammanns, der alles dominiere, und seiner Kritik an der im Grunde apolitischen Ausrichtung der anderen Mitglieder keinen Hehl. Dabei schreckte er auch vor persönlicher Diffamierung einzelner Personen nicht zurück.¹⁴⁰

Die Vereinigungskonferenz vom 30.-31.5.1970 hielt eine weitere harte Niederlage für Kautz bereit, da er nicht zum Vereinigungsleiter gewählt wurde.¹⁴¹ Um seinen Mißerfolg zu kaschieren, gab Kautz gegenüber der Stasi an, daß die Vereinigungen durch neue Aufgabenverteilungen mittlerweile ohnehin weniger Einfluß auf die Bundesleitung hätten. Dammann fungiere jetzt als unumschränkter Herrscher im BEFG. Damit verstärke sich für ihn zwangsläufig die strategische Abkapselung des BEFG von der gesellschaftspolitischen Öffentlichkeit und die politische Passivität. Die Bundesleitung habe kein Interesse an offensiver politischer Arbeit, worunter auch der Arbeitskreis leiden würde.¹⁴² Kautz mußte nun erleben, daß seine Vorschläge für politische Stellungnahmen, die mit dem MfS abgesprochen waren, nicht aufgenommen wurden.¹⁴³ Sein Ein-

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 140-143.

¹³⁷ Vgl. a.a.O., 154.159ff.

¹³⁸ Vgl. a.a.O., 149f.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 156f.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 157. Kautz machte hier u.a. Angaben über ein Mitglied der Bundesleitung, das Halbjude und deshalb ein Freund Israels sei (vgl. a.a.O., 187). Er gab nach allen vorangehenden, äußerst negativen Äußerungen über Dammann noch an, daß dieser während der NS-Zeit Fähnrich der Kriegsmarine gewesen sei. Auch über die Berufsplanung seiner Kinder machte er Angaben.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 163ff.

¹⁴² Vgl. BStU MfS HA XX/4 822, 38f.

¹⁴³ Vgl. BStU AIM 10036/78 Bd. II, 165f.

fluß und der gleichgesinnter progressiver Kräfte würde zurückgedrängt. So dürfte der Arbeitskreis auch nicht auf der Theologischen Woche vor der versammelten Pastorenschaft des BEFG berichten. Kautz faßte seine Beobachtungen zusammen, wonach die progressiven Kräfte immer stärker ausgegrenzt würden, während die Anhänger Dammanns reüssierten. Das Schicksal des Arbeitskreises für Öffentlichkeitsfragen belegt, daß Kautz die Entwicklung richtig einschätzte. Hatte man noch 1969 vor allem aus taktischen Überlegungen die Notwendigkeit eines solchen Gremiums eingesehen, wurde es 1973 aufgelöst.¹⁴⁴ Die Verhandlungen mit dem Staat sollten in Zukunft von der Bundesleitung und den Repräsentanten des Bundes wahrgenommen werden. Ob hinter dieser Verschiebung der Kompetenzen auch eine Festigung des Staat-Freikirche-Verhältnisses steht, müßte eine Untersuchung belegen. Vermutlich war durch den Ausbau guter Beziehungen zum Staatssekretariat seitens Dammanns / Moréts eine Einflußnahme politischer »Verbindungsleute« zum Staat nicht mehr in dem Maße nötig, wie in der unsicheren Phase der neuen Verfassungswirklichkeit.

In der Folgezeit traf sich Kautz regelmäßig, wenn auch weniger häufig als in den Jahren 1968/69, mit seinem Führungsoffizier. Er berichtete detailliert über die politische Einstellung seiner Kollegen, wobei er negative Einschätzungen scheinbar ohne Skrupel weitergab.¹⁴⁵ Zum Spektrum seiner Tätigkeit gehörte auch die Ausforschung der CFK. Über Tagungen und Konferenzen des BEFG, an denen er teilnahm, machte er fortgesetzt umfassende Angaben und überreichte geeignetes Informationsmaterial. Stereotyp kritisierte er bei allen Treffen die apolitische Haltung des BEFG, die vor allem durch Dammann zementiert würde.

Gleichzeitig wurde Kautz immer stärker sein sinkendes Prestige im BEFG bewußt, was für ihn vor allem an der Demontage des Arbeitskreises für Öffentlichkeitsfragen sichtbar wurde. Am 13.10.1970 meldete er sich selber bei seinem konspirativen Gesprächspartner und bat um Unterstützung.¹⁴⁶ Der Staatsapparat solle vermehrt Forderungen an die Baptisten stellen. Auch dürfe sich der Staatssekretär nicht mehr mit allgemeinen Erklärungen des BEFG zufriedengeben, sondern müsse konkrete Fragen zur politischen Einstellung vorbringen. Daraufhin erteilte Seltmann dem Informanten den Auftrag, Vorschläge für den BEFG zu erarbeiten, die dem Staatssekretariat übermittelt werden sollten, um gezielt seine Arbeit mit dem BEFG danach ausrichten zu können. Gerade in diesem Zusammenhang ist man über das Ausmaß an Korruption seitens des IM »Herbert« erstaunt. Fordert ein Pastor hier doch ganz unzweideutig die Staatsorgane zu einem härteren repressiven Vorgehen ge-

¹⁴⁴ Vgl. Balders, Präsidentenwahl, 107.

¹⁴⁵ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 168ff: Bericht über Seminardozenten Adolf Pohl und Klaus Fuhrmann.

¹⁴⁶ Vgl. a.a.O., 180ff.

gen seine eigene Kirche auf. Er schien sogar zur Mitarbeit bereit, um die Repressionsmöglichkeiten des Staatssekretariats gegen seine eigene Kirche zu fördern.

Im Frühjahr 1971 zeigte sich, daß die fortgesetzte »Überzeugungsarbeit« von Kautz Früchte trug. An dieser Episode läßt sich auch der verbliebene Einfluß des letztlich aus allen leitenden Funktionen bereits verdrängten Kautz belegen. Der Bund bereitete anlässlich eines in Aussicht genommenen Gesprächstermins am 2. April mit Seigewasser eine politische Erklärung vor.¹⁴⁷ Am 8.3.1971 habe Kautz mit Günter Lorenz und Herbert Morét darüber gesprochen.¹⁴⁸ Dabei machte er konkrete Vorschläge für die zu behandelnden Fragen (wie u.a. die völkerrechtliche Anerkennung der DDR und die Mitgliedschaft beider deutschen Staaten in der UNO). Lorenz wollte daraufhin die Erklärung formulieren und dem Informanten zuschicken. Morét versuchte diese Entwicklung dadurch zu bremsen, daß er erklärte, sich beim Text der Erklärung an die Formulierungen der anderen Kirchen halten zu wollen. Morét wollte nichts auf eigene Faust unternehmen, um nicht von den anderen Kirchen »angepöfien« und von den eigenen Leuten »abgeschossen« zu werden. Ob dies ein typisches Verhalten war, müßte die weitere Forschung zeigen. Der Informant pochte auf sachliche und sprachliche Eindeutigkeit. Kautz setzte in diesem Gespräch den Präsidenten Morét, der beim Zusammentreffen mit Seigewasser außer der Erklärung nichts weiter sagen wollte, massiv unter Druck. Er legte Morét die s.E. angemessenen Reaktionen im Gespräch mit Seigewasser nahe und drohte Konsequenzen an, falls es zu keiner eindeutigen Stellungnahme seitens des Bundes käme. Die »abwartende Haltung« der Baptisten würde vom Staat beanstandet werden. Beim Treffen am 23.3.1971 legte Kautz dem MfS vorab den Entwurf für die politische Erklärung vor, mit der die staatlichen Gesprächspartner sehr zufrieden waren.¹⁴⁹

Bereits dieser Entwurf wurde über die Stasi bis hin zu Seigewasser übermittelt. Für eine Veröffentlichung in der Zeitschrift des Bundes sollte Kautz Sorge tragen. Am 25.3.1971 schrieb Kautz mit unverkennbar drohendem Unterton an Dammann über den Entwurfstext: »Ich möchte ihn in der Endfassung nicht gekürzt sehen.« Schließlich wurde die Erklärung in der Monatszeitschrift des Bundes »Wort und Werk« abgedruckt.¹⁵⁰ Ein Vergleich mit der Schlußfassung der Erklärung war der Verfasserin nicht möglich und bleibt daher einer späteren Untersuchung vorbehalten. Hier interessiert in erster Linie, wie es Kautz gelang, durch den Arbeitskreis für Öffentlichkeitsarbeit zu dieser Zeit noch auf die

¹⁴⁷ Vgl. a.a.O., 185ff. Vgl. zu den Gesprächen mit dem Staatssekretariat Dammann, Freikirche, 47ff.

¹⁴⁸ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 185.

¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., 189.

¹⁵⁰ Vgl. Assmann, Schicket euch in die Zeit, 27.

Verantwortlichen im Sinne des Staates einzuwirken, und welcher Mittel er sich dabei bediente.

Am 1.10.1971 wurde IMV »Herbert« nach langjähriger Zusammenarbeit dem neuen Verbindungsmann Beckmann übergeben, der die Zusammenarbeit bis 1976 durchführte.¹⁵¹ Auffällig ist, daß sich der Ton der Treffberichte sehr stark verändert. Der neue Gesprächspartner scheint wesentlich distanzierter gegenüber Kautz zu sein und hat die Verbindung schließlich über Jahre hin schleifen lassen. Bei einer der wenigen Begegnungen bat Kautz Beckmann um Unterstützung für eine von ihm angestrebte Reise zum Weltkongreß der Baptisten in Stockholm 1975.¹⁵² Die Bundesleitung lehnte seine Teilnahme ab, obwohl Riedel und Strohmann für ihn intervenierten. Beckmann versagte die staatliche Unterstützung in diesem Fall. Erst zu Beginn des Jahres 1976 häufen sich wieder die Kontaktgespräche. Zu diesem Zeitpunkt wurde der IM »Herbert« zur weiteren Verbindung der K I in Halle übergeben.¹⁵³ Für die Stasi hatte eine intensive Zusammenarbeit mit ihm, nachdem er kaum noch über Einfluß im BEFG verfügte, an Attraktivität verloren. Kautz gab Informationen zur Erklärung der evangelischen Kirche zum Zionismus weiter, die im BEFG an die Gemeinden verschickt wurden. Der Informant erhielt daraufhin den Auftrag herauszufinden, warum sich Morét nach den kirchlichen Verlautbarungen richtete.¹⁵⁴ Dennoch wird die Abschöpfung von Kautz nicht mehr stringent vorgenommen. Die Treffen fanden nur unregelmäßig statt. Der Informant erhält Aufträge, die dann offensichtlich nicht ausgewertet werden. Kautz macht dennoch Angaben zu Kontakten des Leiters des westdeutschen Gemeindejugendwerks, Karl-Heinz Walter, zur FDJ. Er berichtete über Beobachtungen auf einer Moskaureise, die von staatlicher Seite initiiert und gefördert worden war.

In dieser Phase gab Kautz auch viele Informationen über einzelne Persönlichkeiten aus verschiedenen Gemeinden und der Pastorenschaft weiter. Dennoch ist dem Material zu entnehmen, daß sein Einfluß auf die Entscheidungsebene des Bundes bereits sehr begrenzt war. Dementsprechend disparat fielen die Informationen aus, die er noch liefern konnte. Sein Einsatzgebiet verlagerte sich nun auf die CFK. Am BEFG interessierte die K I vor allem die sogenannte »Ostarbeit« und die damit verbundenen Organisationen wie »Licht im Osten«, »Christliche Ostmission« und die »Märtyrer-Kirche«. Zugleich sollte Kautz über die Übersiedlung von Bürgern aus der Sowjetunion und die Reaktion von Baptisten darauf berichten. Bei Reisen in die Bundesrepublik versuchte Kautz, Material über diese Organisationen zu beschaffen und machte dabei detail-

¹⁵¹ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 203.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 204.

¹⁵³ Vgl. BStU AOG 2987/80, 24.131.

¹⁵⁴ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 207.

lierte Angaben zu Personen, denen er begegnete. Ein Kurzbericht aus dem Sommer 1976 belegt, daß er so gut wie keinen Einfluß mehr im BEFG hatte und kaum noch über Kontakte zu Pastoren verfügte.¹⁵⁵ Nur nach vorherigen Zusammenkünften mit Heinrich Strohmann konnte er noch Informationen über die Bundesleitung – hier über Günter Lorenz als möglichen Nachfolger von Rolf Dammann – weitergeben.¹⁵⁶

Der Zusammenhang von Strohmann und Kautz verdient im Blick auf weitere Aktenbestände der Gauckbehörde über Heinrich Strohmann die künftige Aufmerksamkeit der Forschung. Obwohl Kautz offensichtlich an Einfluß verloren hatte und die Zusammenarbeit auch seitens der K I eher zögerlich fortgesetzt wurde, wurde er am 16.1.1979 als IKK der K I geworben und erklärte sich sofort zur Zusammenarbeit bereit.¹⁵⁷ Der Vorschlag zur Werbung erfolgte aufgrund der langjährigen Zusammenarbeit mit dem MfS und seiner eindrucksvollen politischen Biographie, die viele Auszeichnungen durch den SED-Staat vorweisen konnte. Im Aufklärungsbericht wurde seine progressive Haltung hervorgehoben, die verhindert habe (!), daß er in Führungsämter seiner Freikirche aufgestiegen sei. Seine Spitzeltätigkeit für die ebenfalls von MfS-Kräften durchsetzten K I in der Phase ab 1976 ist von immer privateren Informationen über einzelne Persönlichkeiten, von Kollegen bis hin zur eigenen Familie, geprägt. Sie entbehren einer kirchengeschichtlichen Bedeutung und sollen deshalb hier aufgrund ihres privaten Charakters nicht weiter ausgewertet werden. Auch die Berichte über die von der Stasi finanzierten Reisen in die Bundesrepublik sind vernachlässigbar. Nach mehreren Schlaganfällen stellte die K I fest, daß »Herbert« bereits mentale Schwierigkeiten bei der Berichterstattung aufwies. Die wenigen Informationen über den BEFG, die er noch weitergeben konnte, scheinen aus zweiter Hand zu stammen. Dennoch gehen die Berichte bis wenige Monate vor seinem Tod weiter.

Nach diesem Überblick über eine Spitzeltätigkeit von über 20 Jahren fällt es schwer, die ursprüngliche Motivation von Herbert Kautz herauszuarbeiten. An seiner Bejahung des DDR-Staates und seiner progressiven politischen Einstellung hat er nie Zweifel aufkommen lassen. Wie es jedoch zu dieser rückhaltlosen Offenheit für eine konspirative Zusammenarbeit mit der MfS / K I kommen konnte, die schließlich jegliche Solidarität mit der eigenen Kirche vermissen ließ, bleibt schwer nachvollziehbar. Die persönliche Karriere innerhalb seiner Freikirche war zwischenzeitlich eindeutig eines der leitenden Motive. Ob neben seiner klaren politischen Überzeugung auch die Haft seines Sohnes nach einem mißglückten Fluchtversuch und dessen Verstrickungen mit der Stasi eine

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 220f.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O., 222.

¹⁵⁷ Vgl. BStU AOG 2987/80, Bd. I, 4.

Rolle gespielt haben, muß offenbleiben.¹⁵⁸ Kautz hat durch seine Berichte sicherlich die Meinung der staatlichen Stellen über seine Freikirche beeinflusst. Wenn auch phasenweise in unterschiedlicher Intensität, haben sich seine Einschätzungen und Empfehlungen auf die Haltung des Staatssekretariats für Kirchenfragen gegen den BEFG ausgewirkt. Höhepunkt waren sicher die Vorgänge um die Präsidentenwahl 1969. Auch seine negative Einschätzung vieler Personen in und außerhalb seiner Freikirche, allen voran die von Rolf Dammann, mögen schwerwiegende Konsequenzen für einzelne Menschen nach sich gezogen haben, die bisher noch nicht nachweisbar sind. Dennoch muß dieser aus den Stasi-Akten rekonstruierte Einzelfall in die Gesamtgeschichte des BEFG in der DDR eingeordnet werden. Der Weg des Gemeindebundes wurde von Verantwortlichen bestimmt, denen offensichtlich die von Kautz angestrebte Kooperation mit dem Staat zu weit ging. Die Bundesleitung setzte sich, wie die Stasi-Akten belegen, mit den »progressiven« Kräften auseinander, um die Identität des BEFG nicht durch eine offene Solidarisierung mit der SED-Diktatur zu beschädigen. Auch in der Phase der Präsidentenwahl, in der sich der staatliche Druck verstärkte, versuchte die Bundesleitung den Freiraum der Freikirche so weit wie möglich zu erhalten. »Wir lassen uns unseren Präsidenten nicht vom Staat vorschreiben«. – In diesem Votum äußerte sich Resistenz, die den direkten Einfluß des Staates zu verhindern bemüht war.

3. Weitere Spuren konspirativer ›Zusammenarbeit‹

Sicher ist mit »Herbert aus Halle« ein extremes Beispiel für Kontakte zur Stasi innerhalb des BEFG nunmehr an das Licht der Öffentlichkeit geraten. Der »Fall Kautz« ist auf der einen Seite einzigartig, weil er die Vorgänge über die Präsidentenwahl von 1969 aus der Sicht der Überwachungsorgane des DDR-Staates zeigt und nachvollziehbar macht. Daß er keinesfalls ein Einzelfall war, belegen weitere Funde in der Gauckbehörde. So wurde etwa *Herbert Weist*, der spätere Präsident des Bundes, 1955 als GI »Willy« (dem Vorläufer des »IM«) »auf der Linie Sekten« geworben und unterzeichnete eine Schweigeverpflichtung über das erste Gespräch mit der Staatssicherheit.¹⁵⁹ Er verpflichtete sich zudem, über Auslandsreisen zu berichten und seine Gemeindeglieder im Sinne der DDR-Politik zu beeinflussen. Die Zusammenarbeit wurde im Februar 1959 abgebrochen, da nun, nach seinem Wechsel in das baptistische Präsidenten-

¹⁵⁸ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. I, 34.

¹⁵⁹ BStU AIM 181/59, Bd. I, 1-10. Als die Stasi eine generelle Schweigeverpflichtung verlangte, lehnte er dies mit Hinweis ab, daß sein Ehrenwort genügen müsse.

Sehr geehrte Leserinnen und Leser,

auf den Seiten 199-200 dieses Heftes wurden zwei Absätze des Artikels von Andrea Strübind über die Stasi-Verstrickungen von Baptisten unleserlich gemacht.

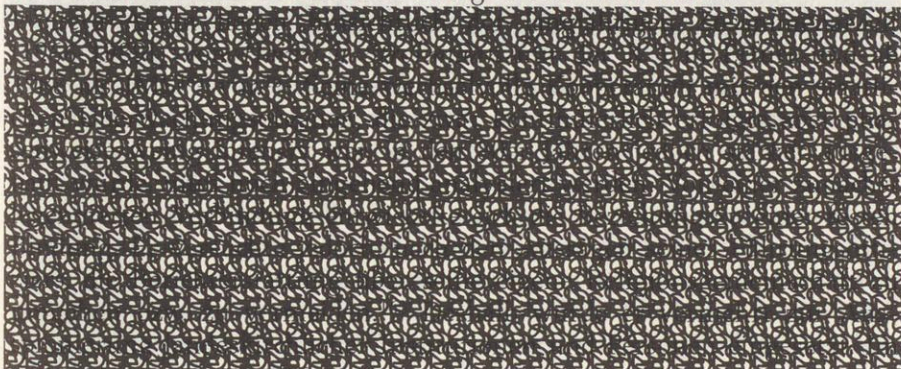
Die Autorin sowie die Redaktion sahen sich aufgrund vorlaufender Kritik und Vorverurteilungen an dieser Veröffentlichung zu diesem Schritt veranlaßt. Befremdlich ist, daß diese kritischen Äußerungen ohne Kenntnis des Textes erfolgten.

Wir bitten um Ihr freundliches Verständnis!

Die Redaktion

amt, die Verbindung auf offiziellem Wege weitergeführt werden sollte.¹⁶⁰ Eine genaue Auswertung des im Vergleich mit Kautz vom Umfang her wesentlich geringeren Quellenmaterials steht noch aus. Dennoch ist bereits festzuhalten, daß Weist bei seiner Berichterstattung nicht zur Zufriedenheit der Stasi arbeitete, sondern, wie enttäuscht vermerkt wird, »nur informatorisches Material« geliefert habe und sich auch nicht vollumfänglich den Methoden der Konspiration unterwarf.

Bei einer Einschätzung seiner Zusammenarbeit mit der Stasi muß sicher der noch im Aufbau befindliche Machtapparat dieses Überwachungsorgans berücksichtigt werden. Die Zeitumstände des stalinistisch geprägten »Kirchenkampfes«, die Weist als freikirchlichen Pastor sicher nicht unberührt ließen, und die Sorge vor möglichen negativen Folgen für seine Freikirche im Falle einer grundsätzlichen Weigerung zur Kooperation, könnten als weitere Motive angeführt werden. Seine Wahl ins Präsidentenamt läßt die Kontakte zur Staatssicherheit, vor allem in ihrer Rückwirkung auf seine Person, problematisch erscheinen. Auch wenn er seine Zusammenarbeit so gestaltete, daß sie für die Stasi wenig relevante Informationen erbrachte, war er als Präsident des Bundes wahrscheinlich befangen, und sein Verhalten war verständlicherweise in erster Linie auf die Vermeidung von Konflikten ausgerichtet. Wie weit diese Vorgeschichte einen direkten Einfluß auf das Staat-Freikirche-Verhältnis während seiner Präsidentschaft hatte, läßt sich noch nicht eindeutig belegen. Im Vergleich mit Kautz zeigt das Material über Weist, wie differenziert über Stasi-Kontakte recherchiert und geurteilt werden muß.

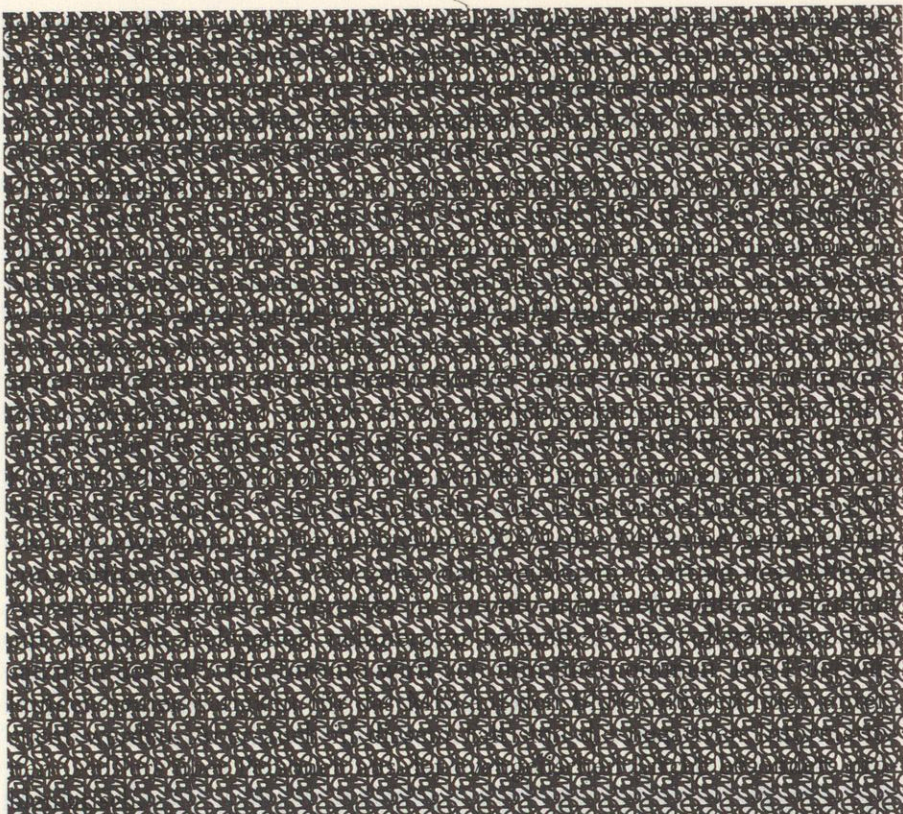


¹⁶⁰ Vgl. a.a.O., 19. Die Interpretation der in den Akten stehenden Auskunft: »die Verbindung zum Inoffiziellen Mitarbeiter wird in der weiteren Zusammenarbeit offiziell unterhalten« fällt schwer. Einerseits könnte damit gemeint sein, daß die offizielle Abschöpfung durch Gespräche mit dem Staatssekretariat für Kirchenfragen im Blick auf die Bedeutung des Informanten ausreiche (vgl. BStU AIM 181/59, Bd. I, 18). Andererseits hatte in der Zwischenzeit (April 1958) bereits die in Berlin ansässige Hauptabteilung der Stasi Kontakt zu ihm aufgenommen. Vgl. BStU AIM 181/59, Bd. II, 52.54.

¹⁶¹ IMS = »Inoffizieller Mitarbeiter zur Sicherung des Verantwortungsbereiches«.

¹⁶² Vgl. BStU IF 2077/86, Bd. I; BStU AOG 2023/86 Bd. I; Arbeitsakte; Bd. II.

¹⁶³ Vgl. BStU IF 2077/86, Bd. I, 54; BStU AOG 2023/86, Bd. I, 57.



Mit dem vorliegenden Bericht ist also nur ein Anfang gemacht worden in dem Versuch einer ehrlichen Erforschung dieser bedrückenden Vergangenheit. Auch wenn sich das Urteil des Kirchenhistorikers und versierten Kenners der Materie, Gerhard Besier, in der Gesamtschau bewahrheiten sollte, wonach die Stasi nicht in gleicher Intensität an den Freikirchen interessiert war wie an den Großkirchen¹⁷¹, so gebührt es doch einer der Wahrheit verpflichteten Aufarbeitung der freikirchlichen Geschichte, die Zeugnisse von Anpassung und Verrat mutig und in sachlicher Weise ans Licht zu bringen. Nicht um Menschen zu verurteilen und an den Pranger einer interessierten Öffentlichkeit zu stellen, sondern um zu *lernen*. Es ist, wie Joachim Gauck ausführt, für die Zukunft

164 Vgl. a.a.O., 87.

165 IMB = »Inoffizieller Mitarbeiter zur Bearbeitung im Verdacht der Feindtätigkeit stehender Personen«. Zum Begriff IMS s.o. Anm. 161.

166 Vgl. BStU AIM 1397/92 Bd. I; Bd. II; Bd. IV.

167 Vgl. a.a.O., Bd. I, 85.122ff.197.

168 Vgl. a.a.O., 284.286.

169 Vgl. a.a.O., 287.

170 Vgl. a.a.O., 289.

171 Vgl. Besier, Religionspolitik, 66.

wichtig, Zivilcourage zu erlernen. »Deshalb ist es gut, sich derer zu erinnern, die in der Diktatur den Mut hatten, nein zu sagen.«¹⁷² Dazu gehört auch die Erinnerung an jene, die sich aus unterschiedlichen Gründen von der zweiten deutschen Diktatur instrumentalisieren ließen. Im Gedenken an den 50. Jahrestag des Kriegsendes formulierte der Präsidentenbericht an den Bundesrat 1995: »Wer die Vergangenheit vergißt, ist verurteilt, sie zu wiederholen.«¹⁷³

172 J. Gauck, »Ich bin weder Richter noch Inquisitor«, Die Welt, 13.1.1997, 9.

173 Berichtsheft 1996, 229.

Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion

#335^r ^e Einige Schlaglichter

Erich Geldbach

Am 1. und 2. November 1996 fand in Hamburg-Schnelsen die dritte Sitzung der Theologischen Sozietät statt. Nachdem die Mitglieder sich bei der zweiten Zusammenkunft vor der Bundesratstagung 1996 mit dem Wissenschaftsbegriff der Theologie beschäftigt hatten, wurde in Hamburg an dieser Frage am ersten Tag weitergearbeitet. Alle Mitglieder hatten sich verpflichtet, in Kurzbeiträgen zu dem Thema Stellung zu nehmen. Diese Beiträge wurden bei beiden Zusammentreffen eingehend diskutiert und beraten. Es ergab sich ein ausgesprochen differenziertes Bild, auf das in Zukunft noch einmal zurückgegriffen werden muß.

Bei der Tagung in Hamburg stand am 2. Tag die Frage von »Taufe und Mitgliedschaft« im Mittelpunkt der Beratungen. Eine Besonderheit bestand darin, daß die Sitzungen nicht geschlossen für die Mitglieder der Sozietät waren, sondern daß sie nach vorheriger Anmeldung öffentlich zugänglich waren. Eine ganze Reihe von Gemeindemitgliedern aus dem Hamburger Raum und darüber hinaus hatten sich eingefunden und diskutierten fleißig mit. Die Referate von Stefan Stiegler, Kim Strübind und Norbert Groß standen im Mittelpunkt. Sie sind im vorliegenden Heft abgedruckt.

Dem Sprecher war die Aufgabe zugefallen, der Frage nachzugehen, wie die Problemstellung in anderen Bünden gelöst wird. Da er aufgrund einer anderen dringlichen Verpflichtung im Sommer nicht zu der Sitzung des Weltbundes nach Hongkong fliegen konnte, hatte er sich vorher schriftlich bei dem Direktor der BWA-Abteilung erkundigt und anschließend den Sekretär der »Kommission für baptistische Lehre und zwischenkirchliche Beziehungen« angeschrieben. Leider blieben die Nachfragen ohne Ergebnisse. Der Direktor Tony Cupit meinte in seiner Antwort, er müsse »gründlich« nachforschen, weil es eine sehr wichtige Frage sei, die man nicht einfachhin beantworten könne. Gründlichkeit braucht offenbar seine Zeit. Der Sekretär der Kommission ließ den Brief einfach unbeantwortet.

Was bleibt? Im folgenden können daher nur einige kurze Schlaglichter skizziert werden, die ein Bild entwerfen, was nicht unbedingt charakteristisch ist, was aber doch eine große Bandbreite anzeigt, innerhalb deren die Fragestellung einer Lösung zugeführt werden kann.

1. In der schwedischen Stadt Uppsala, wo es in der Innenstadt eine Baptistengemeinde gibt, trat das ein, was man überall beobachten kann, daß sich nämlich die Innenstädte entvölkern und daß an den Rändern neue Wohngebiete entstehen. Mitglieder der Gemeinde, die in ein neues Wohngebiet gezogen waren, bauten dort eine Kapelle und lösten sich von der Muttergemeinde. Bald stellte man fest, daß diese Kapelle in einer völlig säkularisierten Umgebung, vorzugsweise des Mittelstandes, der einzige christliche Sammelpunkt war. Keine andere Kirche oder Gemeinde hatte in dem Wohngebiet einen eigenen Gottesdienstraum oder ein eigenes Gemeindezentrum. So kam es zu Begegnungen mit den Christen anderer Konfessionen, die ebenfalls in dieser Umgebung wohnten, und man beschloß, eine interkonfessionelle Gemeinde um der missionarisch-diakonischen Möglichkeit willen ins Leben zu rufen. Lutheraner, Pfingstler, Mission Covenant-Leute und selbst Orthodoxe gehören zu dieser interkonfessionellen Gruppe. Die Baptisten geben aber nach wie vor den Ton an. Es blieb nicht aus, daß die Tauffrage zu einem heißen Eisen wurde. Man kam überein, daß die Gläubigen- und die Säuglingstaufe parallel praktiziert werden. Wenn Eltern es wünschen, werden ihre Kinder getauft, die dann auch in der Gemeinde eine entsprechende Begleitung, Zurüstung, und Unterweisung erfahren.

2. In Milton Keynes, einer nach dem Zweiten Weltkrieg am Reißbrett entworfenen Stadt in England, wurde im Rahmen der Planungen den verschiedenen Kirchen Bauland zugewiesen. Angesichts der Säkularisierung sind aber die Kirchen überein gekommen, gegenseitig die Menschen rund um die jeweilige Kirche unabhängig von der Kirchenzugehörigkeit einzuladen. Einzige Ausnahme ist die römisch-katholische Kirche. Diese Regelung bedeutet also, daß Baptisten, wenn sie im Umkreis einer anglikanischen Kirche wohnen, dort zum Gottesdienst gehen, was natürlich auch umgekehrt der Fall ist. Gegenseitig melden die Pastoren sich die Glieder für die Kirchenregister. Bei der Tauffrage ist man überein gekommen, daß der Baptistenpastor nicht gehalten ist, Säuglingstauften durchzuführen. Eltern, die ihr Kind bei ihrem »geographisch-zuständigen« Pastor zur Taufe anmelden, werden in einem solchen Falle an einen anderen Pastor verwiesen. Umgekehrt gilt die Regelung, daß eine Glaubentaufe bei den Baptisten vollzogen wird, auch wenn die betreffende Person z.B. bei den Anglikanern die Gottesdienste besucht. Dieses System beruht auf einer engen Kooperation der Gemeinden und der Geistlichen, so daß die Gefahr bestehen kann, daß bei einem Pastorenwechsel Schwierigkeiten auftreten können.

3. In Großbritannien ist die Frage immer wieder durch die »lokalen ökumenischen Partnerschaften« (*local ecumenical partnerships*) auf die

Tagesordnung gekommen. In verschiedenen Städten oder Regionen sind solche Partnerschaften durch die Frage der »Wiedertaufe« gestört. In anderen Fällen sind baptistische Gemeinden lokale und regionale »Bündnisse« (*covenants*) mit anderen Kirchen eingegangen, die auf einer gegenseitigen Anerkennung der gemeinsamen Taufe beruhen. Dies ist besonders in Wales ausgeprägt. Aus diesem Grunde hat die Baptistenunion von Großbritannien ihre »Kommission für Lehre und Gottesdienst« gebeten, sich dieser Frage genauer anzunehmen. Das Ergebnis der Beratung der Kommission ist eine 1996 gedruckte Schrift mit dem Titel »*Believing and Being Baptized. Baptism, so-called re-baptism, and children in the church*«. Die Schrift wird ausdrücklich als ein »Diskussionsdokument« gekennzeichnet. Es besitzt also keinen offiziellen Charakter, drückt aber die Vielschichtigkeit aus, die in Großbritannien herrscht. Die Mehrheit des Ausschusses konnte sich nicht dazu verstehen, den Ritus der Säuglingstaufe als Taufe anzuerkennen. Eine, wie es heißt »signifikante Minderheit« meinte jedoch, daß man die Säuglingstaufe als eine Derivatform der Taufe anerkennen könne. Insgesamt lohnt es sich, diese Schrift genauestens zu studieren, weil die dort behandelten Themen und vorgetragenen Stellungnahmen nicht nur für Großbritannien, sondern auch für andere Unionen bzw. unseren Bund bedeutsam sind.

4. In der Kirche von England gibt es seit einigen Jahren eine Bewegung, die sich MORIB nennt: *Movement for the Reform of Infant Baptism*. Wie der Name bereits sagt, hält man an der Säuglingstaufe als einer Form der christlichen Taufe fest, meint aber, daß sie einer Reform unterzogen werden müßte. Diese Reform orientiert sich besonders an der in vielen ökumenischen Dokumenten beklagten »unterschiedslosen« (*indiscriminate*) Praktizierung der Säuglingstaufe. Die Reformer sind der Meinung, daß die Säuglingstaufe nur dann vollzogen werden darf, wenn Eltern und Paten sowie die Gemeinde, in der die Taufe stattfindet, eine Gewähr dafür bieten, daß das zu taufende Kind auch im christlichen Glauben erzogen wird und so in die christliche Gemeinde hineinwächst. Es wird von der Erwartung ausgegangen, daß eine solche Erziehung dann auch zu einem persönlichen Glaubensbekenntnis der getauften Person führt. Dies steht natürlich unter dem Vorbehalt, daß eine solche Entscheidung durch keine pädagogischen Möglichkeiten oder Fähigkeiten hervorgerufen werden kann. Andererseits gilt die These, daß ein Kind, das in einem nicht-christlichen Elternhaus getauft wird, auch nicht in eine christliche Gemeinde sozialisiert wird, sondern daß eine solche Person bei einer späteren Glaubensentscheidung (Bekehrung) ganz natürlicherweise auch nach der Taufe verlangt. Es wäre dann, so wird argumentiert, für die betreffende Person schwer einzusehen, wenn man sie kirchlicherseits an eine schon lange zurückliegende Taufe erinnert, durch die eine Eingliederung in das Volk Gottes geschehen sei, zu dem aber die getaufte Person während des Heranwachsens keine eigene Beziehung aufgenommen hatte. Diese Reformbewegung nimmt also die Kritik auf,

die nicht nur von täuferischer Seite, sondern seit Ende des 2. Weltkriegs auch innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft selbst von Bischöfen vorgebracht wurde, daß nämlich die Praxis einer unterschiedslosen Taufe der Säuglinge die Taufe entwertet.

Sollte eine solche Reform durchgreifend sein, was ja auch ganz im Sinne der sogenannten Lima-Erklärung der »Kommission für Glauben und Kirchenverfassung« des Ökumenischen Rats der Kirchen ist, stellt der dann geschaffene Tatbestand Baptisten vor eine neue Frage. Denn die baptistische Kritik hatte sich immer an dieser unterschiedslosen Säuglingstaufe festgemacht: Eine andere Taufpraxis war den Baptisten, wenn sie denn in einer christlich-geprägten Umgebung entstanden, wie zum Beispiel in England im 17. Jahrhundert oder im Deutschland des 19. Jahrhunderts, nicht vor Augen. Man hatte es stets nur mit einer solchen Praxis zu tun, die zu einer unmittelbaren Identität von Christen- und Bürgergemeinde führte, was dann auch die Kritik der Baptisten an der engen Verbindung von Staat und Kirche zur Folge hatte.

5. In einer extremen Minderheitensituation kann man sich offenbar innerhalb evangelischer Kirchen zu neuartigen Experimenten verstehen. In Italien haben die Waldenser, die schon seit einigen Jahren eine Verschmelzung mit den Methodisten vollzogen hatten, auch mit den Baptisten eine gegenseitige Übereinkunft getroffen. Man hat auf einer gemeinsamen Synode (Waldenser-Methodisten) bzw. Bundesratstagung (Baptisten) eine Vereinbarung unterzeichnet, der zufolge es zu einer gegenseitigen Anerkennung der Glieder kommt.

Beide Seiten gehen von der in Gesprächen gewonnenen Erkenntnis aus, daß man in der Tauffrage zu keiner gemeinsamen Lösung vordringen wird. Die Waldenser-Methodisten werden weiterhin vorzugsweise die Kindertaufe pflegen, während diese bei den Baptisten auf keine Gegenliebe stößt. Andererseits läßt man sich vom Neuen Testament dahingehend leiten, daß nicht so sehr die Taufe selbst, sondern die »Früchte der Taufe«, das heißt das »neue Leben«, wovon Paulus Röm 6 spricht, ausschlaggebend sind. Auf dieser Basis kann man dann eine gegenseitige Anerkennung der Mitglieder vollziehen. Das bedeutet praktisch, daß, wenn ein Baptist in eine Stadt umzieht, in der es keine Baptistengemeinde, wohl aber eine Waldenser-Methodistengemeinde gibt, er dort mit allen Rechten und Pflichten als Glied aufgenommen wird. Gleiches gilt in umgekehrter Richtung. Es können also Waldenser in Baptistengemeinden zu Ältesten gewählt werden oder es können Baptisten Synodale bei den Waldensern-Methodisten werden. Voraussetzung ist, daß sie in ihren jeweiligen Herkunftsgemeinden nicht unter Kirchenzucht stehen, sondern daß sie von dort ein »gutes Zeugnis« erhalten.

Dies sind nur einige Schlaglichter, die indes zeigen, daß die Frage nicht nur in Deutschland, sondern in vielen anderen Bünden bewegt wird und daß im jeweiligen Kontext auch unterschiedliche Lösungen gefunden werden. Wichtig aber ist, daß man sich vor Augen halten muß, wie stark

die ökumenischen Beziehungen die Lösungen mitbedingen. Dies ist ganz sachgemäß, weil dem die Erkenntnis zugrunde liegt, daß Baptisten nicht die Kirche Jesu Christi sind, sondern nur einen Teil der universalen Kirche Jesu Christi ausmachen und daß sie dieser ökumenischen Gegebenheit Rechnung tragen müssen, wenn sie sich nicht aus der Ökumene, und das heißt aus der universalen Kirche Jesu Christi, selber herauskatalpultieren wollen.

6. Eine gänzlich andere Entwicklung – darauf sei abschließend hingewiesen – kann man derzeit im Süden der Vereinigten Staaten beobachten. In vielen Gemeinden der *Southern Baptist Convention* sinkt das Taufalter immer weiter nach unten. Bereits vor einigen Jahren hatte Glen Hinson Zahlen vorgelegt, wonach etwa 4000 Kinder im Alter von fünf oder sechs Jahren jährlich in Gemeinden getauft werden. Weder entwicklungspsychologisch noch pädagogisch oder religionswissenschaftlich läßt sich hier von einer »mündigen Entscheidung« sprechen, worauf Baptisten sonst immer pochen. Volkskirchliche oder quasi-volkskirchliche Gegebenheiten bedingen offenbar eine solche Entwicklung, die man eigentlich nur als eine Fehlentwicklung deuten kann. Sie weisen auf zwei Eigenarten:

Auch in der Alten Kirche sank das Taufalter mehr und mehr, bis es nach den ersten drei Jahrhunderten dahin kam, daß die Taufe der gerade neu Geborenen zur alleinigen Taufform wurde. Dies geschah natürlich auch unter politischen Gesichtspunkten, als nämlich die Kirche mehr und mehr zu einer religiösen Monopolstellung aufstieg. Die SBC ist offenbar auf dem Wege in ihre »katholische« Phase, nachdem es den Baptismus nun etwa 300 Jahre gibt. Wie in der Alten Kirche auch ist der Übergang von der Erwachsenen- zur Kindertaufe in der SBC ohne erkennbare Auseinandersetzung. Aus der Alten Kirche ist jedenfalls keine literarische Auseinandersetzung bekannt.

Ein Zweites kommt hinzu: Nachdem die SBC seit einigen Jahren durch einen generalstabsmäßig geplanten Putsch unter der Herrschaft der Fundamentalisten steht, sind auch hier politische Weichenstellungen vollzogen worden. Der Fundamentalismus ist einer rechts-konservativen politischen Richtung verpflichtet und versucht mit allen Mitteln, sein religiöses und politisches Programm durchzusetzen. Führende baptistische Fundamentalisten der SBC haben daher auch an einem grundlegenden Erbe des Baptismus gerüttelt, der Trennung von Staat und Kirche. Sie haben öffentlich bekundet, daß dieser Gedanke bzw. diese Praxis nur den »Ausfluß aus den Gehirnen einiger Ungläubiger« darstellt. Es gibt also alarmierende Anzeichen dafür, daß der Baptismus, wenn er quasi-volkskirchliche Kennzeichen annimmt, auch zu einer unheiligen Allianz mit der Politik und dann zu politischer Intoleranz führen kann.

Vor Fehlentwicklungen dieser Art kann eigentlich keine Machtpolitik, sondern nur theologische Reflexion bewahren. Die Theologische Sozietät will diesem Anliegen dienen.

Geöffnete Gemeinschaft

Alttestamentliche Anmerkungen zum Thema »Gemeinde und Mitgliedschaft«¹

Stefan Stiegler

Eine Gemeindebewegung wie die evangelisch-freikirchliche, die sich gern eine Bibelbewegung nennt, tut gut daran, zur Kenntnis zu nehmen, daß im ersten (und größeren) Teil der Bibel, dem sogenannten Alten Testament, das Thema Taufe überhaupt nicht vorkommt. Das könnte bei der Frage nach der Wichtigkeit und Bedeutung der Taufe Beachtung finden. Denn diese Tatsache bedeutet ja nicht, daß es im AT keine »Gemeinde« gegeben habe, nur weil dort von einer Taufe nicht die Rede ist. Wenn man eine »Lehre von der Taufe« entwickeln will, muß man vom Neuen Testament ausgehen. Das ist unbestritten. Die Frage aber bleibt, ob das Alte Testament zum Thema »Gemeinde« ein Wort zu sagen hat. Auch das wird nur selten bestritten. Wenn aber das AT etwas zum Thema »Gemeinde« zu sagen hat, dann wird es vermutlich auch etwas zum Thema »Gemeindemitgliedschaft« sagen können. Dem wollen wir einmal nachgehen.

Der Ansatzpunkt kann dabei nur die alttestamentliche JHWH-Gemeinde sein, die sich natürlich in vielem von der sogenannten »neutestamentlichen Gemeinde« unterscheidet, die wir als Baptisten so gerne zu sein wünschen. Aber es soll jetzt nicht um diese Unterscheidungen gehen, genausowenig wie das Folgende eine Gesamtdarstellung alttestamentlicher »Ekklesiologie« sein will². Es geht lediglich darum, die Aspekte aufzuzeigen, die in einem Zusammenhang mit der vorgegebenen Thematik stehen unter der Fragestellung, ob diese Konstitutiva – und damit das Wesen der alttestamentlichen JHWH-Gemeinde – Hilfen bieten können

¹ Vortrag auf dem Symposium der Theologischen Sozietät am 2. November 1996 in Hamburg-Schnelsen, der für den Druck überarbeitet und um Punkt 5 (Paul D. Hanson) erweitert wurde.

² Vgl. dazu S. Stiegler, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie, Beiträge zur Erforschung des AT und des Antiken Judentums 34, Frankfurt a.M. 1994; P.D. Hanson, Das berufene Volk: Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, [Aus dem Amerikanischen übersetzt von Maria Fischer], Neukirchen-Vluyn 1993, Originaltitel: The People called. The Growth of Community in the Bible, San Francisco 1986.

für unsere innerbaptistische Debatte um »Taufe und Mitgliedschaft«. Dazu muß zunächst festgehalten werden:

1. Eine Debatte um Taufe und Gemeindemitgliedschaft kann nur dann sachgemäß geführt werden, wenn sie eingebunden bleibt in den Gesamtbezug der Ekklesiologie und Soteriologie.

Der Begriff »Mitglied« ist kein biblischer Begriff, sondern stammt aus dem Vereinswesen des 19. Jahrhunderts. Der biblische Begriff wäre »Glieð«. Und auch wenn er unmodern und mißverständlich erscheint, assoziiert er jedoch sofort in den Köpfen derer, die die Bibel einigermaßen kennen, den Zusammenhang zum Bild vom Leib. Die Gemeinde ist der Leib Christi. Und so wie ein Leib ohne Kopf nicht einmal eine vollständige Leiche ist, so ist auch die Gemeinde ohne den Christus undenkbar, im wahrsten Sinn des Wortes. Ein Nachdenken über Gemeindemitgliedschaft aus rein organisationstheoretischem Blickwinkel ist weder sachgemäß noch theologisch. Denn die Gemeinde Jesu ist immer ein bißchen mehr als unser Begriff von ihr. Sie ist und bleibt ein Geheimnis, und das hat mit dem Geheimnis des Christus zu tun. (Ich würde mir wünschen, daß das Staunen über dieses Geheimnis Gottes, das in jeder lebendigen Gemeinde sichtbar wird, etwas mehr in unserer Debatte zu spüren wäre.) Die christliche Gemeinde existiert von dem Christus her. Zu ihr gehören, die des Christus sind (Apg 11,26). Wie verhält es sich damit in der alttestamentlichen Gemeinde?

Wenn man von der neutestamentlichen Gemeinde sagen kann, daß sie sich durch den Christus konstituiert, so kann man für das AT sagen, daß sich die Gemeinde Israels durch die Erfahrung mit dem Rettergott JHWH konstituiert. H.J. Zobel hat es sehr eindrücklich so formuliert: »Israel, das ist der Name »der Gemeinschaft, für die die Bindung an Jahwe das wichtigste ist« (A.R. Hulst, 103).«³ Das kommt z.B. im ersten Gebot zum Ausdruck. Und man kann immer wieder nur bedauern, daß Martin Luther in seiner Katechismus-Fassung des Dekalogs den theologisch wichtigen Nebensatz »... der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeführt hat«, aus Ex 20,2 (vgl. Dtn 5,6) gestrichen hat. Denn diese Rettungserfahrung ist das Konstitutivum der Gemeinde Israels schlechthin. In den kurzen Glaubensbekenntnissen des Dtn, die in der Unterweisung (Dtn 6,20ff) und bei der Darbringung der Erstlingsgaben (Dtn 26) (re)zitiert werden, kommt das treffend zum Ausdruck: Von dem Gott Israels gibt es etwas zu erzählen! Die Geschichte der Rettung aus Ägypten muß man kennen, wenn man seinen Weisungen von Herzen gehorchen will!

3 H.J. Zobel, ThWAT III (1982) 1008.

Doch zur Exodustradition tritt die Sinaitradition hinzu: Der Rettergott »JHWH von Ägypten her«⁴ schenkt seinen Leuten⁵ die Tora, die Weisung für ein sinnerfülltes Leben. Diese Gabe der Tora ist Ausdruck des Versprechens, das JHWH Israel gemacht hat: Er verspricht ihnen Lebensraum im doppelten Sinn, nämlich Land und *Schalom*, dessen wichtigstes Kennzeichen Nachkommenschaft ist. Diese Zusage Gottes, die allein in seinem freien Willensentscheid begründet liegt, und die wir Bund (*berit*) zu nennen pflegen, ist die Basis für die alttestamentliche »JHWH-Gemeinde«. Ohne die Errettung aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, gibt es kein Israel, gibt es keine »JHWH-Gemeinde«. D.h. Israel tritt nicht ins Leben als freiwilliger Zusammenschluß derer, die sich nach der Tora richten wollen, sondern wird durch das rettende Handeln JHWHs ins Leben gerufen. Die Einhaltung der Tora ist der zweite Schritt; der Imperativ folgt auf den Indikativ.

Taufe und Mitgliedschaft gehören zum Imperativ, nicht zum Indikativ, auch wenn die Taufe ein Symbol für das Retterhandeln Gottes ist. »Darum geht nun zu allen Völkern der Welt und macht die Menschen zu meinen Jüngern! Tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch aufgetragen habe. Und das sollt ihr wissen: Ich bin immer bei euch, jeden Tag, bis zum Ende der Welt« (Mt 28,19f). Nicht die Taufe begründet die Gemeinde, sondern der Christus. Also existiert die Gemeinde bereits ohne die Taufe (Mt 18,20; Mk 3,13-19). Aber genauso, wie Israel im Laufe seiner Geschichte nicht ohne die Tora leben konnte, leben sollte und leben wollte, so kann und soll und will auch die Kirche nicht ohne den Imperativ leben.

Wie aber kann der Indikativ so in der Gemeinde lebendig werden, daß er den Imperativ befördert? Wie wird die Basis für den Imperativ, das Urdatum der Geschichte Israels in der JHWH-Gemeinde theologisch aufgenommen und lebendig gemacht? Wie wird es gefeiert? Wie lebt es in der Gemeinschaft, für die die Bindung an JHWH das Wichtigste ist?

2. Das Passa⁶

Das Passafest hat im Laufe seiner Geschichte viele Wandlungen erlebt: Ursprünglich wohl ein altes, beim Weidewechsel der Halbnomaden vollzogenes Blutrital, verbindet es sich im Kulturland mit Elementen des Mazzotfestes der Ackerbauer. Israel historisiert das kanaänäische Fest der ungesäuerten Brote und feiert das Passafest als »ein Passa für JHWH,

4 Hos 12,10: Ich aber bin JHWH, dein Gott, vom Land Ägypten her.

5 Das hebräische *am jhwh* kann man durchaus mit »JHWH-Leute« übersetzen.

6 Weitere Lit. bei E. Otto, ThWAT VI (1989), 659ff; vgl auch G. Fohrer, Glaube und Leben im Judentum, UTB 885 (1991), 90ff.

der an den Häusern der Söhne Israel in Ägypten vorüberging, als er die Ägypter schlug, unsere Häuser aber rettete« (Ex 12,27). Ungesäuerte Brote bäckt die JHWH-Gemeinde nicht als Erntedankfest, wie es die kanaanäischen Bauern zu Beginn der Getreideernte zu tun pflegen, sondern »weil ich euch an eben diesem Tage aus dem Land Ägypten herausgeführt habe. Darum sollt ihr diesen Tag halten als ewige Ordnung für all eure Generationen. Sieben Tage darf kein Sauerteig in euren Häusern gefunden werden; denn jeder, der Gesäuertes ißt, soll aus der Gemeinde Israel ausgerottet werden, er sei ein Fremder oder Einheimischer des Landes« (Ex 12,17.19).

Die Gemeindemitgliedschaft wird an die Einhaltung der Passaordnung gebunden, wobei deutlich wird, daß die Passa-Gemeinde eine geöffnete Gemeinschaft ist: Fremde und Einheimische feiern es gemeinsam. Der Fremde⁷ wird ausdrücklich eingeladen: »Und wenn ein Fremder bei euch wohnt und Passa feiern will für JHWH, soll er es feiern nach der Ordnung des Passa und nach seiner Vorschrift. Ein und dieselbe Ordnung soll für euch gelten, für den Fremden wie für den Einheimischen« (Num 9,14). Ob das einen formalen Eintritt als (Voll)Mitglied in die JHWH-Gemeinde voraussetzte (oder nach sich zog) und wie der vollzogen wurde, wird sich schwerlich sagen lassen. Klar ist aber, daß die Passagemeinde eine offene Gemeinde ist, offen für jeden Fremden, der sich mit Israel zur Errettung aus Ägypten bekennen will.

Gemeindemitgliedschaft ist also eine dynamische Sache: In der gemeinsamen Feier des Passa ereignet sich Gemeinde. Es ist theologisch höchst bedeutsam, daß die kanonische Gestalt der Glaubensüberlieferung Israels an entscheidenden Stellen der Geschichte Israels von großen Passafeiern gewissermaßen als Ausdruck des Beginns eines neuen Abschnittes der Geschichte Gottes mit seinem Volk berichtet: Israel feiert (und erneuert) das Passa beim Exodus (Ex 12), bei der Überquerung des Jordan unter Josua (Jos 5); anlässlich der Reformen Hiskias (2Chr 30) und Josias (2Kön 23) und bei der Wiedereinweihung des nachexilischen Tempels (Esra 6). Dort heißt es: »Und Passa aßen die Israeliten, die aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten, und alle, die sich von der Unreinheit der Landesvölker zu ihnen hin abgesondert hatten, um JHWH, den Gott Israels, zu suchen« (Esra 6,21).

Das Passa als Bekenntniszeichen vereint in der Feier dieses Urdatums der Geschichte Israels die beiden Gruppen von Gemeinde(mit)gliedern und stellt sie gewissermaßen neu an die entscheidende Stelle ihrer (Heils)Geschichte: Indem die JHWH-Gemeinde den Exodus feiert, bekennt sie sich zu dem Gott des Exodus, zu »JHWH von Ägypten her« (Hos 12,10), dem sie ihre Existenz verdankt.

7 Der *ger* (im Gegensatz zum *näkri*) ist der Asylbewerber, dessen Antrag genehmigt worden ist.

3. Sabbat und Beschneidung⁸

Der Sabbat wird in den beiden Fassungen des Dekalogs unterschiedlich begründet: Während Ex 20,11 den Sabbat schöpfungstheologisch verankert, begründet Dtn 5,12-15 den Sabbat mit dem Exodus und mit der Erinnerung, daß Israel selbst einmal Sklave war in Ägypten: »Beachte den Sabbat-Tag! Halte ihn frei von Arbeit, wie es dir JHWH, dein Gott, befohlen hat. Sechs Tage in der Woche hast du Zeit, um deine Arbeit zu tun. Der siebte Tag aber ist Sabbat, ein Tag, der JHWH, deinem Gott, gehört. An diesem Tag sollst du nicht arbeiten, auch nicht deine Kinder, deine Sklaven, deine Rinder und Esel oder sonst eines deiner Tiere, und auch nicht der Fremde, der bei dir lebt. An diesem Tag sollen deine Sklaven und Sklavinnen genauso ausruhen können wie du. Denke daran, daß du selbst in Ägypten ein Sklave warst und JHWH, dein Gott, dich mit starker Hand und erhobenem Arm von dort in die Freiheit geführt hat. Deshalb befiehlt er dir, den Sabbat-Tag zu feiern.«

Deshalb reicht es nicht, nur einmal im Jahr, beim Passafest, diese Errettung zu feiern. Woche für Woche soll Israel vor seinem inneren Auge die Geschichte sehen, die da geschehen ist. Jeder siebente Tag soll daran erinnern, daß JHWH ein Befreier ist, der mit den ägyptischen Sklavenhaltern fertig wurde, und auch in Zukunft allen Machthabern gewachsen sein wird, die sein Volk drangsalierten wollen. Der Sinn der Arbeitsruhe ist es, an die geschenkte Freiheit zu erinnern.

Im Exil wurde der Sabbat das Bekenntniszeichen Israels schlechthin: An der Sabbatfrage entschied sich, ob einer zu Israel gehörte oder nicht. Denn in der reichen Wohlstandsgesellschaft Babylons war man versucht, angepaßt zu leben und jeden Tag zu arbeiten. Aus Dokumenten des Bankhauses Muraschu⁹ geht hervor, daß Israeliten in allen Positionen zu finden waren, die Ausländern offen standen. Sie waren Verwaltungs- und Polizeibeamte und einige waren sogar in der Lage, selbst Land zu verpachten. Woran aber konnte man erkennen, daß sie Israeliten waren, daß sie an einen anderen Gott glaubten als die Babylonier? Am Sabbat. Woche für Woche konnte man das sehen, wenn sie am siebten Tag streikten.¹⁰

Jes 56,1-8, die Eröffnung des dritten Teiles des Jes-Buches – ein programmatischer Abschnitt, dem eine Schlüsselfunktion für die Komposition des ganzen Jes-Buches zukommt¹¹ – erhebt dreimal die Forderung

⁸ Vgl. Fohrer, Glaube, 73ff; K. Galling/G. Brennecke, RGG³ I, 1090-92; H. Wissmann/O. Betz, TRE 5, 714-724; C. Westermann, Genesis 12-35, BK I/2 319f (Exkurs); G. Mayer, ThWAT IV, 734-738 u.a.

⁹ Vgl. G. Wallis, Die soziale Situation der Juden in Babylonien zur Achämenidenzeit aufgrund von fünfzig ausgewählten babylonischen Urkunden, Diss. phil. Berlin 1952 (masch.).

¹⁰ Im modernen Hebräisch hat das Verb *schabat* auch die Bedeutung *streiken*.

¹¹ R. Rendtorff, Das Alte Testament – Einführung, Neukirchen-Vlun 1983, 211; ders.,

der Sabbatobservanz für denjenigen, der zur JHWH-Gemeinde dazugehören möchte. Sogar der Eunuch, der nach Dtn 23,2ff niemals in die JHWH-Gemeinde hätte aufgenommen werden dürfen, soll jetzt vollständig zu ihr gehören, wenn er den Sabbat als *das* Konkretum beim Tun der Gerechtigkeit hält: »Den Eunuchen, die meine Sabbate bewahren und erwählt haben, was mir wohlgefällt, die festhalten an meinem Bund, ich gebe ihnen in meinem Haus und in meinen Mauern Mal und Namen (*jad waschem*), besser als Söhne und Töchter. Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nie beseitigt wird« (Jes 56,3).

Nicht ein einmal im Leben zu vollziehender Akt, sondern der sich immer und immer wiederholende Akt der Feier des Sabbats sagt etwas darüber aus, ob einer zur JHWH-Gemeinde gehört oder nicht.

Es ist auffällig, daß in einem so entscheidenden Text wie Jes 56,1ff die Forderung der Beschneidung fehlt. Warum wird sie nicht neben dem Sabbat gefordert? Weshalb fehlt in der nachexilischen Literatur des AT außerhalb des Pentateuch die Beschneidung so völlig?¹² Das ist um so verwunderlicher, weil allgemein angenommen wird, daß die Beschneidung im Exil ihre eigentliche Bedeutung erlangte, als das Unterscheidungsmerkmal zu den Babyloniern, die im Gegensatz zu den Ägyptern, Edomitern, Ammonitern, Moabitern und Arabern die Beschneidung nicht kannten (vgl. Jer 9,25; Ez 32,19.28.32). Wenn aber diese These richtig ist, müßte man nicht dann an den Stellen eine Erwähnung der Beschneidung erwarten, die Fremden eine Aufnahme in die nachexilische JHWH-Gemeinde ermöglichen wollen (Jes 56; Esra 6,21; vgl. Ex 12,48; Neh 10,29 und vielleicht sogar Esra 2,59ff = Neh 7,61ff)? Müßte sie dann nicht eine der Forderungen in der Verpflichtungsurkunde Neh 10,31ff sein?

Gewiß darf man aus dem Schweigen der Quellen nicht folgern, daß die Beschneidung in der nachexilischen JHWH-Gemeinde nicht geübt worden sei, zumal sie in P Erwähnung findet (Gen 17). Aber sie scheint eine untergeordnete Bedeutung gehabt zu haben, denn schon in der späten Königszeit muß sie an Bedeutung verloren haben, wenn Jer 4,4; 9,25 (vgl. 6,10) und das Dtn 10,16; 30,6 im übertragenen Sinn von der »Beschneidung« der Vorhaut des Herzens bzw. der Ohren sprechen.¹³

Wir haben es hier also mit einem dynamischen Gemeindeverständnis zu tun, das im allwöchentlichen Vollzug des Sabbat seine Mitte hat: Wer zur nachexilischen JHWH-Gemeinde gehört, der hält den Sabbat als Zeichen dafür, daß er überhaupt am Bund JHWHs festhalten und die Ge-

Zur Komposition des Jesajabuches, VT 34 (1984), 295-320. Seine Schlüsselstellung im Jes-Buch spricht dagegen, daß es sich bei diesem Text um »Konventikelliteratur« handle.

¹² Lediglich Jdt 14,10 und Est 8,17 (LXX) erwähnen die Beschneidung.

¹³ Ez 44,7.9 verbindet das Unbeschnittensein an Herz und Fleisch und macht es zum Kennzeichen desjenigen, der nicht ins Heiligtum darf.

rechtigkeit leben will. Der wöchentliche Sabbat ist *das* Bekenntniszeichen, nicht die einmal im Leben vollzogene Beschneidung.

Oder anders formuliert: Beschneidung macht nur Sinn, wenn sie im konkreten Lebensvollzug sichtbar wird. Und: Sogar Unbeschnittene, sogar Eunuchen können jetzt vollgültig zur Gemeinde gehören, wenn sie bereit sind, der JHWH-Tora gemäß zu leben. Es geht um Orthopraxie, nicht um Orthodoxie.

Nun ist natürlich die Frage, inwieweit man Taufe und Beschneidung vergleichen kann. Beides aber sind Rituale, die nur einmal im Leben vollzogen werden. Und mich überrascht die Freiheit, mit der das Alte Testament das Thema Beschneidung behandelt; mit welcher Ernsthaftigkeit hingegen die Sabbatobservanz eingefordert wird. Eine falsche Konzentration auf einen Initiationsritus als schlechthinniges Kriterium für Gemeindemitgliedschaft muß vom alttestamentlichen Gemeindeverständnis her abgelehnt werden. Die in Tritojes vorgestellte Sabbat-Gemeinde ist eine geöffnete Gemeinschaft. Fremde und Eunuchen sind herzlich eingeladen. »Denn: Mein Haus soll ein Bethaus sein für alle Völker – Ausspruch JHWHs des Herrn, der die Verstoßenen Israels sammelt. – Noch weiter will ich sammeln zu ihm seine Versammelten« (Jes 56,7f).

Sogar schon die alte dtn Gemeinderegel macht die Tür zur Gemeinde einen Spalt weit auf: »Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder. Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn du bist ein Fremder in seinem Land gewesen. Kinder, die ihnen geboren werden, dürfen in der dritten Generation in die JHWH-Gemeinde kommen« (Dtn 23,8f). Wenn man dabei bedenkt, daß sowohl die Ammoniter und die Moabiter, wie auch die Edomiter und die Ägypter, die Beschneidung kannten und praktizierten, dann wird ganz klar, daß nicht die Beschneidung darüber entscheiden konnte, ob einer als Mitglied in der Gemeinde gilt. Es müssen andere Kriterien gewesen sein, die da zur Geltung kamen; leider wissen wir aus den Quellen zu wenig darüber, wie etwa Ägypter in der dritten Generation in die JHWH-Gemeinde aufgenommen worden sind. Klar ist aber, daß die JHWH-Gemeinde eine geöffnete Gemeinschaft war und keine geschlossene Gesellschaft.

4. Diese Tatsache darf aber nun nicht dahingehend mißverstanden werden, als sei diese geöffnete Gemeinschaft eine ganz und gar unstrukturierte Größe gewesen. Es gab im Laufe der Geschichte Israel durchaus Versuche abzugrenzen, wer dazugehört und wer nicht. In Esra 2 (= Neh 7) finden wir z.B. eine Liste, die ein Gemeindeverzeichnis der nachexilischen JHWH-Gemeinde darstellt.¹⁴ Im Hauptteil dieser Liste sind die Gemeindemitglieder einmal nach Sippen aufgeführt (Esra 2,3-20) und

¹⁴ Ausführlich dazu Stiegler, JHWH-Gemeinde, 54ff.

dann in V21-35 nach ihren Wohnorten. Die JHWH-Gemeinde besteht also aus zwei Gruppen; einmal aus denen, die wirklich im babylonischen Exil gewesen und jetzt zurückgekehrt sind. Sie sind nach ihrer Sippenzugehörigkeit aufgelistet. Die anderen nach ihren Wohnorten Registrierten sind wohl diejenigen, die während des Exils im Lande gelebt haben, sich jetzt aber zur JHWH-Gemeinde zählen und mit den zurückgekehrten Exulanten das große Passa zur Wiedereinweihung des Tempels feiern (vgl. Esra 6,21).

In der Überschrift der Liste (Esra 2,1 = Neh 7,6) aber werden alle, die in ihr aufgeführt sind, mit einer Doppelbezeichnung qualifiziert: »Dies sind die die Angehörigen der Provinz [...]« – das aramäische Fremdwort für die persischen Provinzen läßt keinen Zweifel daran, daß die hier Aufgeführten alle jetzt, zum Zeitpunkt der Erstellung der Liste, in der Provinz Juda ansässig sind. »[...] die Rückkehrer aus der Gefangenschaft der Exulanten [...]« Sie alle werden so genannt, obwohl klar ist, daß viele von ihnen nie im Exil in Babylon gewesen sind, sondern die ganze Exilszeit über im Land Kanaan gelebt haben. »Rückkehrer aus der Gefangenschaft der Exulanten« kann also nur als theologische Aussage verstanden werden: Die hier aufgelistete Gemeinde qualifiziert sich theologisch durch eben diese Rückkehr. Die Rückkehr war der Anstoß für die Neugründung der Gemeinde, die jetzt, nach dem zurecht ergangenen Gerichtshandeln JHWHs an Israel dabei ist, den Tempel wiederaufzubauen. Die nachexilische JHWH-Gemeinde definiert sich selbst nicht am Gericht vorbei, sondern erkennt mit dieser Gesamtbezeichnung ausdrücklich an, daß sie ihre Existenz dem erneuten Retterhandeln JHWHs verdankt. Mit der Aufnahme des altehrwürdigen Verbs *'alah*, »mit dem traditionell der Exodus aus dem pharaonischen Ägypten formuliert ist«,¹⁵ ist die Verbindung zum Urdatum der JHWH-Gemeinde hergestellt.

Anlaß zur Erstellung dieser doppelt überlieferten Liste ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Inspektion Tattenais in Jerusalem gewesen, der Auskunft fordert über den Auftraggeber der Tempelaufbauwerkes und über die am Bau Beteiligten: »Wer hat euch den Befehl gegeben, dieses Haus zu bauen und diese Mauer zu vollenden? Und: Was sind die Namen der Männer, die diesen Bau ausführen?« (Esra 5,3b.4).

Wenn dem so ist, daß die Legitimation der JHWH-Gemeinde als die den Tempelbau tragende und verantwortende Größe der Grund für das Erstellen dieser Liste ist, dann paßt jedenfalls Mehreres gut zusammen: a) In dem Brief Tattenais an Darius Esra 5,6ff wurden zunächst nur die Namen der führenden Leute aufgeschrieben (5,10) – der Liste Esra 2 aber sind zwölf Namen vorangestellt, die eine Leitungsgruppe darstellen, Serubbabel und Josua an ihrer Spitze. b) Daß alle Aufgeführten Esra 2 = Neh 7 als »Heimkehrer« bezeichnet werden, unterstreicht ihre Bindung

¹⁵ E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1996, 25.

an den Kyruserlaß und paßt gut zu Esra 5,16, wo zeitlich die ununterbrochene Verbindung zu Kyrus betont wird. c) Indem Nichtexilierte und Sonderfälle (Esra 2,59-63) in die Liste aufgenommen werden, ist die ganze nachexilische JHWH-Gemeinde legitimiert. Der Tempelbau, dessen Legitimität feststeht, wird von der Gemeinde verantwortet und durchgeführt, die Kyrus dazu beauftragt hat.

Mit dieser Liste liegt uns erneut ein dynamisches Gemeindeverständnis vor, das nicht von Ausgrenzung geprägt ist, sondern vom gemeinsamen Ziel her, vom Miteinander beim Aufbauwerk des Tempels. Diese Jerusalemer Gemeinde hat aufgrund einer staatlichen Anfrage eine Mitgliederliste erstellt; die deutschen Baptisten hingegen 1837 bzw. 1843 ein Glaubensbekenntnis. Ist das ein Unterschied oder etwas Verbindendes? Ist diese Liste hier vielleicht viel mehr Bekenntnis als Verzeichnis? Und kommt in dem ersten Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten nicht viel klarer das Wesen unserer Gemeindebewegung zum Ausdruck als in einem Taufregister?

5. Dieses dynamische Gemeindeverständnis der Bibel hat unlängst Paul D. Hanson in seiner eindrucklichen Studie über Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel entfaltet, der er den Titel »Das berufene Volk« (The People called)¹⁶ gibt. Die bereits mit der amerikanischen Terminologie gegebene inhaltliche Füllung des Begriffes »Gemeinde« als *community* – und nicht als *church* – macht die breite Basis deutlich, auf der Hansons Untersuchung fußt. Anhand der Triade von Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Gottesdienst entfaltet er das Wesen des »berufenen Volkes« als einer Wirklichkeit, »die in verschiedenen geschichtlichen und politischen Zusammenhängen verschiedene Gestalt gewinnt und dennoch in Treue zu Gott und zu sich selbst inmitten dieser Veränderungen seine Kontinuität bewahrt.«¹⁷ Diese Gemeinschaft war von Anfang an eine gemischte Gesellschaft (Ex 12,38), zu deren Wesen es gehört, unterwegs zu sein. Sie wurde ins Leben gerufen durch die Herausführung aus Ägypten. »Als Sklaven auf Gottes Befreiertat antworteten, entstand die biblische Vorstellung von Gemeinde« (27). Die sich so konstituierende Gemeinschaft war ihrem Wesen nach eine Gesellschaft Gleichberechtigter: Eine abgestufte Gesellschaftspyramide wie in Ägypten, die bestimmten Klassen ein leichtes Leben, anderen jedoch erbarmungslos Leiden und Entbehrungen zuwies, war in der JHWH-Gemeinde undenkbar und für immer verboten.

Aber wie gelang es, Gerechtigkeit zu leben, ohne in Gesetzhaltung abzugleiten? Indem der Maßstab für die Gerechtigkeit mit der Barmherzig-

16 Siehe oben Anm. 2.

17 So B. Janowski/M. Welker im Geleitwort auf Seite VI.

keit Gottes verbunden wurde, sagt Hanson. »In Israel war dies möglich, weil beide in dem Gott vereint und wirklich waren, der um seines Sklavenvolkes willen in die Geschichte eingegriffen hatte und den dieses Volk daher kannte als »Jahwe, der euch aus der Knechtschaft befreite.« (75). Diesen letztgültigen Bezugspunkt für Israel verehrt und vergegenwärtigt die Bundesgemeinde im Gottesdienst: »Im Gottesdienst tat Israel den heiligen Namen Gottes kund, zählte seine glorreichen Taten auf und blieb sich so in seinem Leben bewußt, daß nach göttlichem Beispiel Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verbunden sein mußten. Im Gottesdienst verwandelte sich daher die latent zur Trennung voneinander neigende Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in eine fruchtbare Kraft, die ein Volk zum Werkzeug für die Verwirklichung des göttlichen Plans in der Welt machen konnte« (ebd.).

Hanson zeigt in den folgenden Kapiteln, wie sich diese Gemeindevorstellung in den verschiedenen Epochen der Geschichte des Gottesvolkes Alten und Neuen Testaments entwickelt und gewandelt hat und beschreibt dabei sowohl die Kräfte, die die Grundvorstellung von Gemeinde ins Wanken brachten, auch die Gestalten und Bewegungen, die Israel immer und immer wieder zurückzurufen versuchten zu seinem Wesen und damit zu seinem Rettergott JHWH.

Diese Identität der Gemeinde wieder zu entdecken als einer berufenen Gemeinschaft, berufen aus den verschiedenen Formen der Knechtschaft durch die alleinige Initiative Gottes zu einer doppelten Aufgabe, zum Gottesdienst und zur Teilnahme am Schöpfungs- und Erlösungsplan, der alle Geschichte eint und darauf ausgerichtet ist, die ganze Schöpfung wieder zu heilen und in den *shalom* Gottes einzubeziehen, könnte bereits eine wichtige Quelle der Erneuerung sein.

Denn die eigentliche Aufgabe besteht darin, in der jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Situation nach Gemeindestrukturen zu suchen, die es der Gemeinde ermöglichen, ihrer Berufung treu zu sein und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in allen Lebensbereichen zu verwirklichen. Die Glaubensgemeinde ist niemals in der Geschichte irdischen Institutionen oder Ideologien verpflichtet gewesen; ihre Vision hat immer den universalen Plan Gottes mit seiner gesamten Schöpfung im Blick behalten, in dem die Gleichheit aller ihrer Glieder eine entscheidende Rolle spielte. In der Dynamik, die aus der Wechselwirkung von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottesdienst entsteht, erwächst die treibende Kraft der Gemeindeentwicklung, die heute nach möglichen Formen und Strukturen ihrer Existenz suchen muß.

Dabei weiß die wahre Glaubensgemeinde, daß sie ein »Volk auf der Pilgerschaft« ist, »das seine Formen und Strukturen als provisorisch ansieht in einer aus dem Zustand der Gebrochenheit in den der Unversehrtheit übergehenden Welt [...]« (496). Sie ist keiner staatlichen Autorität verpflichtet, weil Gott ihre letzte und höchste Autorität ist. »Die biblische Vision von Gemeinde kann [...] über jede Tragödie und jede dro-

hende Zerstörung hinausweisen, weil sie den wahren Grund des menschlichen Dilemmas und den einzig möglichen Ausweg daraus aufzeigt [...] durch das Handeln eines gnädigen Gottes, der die Menschheit zu befreien, zu heilen, wiederherzustellen und zu versöhnen sucht – die Menschen untereinander und sie alle mit ihrem Gott« (503).

Hier liegen eine Fülle von Anregungen zur Gestaltung unseres evangelisch-freikirchlichen Gemeindelebens. Wir sollten diese Anregungen aufnehmen und in unseren Gemeinden gerechte und barmherzige Gemeinschaft zu leben versuchen. Nur so kann Gemeinde zur Leben spendenden Gemeinschaft und heilenden Kraft in der Welt werden.

6. Nun noch eine Bemerkung ganz anderer Art: Bei der Sichtung der neutestamentlichen Taufstellen fällt auf, daß eine von ihnen das AT zitiert und einen Text der Genesis zur Erklärung für das Wesen der Taufe benutzt: »[...] wie] zur Zeit Noahs, als man die Arche baute, in der wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden durchs Wasser hindurch. Das ist ein Vorbild für die Taufe, die jetzt auch euch rettet. Denn in ihr wird nicht der Schmutz vom Leib abgewaschen, sondern wir bitten Gott um ein gutes Gewissen, durch die Auferstehung Jesu Christi [...]« (1Petr 3,20+21; Revidierte Lutherbibel)

Hier wird ausdrücklich gesagt, was Taufe nicht ist: Sie ist kein Reinigungsakt. Taufwasser ist kein Waschwasser, sondern bedrohliche Flut. Das kann man schon am äußeren Akt der Taufe sehen:¹⁸ Sie ist einmalig – man wäscht sich aber nicht nur einmal im Leben. Sie wird am Täufling vollzogen – man wäscht sich aber gewöhnlich selbst. Sie geschieht öffentlich an bekleideten Menschen – das ist beim Waschen ganz anders. »Die Taufe ist nicht Reinigungsritus, sondern Durchgangsritus.«¹⁹ Das steht hier expressis verbis in der Bibel. Umso erstaunlicher ist, wie beharrlich sich die Vorstellung der Taufe als Reinigungsritus von Sünde und Schuld nicht nur in unseren Gemeinden, sondern auch in der Theologie hält.²⁰ Eine Schlüsselstellung bei der Auslegung von 1Petr 3,21 kommt dem Ausdruck *eperotema* zu, ein Hapaxlegomenon in der ganzen griechischen Bibel (LXX und NT). Das dem Nomen *eperotema* zugrundeliegende Verb *eperotao* bedeutet *fragen*; höchstens an zwei umstrittenen Stellen könnte es mit *bitten* wiedergegeben werden. Das Substantiv *eperotema* müßte also *Befragung* heißen, was hier keinen Sinn ergibt. Es mit *Bitte* zu übersetzen, ist philologisch höchst zweifelhaft. Dagegen ist es nach A. Pohl in Texten des 2. Jh. in der Bedeutung von

¹⁸ A. Pohl, Taufe als Durchgangsritus, ThGespr 2/89, 14.

¹⁹ A.a.O., 15.

²⁰ Pohl (A.a.O., 14) bringt Beispiele von R. Bultmann, L. Goppelt, J. Behm (ThWNT) und G. Beasley-Murray.

Gelübde, Versprechen, Zusage belegt,²¹ was uns zur alten, nichtrevidierten Lutherübersetzung zurückführt: »[...] sondern [die Taufe] ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott.« Die Taufe ist Bundeszusage, Versprechen des Täuflings vor der Öffentlichkeit der Gemeinde aufgrund der erfahrenen Rettung.

So schließt sich mit 1Petr 3,20f ein Kreis, der im bereits Gesagten deutlich geworden ist: Gemeindemitgliedschaft gibt es nur aufgrund des Indikativs, aufgrund der geschehenen Rettung durch das Gericht hindurch. Diese Rettungserfahrung aber will und muß nun gelebt werden, und zwar nicht nur in einem einmaligen Initiationsritus, sondern im täglichen Lebensvollzug, im sogenannten Alltag. Daran entscheidet sich, ob einer dazugehört, ob er »den Willen tut meines Vaters, der im Himmel ist« (Mt 7,21). Nicht dann, wenn einer richtig verstanden hat, was die Taufe bedeutet, wird er von Jesus als Teilhaber am Himmelreich bezeichnet, sondern wenn er »einem dieser meiner geringsten Brüder« etwas Gutes getan hat (Mt 25,40).

Sogar derjenige, der sich in Lehrfragen geirrt hat und die Leute etwas Falsches lehrte, ist drin im Himmelreich nach den Worten der Bergpredigt (Mt 5,19), auch wenn er dort nur ein kleines Licht ist. Aber er ist drin! Was für ein Trost für uns Theologen!

Der Irrtäter aber ist draußen. Und das gilt auch für Theologen.

21 A. Pohl führt dazu leider keine Belege an.

Taufe ist Mitgliedschaft

Eine kleine Apologie des Baptismus²²

Kim Strübind

1. Die Taufe als unerledigtes Problem im Baptismus

Gegenwärtig kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, der Baptismus in Deutschland befinde sich in einem Zustand theologischer Konfusion. Wer oder was sind wir eigentlich als »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland«, die wir uns bisweilen stolz mit der Bezeichnung »Körperschaft des öffentlichen Rechts« schmücken? Historisch gewachsene und lange Zeit tragfähige Grundüberzeugungen sind längst fraglich geworden. In gewichtig wirkenden Erklärungen suchen wir Antwort auf die Frage nach unserer Identität und ob unsere Freikirche mit ihren unendlich vielen Binnentheologien und manchen Sonderfündlein überhaupt noch eine einheitliche Sozialgestalt des Glaubens darstellt.

Und jetzt ist auch noch die *Taufe* fraglich, vielleicht sogar fragwürdig geworden! Umstritten ist nicht allein, was die Taufe eigentlich *ist*, sondern auch, ob die Taufe gläubig gewordener Menschen noch die Bedingung für eine Mitgliedschaft in unseren Gemeinden darstellt. Eigentlich trägt das Ganze die Züge einer Realsatire: Eine Kirche, deren populäre Bezeichnung als »Baptisten« lange Zeit die Taufe in ihrem Namen führte, verfügt über keine, den anderen Kirchen auch nur vergleichbare schlüssige Tauftheologie! Und nicht nur das. Wer auf diese gravierende Schwäche aufmerksam macht, muß sich auch noch sagen lassen, es gäbe weit Wichtigeres als das Nachdenken über Taufprobleme.

Daß dies kurzfristig und undurchdacht ist, liegt auf der Hand. Wer – wie die Baptisten – eine von den Großkirchen abweichende Taufpraxis vertritt, hat Rede und Antwort zu stehen, wenn er andere Menschen, vor allem nichtbaptistische Christen, zur Taufe ermutigt. Jeder, der Taufgespräche zu führen hat, weiß um die Notwendigkeit und die Schwierigkeit, unsere Taufpraxis plausibel zu machen.

Ein weiterer Gesichtspunkt für die Notwendigkeit der Taufdiskussion ist theologisch noch bedeutsamer. Liefert doch gerade die sogenannte

²² Geringfügig überarbeiteter Vortrag, der am 2. November 1996 anlässlich des Symposiums der Theologischen Sozietät in Hamburg-Schnelsen zum Thema »Taufe und Mitgliedschaft« gehalten wurde.

»Glaubenstaufe« die entscheidende Rechtfertigung für die Sonderexistenz unserer Freikirche. Ohne diese Rechtfertigung durch eine verfehlte kirchliche Taufpraxis wären wir nicht nur in soziologischer, sondern auch in theologischer Hinsicht das, wofür uns viele Menschen ohnehin halten: eine *Sekte*. Das Neue Testament läßt sich für die Sonderexistenz verschiedener Kirchen jedenfalls nicht heranziehen. Einen Sonderclub selbständig verfaßter und noch dazu autonomer Gemeinden hätte Paulus schwerlich geduldet und wohl mit galatischer Heftigkeit bekämpft. Die Einheit der Gemeinde Jesu ist aber nicht nur für Paulus, sondern auch noch für seine Schüler unaufgebar gewesen: Vor das Bekenntnis »Ein Herr, eine Glaube, eine Taufe« in Eph 4,5 hat der deuteropaulinische Verfasser die Worte »ein Leib und ein Geist« gesetzt (Eph 4,4) und uns damit der Gemeinde Jesu Christi die kirchliche Einheit ins Stammbuch geschrieben. »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe« – viele Kirchen? Das paßt theologisch nicht zusammen. Die Einheit der Kirche Jesu Christi ist nicht verhandelbar. Sie anzustreben bleibt der Pfahl im Fleische aller »Denominationen«, wie die Pluralität getrennter Kirchen mit je eigener Kirchenleitung verharmlosend genannt wird. Wer die Einheit der Kirche (paulinisch gesprochen: des Christusleibes) nicht energisch sucht, der be-rufe sich bitte nicht auf das Neue Testament! Die Parallelexistenz verschiedener christlicher Sonderevereine – die »Kirche al gusto« – ist von dorthier nicht zu rechtfertigen, sondern nur ad absurdum zu führen.

Gerade dort, wo es um die Einheit der Kirche geht, stoßen wir nun schnurgerade auf unser Taufproblem. Denn die Taufe hat eine gemeinschaftsbildende Kraft. Das ist ihrer Funktion: Zur *einen* Kirche gehört die *eine* Taufe. Die Taufe stiftet oder bestätigt zumindest auf eindrucksvolle Weise die Einheit des Christusleibes, wie es in 1Kor 12,13 heißt: »Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden.« Daß dies eine Aussage ist, die im Blick auf religiöse Sondergemeinschaften selbstkritisch zu hören ist, wird aus dem Folgesatz deutlich, wo Paulus dem *einen* Leib der Getauften die bisherigen religiösen und sozialen Trennungen entgegenhält. Wurden wir doch zu einem Leib getauft, unabhängig davon ob wir Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie sind. Der *eine* Geist läßt nur die *eine*, freilich vielgestaltige Kirche zu. »Zusammengetauft – zusammengerauft«, so ließe sich dieses Einheitsverständnis popularisieren. Die in Christus vorgegebene und normativ zu verstehende Einheit der Kirche zwingt uns gerade zur Rückbesinnung auf die gemeinschaftsstiftende Kraft der Taufe, die uns als Christen zur Gemeinschaft verbindet. Denjenigen, die heute mit Verve für eine »offene Mitgliedschaft«²³ eintreten, ist dabei unbedingt zugute zu halten, daß sie die für Paulus zentrale pneumatische Einheit der Ökumene »leibhaf-

23 Gemeint ist die Aufnahme von Gemeindegliedern unter Absehung einer der Taufe vorangehende Glaubensentscheidung.

tig« ernst nehmen und gebührend zu würdigen versuchen. Sie dafür zu schelten oder wegen der Infragestellung baptistischer Grundsätze vorschnell den Kopf zu schütteln, besteht m.E. kein Anlaß. Freilich darf auch den Befürwortern der traditionellen Aufnahmepraxis nicht unterstellt werden, sie seien schon deshalb »antiökumenisch«, weil sie die Taufpraxis der Großkirchen nicht mit dem Neuen Testament und ihrem Gewissen vereinbaren können.

Die Taufthematik will und – wie ich hinzufügen möchte – sie darf auch noch nicht zur Ruhe kommen. Rächt sich hier doch eine beharrliche Vernachlässigung oder gar Verschleppung theologischer Fragen, die man gegenüber einem immer monströser und diffuser werdenden »Missionsbegriff« für eher unbedeutsam hält. Sehr zu Unrecht! Die theologischen Hausaufgaben holen uns ein, so wie einen alle unerledigten Hausaufgaben seit der Schulzeit irgendwann einholen. Selbst der wenig originelle Hinweis, die Taufe sei halt ein von den Christen nicht näher zu begründender Gehorsamsschritt, sollte uns nicht davon abhalten, daß wir uns intensiv um ein Verstehen der Taufe bemühen. Glaubensgehorsam ist eben kein Kadavergehorsam, sondern verstehender, die Einsicht und das Einverständnis suchender Gehorsam. Was man aber nicht versteht, das sollte man nach meiner Meinung auch nicht praktizieren.

Ich habe meinen Beitrag »Taufe ist Mitgliedschaft« genannt. Durch meine kleine Apologie des Baptismus soll damit von Anfang an kein Zweifel aufkommen, wes Geistes Kind ich bin. Ich plädiere bis zum Erweis des Gegenteils für die traditionelle Auffassung, derzufolge Taufe und Mitgliedschaft zuhauf gehören, wobei die Taufe den Anfang der Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde markiert. Welche Funktion kommt der Taufe in diesem Zusammenhang zu?

2. Ist die Taufe ein Bekenntnis?

Die Frage nach der angemessenen Taufpraxis und der Mitgliedschaft ist m.E. ausschließlich vom Wesen der Taufe her zu beantworten. Wäre die Taufhandlung vor allem »Bekenntnistaufe«, also ein mehr oder weniger »stummes Bekenntnis« des Täuflings über seinen Christusglauben, so hätten diejenigen recht, die eine Glaubentaufe nach einem langen Glaubensleben für unzumutbar halten. Ein solches grundlegendes Bekenntnis braucht tatsächlich dort nicht mehr eingeholt zu werden, wo es in zahllosen persönlichen Bekenntnisakten und durch das Lebenszeugnis bereits vollzogen und bewährt wurde. In der Tat wäre ein Verständnis der Taufe als *Bekenntnis* das schlagende Argument für eine »offene Mitgliedschaft«. Wer die Taufhandlung vor allem als ein Bekenntnis des Täuflings zu Jesus Christus versteht, der kann ihr aufgrund der Vielfalt alternativer Bekenntnisoptionen im Glaubensleben letztlich keine normative Kraft für die Gemeindemitgliedschaft zuerkennen. Denn Bekenntnisse lassen sich

eindeutiger und weniger rätselhaft erbringen als durch eine mißverständliche rituelle Symbolhandlung, wie sie die Taufe darstellt.²⁴

Doch erheben sich bereits gegen eine Deutung der Taufe, die das Bekenntnis des Täuflings zu Christus in den Mittelpunkt rückt, vom Neuen Testament her gravierende Bedenken:

1. Trotz einer Vielzahl verschiedener Taufinterpretationen deutet das Neue Testament die Taufhandlung an keiner Stelle nachweislich als ein menschliches Bekenntnis.²⁵ Zwar kann schwerlich beweifelt werden, daß der Taufhandlung ein Christusbekenntnis vorausging bzw. der Taufhandlung folgte (Röm 10,9f). Zur eigentlichen Taufhandlung gehören aber nach dem textlichen Befund des Neuen Testaments lediglich das Untertauchen im Wasser und ein deutendes Wort, das gerade nicht vom Täufling selbst gesprochen wird.

2. Nicht einmal die immer wieder angeführte Stelle 1Petr 3,21 (Taufe als »Bitte um ein gutes Gewissen«) kann als Beleg für eine Bekenntnistaufe herangezogen werden. Theologisch ist die Taufe auch nach dem 1Petr, wie der vorangehende Vers 20 zeigt, eindeutig ein »Rettungshandeln« Gottes, weshalb die Taufe mit der Rettung Noahs durch Gott verglichen wird. Ausdrücklich wird gesagt, daß die Taufe als Gegenbild (*antitypos*) der Arche einen »rettenden« (*sozein*) Charakter habe. Anthropologisch, d.h. auf der menschlichen Seite, ist die Taufe dagegen eine »Anfrage (oder Bitte) um ein gutes Gewissen«, womit dem Heilsautomatismus widersprochen wird. Eine »Bitte« ist kein »Bekenntnis«! Das hier verwendete Wort für »Anfrage/Bitte« (*eperotäma*) ist freilich in seiner Bedeutung unsicher und kommt im Neuen Testament nur an dieser Stelle vor.²⁶ Gerade das singuläre Vorkommen dieses Begriffs widerspricht einem Verständnis der Taufe als »Bekenntnis«. Denn was ein Bekenntnis ist, das ist im Neuen Testament vielfach und semantisch auch eindeutig belegt.²⁷ Bekenntnisaussagen sind im Urchristentum durch eine spezifische Terminologie (*homologia*) und Stilistik recht gut erkennbar.²⁸ In 1Petr 3 steht aber weder etwas von einem Bekenntnis noch ein anderes Wort, das auf einen Bekenntniskontext verweisen würde.

24 Vgl. die Redeweise vom Lebenszeugnis oder gar vom »Blutzeugnis«, wovon sich auch der Begriff »Märtyrer« herleitet.

25 Taufe wird im Neuen Testament z.B. als ein Rettungshandeln Gottes (1Petr 3,20-21), als Reinigung von den Sünden (Eph 5,26), als Ende des Ungehorsams (Röm 6,1ff), als Bitte um ein gutes Gewissen, als Bad der Wiedergeburt (Tit 3,5), als Übereignung an Christus (1Kor 1,12f) und als Eingliederung in den Leib Christi (1Kor 12,12f) verstanden. Trotz dieser Vielfalt an Deutungen fehlt in diesen Zusammenhängen jeder textliche Hinweis auf die im Urchristentum ausgeprägte Bekenntnisterminologie.

26 Die Exegeten sprechen in einem solchen Fall von einem »Hapaxlegomenon«.

27 Vgl. z.B. 1Kor 12,3; Röm 10,9-10; Mt 7,21. Vgl. auch die Literaturangabe in der nachfolgenden Anmerkung.

28 Zu nennen wäre etwa der in alt- und neutestamentlichen Bekenntnistexten verbreiteten Partizipialstil. Vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1978, 9-57 (§ 2: Vorliterarische Formen, vgl. bes. 23-40).

3. Wer die Taufe gerne als Bekenntnistaufe verstehen möchte, sollte sich auch darüber im klaren sein, daß ein Bekenntnis ja immer ein *sprachlicher Akt* ist. In der Taufhandlung ist aber der Täufling gerade eigenartig stumm! Der hier Redende ist der Täufer, der Gottes heilvolle Zusage mit Hilfe der Taufformel zur Sprache bringt. Täuflinge treten in neutestamentlichen Tauftexten vor allem passiv und rezeptiv in Erscheinung. Ihr Handeln *in der Taufe* wird nicht profiliert – im Unterschied zu ihrem Handeln *nach der Taufe* (Röm 6,1ff).²⁹ In Röm 6,1ff muß auffallen, daß in diesem Taufexkurs des Apostels lauter Passivformulierungen begegnen, die Gott bzw. Christus zum Subjekt und den Menschen zum Objekt machen. Dies stützt nicht gerade ein Verständnis der Taufe als »Bekenntnis«. Gerade aufgrund der ethischen Einbindung der Taufproblematik wären in Röm 6,1ff vielmehr aktive Verbformen zu erwarten, wenn der Täufling anlässlich seiner Taufe vor allem etwas zu bekennen hätte.³⁰

4. Ein weiterer Einwand gegen die Bekenntnistaufe: Wäre Taufe wesentlich *Bekenntnistaufe*, so müßte sie sinnvollerweise *Selbsttaufe* sein (wie die Übertrittstaufe im Judentum³¹). Denn das Bekennen ist nicht nur ein sprachlicher Akt, sondern gerade etwas Aktives. Aus diesem Grund spricht man in baptistischen Kreisen häufig davon, daß man »sich taufen läßt«. Das Neue Testament verwendet in Taufkontexten jedoch keine medialen oder reflexiven Verbformen. Nach dem Neuen Testament »läßt« sich ein Täufling streng genommen gar nicht taufen, sondern er »wird« getauft (Passiv!)³² und »wird« durch das Wirken des Heiligen Geistes – und nicht etwa seines Bekenntnisses – der Gemeinde eingegliedert (1Kor 12,13).

5. Das logische Subjekt der Taufhandlung ist im NT entweder *Gott* (Tit 3,5) oder *Christus* (Eph 5,26) oder der *Heilige Geist* (1Kor 12,13), nicht jedoch der Mensch. Die Taufe ist damit eher die rituelle Abbildung, d.h. »dramaturgische« Darstellung des Rettungshandelns Gottes, bei dem der Mensch ein Empfangender ist (s.u.). Er ist hier nicht primär der Bekenkende, sondern er nimmt im Glauben an, was er hört (Taufformel) bzw. leibhaftig erfährt (Wassertaufe).

29 Denn wenn uns die Taufe mit Jesus Christus identifiziert, dann mit seinem Tod und mit seiner Auferstehung. Die Auferstehungskraft Christi erweist sich nach Paulus durch ein Gestorbensein der Sünde gegenüber.

30 Paulus hätte dem gegen ihn erhobenen Vorwurf der Gesetzlosigkeit (»laßt uns sündigen, damit die Gnade um so mächtiger werde«, vgl. Röm 6,1) gerade durch den Hinweis, die Taufe sei ein »Bekenntnis« oder eine ethische »Selbstverpflichtung« des Täuflings, ohne den großen theologischen Aufwand begegnen können, den er in Röm 6 eindrucksvoll entfaltet. Die christliche Ethik gründet aber für Paulus nicht in einer bekenntnishaften Selbstverpflichtung, sondern in der durch die Kraft des Kyrios und mittels der Taufe sich vollziehenden Identifikation mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus!

31 Vgl. dazu den jüngst erschienenen Aufsatz von D. Rokéah, *Ancient Jewish Proselytism in Theory and in Practice*, ThZ 52 (1996), 206-223.

32 Dies gilt nicht nur von der Taufe des Johannes, der bekanntlich auch Jesus von Nazareth taufte, sondern auch in nachösterlicher Zeit, wie z.B. Apg 2,38 und 1Kor 1,14ff neben vielen andern Stellen zeigen.

6. Ein letzter Einwand: Jedes Bekenntnis bedarf zwingend einer hörenden Bezeugung bzw. einer *Öffentlichkeit*, der das Bekenntnis gilt. Wer oder was diese Öffentlichkeit im Fall der Taufe sein soll, läßt sich vom Neuen Testament her jedoch nicht sagen. An keiner mir bekannten Stelle wird auf einer Öffentlichkeit bei der Taufhandlung insistiert. Sie kann sogar völlig fehlen, wie die Taufen des Kämmerers (Apg 8,26-40) oder des Apostels Paulus (Apg 9,10-19) zeigen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kopräsenz einer Öffentlichkeit keine Rolle spielt, zumal die Taufe sicherlich häufig im Rahmen eines Gottesdienstes praktiziert wurde. Aber gerade die *nicht* öffentlich oder im Rahmen eines Gottesdienstes vollzogenen, neutestamentlich aber durchaus bezeugten Taufen machen deutlich, daß der Anwesenheit einer Öffentlichkeit für das Wesen der Taufe keine *konstitutive* Bedeutung zukommt. Während Öffentlichkeiten etwa in Missionstexten und im Zusammenhang der Verkündigung des Evangeliums im Neuen Testament von großer Bedeutung sind,³³ ist die Präsenz einer Öffentlichkeit bei der Taufe keine »Muß-«, sondern eher eine »Kann-Bestimmung« (Adiaphoron).³⁴

Die genannten Gründe legen es m.E. nicht nahe, die Taufe wesentlich als Bekenntnis des Täuflings zu deuten. Zwar bin auch ich der Ansicht, daß die Taufe einen *Bekenntnisakt* darstellt. Freilich sind die Rollen hier nach meiner bisherigen Einschätzung genau anders herum verteilt, als es die antisakramentale und aus dem Neuprotestantismus des 19. Jahrhunderts stammende »Bekenntnistaufe« annimmt: Analog zur gut bezeugten Taufe Jesu Christi ist es m.E. gerade *Gott*, der sich in der Taufe zum Täufling bekennt. Nach dem ältesten Evangelium lautet dieses göttliche Bekenntnis: »*Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen*«

33 So vor allem in den Missionsreden der Apg.

34 Daß eine Öffentlichkeit bei der Taufe zwar durchaus anwesend sein kann, dies aber in neutestamentlichen Texten nicht zwingend ist, läßt sich auch nicht damit erklären, daß die Öffentlichkeit auch dort als anwesend gedacht werden müsse, wo die Texte nichts von einer solchen Anwesenheit erwähnt. Denn gerade die Evangelisten machen in ihren Erzählungen sehr deutlich, wo eine Öffentlichkeit für die Rahmenhandlung einer Erzählung wichtig ist. Dies zeigt der stereotype »Chorschluß« im Gefolge der Wunderberichte, in dessen Gefolge Jesu Wunder öffentlich bestaunt werden. Die Relevanz der Öffentlichkeit kann etwa von Lk auch dadurch unterstrichen werden, daß bei der Bekehrung des Apostels Paulus der ungläubigen Öffentlichkeit eine (freilich mehrdeutige) Zeugenfunktion zukommt (Apg 9,7). Vor allem aber wäre hier zu fragen: Welche Öffentlichkeit ist denn in der Taufe avisiert? Die der ungläubigen Welt, der Gemeinde oder der Engel? Diese und andere Fragen legen es m.E. nahe, die Taufe zunächst nicht von der Kopräsenz einer Öffentlichkeit her und damit als »Bekenntnis« zu verstehen. Das Christus-Bekenntnis ist sicherlich wichtig und ein Kennzeichen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes (1Kor 12,3). Aber angesichts der Rätselhaftigkeit oder zumindest Mehrdeutigkeit der Taufhandlung gilt auch hier, was Paulus in 1Kor 14,19 über die Zungenrede sagt: »*Vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln.*« Wollte die Taufe vor allem bekennen, so müßte ein eindeutiger Sprechakt des Täuflings das Nächstliegende sein. Das aber ist nicht der Fall. In der Taufe spricht nicht der Täufling, sondern der Täufer – mit theologischem Gewicht!

(Mk 1,11; vgl. Lk 3,22). Mir will bisher am ehesten einleuchten, daß die nachösterliche Taufformel an die Stelle eben dieses Bekenntnisses Gottes zum Täufling Jesus von Nazareth getreten ist.

Man kann dagegen einwenden, daß dieses Bekenntnis des Vaters zum Sohn etwas Einzigartiges darstellt, wodurch Jesus von allen übrigen Täuflingen unterschieden sein soll. Für die vorösterlichen Täuflinge mag diese Exklusivität sicherlich gelten. Freilich verdient der Hinweis Beachtung, daß das in den Evangelien Jesus zugesprochene Prädikat »Sohn« nach Ostern schnell seine christologische Exklusivität verlieren und auf die Christen übertragen wird. So spricht Paulus von »Söhnen Gottes« und meint die durch das göttliche Pneuma bestimmten Christen, in denen der Geist des Sohnes »Abba« ruft (Gal 4,6). Hintergrund dieser Übertragung der Sohnschaft auf die Nachfolger mag die Vorstellung einer *corporate personality*³⁵ sein, die auch hinter dem Leib-Christi-Gedanken sowie hinter der ekklesiologischen Formel des Seins der Gläubigen »in Christus« zu vermuten ist (z.B. 2Kor 5,17).

Auch Matthäus läßt in seiner eigenartigen Umdeutung des göttlichen Zuspruchs an Jesus (Mt 3,17) zumindest noch erkennen, daß die Taufe Jesu als Norm der Nachfolgegemeinschaft verstanden wurde: Nach der Meinung des Evangelisten gehört die Taufe in den Bereich der zu erfüllenden »Gerechtigkeit« (Mt 3,15). Jesus von Nazareth macht demnach gerade durch seine Taufe die Solidarität und Selbsterniedrigung Gottes (Kondeszendenz) offenbar. Zwar läßt sich nicht beweisen, daß das Taufbekenntnis Gottes zu Jesus nach Ostern durch die Taufformel substituiert wird. Aber warum soll die Taufe Jesu nicht nach Ostern als paradigmatische Handlung für die nachösterliche Gemeinde gedient haben? Damit hätte man zumindest eine Erklärung dafür, weshalb das Urchristentum nach Ostern und trotz »Geistestaufe« (Mt 3,11 u.ö.) überhaupt noch die (Wasser-)Taufe praktizierte, während der irdische Jesus nicht getauft oder seine Nachfolger zur Taufe veranlaßt hat.³⁶

Bliebe als einziger Hinweis noch die *Taufformel*,³⁷ die im Neuen Testament in einer unitarisch-christologischen oder in einer triadischen Form vorkommt. Entweder als Taufe »auf den/in den Namen Jesu«³⁸ oder als Taufe »im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28,19). Was ist mit dieser Namensformel gemeint, die zentraler Be-

35 Der Ausdruck stammt von Wheeler Robinson und meint die in der Bibel häufig begegnende Vorstellung von einem »Zentralindividuum«, aus dem der/die Einzelne seine/ihre Identität schöpft (z.B. Israel, Christus).

36 Der zwischen Joh 3,22 und 4,1 bestehende Widerspruch hinsichtlich der Frage, ob Jesus selbst getauft habe, stellt eine *Crux interpretum* dar. Auffällig ist jedenfalls das völlige Verschweigen jeglicher Taufaktivität Jesu oder seiner Jünger in vorösterlicher Zeit innerhalb den synoptischen Evangelien.

37 Zum Sinn der Taufformel vgl. G. Barths behutsame Analyse in: *ders.*, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981, 44ff.

38 Mit Derivaten vor allem in der Apg und im Corpus Paulinum.

standteil der christlichen Taufhandlung ist? Die traditionsgeschichtliche Forschung legt nahe, diese Formel entweder als eine *Heilszusage* oder als eine religiöse *Übereignungsformel* zu verstehen, wofür es Belege im Alten Testament, bei den sogenannten Apostolischen Vätern und in der antiken Literatur gibt.³⁹

Mir will mir am ehesten einleuchten, wenn mit der Namensformel gemeint ist, daß der Täufer während der Tauffeier den Namen Jesu *über* dem Täufling ausruft. Denn der »Name« meint in biblischen Kontexten die *Person*, »insofern sie in der Kommunikation mit anderen sich zu erkennen gibt«⁴⁰ und eine Beziehung zu dem Betreffenden setzt. Im Alten Testament ist das Ausrufen des Namens über einem Gebiet oder einem Menschen eine Art Rechtsakt, durch den entweder ein Herrschafts- oder ein Besitzverhältnis entsteht (2Sam 12,26-31; Jes 4,1). Die Taufformel würde dann dem Täufling zusagen oder bestätigen, daß er von nun an ein persönliches Eigentum Jesu Christi ist.⁴¹ Analog ist in Jak 2,7 die Rede von dem »hohen Namen, der über euch (d.h. den Christen) ausgerufen wurde«. Von daher legt sich nahe, die Taufhandlung als ritualisierte (handlungsorientierte) Form der Evangeliumsverkündigung zu verstehen, in der die Bekehrungserfahrungen durch ein besitzanzeigendes Verheißungswort konkretisiert und objektiviert werden.

Die Problematik der Bekenntnistaufe lautet zusammengefaßt: Man macht dabei aus einem Werk Gottes ein Werk des Menschen.⁴² Weil ein derartiger Vorgang eine Ungeheuerlichkeit darstellen würde, *darum* muß um die Taufe gestritten werden. Denn für das Evangelium ist es keineswegs unwichtig, wer zu gegebener Zeit der Handelnde und wer der Empfangende ist.

3. Taufe als rituelle Konkretion des Heils

Nach der hier vertretenen Ansicht ist die Taufe ihrem Wesen nach eine rituelle *Heilszusage Gottes an den Täufling* und damit eine von Gott ausgehende Ermutigung zur Einübung in den Glauben.⁴³ Riten haben

39 Vgl. Jak 2,7; ferner Did 7,3; Justin Apol I 61,10; Herm sim VIII 6,4.

40 Th. Söding, Taufe, Geist und neues Leben. Eine Orientierung an Paulus, BiLe 62 (1982), 180.

41 Dafür spricht m.E. auch die Sklavensemantik in Röm 6 (bes. V 15-23)!

42 Theologisch formuliert handelt es sich um die Anthropologisierung eines theologischen Sachverhalts.

43 Der Unterschied zwischen Glaubensvollzug und der Taufhandlung besteht m.E. darin, daß die Taufe sinnfällige Abbildung der *Annahme des Sünders durch Gott*, der Glaube jedoch *Annahme des rechtfertigenden Gottes durch den Sünder* mit allen Konsequenzen darstellt. In der Taufe hat der Mensch vor allem zu hören, was er sich selbst niemals zusagen könnte: 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 fortan aus »Glauben zu Glauben« (Röm 1,17) einwilligen darf.

die Funktion, eine nicht mehr rationalisierbare Kommunikation zu beschreiben oder zu vollziehen. Beim Taufritus geht es nicht um eine (soteriologische) Kompletierung des Heils. Die religionswissenschaftliche Forschung hat vielfach gezeigt, daß ein religiöser Ritus nicht notwendigerweise ein Geschehen steigern oder erst in Gang setzen muß. Ein Ritus bzw. ein komplexes Ritual kann einen religiösen Vorgang auch einfach nur darstellen oder dramaturgisch »inszenieren«. Biblische Beispiele lassen sich dafür durchaus finden. Alltestamentlich wäre etwa auf das sogenannte »Sündopfer« hinzuweisen. Nach neueren Studien handelt es sich hierbei wohl um einen *Fehlerbegehungsritus*⁴⁴. Durch ein inszeniertes Nachspielen der Todesverfallenheit mittels Handaufstemmen und Schlachten eines »Ersatzlebewesens« wird zwischen dem Opfertier und den Opfernden die Möglichkeit zur Identifikation geschaffen. Mittels einer rituellen Begehung drückt der Opfernde vor Gott aus: »Was dem Opfertier geschieht, das gilt eigentlich mir«. Hier wird die Sünde quasi noch einmal praktiziert oder besser: inszeniert. Deswegen wird das Sündopfer im Hebräischen nicht »Opfer«, sondern einfach nur »Sünde« (*chattat*) genannt. Das Opfer ist nur ein (freilich wichtiger) Teil dieses rituellen Nachspielens. Mittels einer inszenierten Fehlerbegehung wird das geistliche Ungenügen (Insuffizienz) des Individuums vor Gott dargestellt und aus der Welt geschafft. Analog könnte die Taufe im Gefälle von Röm 6 als Ritus der Versöhnung und Rettung verstanden werden, die sich nun in Christus ereignet hat, der das Opfertier vertritt und mit dem der Täufling in der Taufe identifiziert wird.

Taufe darf dabei als durch eine Handlung verdeutlichte Heilszusage Gottes nicht mit sakramentaler Heilszueignung verwechselt werden! Die Taufe gibt zwar nichts anderes (oder ein »Mehr«) als das im Zuge der Bekehrung empfangene Heil, aber sie gibt dieses *anders*, d.h. in einer anderen, eben handlungsorientierten und mit einem deutenden Sprechakt versehenen Gestalt. Sie schöpft ihre Kraft aus dem »Ja« des Schöpfer zu seinem Geschöpf, der Gottes Heil nicht nur in seiner seelischen Innenwelt, sondern in seiner ganzen leibhaftigen Dimension zugesagt bekommt. Denn die »Leiblichkeit ist das Ziel aller Wege Gottes« (Oetinger). In der Verleiblichung und feierlichen Begehung des in der Bekehrung empfangenen Heils liegt der Sinn der rituellen Handlungen im Neuen Testament. Zwar ist die Taufe nicht heilsnotwendig (das unterscheidet sie vom Glauben), aber sie stellt eine sinnvolle, unverwechselbare und einzigartige Form der göttlichen Zusage an unser gläubig gewordenes Leben dar. Weil eine Heilszusage, wie jede Zusage, immer auch gehört sein will – wie sollte man sich sonst an sie erinnern oder seelsorgerlich an sie appellieren –, darum ist die Taufe Unmündiger ganz abwegig. Denn eine Verheißung

⁴⁴ Vgl. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, SBS 153, Stuttgart 1993, 96-104.

will, nachdem sie akustisch gehört wurde, auch verstanden und dann auch geglaubt werden. Die Aufnahme ungetaufter bzw. sinnwidrig Getaufte in die Gemeinde führt dabei theologisch in ein doppeltes Dilemma:

1. Die Ansicht, daß man es dem Täufling selbst überlassen sollte, ob er seine Säuglingstaufe als Taufhandlung deuten und annehmen will, stellt einen Akt der Unmündigkeit der *Gemeinde* dar, die nicht (mehr) weiß, was Taufe ist, und deshalb die gemeinschaftskonstituierende Handlung einer Glaubensgemeinschaft dem Subjektivismus von persönlichen Empfindungen ausliefert.⁴⁵

2. Die Weigerung, sich taufen, d.h. das Heil rituell (handlungsorientiert) zusagen zu lassen, stellt andererseits eine zwar zu respektierende Gewissensentscheidung, zugleich jedoch auch einen Akt der geistlichen Unmündigkeit bzw. des Ungehorsams des *Bewerbers* um die Mitgliedschaft dar. Die (frei-)kirchliche Gemeinschaft darf sich aber gerade nicht entmündigen oder durch diffuse sakramentale Subjektivismen von Aufnahmebegehrenden unter Druck setzen lassen. Die immer wieder anzutreffenden Vorbehalte, Gottes Heilzusage in der biblisch gebotenen und in ihrem rituellen Charakter äußerst sprechenden Form anzunehmen, steht m.E. einer Aufnahme nicht gläubig getaufter Menschen in eine Gemeinde unserer Benennung entgegen. Sie macht uns zudem als eine Gemeindebewegung unglaublich, die den Anspruch erhebt, ihre Tauferkenntnis ausschließlich aus der Bibel zu schöpfen und um einer konsequenten Ekklesiologie willen lieber eine getrennte Christenheit in Kauf nimmt als den Verlust an Wahrhaftigkeit. Die in der Taufe ergehende und vom Täufling im Glauben anzunehmende Verheißung ist es, die eine »Bagatellisierung« der Taufe zu einem auch in anderer Form zu erbringenden Bekenntnis nicht zuläßt. Denn Gottes Wort wirkt an den Glaubenden immer auch, was es sagt: »Du bist mein lieber Sohn / meine liebe Tochter« (vgl. Mk 1,11). Wenn er uns in der Taufe das Heil zusagt, dann deshalb, um in dieser rituellen und »somatischen« Form gehört und geglaubt zu werden.⁴⁶ In der Fachsprache der Dogmatik ausgedrückt: Taufe ist kein *Credo*⁴⁷, sondern ein *Credendum*⁴⁸ der Gnade Gottes.

⁴⁵ Keine Gemeinschaft läßt sich seitens eines Bewerber die Bedingungen für die Mitgliedschaft diktieren. Aufnahmebedingungen beruhen vielmehr auf dem erklärten Willen einer Gemeinschaft, der sich in Satzungen und Ordnungen niederschlägt. Dies hat m.E. auch für die Taufe zu gelten, die zwar von Christus gestiftet ist, deren korrekte Praktizierung aber auf dem Konsens der mit dem göttlichen Pneuma begabten Christen beruht. Eine Gemeinde- oder Taufordnung kann von den Mitgliedern einer Glaubensgemeinschaft durchaus erwartet werden. Das Recht zur geistlichen Jurisdiktion wird der Gemeinde nicht zuletzt durch das Neue Testament ausdrücklich zugestanden (Mt 18,18f; Joh 20,23; 1Kor 6,1-6).

⁴⁶ Die Taufe ist daher auch nicht mit dem Glauben identisch. Vielmehr ist die Taufe das »Objekt«, auf das sich der Glaube berufen darf.

⁴⁷ Lat. für: »Glaubensbekenntnis«.

⁴⁸ Lat. für: »Etwas, das geglaubt werden soll.«

In unserer bisher durchaus konsequenten Taufpraxis liegt nicht zuletzt eine enorme seelsorgerliche Potenz. Denn Gottes machtvolleres »Ja« in der Taufe ist als leibhaftiges Hören der Verheißung Gottes irreversibel. Gottes Heil verleibt sich in der Taufhandlung. Sich an die Taufe zu erinnern oder an sie erinnert zu werden, ist daher nicht Ausdruck des Gesetzes, sondern der Gnade. Ich wünschte mir, daß wir das deutlicher als bisher in unserer baptistischen Tauflehre zur Sprache brächten.

In Summa: Vom Neuen Testament her ist eine Trennung von Taufe und Mitgliedschaft schwerlich zu begründen. Denn die Taufe inkorporiert uns »in Christus«, sie macht uns zu Gliedern seines Leibes, der in der Kraft der Heiligen Geistes zusammengehalten wird. Wer getauft ist, ist immer auch Mitglied. Von daher ist auch die gelegentlich anzutreffende Praxis abzulehnen, bei der ein Täufling im Rahmen eines baptistischen Gottesdienstes zwar getauft, aber nicht in die Gemeinde aufgenommen wird. Die formale Unterscheidung von Taufe und Mitgliedschaft mag sich durch unsere nicht unproblematische Rechtsform ergeben, die auf dem Vereinsrecht fußt; theologisch ist diese Unterscheidung unhaltbar. Wenn wir als Gemeindebund die sogenannte »Glaubentaufe« praktizieren und die Säuglingstaufe der Großkirchen nicht akzeptieren können, dann bedeutet dies bei aller Ökumenizität, daß wir als Baptisten »Kontrastkirche« und hin und wieder wohl auch »Gegenkirche« sind. Nicht aus Streitsucht und kleinlicher Besserwisserie, sondern weil eine falsche Taufpraxis das Wesen der Gemeinde verdunkelt und wir durch unser Gewissen an die Bibel gebunden sind.

Im ökumenischen Kontext gilt: Die Einheit der Christen gibt es nur in der Wahrheit. Und darum sollten wir den Mut haben, als Baptisten unbequeme Störenfriede einer in ihrer Stimmigkeit zwar oftmals eindrucksvollen, vom Neuen Testament her jedoch ganz und gar falschen kirchlichen Praxis zu sein. Wir haben unter den Vertretern der beiden großen Kirchen mehr aufrichtige Sympathisanten, als wir vermuten.

Bibliographie

- Barth, G., Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981
- Pohl, A./Strübind, K., »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, ZThG 1 (1996), 145-209
- Rokéah, D., Ancient Jewish Proselytism in Theory and in Practice, ThZ 52 (1996), 206-223
- Söding, Th., Taufe, Geist und neues Leben. Eine Orientierung an Paulus, BiLe 62, 1982, 176ff
- Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1978
- Willi-Plein, I., Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, SBS 153, Stuttgart 1993

Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubiggetauften?

Thesen zum Zusammenhang von
Taufe und Gemeindemitgliedschaft sowie zum
Verständnis von Taufe und Gemeinde im BEFG

Norbert Groß

1. Notwendige Voraussetzung der Gemeindemitgliedschaft ist eine empfangene Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens (»Glaubentaufe«, »Gläubigentaufe«). Diese Bestimmung des Zusammenhangs von Taufe und Gemeindemitgliedschaft, die bisher von einem breiten Konsens getragen und im Innen- wie im Außenverhältnis als zutreffendes Merkmal der eigenen konfessionellen Identität in Anspruch genommen worden ist, wird im BEFG zunehmend in Frage gestellt.

2. In einer Situation nachlassender konfessioneller Präge- und Bindekraft entdecken auch im BEFG Gemeinden und einzelne Christen zunehmend geistlich verbindende, verbindliche Gemeinschaft stiftende Gemeinsamkeiten jenseits der bisherigen konfessionellen Abgrenzungen. Zugleich sehen sie sich zunehmend mit Anträgen und Anfragen von Christen mit anderem konfessionellen Hintergrund konfrontiert, Gemeindemitgliedschaft ohne Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens zu gewähren.

3. Es läßt sich nicht länger theologisch plausibel begründen, warum der Erwerb der Gemeindemitgliedschaft auf dem Wege der »Aufnahme durch Zeugnis«, also ohne Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens, für Christen ausgeschlossen sein soll, die in ihrem Leben eine solche Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens nicht empfangen haben, gleichwohl aber ihren lebendigen persönlichen Glauben an Jesus Christus und ihre Gliedschaft am universalen, sich in den verschiedenen Konfessionen und örtlichen Gemeinden manifestierenden Leib Christi bezeugen können, zumal wenn deren Glauben und Gliedschaft am Leib Christi unsererseits nicht in Zweifel gezogen, sondern anerkannt und bestätigt wird.

4. Dabei ist es im Grundsatz unerheblich, ob solche Christen bereits eine längere Zeit »in« einer unserer Gemeinden mitleben und »zur Gemeinde gehören«, ohne doch im rechtlich-institutionellen Sinn Mitglieder zu sein, oder ob sie, durch welche Umstände auch immer bedingt,

gerade erst in Kontakt zur Gemeinde kommen und in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden wollen, um künftig, eingefügt in diese Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, als Christen zu leben.

5. Es geht überhaupt nicht darum, ob Christen, die die Gemeindemitgliedschaft bei uns ohne Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens begehren, gegebenenfalls ihre in einer konfessionell anders geprägten Gemeinde empfangene Kindertaufe als für sie gültige Taufe deuten. Sondern es geht darum, ob im Falle eines angestrebten Konfessionswechsels eine Taufe von Christen biblisch-, systematisch- und praktisch-theologisch, in letztgenannter Hinsicht auch unter ökumenischem Aspekt, begründet und verantwortet werden kann.

6. Die bisher übliche Lehre und Praxis in unseren Gemeinden instrumentalisiert und verfälscht in solchen Fällen die Taufe von der christusbezogenen gesamtkirchlichen Bekehrungstaufe zur partikularkonfessionellen Übertritts- oder Eintrittstaufe. – Eine solche Taufe ist mit gleichem Fug und Recht wie die Kindertaufe als das biblische Vor-Bild der Missions- oder Bekehrungstaufe verdunkelnde und diesem nicht gerecht werdende Fehlform zu kritisieren und sollte entsprechend unterlassen werden.

7. Das neutestamentliche Vor-Bild der christlichen Taufe als Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens gewinnt seine Plausibilität und Evidenz

– als Ritus des Übertritts aus einer nicht von Christus bestimmten Existenzweise in eine von Christus bestimmte Existenzweise,

– als Ritus des Wechsels aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich Christi,

– als Ritus des Auszugs aus der in diesem Zusammenhang negativ qualifizierten, weil sich Gott verschließenden »Welt« in das Reich Gottes,

– mithin als Ritus des Eintritts bzw. der Eingliederung in die Gemeinschaft der christlichen Gemeinde als des Gottesvolkes aus Juden und Heiden, das sich unter der Metapher des Leibes Christi als die Präsentations-, Kommunikations- und Handlungsgestalt des im Geist gegenwärtigen Christus versteht.

8. Das neutestamentliche Vor-Bild der christlichen Taufe als Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens verliert seine Plausibilität und Evidenz, wenn es diesen Verweisungszusammenhang verliert. Die Taufe verliert ihren genuinen Sinn und ihre Bedeutung, wenn sie nicht mehr bewirkt, worauf sie verweist, wenn, wie im Fall einer Übertrittstaufe, der Wechsel in den Herrschaftsbereich Christi und die Eingliederung in das Gottesvolk längst erfolgt sind.

9. Die seit den Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982) übliche ökumenische Rede von der einen Taufe, die in Kindertaufe und Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens in zweierlei Gestalt

realisiert werde, kann als nicht gänzlich unbegründet angesehen werden. Insofern nämlich, als die Kindertaufe zweifellos das getaufte Kind dem Herrschaftsbereich Christi und dem Volk Gottes zuordnet und der geschichtlich-institutionell verfaßten sichtbaren christlichen Gemeinde, z.B. der katholischen oder einer lutherischen Kirche, sogar eingliedert. Einen realen Wechsel aus einer bestimmten Existenzweise in eine andere bzw. aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich Christi aber wird man wohl kaum als Voraussetzung oder Begleiterscheinung, geschweige denn als Wirkung oder Konsequenz der Kindertaufe plausibel machen können. Einen solchen Wechsel erübrigt die Kindertaufe für die Zukunft gerade nicht, wie etwa an der lutherischen Betonung, daß die Taufe ohne Glaube »schlichtes Wasser« ist (Kleiner Katechismus), deutlich wird.

10. Der sogenannte Missionsbefehl wird als »Tauf«befehl mißverstanden. Abgesehen davon, daß besser von Auftrag als Befehl gesprochen werden sollte, läßt er als Ziel und Absicht des Auferstandenen erkennbar werden, daß Menschen »Jünger werden«, d.h. in die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden eingegliedert werden, die als »Gottes Kinder« mit »ewigem Leben« beschenkt und »gerettet« sind. Die Fortsetzung »Tauft sie und lehrt sie alles halten [...]« entfaltet und beschreibt, wie sich das Jüngerwerden und -bleiben vollziehen soll: Durch Taufe – gewiß, aber hier ist doch zu fragen, ob das Entscheidende der Ritus als solcher bzw. der Vollzug des Ritus, zunächst einmal unabhängig von seiner Gestalt, ist. Kommt es nicht darauf an, daß der dadurch bezeichnete und öffentlich wirksam vollzogene Übertritt in den Herrschaftsbereich Christi geschieht? – Ist der Übertritt vollzogen, hat die Lehre ihren Platz, worunter in umfassendem Sinne das Bleiben in der Jünger-Beziehung, die Nachfolge, das Wachsen im Glauben zu verstehen ist.

11. Der Auferstandene fordert nicht den Gehorsamsschritt der Taufe von denen, die zum Glauben kommen, sondern instruiert seine Jünger, wie die zum Glauben Kommenden im Normalfall zur Gemeinde kommen sollen. – Es macht deshalb nur Sinn, zu sagen: die Kirche ist ungehorsam, die zum Glauben Kommende nicht tauft, denn sie setzt sich über die Anweisung des Auferstandenen hinweg.

12. Der Tatsache ist standzuhalten, daß das Neue Testament für den Fall eines Konfessionswechsels keine Handlungsanweisungen und Regeln zur Verfügung stellt. Für den Fall eines Konfessionswechsels von Glaubenden, die nicht die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens empfangen haben, gibt die im Missionsauftrag enthaltene Anweisung des Auferstandenen nichts her.

13. Wenn zugestanden und anerkannt wird, daß Christus Gemeinde gebaut hat und baut, auch in Zeiten, in denen keine dem biblischen Vorbild gerechtwerdende Taufe praktiziert wurde und wird, auch in Kirchen,

die eine dem biblischen Vor-Bild – nach unserem Eindruck – nicht entsprechende Tauflehre und -praxis vertreten, wenn also Menschen Christen geworden sind und werden und dem Gottesvolk eingegliedert worden sind und werden auf einem im Neuen Testament nicht vorgesehenen Weg, dann sollte unter der Zielsetzung, Gemeinde nach neutestamentlichem Vor-Bild zu verwirklichen, in einer im Neuen Testament nicht vorgesehenen und nicht vorhersehbaren Situation, wie sie der Konfessionswechsel eines Christen darstellt, nicht ein Weg eingeschlagen werden, der seinerseits nicht im Neuen Testament vorgesehen ist. Dann sollte nicht eine Taufe geübt werden, die ihrerseits nicht dem neutestamentlichen Vor-Bild gerecht wird.

14. Es ist zu fragen, ob im Zeitalter der konfessionellen Verschiedenheit und Gespaltenheit der Christenheit die Einheit der christlichen Gemeinde nach dem Vor-Bild der neutestamentlichen Gemeinde und in Analogie zur Einheit der Gemeinde aus Juden und Nichtjuden nicht auch von Baptisten neu als Gemeinde von Glaubenden, die – aus baptistischer Sicht – die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens empfangen haben, und von Glaubenden, die die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens nicht empfangen haben, zu suchen und zu gestalten ist. Daß solche Gemeinde fortan nur die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens praktiziert, liegt ebenso nahe oder fällt ebenso schwer wie der Verzicht der Gemeinde aus Juden und Nichtjuden auf die Praxis der Beschneidung.

15. Gemeinden, die sich als Gemeinden von Glaubenden nach neutestamentlichem Vor-Bild verstehen, haben in erster Linie ernstzunehmen, daß Gott Menschen zu seinen Kindern macht und seiner Gemeinde, bzw. dem Leib Christi, hinzufügt. Es geht nicht an, diesen Menschen die volle Gemeinschaft als Brüder und Schwestern zu verweigern, nur weil ihr Weg zum Glauben und in die christliche Gemeinde ein anderer gewesen ist als der – im Sinne des biblischen Normalfalls verstandene – eigene. – In Analogie zur Frage des Petrus, ob den Nichtjuden im Hause des Cornelius angesichts ihrer Erfüllung mit dem Heiligen Geist die Taufe verweigert werden könnte, ist zu fragen: »Kann auch jemand denen die Mitgliedschaft in der Gemeinde verwehren, die zum Leib Christi gehören wie wir?« (vgl. Apg 10,47).

16. Es geht bei diesen Überlegungen nicht darum, das Taufverständnis der subjektiven Interpretation auszuliefern und die Gemeinde davon zu entpflichten, ein deutliches Taufverständnis zu formulieren und zu vertreten. Auch die Frage der Anerkennung der Kindertaufe als gültiger Taufe stellt sich zunächst einmal gar nicht. Es geht darum, Gemeinde mit einer klaren, am neutestamentlichen Vor-Bild orientierten Tauflehre und -praxis zu sein. Als Einheit von Glaubenden, die die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens empfangen haben, und solchen, die sie nicht empfangen haben, muß diese Gemeinde, die das Rad der Kirchengemeinde

schichte nicht zurückdrehen kann, allerdings eine Aufnahmepraxis bejahen, die für den Fall eines Konfessionswechsels nicht die rechte Taufe, sondern nur den rechten Glauben zur Vorbedingung macht.

17. Kirchengeschichtlich geht es um den heute gebotenen, historisch bereits in den Anfangszeiten der baptistischen Bewegung im England des 17. Jahrhunderts belegten Kompromiß zwischen einem baptistischen Tauf- und einem kongregationalistischen, an der Gemeinde der Glaubenden orientierten Gemeindeverständnis.

18. Das offizielle Festhalten im BEFG am starren Junktum zwischen empfangener Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens und Gemeindemitgliedschaft ist aus mehreren Gründen fragwürdig und unglaublich:

- weil es im Blick auf die ABG-Gemeinden (Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden) in vielen Fällen schlicht nicht zutrifft,
- weil es nicht differenziert zwischen Aufnahme in die Gemeinde im Rahmen des Christwerdens und im Rahmen eines Gemeinde- und Konfessionswechsels,

- weil es unkritisch neutestamentliche Verhältnisse auf das Zeitalter der konfessionellen Spaltung der Kirche überträgt und in diesem Zusammenhang die biblischen Texte nicht in ausreichendem Maß historisch versteht,

- weil es nicht die geistlich und theologisch gebotenen praktischen Konsequenzen zieht aus der Anerkennung des Christseins von Christen, die in Gemeinden zum Glauben gekommen sind, in denen die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens nicht geübt wird,

- weil es faktisch den Christen, die nicht die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens empfangen haben, ein Christentum minderen Ranges zuschreibt, indem es das Wesen der Taufe als Ritus des Übertritts aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich Christi verdunkelt und die Taufe zur Übertrittstaufe instrumentalisiert.

Diskussionsprotokoll zum Symposium über »Taufe und Mitgliedschaft«

Werner Laatsch

Vorbemerkung

Da es sich um ein lebhaften Verlauf des Symposiums mit Referaten, Rückfragen, Ergänzungen und Erwidern handelte, habe ich versucht, den Beiträgen den Redecharakter zu lassen. Die gedruckten Referate, Tonbandmitschnitte und meine Notizen standen mir zur Verfügung. Die Namen der Diskutanten werden nicht erwähnt. Beiträge, die mit Ordnungszahlen versehen sind, erfahren erkennbar eine Replik. Diskussionsbeiträge, die ich als Erweiterungen des Themas verstanden habe, denen ich keine Erwiderung zuweisen konnte, habe ich mit dem Zeichen »•« präsentiert. Sie sind wertvoll zu lesen. Außerdem habe ich noch Anmerkungen und Hinweise hinzugefügt. Beim Podiumsgespräch und bei der Abschlusdiskussion habe ich die angesprochenen Themen unterstrichen dargeboten.

I. Teil des Diskussionsverlaufs: Teilnehmerbeiträge nach den Referaten

A. Diskussion nach dem Referat von Dr. Stefan Stiegler

1. Ein Teilnehmer interpretierte Stieglers Intention mit dem Referat kurz und trocken in Richtung auf das Gesamthema:

- a) Taufe sei Bekenntniszeichen⁴⁹, kein Gnadenmittel⁵⁰.
 - b) Als Kriterium für Mitgliedschaft sei Taufe weniger geeignet als regelmäßige Teilnahme am wöchentlichen Gottesdienst⁵¹.
 - c) Es müsse folglich möglich sein, daß auch Ungetaufte ins baptistische Gemeinderegister⁵² aufgenommen werden.
2. Ein anderer Teilnehmer: Das Volk Israel sei eine geöffnete Gemeinschaft – aber nicht prinzipiell geöffnete Gemeinde. Israel verstehe sich als ethnische Gruppe. Die Bewertung der Beschneidung⁵³ sei auch anders

⁴⁹ Sabbat als Bekenntniszeichen – siehe Seite 211, 3. Absatz.

⁵⁰ Es wird wahrscheinlich Bezug genommen auf: Punkt 1, Seite 209: »Taufe und Mitgliedschaft gehören zum Imperativ ...«.

⁵¹ Bezug: Punkt 2. Passa, Seite 210: »Gemeindemitgliedschaft ist ...«. Zum Stichwort »Gottesdienst« siehe Punkt 5., Seite 216: »Diesen letztgültigen Bezugspunkt ...«.

⁵² Stichwort »Taufregister« siehe Seite 215, 2. Absatz.

⁵³ Siehe Punkt 3. Sabbat und Beschneidung, Seite 211.

zu sehen: Die Beschneidung sei doch Zugehörigkeitskriterium. Strittig sei bei der Beurteilung, welche Belegstellen heranzuziehen sind (Tritojesaja sei allenfalls Konventikelliteratur⁵⁴).

Stefan Stieglers Entgegnungen

zu 1: Er habe keine dogmatischen Aussagen machen wollen. Es gehe ihm um einige provozierende Bemerkungen zu den alttestamentlichen Texten.

zu 2: Hält das für diskussionswürdig, bleibt aber zunächst bei seiner Sicht der Dinge.

B. Diskussion nach dem Referat von Dr. Kim Strübind

1. Zunächst nahm jemand Bezug auf die Frage, ob Jesus taufte⁵⁵: Jesus habe getauft mit Hinsicht auf Joh 3,22-26; 4,1-3. Wahrscheinlich – bei noch so historisch-kritischer Auslegung – sei die Taufstätigkeit Jesu unterdrückt worden, um ihn nicht auf eine Stufe mit dem Täufer zu stellen. Zumal Jesus aus der Taufbewegung des Täufers hervorgegangen sei.
2. Jemand anderes: Die Apostel seien auch nicht getauft worden. Folglich sei die Taufe auch nicht so wichtig. Welchen Rang nimmt sie dann ein?

3. Luther im Kleinen Katechismus: Taufe rette von der Erbschuld.

4. Wie »rettet« die Taufe in 1Petr 3,21⁵⁶? Wie sei das Bild zu verstehen, wenn wir an die Parallelaussage in Röm 10,9 denken? Paulus spreche vom »Bekennen mit dem Mund« und »Glauben im Herzen«. Könne es sein, daß dieses »Retten« bedeutungsvariant sei?

5. Ist die Differenzierung von: *Bekenntnis des Täuflings* als **nicht** wesentlich – *Bekenntnis Gottes* als **wesentlich** sachgemäß? – Ist das Bekenntnis nicht zu sehr als ein »verbales« Geschehen postuliert worden? – Die Einstimmung (Vf.: Zustimmung) in Gottes Handeln könne doch auch als »Bekenntnis«-Geschehen verstanden werden!

• Taufe sei Heilszusage – nicht Heilsvermittlung! Denn Heilszusage (Verheißung) müsse akustisch gehört, verstanden und geglaubt werden. Aber Gottes Wort wirke auch immer, was es sage, so sei der Referent⁵⁷ verstanden worden. Ob dann die Unterscheidung zwischen Heilszusage⁵⁸ und Heilsvermittlung sinnvoll, weil das Ergebnis dasselbe sei?

• Eine weitere Stimme: Müßte nicht in letzter Konsequenz Allianzgemeinschaft mit noch nicht »herrschaftsgewechselten Christen« aufge-

54 Siehe ebd., 4. Absatz: »Jes 56,1-8, die Eröffnung des ...«.

55 Bezugnahme auf Seite 225, Ende 3. Absatz. Vgl. Anm. 36.

56 Bezug: Seite 222, Punkt 2.

57 Bezug: Seite 228, Punkt 2, 2. Absatz.

58 Bezug: Seite 226, Punkt 3; Seite 227, 2. Absatz: Heilszusage wird von sakramentaler Heilszueignung unterschieden.

kündigt werden? – Müßte dann nicht die Praxis des »offenen Abendmahles« einer kritischen Prüfung unterzogen werden? – Warum dürfen die am Abendmahl teilnehmen, die Mitglieder anderer Kirchen sind?

Kim Strübinds Antworten

zu 1: Joh 3f sei eine *Crux interpretum*⁵⁹. Die synoptische Tradition schweige zu diesem Thema.

zu 2: Wer postuliere, die Taufe sei heilsnotwendig, der vertrete einen Rationalismus, der dem rituellen Charakter des Geschehen nicht gerecht werde.

zu 3: Die Frage nach dem Wesen der Taufe sollte getrennt von dem Dogma der Erbsünde gesehen werden, das nicht biblisch sei. Von einer Heilsnotwendigkeit könne dann nicht die Rede sein. Riten seien nicht rationalisierbar. Riten gebrauche man gerade deshalb, sonst könne man das Gemeinte ja verbal zum Ausdruck bringen.

zu 4: Schwierig sei es, diese beiden Texte miteinander zu vergleichen. Es handle sich nicht um eine innerpaulinische Angelegenheit. Was Taufe sei, wird in vielgestaltiger Weise im Neuen Testament ausgesagt. Heilszusage geschehe nicht nur durch die Taufe, sondern auch durch die Evangeliumsverkündigung. Diese Zusage sei nach Röm 9f völlig ausreichend. Demgegenüber sei die Taufe eine ritualisierte *Heilszusage* – aber eben eine *ritualisierte*. Diffuse Bekehrungserfahrungen sollen so objektiviert werden.

zu 5: Das sei ein Nebenaspekt bei der Taufe. Darin liege nicht der Sinn des Taufrituals. Bekenntnischarakter sei Nebenton. Glaube sei höher zu bewerten als die Taufe.

C. Diskussion nach dem Referat von Norbert Groß

1. Die Praxis der Taufe in den Brüdergemeinden⁶⁰ sei im »Raum großen Schweigens«.

2. In der EFG Hamburg-Schnelsen sei diese Form der Aufnahmepraxis aus seelsorglichen Gründen eingeführt worden. Bei der Taufe gehe es doch um den Menschen. Das müsse in der Taufdiskussion berücksichtigt werden.

- Wo und wie konstituiert sich Glaube überhaupt? Was ist dann Glaube?

Norbert Groß' Reaktionen

zu 1: Er wisse von dem Sachverhalt aus der Literatur und einzelnen Gesprächen. Wie es zu diesem Verhalten kommt, könne er nicht beantworten. Die Teilnahme an der Sabbatheiligung⁶¹ scheine als Zulassungsmo-

⁵⁹ Vgl. oben Seite 225 und Anm. 36 in Strübinds Referat.

⁶⁰ Vgl. Punkt 18 in Groß' Referat.

⁶¹ Siehe das Referat von Stefan Stiegler.

dell bzw. als Aufnahmekriterium eher zur Praxis der Brüdergemeinden zu passen als das Kriterium der Gläubigentaufe.

zu 2: Die theologische Begründung der Aufnahmepraxis sei bedeutsamer als die seelsorgliche. Denn das seelsorgliche Geschehen beschränke sich auf den Einzelfall und somit auf die Ausnahme. Deshalb trete er explizit für eine **theologische** Auseinandersetzung in unserem Bund ein. Die Frage lautete dann: Warum verschließen wir uns an dieser Stelle gegenüber einer »etwas geöffnete Aufnahmepraxis«?

D. Ergänzungen nach dem Referat von Prof. Dr. Erich Geldbach

- Auch in der Landeskirche lassen sich Versuche beobachten, über die unterschiedslose Taufe hinauszukommen.
- Die EFG Bad Hersfeld lasse schon lange Vollmitgliedschaft für Christen zu, die der VEF⁶² angehörten, falls keine entsprechende Kirche am Ort vorhanden sei.
- Zum Stichwort »unterschiedslose Taufe«: Daß die Kinder im christlichen Glauben erzogen werden müssen, scheine eine Voraussetzung zu sein, die theologisch gesprochen zum »Gesetz« gehört. Im Neuen Testament werde als einzige Voraussetzung nur der Glaube genannt. Falls sich die Entwicklung durchsetze, daß es in den Landeskirchen auch Gläubiggetaufte geben wird, stelle sich für unseren Bund die Identitätsfrage noch einmal neu.

II. Teil des Symposions:

Podium mit den Referenten und Abschlußdiskussion

A. Podium mit den Referenten

Dietmar Lütz, der diesen II. Teil moderierte, gab folgende drei Fragen für das Podiumsgespräch mit den Referenten vor:

1. Inwiefern hängt die theologische Haltung zur Tauffrage mit der Biographie der Referenten zusammen?
2. Was passiert eigentlich in der Taufe?
3. Was meinen wir mit Mitgliedschaft?

zu 1: Stichwort »Biographie der Referenten«

Es stellte sich heraus, daß wesentliche theologische Positionen eines jeden Referenten auch durch die jeweilige Lebensgeschichte bedingt sind.

62 VEF: Vereinigung Evangelischer Freikirchen

zu 2: Was passiert eigentlich in der Taufe?

Dietmar Lütz leitete diesen Punkt folgendermaßen ein: »Alle Probleme mit unseren christlichen Tauflehren rühren ja von der Tatsache, daß niemand sagen kann, was in, durch, mit der Taufe von Gott her wirklich in, durch und mit den beteiligten Personen geschieht.«⁶³ Er fragte, ob die Referenten so einem Satz zustimmen würden? Darauf antworteten sie wie folgt:

- *S. Stiegler: Taufe als leibhaftes, erfahrbares Geschehen.* In der Taufe werde etwas leibhaft, chronologisch für den Täufling nachvollzogen, was sich schon ereignet habe. Diese Erfahrung sei zu machen: Also ein sehr deutliches, klares, leibhaft erfahrbares Geschehen, das vorher noch nicht da war. Man erlebe also etwas Zusätzliches. In, mit und unter diesem handle Gott. Allerdings: **Gott** handle in der Taufe! Herkommend von einer mehr zwinglianischen Auffassung der Taufe, bewege er sich davon weg. Mit der Taufe verbinde er nicht: Gabe des heiligen Geistes, Wiedergeburt, ein anderer werden – aber einen performativen Akt, der einen Menschen öffentlich festgelegt als Mitglied der christlichen Gemeinschaft. Danach sei er Christ.

- *K. Strübind: Taufe als Ritus in neutestamentlicher Zeit (Herrschaftswechsel).* Wichtig sei die historische Ebene! Das sage er besonders zu den sakramentskritischen Menschen des 20. Jahrhunderts: Wie habe ein Mensch der damaligen (neutestamentlichen) Zeit diese Texte verstanden? Taufe sei Abschluß des Initiationsgeschehens gewesen! Ein Ritus transzendiere den Bereich des bloß Subjektiven. An die somatisch erfahrbare Taufe kann ethisch und seelsorglich appelliert werden. – Es handle sich um einen Ritus mit einem Deutewort (Taufe auf den Namen oder Taufe **in** Jesus Christus). Ihre Wirksamkeit sei durch die sogenannte Vikariatstaufe (1Kor 15) indiziert. Oder durch Gal 3: »Christus anziehen«. – In, mit und unter der Taufe geschehe etwas, nämlich daß der Herrschaftswechsel »inszeniert« werden.

- *N. Groß: Taufe als Mysterium.* Taufe sei Geheimnis! Sie basiere auf einer Pneumatologie, die von unten nach oben gehe.

Dietmar Lütz bemerkte als letztes, daß wir bei der Frage nach der Taufe anscheinend vor einem unlösbaren Problem stünden und etwas bescheidener sein sollten. – Bei einer Umfrage, wer denn etwas an Wirkung bei seiner Taufe aufzuzeigen hätte, würde wahrscheinlich nichts herauskommen.

63 D. Lütz, Zugehörigkeit und Taufe. Ein neuer Ansatz in einem alten Streit (Vortrag vom 23.4.1996 in der Oncken-Kirche Hamburg): Glaube, Taufe, Gemeinde. Dokumentationen des Taufseminars der Gemeinden Hamburg-Treschkowstraße (Kreuzkirche) und Hamburg-Grindelallee (J.-G.-Oncken-Kirche) im April 1996, 38.

B. Abschlußdiskussion mit Beteiligung aller

- *Säuglingstaufe*: Säuglingstaufe sei als »Segenstaufe« zu begreifen, die den Wunsch zum Ausdruck bringe, daß Gott denjenigen zum Glauben führe. Dieser Segenswunsch fände dann in der Gläubigentaufe seine richtige Antwort. Die Säuglingstaufe wäre dann eine vorbereitendes Geschehen.
- *Taufe als Geheimnis und Säuglingstaufe*: (Der Gedanke der Segenstaufe wurde mit dem des »Geheimnisses« verbunden.) Falls der Begriff »Geheimnis« zutreffe, weil wirklich nicht klar aussagbar sei, was Gott in der Taufe tue, könne auch bei einer Säuglingstaufe an Gottes Handeln gedacht werden. Jedenfalls sei eine völlige Ablehnung der Säuglingstaufe dann merkwürdig, wenn auch bei der Gläubigentaufe mit dem Begriff Geheimnis gearbeitet werden muß.
- *Synthese der einseitigen, alternativen theologischen Positionen*: Zwei einseitige Positionen seien vorgetragen worden. Einmal: Taufe sei nur Bekenntnisakt – und nicht sakramental. Die Gegenposition: Taufe sei nur Zeugnis Gottes – und auf keinen Fall menschliches Bekenntnis. Solange es bei dieser Alternative bliebe – d.h. die eigene Position die Position des anderen jeweils ausschließe –, werde die Diskussion unfruchtbar bleiben. Diese beiden Aspekte gehörten hingegen bei der Taufe zusammen, weil das Heil aus der Begegnung zwischen Gott und Mensch resultiere: Das Wort Gottes komme mit der Antwort des Glaubens zusammen. Gerade das vollziehe sich in der Taufe. Deshalb sei die Taufe natürlich Bekenntnis Gottes und Bekenntnisakt des Menschen. – Man dürfe nicht so tun, als ob es nur die extrem römisch-katholische Taufauffassung und die extrem zwinglianische gebe. Nur das scheine uns geistig zugänglich zu sein. Schon Luther und Calvin hätten nicht einfach eine dieser Positionen vertreten.
- *Glaube und Taufalter der Kinder*: Zum Thema »Herrschaftswechsel«, der mit der Taufe indiziert sei, wurde überlegt, wann ein Kind, das bei gläubigen Eltern in der Gemeinde aufgewachsen sei und ernsthaft beten gelernt habe, aus dem »Reich der Sünde« in das Reich Christi komme? Oder anders gesagt: Wir hätten keine überzeugende Anschauung darüber, wann wir unsere Kinder taufen (können). Daß bei der Southern Baptist Convention – die schon eine »Großkirche« darstellten – das immer niedriger werdende Taufalter in Richtung Kindertaufe weise, sei nicht verwunderlich. Denn wenn wir sagten, daß der Glaube konstitutiv für die Taufe sei, müßten wir die Frage beantworten, wie wir den Glauben der Kinder beurteilen.
- *Respekt gegenüber Lösungen anderer Kirchen*: Weil wir hier keine klaren Überzeugungen hervorbrächten (»Stückwerk«), sei im Blick auf andere Kirchen etwas mehr Bescheidenheit wohlthuend. Daß auch andere Kirchen diese Frage zu beantworten suchten, sollten wir akzeptieren und ihre Lösungen zumindest mit Respekt und dem nötigen Verständnis behandeln.
- *Taufe als gnadenhaftes Geschehen*: Taufe sei etwas Gnadenhaftes, etwas, daß man nicht tun müsse. Genauso wie man nicht glauben müsse!

– Man **dürfe** Glauben! Die Taufe sei eine Hilfe, Gottes Verheißungen zu verstehen.

- *Schrift als Maßstab*: Die Tauffrage lasse sich mit dem reformatorischen Prinzip »sola scriptura« klären. Da im Neuen Testament **nur** von der Glaubenstaufe die Rede sei – und eben nicht von der Säuglingstaufe –, solle unsere Position viel stärker auf dieses Argument zurückgreifen, ohne sich von der »ökumenischen Keule« einschüchtern zu lassen.
- *Ökumenisches Gespräch*: In der ökumenischen Diskussion sei es nicht hilfreich, unser Taufverständnis aufzuweichen. Unsere Eindeutigkeit sei hingegen wichtig. Die Betonung des Gnadenhandelns Gottes in der Säuglingstaufe sei einseitig und bringe nicht zum Ausdruck, was die Taufe (neutestamentlich) beinhalte.
- *Taufe als Gnadenmittel*⁶⁴: Wer sagen wolle, was Glaube sei, der müsse sagen, wer Gott sei. Es müsse deshalb so hoch – bei der Gotteslehre – angesetzt werden, weil die Frage nach der Heilsvermittlung relevant sei: Wie kommt das Heil Gottes von Gott zum Menschen? – Ist es dabei möglich und denkbar, daß Gott dem Menschen **unmittelbar** begegnet? – Als anschauliches Beispiel denke man an die Berührung zweier Menschen: Wenn ein Mensch mit seinem Finger den Arm eines anderen Menschen berührt, ist das eine unmittelbare Berührung (u.U. sogar Hautkontakt). – Manchmal machen biblische Geschichten glauben, daß Gott den Menschen unmittelbar angehe bzw. daß ein Mensch Gott Auge in Auge gesehen habe. Diese Auffassung werde aber bewußt negiert⁶⁵. Daraus folge, daß alles, was Gott geben wolle, **Vermittlung** brauche. Das sei deutlich analog zu der Sendung des Christus, den die Alte Kirche als den »Gottmenschen« zu begreifen suchte: wahrer Gott und wahrer Mensch.
- *Zwinglis These*: Im Gegensatz zu Zwinglis These: Äußeres kann Inneres nie bewirken, sei es möglich, daß alles in der Welt eine Vermittlungsgestalt für eine Gottesbegegnung sein könne. Zwinglis wahrscheinlich durch seine humanistische Bildung bedingte These, lasse überhaupt keine Taufwirkung denkmöglich werden. Taufe werde zum bloßen Zeichen. – Demgegenüber sei Taufe causa formalis (Formursache) für ihren theologischen Gehalt. Dem entspreche, daß die Taufe im Neuen Testament mit vielen Konnotationen verbunden sei, und daß die gleiche Heilswirkung von der Taufe ausgesagt werden könne wie von der Verkündigung des Wortes.
- *Taufe und Glaube*: Taufe habe nicht nur eine kognitive Wirkung⁶⁶ für den Glauben, sondern Taufe sei auch kausativ für den Glauben, so daß die Taufe den Glauben fördere, ihm zuliefere. Von daher dürfe der, der sage, Säuglingstaufe sei keine Taufe, das nicht nur traditionell postulieren.

64 Vgl. die Auflagen der Glaubensbekenntnisse deutscher Baptisten, die von 1847 bis 1944 in Artikel VIII von der Taufe als Gnadenmittel sprachen.

65 Vgl. Joh 1,18.

66 Vgl. W. Härle, Das Verhältnis von Taufe und Glaube, in: *ders.*, Dogmatik, Berlin / New York 1995, 550.

Ebenso sei eine bloß formale Argumentation unangemessen (etwa: weil der Schriftbeweis fehle). Wir sollten es vielmehr theologisch begründen, weshalb die Säuglingstaufe nicht kausativ für den Glauben sein kann.

- *Kriterium »Taufe aufgrund des Bekenntnisses des Glaubens«*: Wir taufen dann einen »ungetauften« Menschen, wenn er oder sie eine »persönliche Beziehung zu Jesus« bekennen kann. Das sei meist in unseren Gemeinden das Zulassungskriterium für die Glaubenstaufe. In der Phase **vor** der zu spendenden Glaubenstaufe machten wir die Taufauffassung des Taufbewerbers nicht zum Maßstab für die Akzeptanz des Taufbewerbers: Ob er oder sie denn erwarte, daß Gott in der Taufe wirke oder ob es sich um einen »Gehorsamsschritt« und/oder »Bekenntnisakt« handle, sei belanglos. – Wenn nun ein Mitglied einer anderen Kirche zu uns käme und seinen Glauben äquivalent bekennen würde und bei uns Mitglied werden möchte, dann würde die Säuglingstaufe desjenigen die Aufnahme verhindern. Dabei entstehe ein Problem, sofern der Bewerber die angebotene Glaubenstaufe als Wiedertaufe auffasse. Hier liege im Blick auf die Anwendung des Kriteriums »persönliche Beziehung zu Jesus« ein Widerspruch vor.

- *Taufalter*: Die Frage nach dem Taufzeitpunkt werde im Neuen Testament nicht nach entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten behandelt. Von daher sei es fragwürdig, ob wir ein Datum angeben sollten. In der vorangegangenen Diskussion sei mehrfach davon die Rede gewesen, daß es womöglich besser sei, die Pubertät beim Taufbewerber bzw. der Taufbewerberin abzuwarten. Das Neue Testament setze die Missionssituation voraus: Taufe sei vollzogen worden, nachdem das Evangelium verkündigt, gehört und angenommen worden war.

- *Taufe als wandelbarer kirchlicher Akt*: Heute bestehe die Aufgabe, für eine andere geschichtliche Situation eine neue Antwort zu finden. Eine Analogie biete das Passafest, wie es heute gefeiert werde. Vom ursprünglich geopfertem Lamm sei in der heutigen jüdischen Passafeier nur noch der »Knochen« übrig. Dennoch sei es ein vollgültiges Passafest. – In ähnlicher Weise habe die geschichtliche Veränderung schließlich auch die Kirche zur Säuglingstaufe geführt. Analyse und historische Rückfrage würden dazu verhelfen, die Tauffrage richtig einzuordnen. Auf keinen Fall sei das Heil davon abhängig. Die Einheit müsse nicht zerbrechen, weil diese Frage zu den Organisationsformen einer Kirche gehöre.

- *Sakrament bei den Baptisten* (Zwischenbemerkung des Moderators): »Was ist zu tun? Ich schlage vor, offen und ehrlich unsere Hilflosigkeit zuzugeben und ein Übriges zu tun: zu bekennen, daß Baptisten Gemeinde-Sakramentalisten geworden sind. Nicht dem Wort-Sakramentalismus huldigen sie wie die Protestanten, nicht dem Eucharistie-Sakramentalismus wie die Katholiken, sondern dem Glauben, in der versammelten Gemeinde selbst und im Glaubenserlebnis der einzelnen die heilvolle Gegenwart Christi zu »haben«. Darum bedarf es bei ihnen keiner zusätzlichen Sakramente. Die Präsenz der Ortsgemeinde ersetzt sie alle. Die Konsequenz dieses Verständnisses ist klar: Jetzt kommt alles darauf an,

»zur Gemeinde zu gehören« und in ihren Versammlungen »anwesend« zu sein. Das »Kommen« ist Kennzeichen des Glaubens. Wer nicht mehr »kommt«, der ist verdächtig. Wer gar nicht mehr »kommt«, ist weg. Wer bei Christus sein will, muß »kommen«, muß sich zeigen. Die Anwesenheit in der baptistischen Ortsgemeinde dokumentiert die Wirksamkeit der Gemeinde und des Glaubens als eines Sakramentes. Nicht die Taufe, das »Kommen« ist heilsnotwendig!⁶⁷

- *Reihenfolge »Glaube« (1.) und »Taufe« (2.):* Bei Gesprächen mit Lutheranern habe sich gezeigt, daß großes Unverständnis herrsche, warum wir deren Taufe nicht anerkennen, sofern das Ergebnis doch gleich sei, nämlich »wiedergeborene Christen«. Von daher sei es zu überdenken, ob die Reihenfolge erst Glaube, dann Taufe unabdingbar sei (wie bei den Baptisten), oder ob nicht auch die Reihenfolge erst Taufe, dann Glaube möglich sei (wie bei den Lutheranern). Wiedergeborene Menschen seien von Bedeutung, nicht die Reihenfolge von Glaube und Taufe.
- *Taufe und weltweiter Leib Christi:* Da auch Glieder von Baptistengemeinden für sich in Anspruch nehmen, Glieder am weltweiten Leib Christi zu sein, wird damit konzidiert, daß es auch in anderen Kirchen Glieder an diesem Leib gebe. Allerdings impliziere das auch, daß manche »unordentlich« in diesen Leib hineingekommen seien. Und dennoch erbaue unser Gott auf diese Weise seine Kirche. Diese Lage zwingt uns dazu, einen Modus des Umgangs mit diesen »unordentlichen« Zugängen zur weltweiten Gemeinde Jesu zu finden.
- *Gültigkeit der Taufe:* Wenn wir ohnehin nicht genau sagen könnten, wie Gott in der Taufe wirke, dann sollten wir ihm auch das Urteil überlassen, welche Taufe gültig sei und welche nicht.
- *Einheit der Kirchen und Asymmetrien:* Die Argumentation für eine Einheit der Kirchen könne nicht darauf basieren, daß die Unterschiede durch Subtraktion beseitigt werden. Im ökumenischen Gespräch seien Asymmetrien hinderlich. Um Kirchengemeinschaft mit einer anderen Kirche zu haben, dürfe keiner die Meßlatte so hoch legen, daß der Gesprächspartner nicht mehr darüber komme. Zum Beispiel sei das Amtsverständnis in der Römisch-Katholischen Kirche solch eine »hohe Meßlatte«. Unser Taufverständnis dürfte nicht so angesiedelt sein (hohe Meßlatte!), daß andere Kirchen mit uns nicht mehr reden könnten.
- *Aufwertung der Säuglingstaufe und unser Gemeindeverständnis:* Es gehe nicht darum, der Säuglingstaufe jede Wirkung abzuspochen. Dennoch sei eine inhaltliche Aufwertung der Säuglingstaufe bis zur Gleichstellung mit der Gläubigentaufe höchst folgenswer: Letztlich stünde damit unser Gemeindeverständnis auf dem Spiel und unsere Existenzberechtigung als Gemeinden sei in Frage gestellt. Unser Taufverständnis stelle ein Stachel in der Taufdiskussion mit ökumenischen Partnern dar.

Darauf dürfe nicht verzichtet werden. – Im Blick auf die Aufnahmepraxis bedeute dies eine Profilierung unseres Gemeinde- und Taufverständnisses. Wer das so nicht mittragen könne, möge eine andere Kirche bzw. Gemeinde wählen. Auf diese Weise bliebe auch das Freiwilligkeitsprinzip unserer Freikirche gewahrt.

Dietmar Lütz' Schlußbemerkung beim Symposium

Zusammenfassend wolle er sagen, daß sich eine theologische Diskussion immer an einem Problem entzünde. Es sei der Eindruck entstanden, daß das Problem noch nicht so richtig auf dem Tisch liege. Insofern sei die Diskussion ohne Ergebnis. Ausgangspunkt des Podiumsgesprächs sei gewesen, daß entweder die einen recht oder unrecht bzw. beide unrecht hätten⁶⁸. Wie das heute zu bewerten wäre, sei noch ungeklärt. Für ihn sei die Aktualität unserer Diskussion in dem Alter der Freikirche verankert. Es handle sich um ein kirchengeschichtliches Phänomen: Wie in der frühen Christenheit sei das eine Frage der Generationen⁶⁹ in den Gemeinden. Auf der Zeitstufe des Neuen Testaments sei das Problem noch nicht entstanden. Später habe sich die frühe Kirche für die Kindertaufe entschieden. Die bei uns zur Zeit geltende Aufnahmepraxis könne die Familien (z.B.: konfessionsverschiedene Ehen, Taufunlust der Kinder) auseinanderreißen. Selbstverständlich könne wegen der Bandbreite im Taufverständnis die der eigenen Vorstellung entsprechende Kirche ausgesucht werden (d.h. man geht dahin, wo alles zusammenpaßt). Aber dennoch bleibe der »Skandal« in der Christenheit, daß in unseren Gemeinden Ehepartner bzw. Kinder in bezug auf ihre jeweilige Frömmigkeit nur bedingt zusammenbleiben können. Wir können sie unter Umständen nicht »beherbergen«.

»Baptisten verlieren nichts, wenn sie

- erstens anerkennen, daß die Glaubenden anderer Kirchen und Gemeinschaften so zu Christus gehören wie sie selbst, und sie
- zweitens zugestehen, daß die christliche Taufe dem Heil, das der Glaube erbt, nicht hinzufügen kann, und daß darum
- drittens Gemeindemitgliedschaft nur noch ein einziges Kriterium kennen darf: die bezeugte, zugesprochene und geglaubte Zugehörigkeit zu Christus.⁷⁰

68 »Wenn zwei Parteien verschiedener Meinung sind, kann das dreierlei bedeuten: entweder ist die eine im Unrecht oder die andere oder beide«. Dietmar Lütz (Zugehörigkeit und Taufe, 38) zitiert: K.R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Anhang 1961: »Tatsachen, Maßstäbe und Wahrheit«, 482.

69 Vgl. hierzu: C.H. Ratschow, Die eine christliche Taufe, Gütersloh (1972) 1979, 221: »Die christliche Taufe ist Missionstaufe.« Seite 233: »Wir gehen auf die Fragen der Kindertaufe so zu, daß wir sie als ein Problem der 2. Generation begreifen.«

70 Lütz, Zugehörigkeit und Taufe, 44.

Zusammenfassung der wesentlichen durch die Diskussionsteilnehmer(innen) angeregten Themen

1. Bei jeder Diskussion der Tauffrage sind wir alle gut beraten, die eigene Biographie theologisch zu reflektieren. Auf diese Weise wird die Subjektivität der eigenen Meinung und die Relativität des eigenen theologischen Ansatzes gewürdigt.
2. Wie »Mitgliedschaft« phänomenologisch zu fassen ist, blieb bei allen Statements offen.
3. Problematisierung des »offenen Abendmahles« auf dem Hintergrund, daß z.Z. die Säuglingstaufe weder der Evangelischen Landeskirchen noch der Römisch-Katholischen Kirche von Baptisten als Taufe anerkannt wird.
4. Kann durch ein Ritus »Heil« vermittelt bzw. zugesagt werden? Wie muß das, was der theologische Begriff »Heil« meint, heute gesagt und wie muß der Begriff gefüllt werden?
5. Was leistet der Begriff »Ritus« für die Diskussion um Taufe und Mitgliedschaft? Gibt es eine religionswissenschaftliche Perspektive der Probleme?
6. Wie ist die Tauf- und Aufnahmepraxis der Brüdergemeinden innerhalb des BEFG zu verstehen? In der Diskussion wurde an dieser Stelle ein weißer Fleck entdeckt.
7. Das Glaubensverständnis muß untersucht und präzisiert werden. Ist es doch immer wieder als Kriterium für die Bewerbung um Taufe einerseits und als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der Gemeinde andererseits genannt worden.
8. Die Nichtanerkennung der Säuglingstaufe muß mit stichhaltigen theologischen Argumenten begründet werden.
9. Welche theologischen Implikationen ergeben sich für den Glaubensbegriff und die Ekklesiologie aus der Vermutung, daß das Geschehen in, mit und durch die christliche Taufe nicht anders denn als »Geheimnis« verstanden werden kann?
10. Der theologische Streit um die christliche Taufe ist älter als die gegenwärtige Diskussion glauben macht. Gründliche dogmengeschichtliche Aufarbeitung des Problems ist vonnöten.
11. Das ökumenische Gespräch impliziert die Klärung der Frage nach der Ortsgemeinde und ihrem Verhältnis zum weltweiten Leib Christi.
12. Die offenen Fragen nötigen dazu, Theologie zu treiben, um das theologische Profil des BEFG zur Sprache und womöglich auf den Begriff zu bringen.

Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft

Erich Geldbach

1. Welche Folgerungen sind aus dem biblischen Befund zu ziehen?

Für den Empfang der Taufe gibt es zwei Voraussetzungen: 1. die Verkündigung des Evangeliums und 2. der Glaube des zu taufenden Menschen. Damit ist als erste Folgerung festzuhalten, daß die Säuglingstaufe nicht direkt aus dem NT abzuleiten ist. Das Paradigma der Taufe ist die Taufe glaubender, d.h. »erwachsener« Menschen; die Säuglingstaufe muß als eine Derivatform angesehen werden (ob legitim oder nicht). Auf jeden Fall läßt sich der Sinn der Taufe nur aus der Taufe Erwachsener ableiten. Das Argument, vor allem bei J. Jeremias, daß die Taufe der Häuser auch Kinder umschlossen habe, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit ausschließen, wenn man die antike »Familie« betrachtet. Die Tatsache aber, daß es christlich-heidnische Mischehen gibt (1Kor 7,12-16) zeigt deutlich, daß die Taufe des einen Ehegatten nicht automatisch die des anderen oder gar »des ganzen Hauses« (unter Einschluß von Kindern und vor allem auch von Säuglingen) nach sich zog.

Die zweite Folgerung lautet: Nicht die Erwachsenen(Gläubigen)taufe ist also die Ausnahme und bedarf einer Rechtfertigung, wie es häufig bei Veröffentlichungen von landeskirchlichen Theologen den Anschein hat. Umgekehrt bedarf die Säuglingstaufe (terminologisch von der Kindertaufe unterschieden; denn Kinder werden auch im Baptismus getauft) der theologischen Rechtfertigung. Sie bedarf auch einer bis heute fehlenden pastoralen Begleitung. Die Kirchen mit Säuglingstaufe als Regel sind angesichts der großen Zahl der Säuglinge, die sie taufen, nicht in der Lage, für einen von allen Theologen für erforderlich angesehenen Prozeß eines Hinführens zu Glauben und Gemeinde Sorge zu tragen. So lange sie dies nicht tun oder tun können (vgl. z.B. Priestermangel), trifft sie der Vorwurf einer »unterschiedslos« (engl. *indiscriminate*) gewährten – oder wie man sagen könnte: flächendeckenden – Taufform, die mit nichts theologisch zu rechtfertigen ist. Hier ist nichts anderes als Wildwuchs. Bonhoeffer nannte im Zusammenhang mit seinem berühmten Ausspruch von der »billigen Gnade« auch die Taufe: Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, Taufe ohne Gemeindezucht und Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden (Nachfolge, 2).

Als dritte Folgerung ließe sich anführen, daß die Taufe etwas mit dem Beginn oder dem Anfangsgeschehen des Glaubens zu tun hat (vgl. Hebr 6,2). Taufe ist aber auch nicht so wichtig, daß Paulus überall und alle getauft hätte; er kann sich nicht an alle erinnern, die er in Korinth getauft hat. Solche Massen werden es nicht gewesen sein (vgl. 1Kor 1,13-17), so daß es sich tatsächlich nicht tief in das Gedächtnis des Apostels eingegraben hat. Taufe hat, wie Paulus Röm 6 erläutert, etwas mit Sterben zu tun: Von dem Gedankengang, daß wir der Sünde absterben, kommt Paulus auf den Tod, nämlich daß wir in Christi Tod getauft sind und daß der Taufvorgang das Begrabenwerden bedeutet (V. 2-4). Nun aber bestimmt niemand selber über den Zeitpunkt seines Sterbens (es sei denn, man würde den Selbstmord so deuten wollen, aber auch der Selbstmörder nimmt nur das vorweg, was auch ohne sein Zutun noch kommen würde), und es begräbt sich auch niemand selber. Also kann es beim Tod und Begrabenwerden auch nicht um menschliche Aktivitäten gehen. Die Taufe wird – passiv – erfahren. Taufe kann also nicht primär als menschlicher Akt begriffen werden; es ist das Mit-Sterben und Mit-Begrabenwerden durch die Taufe Ausdruck des souveränen und zugleich schöpferischen Handelns Gottes: Durch den Tod, über den wir nicht verfügen, führt er zum Leben. Das Hauptgewicht fällt also bei der Taufe auf das Handeln Gottes. Dies kommt wohl auch noch darin zum Ausdruck, daß im Gegensatz zu jüdischen Reinigungsbädern die Taufe keine »Selbsttaufe« ist, sondern daß sie von einem Täufer vollzogen wird. (Paradoxiereise jedoch am Beginn des neuzeitlichen Baptismus ein Selbsttäufer: John Smyth taufte sich selbst, bevor er seine Gemeindeglieder taufte).

2. Folgerungen in der Spiegelung anderer Positionen

Als weitere Folgerung ließe sich anführen, daß die Taufe im NT in einer Missionssituation geschieht. Carl Heinz Ratschow hat daher zu Recht die Taufe als *das* Missionssakrament der Kirche bezeichnet. Die Frage erhebt sich dann sofort, ob die im NT erkennbare Taufpraxis *situationsgebunden* ist oder ob diese Taufform *normativen* Charakter hat. Kann/darf es eine Weiterentwicklung geben und führt eine solche Weiterentwicklung in Familien, die nicht mehr in der Missionsituation stehen, unweigerlich dazu, das Taufalter nach unten zu drücken bis es bei den Säuglingen ankommt? Verschieben sich da nur Akzente oder wird die Taufe dann insgesamt anders bewertet? Lassen sich die Kriterien des NT dann nicht mehr anwenden?

Umgekehrt muß die Folgerung lauten, daß das NT, wenn es die »reine« Missionsituation voraussetzt, auf Fragen, die in einer anderen Situation gestellt werden, keine Antwort geben *kann*. Die Autoren des NT hatten dies gar nicht im Blick; sie waren vielmehr vom baldigen Ende der Welt

überzeugt und dachten nicht in langen Zeiträumen oder in Kategorien von Kirchenrecht oder Institutionen.

Man kann zwar mit Fug und Recht sagen, daß das säkularisierte Umfeld der Kirchen im ausgehenden 20. Jahrhundert einer echten Missionssituation gleicht. Ebenso gut läßt sich aber auch feststellen, daß es eine erhebliche Zahl von Menschen in unserem Land gibt, die sich als Christen verstehen und die an der hergebrachten Taufpraxis festhalten, nicht weil sie starrköpfig seien, sondern weil sie diesen Weg als für ihre Kinder richtig und heilsam erkennen und den Vorsatz haben, ihre Kinder im christlichen Glauben zu erziehen. Unsere Situation unterscheidet sich also ganz erheblich von der Situation der Autoren des NTs. Wir haben einerseits eine Missionssituation und könnten daher von den Autoren des NT mehr oder weniger direkt lernen; andererseits ist diese Missionssituation nicht so »rein«, wie sie das NT spiegelt: Es gibt eine gewachsene christliche Tradition, die auf einer anderen Taufpraxis aufbaut, die sich aber auch auf das NT beruft, und die mit der baptistischen Taufpraxis nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Hier besteht von beiden Seiten traditionell das Bewußtsein eines Gegensatzes. Allerdings ist dieser Gegensatz in den letzten Jahrzehnten abgemildert worden, weil es von der Theologie und der ökumenischen Bewegung erhebliche Rückfragen an die Praxis der Säuglingstaufe (K. Barth: »Schlaftaufe«) gegeben hat und die evangelischen Landeskirchen das Taufalter grundsätzlich freigegeben haben. Im römischen Katholizismus ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Taufreform in Gang gesetzt worden, die einerseits bei der Säuglingstaufe einen Taufaufschub vorschreibt, wenn die Bedingungen (Glaube der Eltern und der Kirche) nicht erfüllt sind, und die andererseits die Einführung eines neuen Rituals zur Aufnahme Erwachsener in die Kirche mit obligatorischem Katechumenenunterricht beinhaltet. In den östlichen Bundesländern ist im übrigen die Zahl der getauften Kinder vergleichsweise gering, so daß dort mit einer vermehrten Praxis der Erwachsenentaufe zu rechnen ist. Es ist also davon auszugehen, daß in den traditionell die Säuglingstaufe als Regel anwendenden Kirchen eine steigende Zahl von Menschen die Taufe in einem Alter empfängt, die auch in den Baptistengemeinden üblich ist. Wie verhält sich eine Baptistengemeinde, wenn es aus diesem Personenkreis zu Übertritten kommt? Ist dann eine erneute Taufe erforderlich, weil etwa die Taufe in anderen Kirchen nur durch Übergießen mit Wasser, nicht aber durch Untertauchen erfolgt ist?

3. Unsere Tradition und die ekklesiologischen Implikationen

Auszugehen ist mithin von der Voraussetzung, daß wir das Problem »Taufe und Mitgliedschaft« nicht allein im Horizont unseres Bundes oder gar nur im Horizont jeder einzelnen Gemeinden allein einer Lösung zu-

führen können, sondern daß wir von vornherein im ökumenischen Gesichtskreis denken müssen. Dies legt sich um so mehr nahe, als die Kirchengeschichte viele Jahrhunderte ohne Täufer ausgekommen ist, so daß auch wir, wenn man die Kontinuität der Kirche bedenkt, von anderen leben. Zu bedenken gilt allerdings auch, daß manche Fehlentwicklungen eine Diskontinuität durchaus möglich erscheinen lassen. Eine behauptete Kontinuität muß nicht auch die Kontinuität der Sache – hier also die Kontinuität der Taufe – tatsächlich treffen. Es war die Überzeugung der Täufer der Reformationszeit und der Baptisten zu Beginn des 17. Jahrhunderts, an eine »bessere« Vergangenheit als an die mittelalterliche Kirche bzw. die Tradition der *Church of England* anzuknüpfen, nämlich direkt aus der Bibel ihre Lehre und Praxis zu beziehen. Gleiches läßt sich von Deutschland im 19. Jahrhundert behaupten, wo die Baptisten auf eine Ordnung trafen, die eine Säuglingstaufe noch zwingend vorschrieb und ein Konventikelwesen unter Strafe stellte. Daß beides in unterschiedlichen deutschen Ländern unterschiedlich streng oder milde gehandhabt wurde, tut prinzipiell nichts zur Sache. In allen Fällen war jedoch die Ablehnung der tatsächlich erfahrenen Taufpraxis eingeschlossen und zugleich der Anspruch erhoben, die richtige Lehre und Praxis zu haben.

Der Weg, der ökumenisch vorgezeichnet ist, lautet also, daß täuferische Gemeinden von einer falschen Praxis angeleitet wurden, den biblischen Maßstab zur Anwendung zu bringen. Dieser ließ die täuferische Praxis als allein berechtigte, weil »biblische«, erscheinen. Jetzt geht der Weg wieder auf die anderen Kirchen zu, weil alle Kirchen von einer gegenseitigen Abschottung nichts halten und in die Frage »Bewegung« gekommen ist. Damit aber steht die Tauffrage in einem anderen Horizont. Denn viele der Fragen im Zusammenhang von Taufe und Mitgliedschaft tauchen nur deshalb auf, weil Baptisten nicht allein auf der Welt oder in Deutschland sind, sondern im Verbund mit anderen Kirchen leben und auch leben *wollen*, die eine andere Taufauffassung haben als wir. Mithin haben wir eine Verpflichtung, die Frage von Taufe und Mitgliedschaft im ökumenischen Horizont anzugehen. Das aber heißt: Wir müssen uns zuerst Klarheit verschaffen, was Taufe bei uns und den anderen bedeutet, bzw. ob es einen Zusammenhang gibt zwischen Taufe und Mitgliedschaft und wie dieser Zusammenhang im Baptismus und anderen Traditionen zu bestimmen ist.

4. Glaube und Taufe

Wenn die Taufe zu den »Grundvollzügen« der Kirchen gehört, dann gilt dies auch im zeitlichen Sinne: Sie wird vollzogen, wenn ein Mensch zum Glauben gekommen ist. Glaube und Taufe bilden zwei Eckpunkte eines einzigen »heilsamen« Geschehens. In der Taufe wird »sinnlich«, d.h. mit den Sinnen, erfahren, was Herz und Verstand wissen und bezeugen kön-

nen: Gottes Heilszusage wird in ganz besonderer Weise an mir festgemacht. Es ist Gottes Zusage, die er schon zuvor durch das Geschenk des Glaubens gegeben hat und in der Taufe noch einmal verstärkt und gleichsam »objektiv« zum Ausdruck bringt. Diese Zusage wird empfangen. Sie rechnet mit dem zeitlichen Vorher des Glaubens im Verhältnis zur Taufe, d.h. es besteht eine zwingende zeitliche Zuordnung von (zuerst und zuvor) geschenktem Glauben und dann geschenkter Taufe. Weder ist der Glaube eine menschliche Tat (»freie Entscheidung«, wie so oft im Baptismus gesagt wird), noch ist es die Taufe (»ich lasse mich taufen«). Zuerst ist beides Geschenk und Heilszusage Gottes, gewirkt durch den Heiligen Geist. Hier drückt sich Gottes schöpferisches Handeln aus (vgl. oben Nr. 1).

Geschenke aber muß man auch annehmen. Daher ist es richtig, daß Glaube und Taufe auch eine Antwort des Menschen verlangen. Gott führt zum Glauben und zur Taufe; aber ich muß mich auch führen lassen. Geschieht dies, dann gehört die Taufe zu den Neuheitserlebnissen eines Christen und ist einem Doppelpunkt im Leben zu vergleichen: Jetzt geht es richtig los! Taufe kommt aus einem Prozeßgeschehen bzw. verdankt sich einem solchen und führt ihrerseits in ein Prozeßgeschehen, das man in der Literatur als »Wachstum« im Glauben oder als Reifeprozess eines Christenmenschen bezeichnet. Taufe ist kein Abschluß, sondern grundlegender Beginn innerhalb eines schon begonnenen Prozesses. Es ist typischerweise die Missionssituation vorausgesetzt. In ihr besteht ein enger Zusammenhang zwischen Taufe und Gliedschaft in der Gemeinde: Taufe ist das Tor in die Gemeinde; der anfängliche Glaube ist der erste Kontakt – sozusagen die Aufnahme in den Vorhof der Gemeinde, woraus sich z.B. ein Katechumenat entwickelt –, doch in der Taufe wird der Kontakt zu einer festen Bindung. Gott zieht durch das Geschenk des Glauben den Menschen zu sich und vertieft diese Begegnung im Taufgeschenk noch einmal auf eine mit allen Sinnen wahrnehmbare Weise.

5. Taufe und Eingliederung in den Leib Christi

Es herrscht allgemeine Zustimmung in der dogmatischen Literatur, daß die Taufe in den Leib Christi eingliedert. Sie geschieht zwar in einer konfessionspartikularen Ortsgemeinde und gliedert auch in diese ein, doch weist die Taufe über die Ortsgemeinde – und später auch über die Konfession – hinaus. Schon in den Anfängen der christlichen Gemeinde ist das Zusammengehörigkeitsbewußtsein derart, daß z.B. Paulus 1Kor 1,2 nicht nur den unmittelbaren Adressaten, die Gemeinde in Korinth, anredet, sondern einen großen Bogen schlägt zu allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi an allen ihren und unseren Orten anrufen. Über die Zusammengehörigkeit der Getauften zu dem einen Leib Christi kann daher kein Zweifel bestehen. Mit der zunehmenden Zerrissenheit des Leibes

tauchen indes auch neue Fragen auf: Wo beginnt, wo endet dieser Leib, wie und wo nimmt er Gestalt an? Unbestritten ist, daß eine Eingliederung in den Leib nur einmal erfolgen kann, so daß eine »Wieder«taufe auszuschließen ist. Allerdings muß man fragen, ob jede vollzogene Taufe auch als Taufe zu bezeichnen ist oder ob nicht zu viele Taufen geschehen, die nicht in den Leib Christi eingliedern, weil die Voraussetzungen nicht gegeben sind und die erforderlichen Konsequenzen unterbleiben.

6. Geistlicher Akt und juristischer Vorgang

Ganz zweifellos ist das Taufen eines Menschen ein geistliches Geschehen. Schon weil mit der Taufe auch die Eingliederung in den Leib Christi verbunden ist, kann, ja muß sie als Geistgeschehen interpretiert werden. Zugleich aber erfolgt damit eine »Zuführung« der Getauften zu einer Personenvereinigung, die auch juristisch zu definieren ist. Denn die Gemeinde, zu der die Getauften Zutritt erhalten, ist eine öffentlich-konstituierte Personenvereinigung, die nicht nur geistlichen Regeln, sondern auch juristischen Gegebenheiten folgt. Die Getauften werden »Glieder« am Leib Christi und zugleich »Mitglieder« in einer juristischen Person, einer Gemeinde als K.d.ö.R. oder e.V.

7. Heilshandeln Gottes und Handeln des Menschen

In diesem Abschnitt werden längere Exkurse aus den internationalen Dialoge eingefügt, um zu zeigen, wie sich Baptisten im Gespräch mit anderen Kirchen verhalten. Zunächst aber soll der Abschnitt unter eine ökumene-hermeneutische Fragestellung gebracht werden, weil auf diese Weise die entscheidende Frage nach dem Zusammenhang von Handeln Gottes und Handeln des Menschen gelöst werden könnte.

7.1 In der ökumenischen Diskussion ist durch Harding Meyer die Formel von einem »differenzierten Konsens« ins Spiel gebracht worden. Worum geht es? Bei einem differenzierten Konsens wird eine kontroverse Frage nicht dahingehend einer Lösung zugeführt, daß der eine Partner seine Überzeugung gänzlich zugunsten der anderen Überzeugung aufgeben muß. Das würde die Identität des einen in Gefahr bringen. Es ist zwar grundsätzlich denkbar, daß eine solche Lösung notwendig erscheint, wenn z.B. der Kontroverse großes Gewicht beigemessen wird und wenn die Seite, die bisher etwas »Falsches« lehrte oder tat, durch neue Erkenntnisse des Partners zu besseren Einsichten gebracht und freiwillig eine hergebrachte Position aufgibt. Dennoch dürfte dieser Fall äußerst selten eintreten. Realistischer ist es, nicht mit einem solchen »Totalzusammenbruch« einer Position zu rechnen. Ausgeschlossen wird bei einem »differenzier-

ten« Konsens auch, daß beide Seiten ihre Positionen verlassen, um sich irgendwo in der Mitte zu treffen. Kompromisse sind keine Lösungsmodelle für Kontroversfragen, die kirchliche Identität stiften. Schließt man aber beides, die »Totalaufgabe« einer Position und den Kompromiß, aus, dann bleibt nur die Suche nach einem Konsens, der in sich gestuft sein muß.

Voraussetzung ist dabei, daß beide Seiten weder die eine noch die andere Meinung als gänzlich falsch betrachten, sondern daß man Wahrheitsmomente in beiden Überzeugungen erkennen kann. Die Frage ist dann, welches solche Wahrheitsmomente sind. Dabei lassen sich zwei Möglichkeiten denken: 1. Die Wahrheitsmomente beziehen sich auf das Grundlegende, so daß man sagen kann, daß im Grundlegenden ein Konsens besteht, der aber begleitet wird von je anderen Nebenfragen, die die Differenzierung ausmachen, die jedoch das Grundlegende nicht in Abrede stellen, sondern die komplementär das Grundlegende abstützen. Der Konsens im Wesentlichen würde einhergehen mit jeweils identitätsstiftenden Ausdifferenzierungen, auf die keiner der Partner verzichten kann und will, und es auch nicht braucht. Die Ausdifferenzierungen sind so wertvoll und erhaltenswert, daß unterschiedliche Kirchen weiterhin bestehen bleiben, die aber sich durch das Band des Grundlegenden enig sind. 2. Die andere Möglichkeit lautet, daß die verbindenden Wahrheitsmomente in den Nebenfragen liegen, so daß im Grundlegenden ein Disconsens bestehen bliebe. Hier läge also das Fortbestehen der Kirchen als getrennte Kirchen im Grundlegenden; nur in den Nebendingen liegt das Verbindende. Es dürfte deutlich sein, daß das erste Lösungsmodell weitreichender ist und daher ihm der Vorzug gebührt.

7.2 Konkret ist also zu fragen, ob zwischen der Praxis der Säuglingstaufe und der Praxis der Gläubigentaufe ein Grundkonsens bestehen kann. Ist es möglich, von einer gemeinsamen Bedeutung der Taufe auszugehen, so daß die Unterschiede in der Praxis liegen, wie der vorige Satz aussagt? Läßt sich eine gemeinsame Tauftheologie feststellen, die begleitet ist von unterschiedlichen Formen der Praxis, die ihrerseits als identitätsstiftend zu bezeichnen wären, die aber durch das grundlegende Band einer einheitlichen Taufauffassung zusammengehalten werden? Um eine solche Möglichkeit auszuloten, ist ein Blick in die internationalen Dialoge sinnvoll.

7.3 Der lutherisch-baptistische Dialog sagt: »Es ist uns nicht gelungen, das für unsere theologischen Differenzen symbolhaft gewordene Problem der Taufe zu lösen.« Diese Aussage, die eher Gegensätzliches signalisiert, könnte indes auf der Tatsache beruhen, daß die Partner einen vollen Konsens angestrebt, aber einen »differenzierten Konsens« nicht in Betracht gezogen haben. Daß es mehr gibt als nur Gegensätzliches zeigt sich daran, daß die Partner auch in bezug auf die Taufe Gemeinsamkeiten formulieren konnten, »solange die besondere Frage der Kindertaufe ausgeklam-

mert wurde« (B-L/1, Nr. 28). Man hat bewußt die Taufe nicht isoliert behandelt, sondern sie in den Zusammenhang von Glauben und Nachfolge gestellt. In beiden Bereichen aber wird ein weitgehend gemeinsames Verständnis festgehalten. Die Klammer um die Taufe trennt mithin nicht, aber der traditionelle Punkt der Meinungsverschiedenheit bleibt: »Obwohl Lutheraner in zunehmendem Maße Erwachsene taufen, halten sie an der grundlegenden Praxis der Kindertaufe fest. Baptisten dagegen praktizieren nur die Gläubigentaufe« (B-L/1, Nr. 30). Als entscheidend wird angesehen, in welcher Beziehung der Glaube zur Taufe steht. Hier ist für Baptisten der persönliche Glaube vor der Taufe unerlässlich, während für Lutheraner die Taufe einer persönlichen Antwort des Glaubens vorausgehen kann, allerdings unter der wichtigen Einschränkung, »daß die betreffende Person vom Glauben der Gemeinde und der Familie umgeben und getragen wird« (B-L/1, Nr. 33). Auf diese Differenz haben sich die Gespräche konzentriert, aber die Kluft konnte nicht überbrückt werden.

Wo liegen die Differenzen, wo die Gemeinsamkeiten? Beide Traditionen berufen sich auf die Vielfalt der Taufaussagen im NT. Diese verdeutlichen, daß es »überall mit Gottes Initiative beginnt«, so daß eine biblische Theologie der Taufe diese »weder von Gottes Initiative noch von den verschiedenartigen Beziehungen im Kontext des Glaubens und der Nachfolge trennen darf.« Daraus folgt, Taufe nicht als bloßen Ausdruck menschlichen Gehorsams oder als einen aus sich selbst wirkenden Ritus zu verstehen (B-L/1, Nr. 36). Beide Traditionen sind sich einig, daß das NT keinen Hinweis auf die Kindertaufe gibt, und beide erkennen an, daß aufgrund der missionarischen Situation »der Taufe ein Bekenntnis des Glaubens als Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums vorausgeht«. Hier aber beginnen die Differenzen: Während Baptisten diese Situation für normativ halten und daher für sie die Säuglingstaufe eine Unmöglichkeit darstellt, betonen die Lutheraner, daß die größer werdende Kirche, als Kinder in christliche Familien hineingeboren wurden, diese Auffassung »mit Recht« modifizierte. Der Taufe muß also nicht ein persönliches Bekenntnis vorausgehen. Außerdem sind sie der Meinung, daß das persönliche Bekenntnis nicht mit der Gabe des Glaubens gleichzusetzen ist, so daß sie »die biblische Reihenfolge nicht als eine Aufeinanderfolge von getrennten Schritten« verstehen (B-L/1, Nr. 38).

Aufgrund dieser unterschiedlichen Voraussetzungen »können Baptisten im allgemeinen nicht die Taufe von Kindern und die Taufe von Erwachsenen als zwei verschiedene Formen ein und derselben Taufe betrachten. [...] Im allgemeinen sind Baptisten nicht in der Lage, die Kindertaufe als Taufe anzuerkennen. [...] Die Tatsache, daß Baptisten nicht in der Lage sind, die Kindertaufe als christliche Taufe anzuerkennen, macht es für Lutheraner fraglich, ob Baptisten die Taufe als Gnadenmittel verstehen« (B-L/1, Nr. 34).

Theologisch argumentieren Baptisten gegenüber der lutherischen Position, daß diese die Taufe isoliert und überbetont. Sie weist ihr ein theolo-

gisches Gewicht und eine Funktion zu, die allein dem verkündigten Evangelium gebührt (B-L/1, Nr. 39-40). Auch anthropologisch spielen unterschiedliche Positionen eine Rolle. Hier geht es vor allem um die Frage der »freien Entscheidung«. Baptisten betonen die freie Entscheidung einer Person für die Taufe, die nicht von Eltern oder der Kirche abgenommen werden kann. Man weiß zwar um die soziale Einbindung jedes Menschen und damit um die Grenzen jeder Entscheidung, und man weiß auch, daß eine solche Entscheidung nur durch den Heiligen Geist bewirkt wird. »Trotz der Gefahr einer Überbetonung der subjektiven und aktiven Aspekte bei dem Antwort gebenden Menschen halten Baptisten es für wichtig, diese Aspekte nicht völlig aufzugeben« (B-L/1, Nr. 41). Lutheraner halten dagegen, daß durch die Kindertaufe eine persönliche Entscheidung nicht abgenommen wird: »Gott, der in der Taufe das Heil anbietet, verlangt nach einer Antwort des Glaubens. Diese Antwort kann verweigert werden. So bleibt der persönliche Charakter des Glaubens aufrechterhalten, auch wenn der Glaube in erster Linie dazu da ist, die bereits verliehene Taufgnade entgegenzunehmen. Die Kindertaufe verletze daher nicht die Menschenrechte (B-L/1, Nr. 42). Beide stimmen darin überein, »daß Taufe und Glaube Elemente eines lebenslangen Prozesses der Nachfolge sind.« Außerdem machen sich die Partner gegenseitig auf die Gefahr aufmerksam, daß beide Taufformen als kulturell-religiöser *rite de passage* mißverstanden werden kann: die Kindertaufe vor allem in ihrer unterschiedslosen Anwendung, die Gläubigentaufe im Zusammenhang mit dem heranwachsenden Nachwuchs (B-L/1, Nr. 45-46). Trotz der Differenzen in der Theologie und Praxis der Taufe weisen die Dialogpartner die Vorstellung zurück, die Gespräche seien »in die Sackgassen einer theologischen Kontroverse geraten«. Vielmehr herrschte der überwältigende Eindruck vor, man habe so vieles gemeinsam, daß größere Anstrengungen auf dem Wege zu einem gemeinsamen Zeugnis gegenüber der Welt zu empfehlen seien. »Unsere Begegnungen haben gezeigt, daß wir viel voneinander zu lernen haben« (B-L/1, Nr. 48). Das gemeinsame Verständnis von Glaube und Nachfolge ist eine feste Basis, »die Integrität der anderen Tradition zutiefst zu achten«. Das schließt allerdings auch den Schmerz ein, den »wir uns gegenseitig mit unserer Taufpraxis bereiten«, weshalb eine lange Liste von Empfehlungen gegeben wird (B-L/1, Nr. 49).

7.4 Der reformiert-baptistische Dialog sagt: Beide Traditionen gehen von der Vorrangigkeit der Gnade Gottes und dem Glauben als Gabe des Geistes aus. Die Konsequenzen für die Taufpraxis sind indes unterschiedlich: »Baptisten sehen die Manifestation der vorlaufenden Gnade in Kreuz und Auferstehung Christi, während der Ritus der Taufe zum Prozeß der Aneignung der Gabe Gottes durch den Glauben gehört. Die reformierte Tradition betont die vorlaufende Gnade, wie sie sich in der Kindertaufe manifestiert.« Gemeinsam sagt man, daß es eine Beziehung

von Glauben und Taufe gibt, daß man aber unterschiedlicher Meinung hinsichtlich des persönlichen Glaubens des Täuflings zum Zeitpunkt der Taufe ist (B-R [Nr. 9], weiter ausgeführt in [Nr. 16]). Gemeinsam sagt man außerdem, daß die Taufe nicht isoliert, sondern im weiten Zusammenhang des Werkes Christi sowie der Sendung und des Wesens der Kirche gesehen werden muß:

»Als Leib Christi verkörpert die Kirche die Heilsgemeinde (vgl. Apg 2,47). Die Taufe ist das Sakrament der Einverleibung in Christus und somit in seinen Leib, die Kirche. [...] Wir können der Macht Christi keine Grenzen setzen: er führt die Menschen auf seine Weise zum Heil. Doch gestattet uns dies in keiner Weise, die Taufe zu verachten. Es ist nicht so, daß Christus an die Taufe als Gnadenmittel gebunden ist, aber wir in unserem Glauben sind es« (B-R [Nr. 15]).

Die Interpretation der Taufe als ein »nacktes« oder »bloßes« Zeichen wird zurückgewiesen mit dem wichtigen Hinweis, daß das Zeichen »nicht von dem, was es bezeichnet, getrennt werden« darf. Ein Zeichen besteht zum Zweck der Mitteilung und hat Adressaten. Baptisten und Reformierte stimmen darin überein, daß die Taufe einerseits an den Menschen gerichtet ist »mit der Frohen Botschaft von Gott, der Einverleibung in Christus und den Segnungen seines Todes und seiner Auferstehung«, andererseits aber auch an Gott selbst »mit einem Bekenntnis des Glaubens durch die Gemeinde in allen Fällen und auch durch den Täufling im Falle der Gläubigentaufe«. Deshalb ist die Taufe ihrem Wesen nach ein Handeln Gottes durch den Heiligen Geist (B-R, Nr. 19). Es läßt sich ein trinitarisches Grundmuster von Handeln Gottes, Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung sowie Gabe des Geistes erkennen; die Einverleibung des Täuflings in den Leib Christi steht indes obenan. Eine gegenseitige Anerkennung könnte sich aus folgenden Überlegungen ergeben:

»(I) einem gemeinsamen Verständnis darüber, daß zum Empfang der Gnade Gottes und zur Antwort auf sie ein ganzer Komplex von Elementen gehört, einschließlich der Wassertaufe im Namen der Trinität, des öffentlichen Bekenntnisses des Glaubens und der Zulassung zum Abendmahl;

(II) dem (noch problematischen) Verständnis darüber, daß sich dieser Komplex von Elementen im Leben des einzelnen *entweder* gleichzeitig im Akt der Gläubigentaufe, wo Glaubensbekenntnis, Wassertaufe und Abendmahlszulassung zeitlich zusammenfallen, vorfinden, *oder* sich über einen kurzen oder langen Zeitraum, in dem (Kinder-)Taufe, Glaubensbekenntnis (bei der »Konfirmation«, wie sie oft genannt wird) und Zulassung zum Abendmahl als selbstständige Stufen eines Prozesses aufeinander folgen, erstrecken kann« (B-R [Nr. 17]).

Hier werden in den 1974-1977 stattgefundenen Gesprächen Überlegungen angestellt, die dann im multilateralen Dialogergebnis von Lima 1982 wieder auftauchen. Die baptistisch-reformierte Kommission freilich hat

sich zu der von ihr selbst angedeuteten Konsequenz nicht durchringen können. Es bleiben noch Fragen für beide Seiten, z.B. ob die zeitliche Trennung in Stufen mit dem Neuen Testament in Einklang steht, ob die Kindertaufe als solche zur Gliedschaft »in Christus« führt oder ob die Taufverlegung eines Kindes christlicher Eltern bedeutet, diesem Kind Gottes Gnade nicht mitzuteilen. Angesichts der ungelösten Frage einer gegenseitigen Taufanerkennung halten beide Seiten Ausschau nach Anknüpfungspunkten: Baptisten betrachten es als hoffnungsvolle Entwicklung, daß in vielen reformierten Kirchen eine »doppelte Taufpraxis«, also eine Gleichberechtigung der Säuglings- und Gläubigentaufe, eingeführt wurde. Das wurde ja auch von den Lutheranern gesagt; somit stimmen beide reformatorischen Kirchen darin überein, daß die Gläubigentaufe nicht mehr abzulehnen ist. Reformierte sehen es als wichtige Tatsache an, daß viele baptistische Gemeinden andere, als Kinder getaufte Christen zum Abendmahl zulassen. Diese Praxis läuft auf nichts anderes als auf eine Anerkennung des Christseins der anderen hinaus.

Die abschließenden »Thesen« betonen Übereinstimmung in der Grundaussage, daß die Taufe in Verbindung mit dem Werk des Heiligen Geistes gesehen werden muß:

»In der Taufe mit Wasser handelt der Heilige Geist selbst [...]. Die Taufe ist die Tür zur Schatzkammer aller Gaben des Geistes, die für Gottes Volk bereitet sind. Aber auch der Akt des Durch-die-Türe-Gehens wird durch den Geist ermöglicht, der Glauben schenkt und mit Christus vereinigt. [...] Die Taufe ist ein kraftvolles Zeichen der rettenden Gnade Gottes und, auf Grund des Handelns des Heiligen Geistes in ihr, ein wirksames Mittel der Gnade, das in der Tat vermittelt, was es verheißt: die Vergebung der Sünden, die Vereinigung mit Christus in seinem Sterben und Auferstehen, Wiedergeburt, Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft, Gliedschaft in der Kirche, dem Leib Christi, neues Leben im Geist, die wahre Auferstehung des Leibes« (B-R [Nr. 20f]).

Wegen dieser Übereinstimmungen kann man auch sagen, daß beide Auffassungen sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern komplementär sind: »Die reformierte Betonung der Vorrangigkeit der Gnade Gottes in der Taufe und die baptistische Akzentuierung der aktiven Teilnahme des Menschen im Taufgeschehen ergänzen in einem bestimmten Sinne einander und tragen so zur ökumenischen Annäherung bei« (B-R [Nr. 23]).

7.5 Wendet man nach diesen inhaltlichen Vorgaben aus den Dialogen die Metapher eines »differenzierten Konsens« als Ziel an, so muß man tatsächlich zunächst innerbaptistisch fragen, ob es hier einen Konsens gibt. Den gibt es offenbar nicht ohne genauere Beschreibung, wie die alte Ost-Fassung der »Rechenschaft vom Glauben« eindrücklich dokumentiert. Während die einen bei der Taufe eine ausschließliche Handlung des Menschen erkennen, gilt für die anderen, daß die Taufe doch auch ein Handeln Gottes einschließen muß. Man kann aber auch sagen, wie es etwa Uwe Swarat tut, daß beide Positionen verbunden werden

und davon auszugehen ist, die Taufe sei sowohl Handeln Gottes als auch Handeln des Menschen. Es dürfte aber auch so sein, daß keine Positionen davon ausgeht, der Mensch handle hier autonom, völlig aus sich heraus. Vielmehr dürfte bei allen Baptisten die Überzeugung herrschen, daß dem Handeln des Menschen ein Handeln Gottes vorausgehen muß. Aus uns selbst sind wir nicht zum Glauben und daher auch nicht zur Taufe fähig. Man kann also festhalten, daß alle Baptisten von der Priorität des Heilshandelns Gottes an den Menschen, also von der Initiative Gottes, ausgehen. Erst das Handeln Gottes befähigt uns, dem Taufgebot nachzukommen. Glaube und Taufe sind zueinander konsekutiv; konstitutiv ist jedoch das Handeln Gottes.

Von einer solchen Voraussetzung gehen auch die reformatorischen Kirchen aus, die an der traditionellen Säuglingstaufe festhalten. Voraussetzung für eine solche Praxis ist die Überzeugung, daß das Handeln Gottes an dem zu taufenden Menschen bei der Säuglingstaufe besonders nachdrücklich zum Tragen kommt: Der Säugling kann nichts zu seinem Heil beitragen. Die Bedingungslosigkeit der Liebe Gottes kommt so »objektiv« zum Ausdruck; kein »subjektives« Empfinden oder persönlich-subjektives Glaubenszeugnis tritt in den Vordergrund. Alles ist auf Gottes Handeln ausgerichtet. Dennoch soll die »objektiv« an dem Menschen vollzogene Heilszusage zum Ziel kommen durch eine persönliche Entscheidung zum Glauben, die auf die Taufe und die Erziehung in einer christlichen Familie und Gemeinde folgt. Zu der »Objektivität« zum Zeitpunkt der Taufe tritt als notwendige Bedingung die Verpflichtung von Eltern und Paten sowie der ganzen Gemeinde zur verantwortlichen Erziehung des Getauften »in« die Gemeinde hinein. So könnte man eine verantwortliche Taufe von Neugeborenen theologisch als Ausdruck der Priorität des Handelns Gottes verstehen. Den Täuflingen wird das Heil zugesprochen; sie werden dann dahingehend erzogen, daß sie zu einem späteren Zeitpunkt im Leben dieses in der Taufe zugesprochene Heil auch tatsächlich ergreifen.

Eine derartige Art der Taufe ist in der Evangelisch-methodistischen Kirche, nicht aber in den beiden großen Kirchen (EKD und römisch-katholische Kirche) in unserem Land die Regel. Die Regel ist vielmehr eine Form der Taufpraxis, die in allen Dialogen abgelehnt wird: die »unterschiedslose« Taufe. Mit dieser Taufpraxis sind Baptisten in ihrer Geschichte in Deutschland *ausschließlich* konfrontiert worden. Die Begegnung mit der EmK hatte offenbar an dieser Stelle keine tiefen Spuren hinterlassen. Eine andere Form als die unterschiedslose Säuglingstaufe kennt man nicht und ist daher zu Recht äußerst zurückhaltend, wenn es um eine positive Beurteilung dieser Taufpraxis geht. Setzt man aber einmal eine verantwortliche Taufpraxis nach dem Muster der Dialoge voraus, dürfte sich die Perspektive für eine Beurteilung der Säuglingstaufe nicht unerheblich ändern. Denn dann würde – ausgehend von der absoluten Priorität des Heilshandelns Gottes und einem Erziehungsprozeß,

den beide Traditionen bejahen – es lediglich um die Frage des Zeitpunkts der Taufe und des Verhältnisses von Taufe und Glaube beim Täufling gehen. Daß Taufe und Glaube zusammengehören, wird auch in der Tradition der Säuglingstaufe bejaht: Ohne Glaube darf nicht getauft werden und ohne eine spätere persönliche Glaubensbejahung ist die Taufe nicht an ihr Ziel gekommen.

7.6 Man könnte also tatsächlich von einem differenzierten Konsens sprechen: Gottes Heilshandeln steht für beide Traditionen außer Frage; ebensowenig die Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube; ebensowenig ein Erziehungsprozeß, der in Familie und Gemeinde zu einer persönlichen Glaubensüberzeugung und zu weiterem Wachstum im Glauben führt. Innerhalb dieses Konsenses tritt die Frage nach der »Entscheidung« des Menschen zur Taufe und der persönliche Glaube des Täuflings als Bedingung des Taufvollzugs unterscheidend hinzu: Baptisten können nicht anders als den Glauben auf Seiten des Täuflings als Voraussetzung zu betonen, während Kirchen mit Säuglingstaufe diese Bedingung durch den Glauben der Eltern, Paten und Gemeinde erfüllt sehen und der persönliche Glaube der Taufe folgen kann. Würden Baptisten ihre Identität aufgeben, wenn sie Ausnahmefälle zuließen? Es dürfte schwerlich die Identität des Baptismus oder einer baptistischen Gemeinde zur Disposition stehen, wenn ein um Aufnahme in die Gemeinde bittender Mensch seinen christlichen Werdegang so beschreibt, wie oben aufgezeigt: Von christlichen Eltern und Paten so erzogen, daß das in der Taufe zugesagte Heil auch tatsächlich ergriffen wurde, ein christliches Leben führend und in einer Gemeinde beheimatet, viele Jahre in der Nachfolge stehend. Soll, schärfer: muß eine baptistische Gemeinde dann mit hochmütiger Demut oder mit lächelnder Herzenskälte die Aufnahme verweigern, wenn sich ein solcher Nachfolger bzw. eine solche Nachfolgerin Jesu Christi nicht einer Glaubentaufe unterzieht mit dem Hinweis, er/sie sei getauft und in der Nachfolge stehend? Nur um solche Fälle kann es sich handeln, und man muß hinzufügen, daß in jedem Fall die Zusicherung gegeben werden muß, die baptistische Tauflehre zu vertreten und keine Säuglingstaufe an den eigenen Kindern zu vollziehen. Wenn diese Umstände und Bedingungen vorliegen, wäre es unverantwortlich zu taufen, weil diese Taufe nur noch eine »baptistische« und keine »christliche« Taufe wäre und weil eine solche Taufe das bisherige christliche Leben eines Bewerbers/einer Bewerberin um Mitgliedschaft in Frage stellen würde. Denn Taufe hat es immer mit einem Neuheitserlebnis zu tun, wie oben beschrieben.

Wenn weder der Glaube noch die Gliedschaft am Leib Christi bei einem Bewerber/einer Bewerberin einem Zweifel unterliegen, sondern anerkannt sind, verliert eine dann vollzogene Taufe ihren Sinn, weil sie dann nicht mehr bewirkt, was sie bezeichnet, nämlich den Wechsel aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich Jesu Christi. Sie

würde dann aus einer gesamtkirchlichen Taufe in den Leib Christi zu einer partikular-denominationellen Eintrittstaufe werden. Damit wäre sie im Vergleich zu der neutestamentlichen Missionstaufe eine diese verdunkelnde Fehlform (Norbert Groß), von der aus man kein Recht ableiten könnte, die Säuglingstaufe zu kritisieren.

Gegen die hier vorgetragene Position muß man mit Widerstand von denjenigen rechnen, die zwar als Kinder getauft waren, sich aber dann »nochmals« taufen lassen, um Aufnahme in die baptistische Gemeinde zu finden. Das ist psychologisch verständlich: »Warum habt ihr es mir so schwer gemacht und warum fallen jetzt die hohen Hürden weg, über die ich noch springen mußte«, so wird argumentiert. Dieses Argument verkennt, daß sich Erkenntnisse, weil sie Stückwerk sind, ändern können, daß sich die Kirchen einander näher gekommen sind und daß die hier vertretene Ansicht keine Abkehr von der baptistischen Überzeugung darstellt, sondern nur für Ausnahmefälle eine Regelung vorsieht, die weniger rigide ist als die traditionelle Antwort. Die Leitfrage ist dann auch nicht so sehr, ob Baptisten die »richtige« Taufform haben, die unter allen Umständen einzuhalten ist, sondern ob die rechte »Erkenntnis«, die immer Stückwerk bleibt, uns zwingt, unbarmherzig zu werden und die Liebe gegenüber glaubenden Brüdern und Schwestern zu versagen.

8. Taufe und Abendmahlspraxis

Es ist schon wiederholt darauf verwiesen worden und hat auch in den Dialogen seinen Niederschlag gefunden, daß eine restriktive Partikularstaufe in Spannung zu der Praxis steht, alle Kinder Gottes, aus welchen Gemeinden sie auch immer kommen, am Abendmahlstisch zu empfangen. Damit wird das Christsein über das (baptistische) Getauftsein gestellt. Das im Glauben Verbindende, und damit letztlich doch die Initiative Gottes bzw. die Priorität seines Heilshandelns für uns, steht höher als das Trennende in der Erkenntnis der Taufpraxis. Allerdings gilt die offene Abendmahlspraxis in aller Regel nicht für immer, sondern ist Ausdruck einer Gastbereitschaft. Wenn ein Mensch sich dauernd als »Gast« in einer Gemeinde aufhält, wird über kurz oder lang die Frage nach einer Umwandlung des »Gast«-status' in den Status eines Familienmitglieds aufgeworfen. Dann aber wird es unlogisch, wenn ein Gast zwar zum Abendmahl zugelassen wird, ihm aber die Gliedschaft in der Gemeinde versagt wird. Führt die Denkbewegung von der universalen Kirche Jesu Christi zur Frage der Taufform, dann erhält diese nicht die Wichtigkeit, die ihr in den baptistischen Gemeinden in den beschriebenen Ausnahmefällen zuerkannt wird.

9. Autonomie der Ortsgemeinde und »Konfession«

Grundsätzlich kann jede Gemeinde aufgrund des Prinzips der »Autonomie« in diesen Fragen eigenständig entscheiden. Es fragt sich jedoch, ob das Prinzip wirklich ein solches ist oder ob nicht schon längst eine Revision überfällig ist. Es darf eigentlich nicht so sein, daß der Bund lediglich ein loser Dachverband ist, unter dem die einzelnen Gemeinden tun und lassen können, was sie gerade möchten. Das widerspricht nicht nur dem Leib-Christi-Gedanken, sondern macht auch sonst wenig Sinn. Mit dem Prinzip der Autonomie war ursprünglich nichts anderes gemeint, als daß die illegitimen Ansprüche der Bischöfe, ihr »Herrschen« über die Gemeinden, abgewehrt werden sollte. Herrschaftsansprüche des Bundes lassen sich indes gegenwärtig nicht erkennen, so daß das Prinzip der Autonomie einem engeren Verbund weichen sollte. Das könnte einem Gemeindebund nur gut tun, und wir sollten einer gemeinsamen Ausrichtung, die wesentlich auch durch das Seminar zustandekommt, nicht leichtfertig aufs Spiel setzen, etwa indem ein größerer Prozentsatz von Pastoren über den Quereinstieg durch Gemeinden geholt werden und sich bei einem Wechsel in eine andere Gemeinde sehr schwer tun. Das ist zwar ein anderes Problem, liegt aber auf der gleichen Ebene, weil es eigentlich darum geht, in einer so wichtigen Frage Einmütigkeit zu erreichen. Ein besseres »konfessionelles« Bewußtsein steht einer ökumenischen Begegnung nicht im Weg, sondern fördert diese erst eigentlich. Nur wer weiß, woher er konfessionell kommt und wofür er konfessionell steht, kann sich auch ökumenisch-fruchtbringend in das Gespräch innerhalb des Leibes Christi einschalten.

Klagen ist erlaubt!

[444]

Eine theologische Meditation zu Psalm 13

Ralf Dziewas

Psalm 13:

Wie lange noch, Herr? Willst du mich vergessen immerdar?
Wie lange noch willst du dein Angesicht vor mir verbergen?
Wie lange noch soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,
Kummer in meinem Herzen Tag für Tag?
Wie lange noch soll mein Feind über mich triumphieren?
Schau her, antworte mir, Herr, mein Gott!
Mach hell meine Augen, daß ich nicht zum Tode entschlafe!
Daß mein Feind nicht sage: »Ich habe ihn überwältigt!«,
meine Bedränger nicht frohlocken, wenn ich wanke.
Ich aber, ich habe auf deine Gnade vertraut;
mein Herz soll frohlocken über deine Hilfe.
Ich will dem Herrn singen, denn er hat wohlgetan an mir.

Das Ideal des immer fröhlichen Christen

Wir haben alle ganz konkrete Vorstellungen davon, wie ein guter Christ aussieht und sich verhält. Und wenn wir uns ansehen, welche Vorbilder wir uns da aussuchen, welches Bild vom guten Christen uns vor Augen steht, dann ist es fast immer jemand, der uns durch seinen fröhlichen, positiven und unangefochtenen Glaubensstil beeindruckt. Der ideale Christ ist für uns allzeit fröhlich und mit ungebrochenem Gottvertrauen, jederzeit bereit ein Loblied anzustimmen oder ein Dankgebet zu sprechen, stets voll Zuversicht für den nächsten Tag, voller Hoffnung und voller Erwartungen an Gott. Glaubensvorbilder sind für uns diejenigen, die sich in ihrem Vertrauen auf Gottes Hilfe und Begleitung selbst durch Leid und Probleme nicht erschüttern lassen. Es ist diese positive Ausstrahlung immer starken und fröhlichen Glaubens, die wir von einem idealen Christen erwarten, aber wenn wir uns selbst betrachten, dann merken wir, daß wir von unserem eigenen Idealbild guten Christseins weit entfernt sind. Dann bemühen wir uns vielleicht, so zu sein, aber wir sind es nicht. Zeiten der Freude und des Gottvertrauens wechseln mit Zeiten von Leid, Niedergeschlagenheit oder

Glaubenszweifeln. Als immer fröhlich, stark und zuversichtlich würden wir unser Glaubensleben als Christen sicherlich nicht bezeichnen.

Und dennoch: Wenn wir sonntags in den Gottesdienst gehen, und wenn wir uns in unseren Gemeinden engagieren, dann setzen wir, auch wenn uns gar nicht danach ist, die Maske des fröhlichen Christen auf. Dann machen wir ein freundliches Gesicht, schlucken unsere Fragen und Zweifel herunter und bemühen uns, wie gute, fröhliche und überzeugte Christen zu wirken. Niemand soll uns unsere Unsicherheit und Unzufriedenheit ansehen. Niemand soll unsere Anfragen an Gottes Güte und unsere Zweifel spüren.

Aber unser Verhalten hat Auswirkungen auf diejenigen, die uns so sehen und selber voller Fragen und Zweifel sind. Sie sehen uns fröhlich im Gottesdienst sitzen und halten uns vielleicht auch für die idealen, immer fröhlichen Christen. Wir machen ihnen, indem wir unsere Zweifel und Fragen, unser Leid und unsere Glaubensprobleme verstecken, etwas vor. Anstatt ihnen eine Möglichkeit zu geben, über ihre Glaubensprobleme zu reden, weil sie sehen, daß es uns genauso geht wie ihnen, spielen wir ihnen ein sorgenfreies Christsein vor und setzen sie damit zusätzlich unter Druck.

Wenn wir den Eindruck erwecken, als wäre unser Glaube so stark, unanfechtbar und unerschütterlich, dann müssen sie ihren eigenen Glauben als schwach und dürftig empfinden. Dabei haben wir doch oft dieselben Fragen, Probleme und Nöte, wenn wir unser Leben und unser Verhältnis zu Gott ehrlich betrachten.

Manche fühlen sich daher von unserer immer fröhlichen Art, unseren Glauben zu präsentieren, mehr unter Druck gesetzt als angezogen. Weil wir unsere Glaubensschwierigkeiten nicht mehr aussprechen, weil wir das Klagen verlernt haben, nehmen wir anderen den Mut, uns ihr Leid mitzuteilen. Dadurch aber bleiben Ehrlichkeit und Offenheit gegenüber Problemen auf der Strecke.

Wir haben das Klagen weithin verlernt. Eine besondere Bedeutung kommt der Klage in unseren Gottesdiensten und unserem Gemeindealltag jedenfalls nicht zu, und deshalb hat jemand einmal die Klage als eine verschwundene Gebetsform bezeichnet. Unsere Lieder sind meist Lob- oder Anbetungslieder, keine Klagegesänge; unsere Gebete meist Dank- oder Fürbittegebete, aber selten Klagegebete.

Das Vorbild des klagenden Beters

Im Alten Testament ist dagegen die Klage die wichtigste und häufigste Gebetsform. Mehr als 50 Psalmen sind Klagelieder einzelner Beter, und dazu kommen noch die Volksklagepsalmen, die Klagelieder Jeremias, die Klagen im Buch Hiob und die Klagegebete in den prophetischen Büchern. Offenbar war den Betern des Alten Testaments die Klage eine wichtige Gebets- und Liedform, und der Psalm 13 ist ein schönes Bei-

spiel für die Möglichkeiten der alttestamentlichen Klage. Er ist geradezu ein Prototyp des Klagepsalms.

Der Beter schleudert in seinen ersten Gebetssätzen Gott eine vierfache Frage entgegen. Und eigentlich ist es gar keine Frage. Es ist eine Anklage. Viermal schreit er sein »Wie lange noch« an den Himmel. Der Psalmist fühlt sich völlig von Gott verlassen, und er bringt das auch zum Ausdruck. Er wählt dafür nicht die Form der höflichen Bitte. Nein, er attackiert Gott mit der bedrängenden Frage:

*»Wie lange noch, Herr? Willst du mich vergessen immerdar?
Wie lange noch willst du dein Angesicht vor mir verbergen?«*

Der Beter schreibt hier Gott seine Einsamkeit zu. Und sein Gefühl, von Gott verlassen, alleingelassen zu sein, ist übermächtig. Er weiß, daß er das nicht mehr lange aushält und er spricht dies auch aus.

Dieses »Wie lange noch?«, diese bedrängende Frage, kann schon zur Verzweiflung treiben. Sorgen, die kein Ende nehmen, Krankheit, bei der es keine Heilungsaussichten gibt, Kummer und Trauer, für die es keinen Trost gibt. Kaum etwas anderes kann einen Menschen so zermürben wie Leid, das unbegrenzt zu sein scheint, weil kein Ende abzusehen ist.

Der 13. Psalm bringt in aller Radikalität und Ehrlichkeit die Erfahrung des Leidenden zum Ausdruck, von Gott verlassen zu sein. Gott hat diesen Beter vielleicht gar nicht verlassen und sich nicht von ihm abgewandt, aber der Psalm spiegelt die harte Realität des Leidens, in dem die Gegenwart und die Hilfe Gottes oft nicht spürbar und nicht wahrnehmbar sind.

*»Wie lange noch soll ich Sorgen hegen in meiner Seele,
Kummer in meinem Herzen Tag für Tag?
Wie lange noch soll mein Feind über mich triumphieren?«*

Es ist nicht nur das Gefühl der Gottverlassenheit, mit dem der Beter klagend zu Gott kommt. Es sind auch seine innersten Sorgen und Nöte, die er ihm vorwirft. Gott hat sich nicht nur abgewandt, er hat auch die Sorgen und den Kummer geschickt, unter denen der Psalmbeter zusammenzubrechen droht. Statt sich um die Seele des Leidenden zu sorgen, hat Gott ihm Sorgen für die Seele aufgeladen. Statt sich um ihn zu kümmern, hat er ihm Kummer aufs Herz gelegt. Und zu allem Überfluß bleibt dies auch dem Feind des Psalmisten nicht verborgen, so daß er triumphieren und sich schadenfroh am Unglück des Beters freuen kann.

All dies frißt der Psalmist nicht in sich hinein. Er tut nicht so, als wäre dies nichts. Er klagt. Er klagt Gott an, er klagt ihm sein Leid und er bleibt nicht bei der Klage und Anklage stehen. Er geht dazu über, Forderungen zu stellen. Gott soll sich ihm gefälligst wieder zuwenden.

Auch dies formuliert er nicht in einer demütigen Bitte, nicht als höfliche Anfrage. Er schreit Gott geradezu an:

»Schau her, antworte mir, Herr mein Gott!«

Das klingt fast wie eine Herausforderung. Kein Abfinden mit dem eigenen Leid, kein Akzeptieren der auferlegten Situation. Ein intensives Flehen und Rufen nach Gottes Zuwendung ist da zu hören! Der, der sich von Gott verlassen fühlt, will Gottes Nähe, ruft nach seinem Eingreifen. Er fordert von Gott eine Antwort auf seine Situation.

Der Nachdruck, mit dem der Psalmist hier Gottes Aufmerksamkeit einfordert, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er sein Flehen begründet. Er weiß, daß er selbst sein Leid und die Gottverlassenheit nicht mehr lange ertragen kann. Er befürchtet, an seiner Situation zu zerbrechen, und er sieht, daß andere sich darüber freuen könnten, wenn Gott ihn im Stich läßt.

*»Mach hell meine Augen, daß ich nicht zum Tode entschlafe!
Daß mein Feind nicht sagt ›Ich habe ihn überwältigt!‹,
meine Bedränger nicht frohlocken, wenn ich wanke.«*

Das klingt fast, als wolle der Beter Gott überreden und erpressen. Als drohe er mit seinem Sterben, seiner offensichtlichen Niederlage, falls Gott nicht hilft. Der Psalmist nimmt hier Gott in die Verantwortung. Er ruft nach seinem Schöpfer und Bewahrer. Er will nicht akzeptieren, daß Gott wegsieht, wenn die Augen getrübt sind von Tränen und der Tod zum einzigen Lebensziel wird. Kann Gott das wollen, daß die Feinde des Beters sich an seinem Unglück erfreuen? Kann er das zulassen, indem er fern bleibt? Der Psalmist will Gott mit seinem Klagegebet geradezu zum Eingreifen provozieren. Er weiß, wenn es Hilfe gibt, dann von Gott her. Nur eine Veränderung von Gottes Seite her kann eine Wende bringen. Bis hierhin hat der Beter des Klagepsalms Gott seine aussichtslose Situation geklagt, Gott angerufen und um sein Eingreifen gefleht. Doch auf einmal nimmt der Psalm einen unerwarteten Fortgang. Es geht weiter mit einem großen »Aber«.

*»Ich aber, ich habe auf deine Gnade vertraut;
mein Herz soll frohlocken über deine Hilfe.
Ich will dem Herrn singen, denn er hat wohlgetan an mir.«*

Welch eine Wendung! Unmittelbar auf die harten Worte der Klage folgen nun auf einmal eine Vertrauenserklärung und ein Lobversprechen. Woher kommt dieser Umschwung? Der Beter hat ja nicht plötzlich die Lösung aller seiner Probleme gefunden. Er steht immer noch im Leid und mit dem Gefühl der Gottverlassenheit da. Ihm ist nicht zum Jubeln zumute, aber er spricht hier ganz unvermittelt von seinem Vertrauen auf die Gnade Gottes und dem Frohlocken über Gottes Hilfe.

Dieser unvermittelte, für den Hörer fast nicht zu verstehende Wechsel aus tiefer Klage zum Lob ist eine Eigenart, die fast alle alttestamentlichen Klagegebete gemeinsam haben. Dieser plötzliche Umschwung, er scheint fast die Ernsthaftigkeit der vorher vorgetragenen Klage in Frage zu stellen.

Aber auch durch diese Worte bringt der Psalmist nur zum Ausdruck, was als Anliegen bereits hinter dem ersten Teil seiner leidenschaftlichen Klage steht. Der Beter beklagt sich ja nicht nur über seine schlechte Situation. Er bringt sie vor Gott. Er bringt bereits durch seine Klage zum Ausdruck, daß er auf Gottes Hilfe hofft. Er erwartet Gottes hilfreiches Eingreifen.

Bereits durch die Klage versucht er, Gott auf sich aufmerksam zu machen. Indem er Gott geradezu anklagend entgegentritt, macht er deutlich, daß er von Gott etwas erwartet. Bereits die Klage und die offene Anklage Gottes sind somit ein Vertrauensbeweis des Psalmistengegenüber Gott! Er traut seinem Gott etwas zu, und deshalb wendet er sich mit seinem Klagegebet an ihn.

Die ersten Verse des Psalms sind harte Worte, aber sie bringen das Leid des Psalmbeters ungeschminkt vor Gott. Der Beter ist ganz ehrlich und offen. Er spricht seine Zweifel und Probleme aus, die er mit Gott hat. Er vertraut auf Gott, aber er fühlt sich von ihm im Stich gelassen. Und er konfrontiert Gott mit dieser Erfahrung. Er tut dies gerade deshalb, weil er sein Vertrauen auch weiterhin auf ihn setzen will, auch wenn er zur Zeit maßlos enttäuscht ist.

Dieses Festhalten an Gott wird nun im anschließenden Lobversprechen noch einmal bekräftigt. Der Psalmist will, wenn Gott ihm hilft, mit der gleichen Ehrlichkeit und Intensität, mit der er seine Klage anstimmte, Gott auch ein Loblied singen.

Schon die Klage steht unter diesem Vorzeichen: Der Beter will lieber Loblieder singen als Klagen, aber er kann es nicht. Noch bleibt ihm das Lob im Hals stecken angesichts seiner Situation. Aber er gibt die Hoffnung nicht auf, Gott neu zu loben. Wenn er momentan auch nur klagen kann, so bleibt seine Klage doch ausgerichtet auf die Zeit, in der, nach Gottes helfendem Eingreifen, das Singen von Lobliedern wieder möglich sein wird.

Der Beter weiß nicht, welchen Weg Gott für ihn vorgesehen hat. Momentan hat er noch gar keine Perspektive als dieses »Wie lange noch?« Aber auch wenn er noch nicht weiß, wie es weitergehen soll, hält er an seinem Wunsch fest: »Ich will dem Herrn singen, denn er hat wohlgetan an mir.« Die Zeit, dieses Loblied anzustimmen, ist noch nicht gekommen. In seinem Leid aber hat der Psalmist durch sein Klagegebet zum Ausdruck gebracht, daß er an Gott festhalten will und von ihm Hilfe und Beistand erwartet.

Klagen ist erlaubt

Warum haben wir dieses Klagen verlernt? Warum klagen wir nicht laut, sondern warten oft nur resigniert auf Besserung?

Wenn wir klagen, dann, so haben wir das Gefühl, gestehen wir eine Schwäche ein. Wer klagt, zeigt ganz offen und ehrlich, daß er mit seiner Situation allein nicht klarkommt. Und das ist uns auch in der Gemeinde unange-

nehm. Wer gibt schon gerne zu, daß er Probleme mit seinem Verhältnis zu Gott hat? Wer will schon, daß alle mitbekommen, daß wir gar nicht einverstanden sind mit dem, was Gott uns zumutet in unserem Leben?

Aber wer klagt, ist ehrlicher. Wer klagt, macht sich, den anderen und auch Gott nichts vor. Wenn das Leid uns unsere Loblieder erstickt, wenn Dankgebete nur Lügengebete wären, dann ist die Klage die einzig ehrliche Gebetsform.

Sie ist vielleicht in schwierigen Lebenssituationen die letzte Möglichkeit, an Gott festzuhalten. Wo das Danken längst erstickt ist und die Verzweiflung hochsteigt, ist die Klage die hilfreichste Gebetsart. Wenn wir Gott unser Leid klagen, dann zeigt dies doch gerade, daß wir von ihm noch etwas erwarten. Gerade in der Klage können wir unser Vertrauen auf Gottes Hilfe zum Ausdruck bringen. Die Klage hält die Verbindung zu Gott aufrecht, selbst da, wo unser Glaube nur noch ein angefochtener, verzweifelter Glaube ist, der Gottes Gegenwart und Beistand im Leid nicht mehr spüren kann.

Wenn wir, wie der Psalmist, offen unsere Probleme vor Gott bringen, dann werden wir sie dadurch noch nicht los. Dann bleibt Krankheit noch Krankheit und Zweifel noch Zweifel. Dann bleibt aber auch unsere Hoffnung sichtbar, daß das Loblied, das wir jetzt gerade nicht singen möchten, wieder über unsere Lippen kommen soll. In jeder Klage steckt der Wunsch nach dem Loblied. In jeder Klage wird ein Stück Hoffnung sichtbar, daß Gott eingreifen kann.

Die Klage kann uns deshalb auch für die Erfahrung öffnen, daß Gott hilft, tröstet und stärkt. Wer bewußt geklagt hat, erlebt ganz anders, was es bedeutet, wenn Gott die Klage in Lob verwandelt. Und wer sein Leid in Klage und Anklage vor Gott bringt, wird hinterher ganz neu Lob und Dank sagen können, wenn die Zeit des Klagens vorbei und die Zeit des Lobens gekommen ist.

In Zeiten von Leid und Not zu klagen, ist die beste Vorbereitung auf das Lob Gottes danach. Deshalb darf jeder, der Gott sein Leid klagen will, sicher sein: Das Klagen trennt nicht von Gott, es verbindet mit ihm. Wer klagt, ist selbst ganz nahe bei Gott, auch wenn dieser fern zu sein scheint. Wer Gott in der Klage sein Leid bringt, hält an der Hoffnung fest, daß Gott auch das Singen von Lobliedern wieder ermöglichen wird. Ergreifen wir doch diese Möglichkeit! Lassen wir uns von unserem Idealbild des immer fröhlichen Christen nicht aufhalten. Im Leid ist die Klage die ehrlichste Möglichkeit, unser Vertrauen auf Gott zum Ausdruck zu bringen. Jede Klage ist ein Schrei nach Gottes Zuwendung, und wer klagt setzt seine Hoffnung auf Gott.

Wenn wir die Klage als Gebetsform in unserem privaten Alltag und in der Gemeinde neu entdecken, ermutigen wir damit zugleich auch andere, sich mit ihrem Leid an uns und vielleicht auch an den Gott zu wenden, von dem wir erwarten, daß er unser Klagen hört. Das Vorbild des klagenden Beters braucht auch heute noch viele Nachahmer.

Vom rechten Beten

Predigt über Matthäus 6,5-13

Kim Strübind

5 Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler, die gern in den Synagogen und an den Straßenecken stehen und beten, damit sie von den Leuten gesehen werden. Wahrlich, ich sage euch: Sie haben ihren Lohn schon gehabt. 6 Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten. 7 Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen. 8 Darum sollt ihr ihnen nicht gleichen. Denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, bevor ihr ihn bittet. 9 Darum sollt ihr so beten: »Unser Vater im Himmel! Dein Name werde geheiligt. 10 Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. 11 Unser tägliches Brot gib uns heute. 12 Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. 13 Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.«

Liebe Schwestern und Brüder,

Der heutige Sonntag ist dem Gebet gewidmet. Beten heißt, »Reden mit Gott«, so sagen wir. Daß Beten nicht selbstverständlich ist, sagt unser Predigttext. Beten ist problematisch, so problematisch, daß viele es ganz sein lassen. Jesus sagt sogar, daß Beten gefährlich sein kann: Unsere Worte haben hier Gewicht. Denn im Gebet nimmt Gott uns sehr ernst. Er nimmt uns nämlich beim Wort, bei *unserem* Wort. Im Gebet kommen wir Gott und kommt Gott uns sehr nahe. Es kann sogar sein, daß wir durch falsches Beten Gott zu nahe treten. Und zwar gerade dann, wenn wir uns im Gebet zu weit von ihm entfernen. So eigenartig kann Beten sein. Und von der Eigenart des Betens handelt unser Bibeltext.

Was macht eigentlich ein Gebet zum Gebet? Ist es die besondere Sprache, sind es bestimmte Formeln oder ein besonderer Redestil? Oder kommt es darauf an, *was* wir beten, wenn wir uns die Frage stellen, *ob* wir beten? Müssen bestimmte Dinge in einem Gebet unbedingt gesagt sein, damit Gott es als Gebet erkennt – und anerkennt?

Wenn wir das gelten lassen, was Jesus hier sagt, dann spielt all das keine besondere Rolle. Unser heutiger Predigttext ist so etwas wie eine kleine »Gebetsschule« Jesu. Er möchte uns beten lehren. Und Jesus sind beim

Beten oft ganz andere Dinge wichtig als uns. Mit unserem Beten nimmt er zunächst *uns* ins Gebet, in sein Gebet nämlich, in das Vaterunser. In seiner Gebetsschule sollen wir Platz nehmen und von ihm, dem viele unserer Gebete gelten, rechtes »Beten« lernen.

Die Gebetsschule Jesu macht zunächst deutlich, daß alles Gebet in seinem Wesen *Bitte* ist. Im Vaterunser werden ja lauter Bitten geäußert. Ein Gebet kann vielgestaltig sein: Lob und Klage, Dank und Fürbitte. Aber der Grundcharakter und die Form aller Gebete ist die Bitte. Sie bildet die Klammer, die sich um jedes Gebet des Glaubens legt. Selbst noch im Danken und Loben bleiben wir Bittsteller. Bitten wir Gott doch darum, daß er unsere Dankbarkeit annimmt und vor sich gelten läßt.

Nachdem das Wesen des Gebets feststeht, spricht Jesus vom *Ort* des Gebets, der *Anzahl* der Worte, dem *Inhalt* und der *Erhörung* des Gebets. Keine Rede ist dagegen von den Dingen, die wir vielleicht gerne in einer Lektion über das Beten finden würden: Jesus würdigt die unter uns hoch gehandelten inneren Gebeterfahrungen keines Wortes. Mögen sich beim Beten »besondere Erfahrungen« einstellen oder nicht: Sie spielen für das *Wesen* unseres Betens keine Rolle. Ein Gebet kann auch ohne frommen Schauer ein vollwertiges Gebet sein.

Wir sehen schon bei der Inhaltsangabe dieser kleinen Gebetsschule: Beten ist alles andere als selbstverständlich. Was unser Herr hier über das Gebet sagt, ist ja nicht nur eine Anleitung zum Beten überhaupt, sondern zum *rechten* Gebet. Jesus will uns Betern helfen, dies so zu tun, daß Gott und Mensch hier zueinander finden. Die Gebetsschule Jesu setzt bereits eine Gebetspraxis voraus. Dies zeigt sich schon daran, daß Jesus bei seinen Ausführungen über das Beten zunächst davon spricht, was man gefälligst alles *nicht* tun soll, wenn man denn betet. Betende Menschen stehen offensichtlich ständig in Gefahr, dies in mißbräuchlicher Weise zu tun, d.h. »falsch« zu beten und damit überhaupt nicht zu beten. Beten ist nämlich »Reden mit Gott«. Dies ist eine schöne Definition. Sie könnte Jesus sicherlich gefallen. Denn im Beten verraten wir etwas darüber, was wir von Gott halten. Wir enthüllen beim Beten, wer oder was Gott für uns ist. Und darum ist es wichtig, daß wir *recht* beten. Denn nur wenn wir recht beten sind wir auch recht bei Gott oder, im schlimmsten Fall, ganz weit von ihm entfernt. Wir tun also gut daran, uns von Jesus »ins Gebet nehmen« zu lassen, damit auch wir beten können.

Wichtig ist zunächst der richtige *Ort* des Gebets. Offenbar ist es zur Zeit Jesu üblich gewesen, an allen Orten zu beten. Nicht nur in den Synagogen, sondern auch an den Straßenecken, d.h. überall. Im Judentum kennt man das dreimal täglich zu verrichtende Pflichtgebet. Und wenn keine Synagoge in Sichtweite war, dann betete man dort, wo man sich gerade aufhielt, z.B. an den Straßenecken. Wenn ihr betet, sagt Jesus, dann *nicht* in den Synagogen und auch *nicht* an den Straßenecken. Das muß uns

schon sehr verwundern. Gehört das Gebet etwa nicht ebenso in den Gottesdienst wie das Amen in die Kirche? Haben wir heute morgen etwas Unrechtes getan, als wir öffentlich gebetet haben? Nun, möglicherweise haben wir.

Freilich ist ein Mißverständnis sofort abzuwehren: Das von Jesus in Frage gestellte Gebet meint nicht das Gemeindegebet, sondern das persönliche Gebet, das jeder Jude dreimal am Tag für sich und vor Gott zu sprechen gehalten ist. Und überhaupt richtet sich diese bestürzende Kritik Jesu gar nicht gegen bestimmte *Gebete*, sondern gegen die *Beter*. Nicht das gemeinsame Beten wird hier kritisiert, sondern daß das Gebet nicht im »Verborgenen« geschieht (V. 6). Um das *Verborgensein* des Gebets dreht sich hier alles. Mit dem Verborgenen ist uns der rechte Ort des Betens genannt. Das Verborgene sagt etwas darüber aus, wie wir beten sollen.

Was aber meint Jesus damit? Was ist das Verborgene? Das stille Kämmerlein, sagt Jesus. Dort sollst du beten! Das griechische Wort für »Kämmerlein« meint ursprünglich die Vorratskammer. Dies ist kein Ort, an dem man sich gewöhnlich aufhält. Aber darum ist man hier auch ungestört. Denn Beten ist etwas sehr Intimes und Persönliches. Es ist nicht dazu da, belauscht oder beobachtet oder gefilmt zu werden. Das Gebet, von dem Jesus hier spricht, hat den Charakter eines Privatgesprächs, einer intimen Gemeinschaft mit dem Gesprächspartner Gott. Es ist dieses Gespür für die Privatheit des Augenblicks, die uns beim Beten deshalb intuitiv die Augen schließen läßt. Mit geschlossenen Augen suchen wir die Verborgenheit des Gebets und die Geborgenheit bei Gott.

Alles wird nun dadurch verdorben, wenn wir unsere Gebete zwar formell an Gott richten, aber unsere eigentlichen Adressaten die Menschen um uns herum sind. Das kann schnell passieren, wo in aller Öffentlichkeit gebetet wird, z.B. auch im Gottesdienst. »Verborgenheit« ist darum wichtig und geboten, weil sie uns Betende davor schützt, beim Beten unvermittelt den Adressaten zu wechseln. Es gibt Gebete, die informieren Gott ausführlich über das, was der ohnehin längst und auch viel besser weiß. Der heimliche Adressat ist dann meist die zuhörende Gemeinde. Wer öffentlich betet, steht manchmal vor der Versuchung zu fragen: Was mögen wohl die anderen dabei denken, wenn ich so bete? Für Jesus ist aber die andere Frage viel wichtiger: Was Gott wohl dabei denkt, wenn wir so beten. Auf den *Adressaten* kommt es Jesus an! Und darum ist jedes Gebet des Glaubens zunächst ein Gebet »im Verborgenen«. Als Beter sollten wir entschieden bedenken, daß wir uns jetzt an Gott wenden. Dies kann in der Form ruhig unbeholfen und schlicht sein. So schlicht wie das Vaterunser, das inhaltlich gar nichts besonderes darstellt, abgesehen von der Tatsache, daß wir Gott hier unseren Vater nennen. Beten heißt tatsächlich: mit Gott *reden*. Aber vor allem und zuerst: Mit *Gott* reden. Und darum geschieht das persönliche Gebet im Verborgenen. Denn Gott wohnt im Verborgenen, wie auch wir als glaubende Menschen immer wieder erfahren. Diese Verborgenheit Gottes ist hier

ein Schutzraum unseres Betens. Er schützt unseren Gesprächspartner und Adressaten vor jeder Verwechslung.

Wer im Gebet nicht mit Gott, sondern insgeheim mit seinem Nächsten redet oder mit der Gemeinde, oder wer nur betet, um zu zeigen, wie gottesfürchtig er ist, den nennt Jesus einen Heuchler. Das griechische Wort für Heuchler bedeutet wörtlich »Schauspieler«. Wer sich und anderen im Gebet etwas vormacht, ist ein Schauspieler. Und ein Schauspieler ist jemand, der etwas anderes darstellt als das, was er sagt oder ist (Ulrich Luz). Schauspieler führen vor einem Publikum eine scheinbare Wirklichkeit auf. Die Dialoge eines Dramas sind ja in Wahrheit Dialoge mit dem Publikum.

Im Verborgenen fehlt uns aber dieses Publikum. Hier hört nur Gott zu oder es hört gar keiner zu. Darum ist dies der rechte Ort des Gebets. Hier, im Verborgenen, macht die Schauspielerei keinen Sinn mehr, weil uns das Publikum fehlt. Natürlich dürfen und sollen wir öffentlich beten. Der ganze Psalter ist ja ein öffentliches Gebetbuch der Gemeinde Gottes. Aber auch dieses öffentliche Gebet muß ein Gebet »im Verborgenen« sein. Man kann sogar *gemeinsam* und dabei zugleich im Verborgenen beten, wie das Vaterunser zeigt, das ein *gemeinsam* gesprochenes Gebet darstellt. Ja, ihr habt recht gehört: Man kann auch *gemeinsam* und trotzdem im Verborgenen beten! Denn im Verborgenen beten heißt: *In der Ausrichtung auf Gott*. Ihm, nicht den Menschen um uns herum, gilt das Gebet. Darauf also sollen wir achten: Daß wir uns beim Beten nicht in der Adresse irren! Wenn wir das beachten, dann können wir beten, wo wir wollen und mit wem wir wollen. Wie viele Gebets-Verkrampfungen und Ängste ergeben sich doch dort, wo Menschen beten sollen, weil sie dabei nicht auf Gott, sondern auf die Mitbeter schielen. Wo Gottesfurcht zur Menschenfurcht wird, da sind wir mit unserem Gebet am Ende. Darum sollen wir »im Verborgenen« beten. Und das Verborgene als Ort des Gebets hat es damit zu tun, wie ernst wir unseren Adressaten im Auge behalten.

Wenn ich aber im Gebet heimlich die Menschen um mich herum anspreche, dann ist Gott noch kein »Du«, sondern lediglich ein Gegenstand, über den ich meine Ansichten anderen Menschen gegenüber äußere. Das machten offensichtlich auch viele jener Beter, die an den Straßenecken Palästinas beteten. Ihr Problem war nicht, daß sie ihre Gebetspflicht erfüllten. Sondern daß sie beteten, damit sie von anderen gesehen wurden. »Schaut nur, wie treu ich meine Verpflichtungen erfülle«, das war – das ist – die Versuchung der Beter, von der Jesus spricht. Sie beteten nicht im Verborgenen. Und d.h.: Sie waren nicht eins mit Gott im Gebet. Sie waren vor allem eins mit den Menschen, denen sie mit ihrem Verhalten etwas mitteilen wollten. Und damit beteten sie auch an Gott vorbei, beteten jene Menschen an, die von ihrer Frömmigkeit beeindruckt sein sollten. »Schauspielerei«, nennt Jesus eine solche Haltung treffend. Wie auf einer Bühne wird hier etwas vorgespielt. Der Mensch,

der so etwas tut, schlüpft in die Rolle eines Betenden, aber er betet gar nicht! Denn Beten verträgt keine Schauspielerei, keine Belehrung anderer und kein Zur-Schau-Stellen. Sehr schön hat einmal ein Theologe über das Beten geschrieben: »Gebet als Instrument der Erbauung ist heller Unfug, ist kein Gebet. Gebet ist kein Gebet, wenn man dabei einem anderen als Gott etwas sagen will«.¹

Das zweite Problem beim Beten ist die *Länge*. Die Menge der Worte, so sagt es unser Herr, kann unser Gebet zur Karikatur machen. Die Geschwätzigkeit beim Beten ist Gott offenbar ein Greuel. Eine solche Praxis ist heidnisch, sagt Jesus. Die Heiden der damaligen Zeit waren tief verunsichert, welcher der vielen Götter der nun gerade zuständige Gott ist, den man anzubeten habe. Und darum packten sie in ihre langen Gebete alles hinein, was ihnen heilig war. Manche meinen, das Reden mit Gott müsse immer ein theatralischer Monolog sein. Solche Gebete gleichen einer Beschwörung: Nur ja nichts vergessen! Es könnte ja die entscheidende Formel sein, um Gott zu erreichen! Liebe Schwestern und Brüder: Unser Wortschwall beim Beten ist nicht nur überflüssig, er schadet uns auch. Vielleicht macht unser Viel-Reden Gott bisweilen sprachlos. Wollen wir, wie es der antike Schriftsteller Seneca ironisch ausdrückte, mit unseren vielen Worten Gott müde machen? Oder meinen wir, daß wir beim Beten wie im Märchen drei Wünsche frei haben und in die müssen wir jetzt alles hineinpacken, was uns einfällt? Manche Menschen mögen vielleicht mit dieser Einstellung beten. Jesus aber sagt: *»Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen. Darum sollt ihr ihnen nicht gleichen, denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet.«* Gebet kann schon mal zum Gefasel werden. Wenn wir beim Beten merken, daß wir anfangen zu plappern, sollten wir mutig sein und schnell zum Ende kommen. Wir werden Gott dann gerade mit unserem Aufhören ehren.

Freilich, wir dürfen und wir sollen unser Herz vor Gott ausschütten und ihm alles sagen. Jesus hat ganze Nächte hindurch gebetet (Mt 14,23-25; Mk 1,35). Ob er dabei viele Worte gemacht hat, ist indes zweifelhaft. Unser Gebet habe nichts mit der Theatralik von Beschwörungen zu tun! Und doch behandeln viele Christen ihre Gebete so, indem sie Gott mit langen und detaillierten Wunschlisten auf die Nerven fallen. Sie glauben, Gott erfüllt immer nur das, was man konkret von ihm erbittet. Beten wird dabei gerne als eine Art fromme Methode verstanden. Ganz Pfiffige meinen, unser Gebet sei die einzige Möglichkeit, Gott zu einer bestimmten Handlung zu bewegen. Hier sind wir mitten drin im Märchen von der guten Fee und den drei Wünschen. Überlegen wir uns gut,

¹ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich 1969, 96.

ob wir im Gebet Gott unser Vertrauen aussprechen wollen oder ob wir magische Dompoteure eines himmlischen Wesens sein wollen! Was muß das für ein schlimmer Gott sein, den man immer erst gnädig stimmen und überreden muß, damit er endlich etwas tut! Unsere Gebetspraxis sagt hier viel über unser Gottesverständnis. Wir trauen Gottes Liebe offenbar nicht so recht, wenn wir daraus einen beschwörerischen Firlefanz machen. Unsere Gebete zeigen nur allzu gerne: Wir glauben nicht ernsthaft, daß Gott Liebe *ist*. Er muß immer erst Liebe *werden*. Und er muß gnädig gestimmt werden durch viele Worte. Und am besten läßt man keinen Wunsch aus, weil Gott genau auf unsere Worte achtet und uns keine Spur mehr gibt, als wir von ihm erbeten haben! Im Gebetsleben geht es dann zu wie in einem Lokal: Gott ist der Kellner, der Bestellungen korrekt aufnimmt. Und wer etwas zu bestellen vergißt, der bekommt es halt nicht. Und dieser Kellner, für den wir Gott bisweilen halten, scheint überdies nicht sehr motiviert zu sein: Wir müssen ihn immer erst daran erinnern, daß er jetzt Arbeitszeit hat und seine Dienstpflicht erfüllen sollte und uns freundlich zu bedienen hat! Schade, daß Gott so unfähig ist, werden die einen bedauernd sagen. Toll, daß Gott auf meine Gebet angewiesen ist, sagen die anderen.

Beide Ansichten spiegeln die von Jesus genannte heidnische Ideologie. Diese Ansicht vertritt die Meinung: Gebet ist ein hartes Geschäft! Also noch ein Gebetstreffen, denn die Erweckung muß doch kommen, wenn wir nur »vollmächtig« und vor allem lange genug beten! Die religiöse Leistungsgesellschaft hat das Gebet entdeckt: Gemeindegewachstum – das kann doch nur klappen, wenn wir Gott das Gewinnen von Menschen für seine Sache im Gebet abtrotzen! Als ob es gar nicht *Gottes* ureigenstes Anliegen wäre, daß sein Name groß werde unter den Menschen. Wir betteln Gott, daß wir Ihn verkündigen dürfen und daß Menschen an Ihn glauben, so als hätte Gott damit eigentlich gar nichts zu tun. So als müßten wir Gott – halb zogen sie ihn, halb sank er nieder – gegen Gottes Widerstand in dieser Welt bekanntmachen. Aber Mission ist gerade nicht menschlicher (Gebets-)Aktionismus, sondern eine Veranstaltung *Gottes*, an der wir teilnehmen dürfen.

Manche reden gerne vom »Gebetskampf« und meinen damit, daß sie beim Beten Gottes offensichtliches Desinteresse an ihren Wünschen regelrecht niedergekämpft haben. So weit ist es mit unserem Beten gekommen: Wir trotzen einem unwilligen Gott seine Liebe ab! Ob eine abgetrotzte Liebe überhaupt noch »Liebe« genannt werden kann? Erinnert solches Beten nicht vielmehr an Elia, der auf dem Karmel den Baalsverehren zurief, als die ihren Gott mit vielen Worten beschworen hatten: »*Ruft lauter, denn er ist ja ein Gott; er ist in Gedanken oder er hat zu schaffen oder er ist verreist oder er schläft, (ruft lauter,) damit er aufwacht!*« (1Kön 18,27).

Der, den Jesus Vater nennt, ist ein ganz anderer Gott. Er ist derjenige, der dem verlorenen Sohn schon entgegenläuft, bevor dieser auch nur ein

Sterbenswort der Reue verlieren konnte. Er ist der gute Hirte, der ein verirrttes Schaf dort ausucht, wo es sich verlaufen hat und nicht mehr weiß, wie es nach Hause kommen soll. Er ist es, der unsere Wünsche und Bedürfnisse kennt, der weiß, was wir brauchen und uns mehr gibt als wir von ihm erbeten haben. »Euer Vater weiß, was ihr bedürft, bevor ihr ihn bittet«, sagt Jesus (V. 8). Meine Schwestern und Brüder, so ist der Vater Jesu Christi! Was für eine Entlastung könnte es für unser Gebet bedeuten, wenn wir aufhörten, Gott über uns zu belehren! Wenn wir Gott nicht mehr über alle Details unserer Bedürfnisse zu informieren bräuchten! Unser Beten könnte frei werden von unnötigem Ballast, frei vom mühevollen Ringen um sachgerechte Formulierungen. Diese Freiheit im Gebet geschieht dort, wo wir Gott als Gott ehren. Wo wir ihm zutrauen, daß er uns kennt und immer schon weiß, was uns fehlt. Was für eine Entlastung, wenn unsere Gebete nicht mehr einen Ringkampf gegen Gott darstellen, dem wir mühsam alles abtrotzen müssen, bis er sich endlich auf uns zubewegt. Was für ein Gott wäre das! Ich will's uns in Erinnerung rufen: Dies ist der Gott, der um alles weiß und unsere Belehrung nicht nötig hat. Er ist der Vater Jesu Christi und der Schöpfer Himmels und der Erden. Während wir um Worte ringen und manchmal nur ein Seufzen des Geistes dabei herauskommt (Röm 8,26), sieht er schon in unser Herz. Er weiß schon immer, was uns fehlt und hört uns doch geduldig zu. Karl Barth berichtete einmal von seinem Mathematiklehrer, der jeden Morgen mit den Schülern betete und nur einen Satz sagte: »Herr, segne uns, Amen.« Barth schrieb dazu: »Mit diesem Gebet ist ja auch wirklich alles gesagt.«² Wie recht er doch hat! Oder denken wir an den Zöllner im Tempel, der sich ganz hinten herumdrückte und nur einen Satz vor Gott vorzubringen wußte: »Gott sei mir Sünder gnädig« (Lk 18,13). Für Jesus reicht dieses Gebet aus, um die Trennung zwischen Gott und dem Sünder zu überwinden.

Was aber ist denn dann das Wesentliche beim Beten? Worauf kommt es an? Hat das Gebet als Bitte denn überhaupt noch einen Sinn, wenn Gott ohnehin schon alles weiß? Ist Beten dann wesentlich »Schweigen«? Schwestern und Brüder – Beten macht tatsächlich Sinn. Denn das Gebet soll Gott ja nicht informieren: Es soll uns konformieren. Beten will uns mit Gott konform machen. Natürlich dürfen wir unser Herz vor Gott ausschütten, so wie wir dieses auch vor guten Freunden bisweilen tun. Aber das machen wir doch nicht, um diesem guten Freund einen Gefallen zu tun, sondern um uns selbst von einer Last zu erleichtern. So ist es auch mit Gott: Wir beten doch nicht, um Gott dadurch einen Gefallen zu tun. Gott ist nicht eitel, daß er unser Gebet nötig hätte! Er ist Liebe, weil er in unseren Gebeten die Stimme unseres Herzens hört und hören

² Zit. nach: E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1978, 26.

will. Weil er uns will, darum will er uns auch hören. Anders ausgedrückt: »Gott braucht unser Gebet nicht, aber er will es« (O. Cullmann). Dann gibt es aber auch keine Gebete, die nicht erhört werden. Denn im Gebet geben wir uns in Gottes Hände: »Nicht mein Wille, sondern Dein Wille geschehe« – diese Bitte, die Jesus Christus im Vaterunser (V. 10) und in Gethsemane (Lk 22,42) vor seinem Vater aussprach, ist das Herzstück und Ziel alles Betens. Im Gebet selbst liegt der Sinn und das Ziel allen Betens. Ein »erhörtes Gebet« ist eine »Tautologie«, eine sprachlich unnötige Wiederholung derselben Sache. Zwar gibt es Bitten, die Gott nicht erfüllt. Aber ein nicht erhörtes Gebet – das gibt es gar nicht. »*Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn in Wahrheit anrufen.*« (Ps 145,18). Beim Beten drücken wir vor allem unsere Bereitschaft aus, daß wir uns auf Gott einlassen. Wenn wir beten, bekunden wir, daß Gott unser Herr ist, und daß wir von ihm alles erwarten. Beten heißt: Ich bin von Gott ergriffen, ich stehe vor ihm und befehle mich ihm vertrauensvoll an. »*Lieber Vater, ich bitte dich: Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe*«. Ein Mensch kann vor Gott nichts Größeres sagen als diesen Satz. Dieses Gebet ist der Verzicht, vor Gott etwas sein zu wollen. Dies ist die Bitte aller Bitten, der Vorbehalt, der jeder persönlichen Bitte vorangeht. Mit Gottes Willen konform werden – das üben wir in allen unseren Gebeten ein: Mögen sie im Protest oder in der Bitte um etwas Konkretes beginnen. Das Ziel unserer Gebete kann nur sein, daß wir uns Gott anvertrauen und sagen: »*Dein Wille geschehe*«. In diesem Satz ist letztlich auch das ganze Vaterunser enthalten.

Diese radikale Sich-Ausliefern an Gott ist für viele anstößig. Näher liegt uns Menschen allemal die Gebetsmagie, die Gott zum Tanzbären unserer Wünsche macht und dafür bereit ist, viele Worte zu machen und lange Gebetsdienste abzuleisten. Gott mag sogar diese Gebete erhören, weil er uns liebt und weil er eine sprichwörtliche Geduld mit uns hat. Jesu Gebetsschule meint aber mit dem Gebet noch etwas anderes. Jesus macht sich dem Vater konform, wenn er betet: »*Dein Wille geschehe*«. Damit ist dieses Gebet frei von diesem anstrengenden Ballast und von aller Magie. Wenn wir im Gebet unsere Wünsche und Hoffnungen aussprechen, dann drücken wir damit aus, wie vertraut wir wirklich mit dem Vater sind. Aus diesem Grund sollten wir gerade nicht mehr Worte als nötig machen.

Um jede Bitte rankt sich die höchste aller Bitten, daß unser Wille mit Gottes Willen konform wird. Wenn wir so beten, dann ist *jedes Gebet* ein *erhörtes Gebet*. Was geschehen wird, liegt nun nicht mehr an uns, sondern an ihm, dem Adressaten unserer Gebete. Dies gilt selbst dann, wenn Gottes Reaktion auf das Beten ein Kreuz auf dem Hügel Golgatha ist. Alle unsere Gebete haben darum etwas von Umkehr und Einkehr zu Gott an sich. Wir kehren um von uns selbst und kehren ein in seinen heiligen Willen. Unser betender Herr lehrt uns: Beten ist wesentlich Bitte, daß Gott unsere Klage, unseren Dank und unsere Fragen annehmen

möge. Das Ziel unserer Gebete aber ist, daß wir uns jenseits all unserer Wünsche auf Gott selbst einlassen und seinen Willen über unserem Leben achten. Denn »wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde« (Ps 73,25).

Zu diesem Glauben sind wir immer wieder unterwegs. Gott segne darum auch unsere Gebete, die eine Wallfahrt sind, hin zu ihm und seinem Willen!

Amen

»In ihm erwählt«

Eine katechetische Predigt über Epheser 1,3-6

Volker Spangenberg

3 »Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen im Himmel durch Christus.«
4 Denn in ihm hat er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir heilig und untadelig vor ihm sein sollten; 5 in seiner Liebe hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Jesus Christus nach dem Wohlgefallen seines Willens, 6 zum Lob seiner herrlichen Gnade, mit der er uns begnadet hat in dem Geliebten.

»Gelobt sei Gott, denn in Christus hat er uns erwählt.« Liebe Gemeinde, es ist von großer Bedeutung, daß das Stichwort »Erwählung« unter der Überschrift »Lob Gottes« erscheint. Damit wird angezeigt, daß es sich beim Thema »Erwählung« oder – wie es im Text auch heißt – »Vorherbestimmung« offenbar um ein erfreuliches Thema handelt. Denn nur die Freude bringt Lob hervor. Das ist im Blick auf Gott nicht anders als im zwischenmenschlichen Bereich. Woran wir Freude haben, das loben wir. Worüber wir uns ärgern oder wovor wir uns gar fürchten, das loben wir nicht. Für die Erwählung aber wird Gott gelobt. Und dies führt uns zu der Erkenntnis, daß wir es bei der biblischen Lehre von der »Erwählung« mit einer frohen Botschaft zu tun haben – mit dem Evangelium. Versuchen wir also zu verstehen, warum und inwiefern die Botschaft von der Erwählung eine frohe Botschaft, eben Evangelium ist.

Dafür müssen wir weit zurückgehen. Gelobt sei Gott, heißt es da im Text, denn in Jesus Christus hat er uns erwählt, *ehe der Welt Grund gelegt war*; in seiner Liebe hat er uns vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Jesus Christus. »Ehe der Welt Grund gelegt war.« Das ist lange her. Das liegt noch vor dem, was wir als »Schöpfung« bezeichnen, also vor der Erschaffung von Welt und Mensch. Erwählung ist offensichtlich eine Sache des Anfangs, des Uranfanges sogar oder des Erzanfanges. Es ist von großer Wichtigkeit, daß dieser Nagel sitzt: Noch bevor es eine Welt gibt und bevor es darin Leben gibt und also auch bevor es den Menschen gibt, hat Gott uns dazu erwählt, seine Kinder zu sein. Keine Rede davon, daß *wir* der Ausgangspunkt für seine Wahl waren. Keine Rede von unseren Qualitäten, die dafür in Betracht kämen. Sondern indem Gott vor Grundlegung der Welt Menschen zu seinen Kin-

dern erwählt, trifft er zunächst einmal eine Entscheidung über sich selbst. Im Erzanfang entscheidet er *sich* für den Menschen. Wir dürfen und wir müssen das ganz wörtlich nehmen: Er entscheidet über *sich*. Er entscheidet sich dafür, ein Gott für den Menschen zu sein. Er bestimmt sich selbst für die Gemeinschaft mit dem Menschen. Ehe der Welt Grund gelegt war.

Gut, mag jetzt mancher sagen, Gott entscheidet über sich, er bestimmt über sich. Aber was hat das mit einer Wahl zu tun? Wieso ist das eine Wahl, wenn Gott sich dazu entschließt, mit dem Menschen im Bunde zu sein?

Liebe Gemeinde: Wer ist Gott? Gott ist der schlechthin Freie. Er ist sein eigener Ursprung, er verdankt sich nur sich selbst, und er schuldet darum niemandem etwas. Er hat an sich und seinem ewigen Leben genug. Er braucht keine Welt und keine Menschen, um Gott zu sein, im Frieden mit sich selbst und ewig reich. Dieser ewigreiche Gott nun bestimmt sich vor Grundlegung der Welt zur Gemeinschaft mit dem Menschen. Nichts nötigt ihn dazu. Es ist ein Akt freier Entscheidung. Gott hat die Wahl, mit oder ohne den Menschen Gott zu sein. Aber aus Liebe entscheidet er sich für den Menschen. Er will ein *Gott für den Menschen* sein. Das ist seine Wahl, die er im Erzanfang trifft. Und darum ist dies das erste, was man über die ewige Erwählung zu sagen hat, daß Gott es wählt, mit dem Menschen im Bunde zu sein. Nur darum gibt es das, was wir die Schöpfung, die Versöhnung und die Erlösung nennen, weil es zuvor diese ewige Wahl Gottes gibt: seine freie und gnädige Wahl, des Menschen Gott zu sein.

»Gelobt sei Gott, denn in Jesus Christus hat er uns erwählt; in seiner Liebe hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Jesus Christus.« Liebe Gemeinde, wir haben bisher immer ganz unbefangen gesagt, daß Gott *uns* erwählt hat, daß er *den Menschen* erwählt hat, als er über sich selbst bestimmte. Das steht ja auch im Text: Er hat *uns* erwählt, er hat *uns* vorherbestimmt, seine Kinder zu sein. Aber in einem so sorgfältig formulierten Lobgesang, wie wir ihn in Epheser 1,3-6 vor uns haben, zählt jedes Wort. Und wenn wir genau hinsehen, dann heißt es da nicht einfach nur: Er hat *uns* erwählt, er hat *uns* vorherbestimmt – sondern: *In ihm*, in Jesus Christus hat er uns erwählt und: Er hat uns vorherbestimmt, seine Kinder zu sein *durch Jesus Christus*.

Wir sind ja immer ziemlich schnell bei uns. Für nichts auf der Welt interessieren wir uns so sehr. Wir sind uns selbst die Nächsten. Darum Vorsicht! Denn »in ihm«, in Jesus Christus hat uns Gott erwählt. Von der Erwählung eines Menschen kann man nicht sprechen, ohne zugleich von Jesus Christus zu sprechen. Nur im Zusammenhang mit ihm ist die Rede von der Erwählung sinnvoll. Erwählt sein kann kein Mensch für sich allein, gewissermaßen als Privatperson. Erwählung ist immer Erwählung »in Christus«. In seiner Gesellschaft sind wir erwählt. Als Menschen, die in einer bestimmten Beziehung zu ihm stehen. Sagen wir es gleich mit den Worten der Bibel: Erwählt sind wir als Menschen, die

durch den Glauben Schwestern und Brüder Jesu Christi sein dürfen. Das also hat Gott vor Grundlegung der Welt gewählt: Mit Menschen zusammenzusein, die nicht nur einfach seine Kreaturen, seine Geschöpfe sind. Sondern mit Menschen Gemeinschaft zu haben, die in einem Kindestverhältnis zu ihm stehen. Denn wenn Gott Menschen von Ewigkeit her erwählt hat, Schwestern und Brüder seines eigenen Sohnes zu sein, dann haben diese Schwestern und Brüder mit dem Sohn Gottes ein und denselben Vater. Sie sind ebenfalls Gottes Kinder. Nicht aus sich selbst heraus sind sie es. Aber als Menschen, die eine Beziehung zu Christus haben. Nur deshalb. Und darum ist die Erwählung eines Menschen niemals unmittelbar. Erwählt ist ein Mensch, erwählt sind du und ich, weil Gott seinen eigenen Sohn bestimmt hat, unser Bruder zu sein. Eine andere Erwählung kennt die Bibel nicht. Sie kennt darum auch nicht eine Erwählung, die sozusagen »außerhalb von Christus« oder »nicht in Christus« wäre. Und das bedeutet umgekehrt: Die Bibel kennt keine Erwählung des Menschen dazu, von Ewigkeit her verdammt zu sein. Denn das wäre ja eine Wahl Gottes, die nicht »in Christus« geschieht, die mit Jesus Christus nichts zu tun hätte.

Was bedeutet Gottes Wahl für mich?

»Es geht kein Mensch über die Erde, den Gott nicht liebt.« Diesen Satz kann man gelegentlich als Aufkleber an der Rückseite von Fahrzeugen lesen. Nun kann man zwar geteilter Meinung sein, ob diese Botschaft am Hinterteil eines Autos glücklich plazierte ist. Nicht bestreiten aber kann man, daß dieser Satz die Wahrheit sagt. »Es geht kein Mensch über die Erde, den Gott nicht liebt«, das ist der Kern dessen, was das Neue Testament als die »Erwählung in Jesus Christus« bezeichnet. Wenn ein kleines Kind zur Welt kommt, sagen glückliche Eltern manchmal: »Es ist ein Wunschkind.« Mutter und Vater wollten schon mit ihm zusammen sein, bevor es überhaupt geboren war. Und vom ersten Augenblick an, in dem es Atem holt, ist es erst recht willkommen, ist es geliebt, hat es Menschen, die ihm nahe sind. Genau dies sagt das Evangelium von der Erwählung in Jesus Christus: »Du darfst dich als einen Menschen verstehen, mit dem Gott Gemeinschaft haben möchte. Du darfst dich als einen Menschen verstehen, mit dem Gott das Leben teilen möchte. Und weil Gottes Leben ewiges Leben ist, darum darfst du dich als einen Menschen verstehen, mit dem Gott sein ewiges Leben teilen möchte. Das ist das Geheimnis deines Daseins. Das ist die Wahrheit deiner Existenz. Das ist der Sinn deines Lebens. Du bist Gottes Wahl, sein Wunschkind.«

Eigentlich müßte man hier einen Punkt setzen. Eigentlich müßte man hier staunend verweilen und die Gelegenheit ergreifen, Gott für seine Wahl zu danken und ihn dafür zu loben. Und wer das täte, der läge da-

mit auch vollkommen richtig. Denn dahin zielt die Erwählung Gottes, seine Vorherbestimmung: daß wir, wie es in unserem Epheserbrieftext heißt, »seine Kinder seien *zum Lob seiner herrlichen Gnade*«.

Aber wir wollen ja verstehen. Wir wollen uns klarmachen, was wir tun, wenn wir Gott für seine gnädige Wahl danken. Darum kehren wir noch einmal zu unseren Überlegungen zurück. Nicht, weil wir das Danken und Loben durch Denken ersetzen wollen. Sondern weil das Denken dem Danken zugute kommt.

Es ist eines, liebe Gemeinde, gewählt zu sein. Es ist ein zweites, diese Wahl auch anzunehmen. Manche von uns werden sich erinnern, als im Mai 1994 die Bundesversammlung in Berlin den Nachfolger Richard von Weizsäckers für das Amt des Bundespräsidenten gewählt hat. Als nach dem dritten Wahlgang Frau Süßmuth, die Bundestagspräsidentin, das Ergebnis bekanntgab, war der Kandidat Roman Herzog gewählt. Und doch folgte auf die Bekanntgabe des Wahlergebnisses noch etwas ganz Entscheidendes. Die Präsidentin bat Herrn Herzog nach vorne und fragte ihn: »Herr Professor Herzog, nehmen Sie die Wahl an?« Erst als dieser mit »Ja« antwortete, war entschieden, daß er der siebte Präsident der deutschen Nachkriegsgeschichte sein würde.

Es genügt nicht, daß jemand gewählt wurde. Er muß die Wahl auch annehmen. Gewiß: Ohne gewählt zu sein, geschieht gar nichts. Aber ohne eine Wahl anzunehmen, geschieht auch nichts.

Gott hat gewählt. In Jesus Christus hat er uns erwählt. In ihm hat er uns zur Gemeinschaft mit sich selbst erwählt. Die Frage ist an uns, ob wir die Wahl annehmen. Das Evangelium ist im Kern nichts anderes als die Bitte Gottes, seine Wahl, die um Christi willen auf uns gefallen ist, anzunehmen. Und jede Predigt, jede Verkündigung, jedes missionarische Zeugnis stellt dem Menschen Gottes gnädige Wahl vor Augen und bittet um ein »Ja« zu dieser Wahl. Wir können auch sagen: und bittet um Glauben. Denn der Glaube *ist* ein »Ja-Sagen«. Der Glaube erarbeitet nichts, der Glaube leistet nichts, der Glaube sagt: Ja und Amen und Gott sei Dank – Gott sei Dank für seine, für meine Erwählung.

Wer dieses »Ja« sagt, der lobt Gott. Der lobt ihn für seine herrliche Gnade, wie es im Text des Epheserbriefes heißt. Gnade kann man sich nicht verdienen. Wer also Gott für seine Gnade lobt, der lobt ihn dafür, daß er einen Menschen *um seiner selbst willen* lieb hat. Nicht Taten, weder gute noch böse, zählen bei der Wahl Gottes. Seine Wahl liegt allen unseren Taten und Untaten voraus. Seine Wahl ist frei, und sie geschieht vor dem Dasein von Welt und Mensch. Nicht *unser* Tun und Lassen hat Gott dabei zugrunde gelegt. Sondern einzig und allein die Person und das Werk Jesu Christi. Wer dazu »Ja« sagt, nimmt die Wahl Gottes an. Und so beginnt das *Leben* als erwählter Mensch. Im Glauben beginnt ein Mensch das, was er von Ewigkeit her ist, zu leben.

Freilich: Nicht alle tun das, wie wir wissen. Es gibt Menschen, die ihre ewige Wahl durch Gott nicht annehmen. Was ist mit ihnen? Wie ist das

überhaupt möglich, daß ein Mensch sich der Wahl Gottes so widersetzt, daß er ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott verweigert? Die Frage drängt sich unwillkürlich auf. Es ist auch nicht eine akademische Frage, eine theologische Spitzfindigkeit. Sondern es ist in der Regel eine sehr persönliche Frage. Wir denken dabei vielleicht an unsere Eltern, vielleicht an unsere Kinder, an unseren Ehepartner, an unsere Freunde. Der Apostel Paulus dachte, als er im Römerbrief die Frage stellte, an seine jüdischen Schwestern und Brüder, die mit Jesus Christus nichts zu tun haben wollten und ihrer Erwählung *in ihm* nicht nachkommen mochten. Was sollen wir dazu sagen? Müssen wir nicht doch annehmen, daß es Menschen gibt, die von Gottes gnädiger Wahl ausgeschlossen sind? Menschen, derer Gott sich nun eben nicht erbarmen wollte – vielleicht um ein Exempel seiner Freiheit und seiner Macht zu statuieren?

Liebe Gemeinde, ich will nicht herumreden. Ich weiß keine Antwort auf unsere Frage, die ein logisches System ergeben würde. Ich weiß keine hübsche mathematische Lösung, angesichts derer man erleichtert sagen kann: So ist es, keine weiteren Fragen. Ich kann vor solchen Systemen auch nur warnen. Es gibt sie ja. Eines dieser Systeme hat behauptet, die Tatsache, daß es unter den Menschen Glaube und Unglaube gibt, sei eben nichts anderes als der Ausdruck einer doppelten Wahl, einer doppelten Vorherbestimmung Gottes. Gott habe in seiner Freiheit von Ewigkeit her einen Teil der Menschheit zum Heil und einen Teil zur Verdammnis vorherbestimmt, lateinisch: prädestiniert. Und je nachdem finden die einen zum Glauben und die anderen nicht.

Ich gebe zu: Diese Theorie löst die Probleme auf durchschlagende Weise. Aber um einen hohen Preis. Um den Preis nämlich, daß man behaupten muß, es gebe eine Wahl Gottes, die *nicht* in Jesus Christus geschieht. Folglich haben Person und Werk Jesu Christi für einen Teil der Menschheit keine, aber auch wirklich keine heilsame Bedeutung. Eine bedrückende Theorie! Nach ihr ist Jesus Christus für unzählige Menschen von vornherein umsonst gestorben. Und so fällt der schreckliche Verdacht auf Gott, ein willkürliches Ungeheuer zu sein.

Liebe Gemeinde, hier wird um eines logischen Systems willen am Evangelium vorbeikonstruiert. Wer aber an Jesus Christus vorbei seine Lehrstücke aufstellt, der lehrt nicht die Wahrheit. Die Bibel kennt keine solche Lehre von einer doppelten Prädestination, die abseits von Christus geschieht.

Aber die andere Konstruktion kennt sie auch nicht. Es gibt ja noch eine andere Theorie, eine, die auch auf die quälende Frage nach dem Unglauben eine Antwort geben möchte. Nach dieser Lehre hat Gott von Ewigkeit her beschlossen, alle Menschen selig zu machen – ganz egal, ob jemand nun mit seinem Leben diesen Beschluß Gottes bejaht oder ob er das nicht tut. Am Ende ist alles eins: Leben und Seligkeit.

Auch diese Theorie ist auf ihre Weise durchschlagend. Sie macht geltend: Gottes gnädige Wahl, Gottes Erbarmen kommt in jedem Fall zum

Ziel. Ich gestehe, daß mir diese Lehre sehr sympathisch ist. Aber Sympathie und Wahrheit sind zweierlei. Und so müssen wir uns eingestehen, daß wir auch eine solche – sympathische – Lehre in der Bibel vergeblich suchen. Mit großem Ernst weist die Heilige Schrift vielmehr darauf hin, daß die Verweigerung des Menschen gegenüber Gottes Wahl Ungehorsam ist, und daß dieser Ungehorsam Gottes Zorn nach sich zieht. Wenn aber weder die Lehre von der doppelten Prädestination noch die Lehre von der Allversöhnung biblisches Zeugnis ist, wie sollen wir uns dann dem Unglauben gegenüber verhalten? Was sollen wir dazu sagen, und worauf dürfen wir im Angesicht des Unglaubens hoffen?

Zwei Stichwörter: Trauer und Solidarität

Wenn wir uns die biblischen Texte anschauen, dann ist die Reaktion auf den Unglauben eine sehr persönliche, eine zutiefst bewegende. Als Jesus den Unglauben der Jerusalemer sieht, da weint er über die Stadt. Er trauert: »Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich dich versammeln wollen, aber du hast nicht gewollt.« Und der Apostel Paulus klagt über seine jüdischen Mitbürger, die sich gegenüber der gnädigen Wahl Gottes in Jesus Christus verhärteten: »Ich sage die Wahrheit und lüge nicht, ich trage große Traurigkeit und Schmerzen unablässig in meinem Herzen.«

Nur der denkt und redet über den Unglauben richtig, der darüber trauert. Wer nicht irgendwann Trauer empfindet über den Unglauben eines anderen Menschen, dem ist dieser Unglaube letztlich gleichgültig. Dem geht er nicht zu Herzen. Hüten wir uns also vor Heuchelei. Nur wer über den Unglauben trauert, der wird auch von ganzem Herzen für einen ungläubigen Menschen beten.

Und das andere: Wer an Gottes ewige und gnädige Wahl in Jesus Christus glaubt, der weiß, daß Gott immer nur *gottlose* Menschen erwählt. Das sprechende Beispiel dafür bin ich selbst. Denn ich war ja zunächst selber ein Mensch, der seiner ewigen Bestimmung widersprochen hat, das Leben mit Gott zu teilen. Bis ich zum Glauben kam, war ich auch ein ungläubiger Erwählter, keinen Deut anders als mein ungläubiges Kind, mein ungläubiger Ehepartner, Freund oder Bekannter. Und darum stehen wir als glaubende Menschen immer mit unseren Mitmenschen, die nicht glauben, in einer eigentümlichen Solidarität. Sie sind, was wir auch einmal waren, und wir sind, was sie – noch – nicht sind, aber werden sollen. Der Glaube an Gottes ewige Erwählung verbietet es uns, im Unglauben von Menschen eine letzte Gegebenheit zu sehen. Und darum ist der Glaube an Gottes Erwählung in Jesus Christus der eigentliche, der tiefste Antrieb für alles, was wir Mission und Evangelisation nennen. Denn jeder Mensch, der uns begegnet und nicht an Jesus Christus glaubt, ist ein Mensch, der – so wie wir das auch einmal taten – seiner Bestimmung nicht gerecht wird: Seiner gnädigen Vorherbestimmung,

ein Kind Gottes zu sein. Warum er Gottes Wahl nicht annimmt, können wir nicht erklären. Und alle Wege, die den Unglauben zu erklären versuchen, führen letztlich ins Dunkle. Was wir aber sagen können, was wir mit der Gewißheit des Glaubens sagen können, ist, daß Gottes Erwählung – so wie sie uns gilt – auch jedem ungläubigen Menschen gilt. Und darum sagen wirs ihm. Darum beten wir für ihn. Liebe Gemeinde, ich kenne keinen anderen Weg, wie wir der bedrückenden Frage nach dem Unglauben begegnen können, als diesen: allen Menschen mit unseren Worten und mit unseren Taten das Evangelium zu verkündigen. Es hat zum Inhalt: Gott will sein Leben mit uns teilen. Das ist des Menschen Vorherbestimmung. Zu dieser Gemeinschaft sind wir erwählt. Gott will, daß wir aus gottlosen Einzelgängern zu Menschen werden, die ihre Erwählung glauben und sie mit ihrem ganzen Leben bejahen.

Amen

THEOPOESIE

Dieses Wort ist Leben

Im Anfang war die Stille
über dem Wasser
über der Erde
über allem

Im Anfang war die Stille des Wortes
des Gottes-Wortes
des Geist-Wortes
des Sohn-Wortes
das Schöpferwort des »Werde!«

In principio: fiat lux¹: durch das Wort.

Das Fleischwerden des Sohnes ist dieses Wort: das inkarnierte Wort,
die Wortschöpfung des sprachschöpferischen Geistes,
der in der Stille haucht und dessen Hauch die Stille erfüllt.

Das Wort der Bibel ist von Anbeginn an
Wort der Offenbarung
Wort, das Gott offenbart
im Sohn
in der Liebe
in der Hoffnung,
dem Geistbraus des spiritus creator².

Das Wort soll bleiben –
das Lebenswort
das Wort von Laien und Theologen
das Wort, das Gott nennt
das Wort, das Frieden schafft
das Wort, das wirkt,
verändert, erneuert, heilt.

Lebenswort – Trost, Ermutigung, Hilfe.

Gotteswort – Begegnung, Gerufenwerden, antworten.

Retterwort – der Deus pro nobis³, der im zugesprochenen
»Deus vobiscum«⁴ seinen Frieden erteilt – einer teilnahmslosen
Riege enteisterter Flüchtlinge aus dem Hafen der Gottesnähe.

Der Deus incarnatus⁵ wagt es mit uns
uns zum Heil
uns zum Leben
uns zum Frieden.

An jedem Anfang steht das Wort:
das herausfordernde

– aus den engen Gemäuern des Selbst herausrufende –
Wort.

Das Wort wortet die Welt,
ruft ins Leben,
ruft ins Glück,
ruft in die Wahrheit.

Wer wollte wortlos am Leben vorbeiworten?!

(Anm.: ¹ Am Anfang [stand das]: Es werde Licht · ² Schöpfergeist / Schöpfer Geist ·
³ Gott mit uns · ⁴ Gott mit euch · ⁵ fleischgewordener bzw. menschengewordener Gott)

Thomas Nifl Müller

* * *

Das kühne Herz

Gib uns ein kühnes Herz, denn siehe, Herr,
wir sind geworfen zwischen zweien Welten.
Wohl traf dein Pfeil uns tödlich, doch wir schälten
uns nie von dieser Erde Liebe leer.
Gib uns die Kühnheit, Herr, dich ganz zu wagen,
die Dinge abzutun, die an uns hangen,
und mit dem Herzen nur nach dir zu langen,
und gib den Mut, dem Tode ja zu sagen,
der Einsamkeit, dem Dunkel und dem Leid. –
Wir sind anheimgegeben deinen Händen.
Die Treue schenk, das Wagnis zu vollenden!
Herr, gib ein kühnes Herz, wir sind bereit.

Reinhold Schneider

* * *

Klage

Uns ist kein Sein vergönnt. Wir sind nur Strom,
Wir fließen willig allen Formen ein
Dem Tag, der Nacht, der Höhle und dem Dom
Wir gehn hindurch, uns treibt der Durst nach Sein.

So füllen Form um Form wir ohne Rast
Und keine wird zur Heimat uns, zum Glück, zur Not

Stets sind wir unterwegs, stets sind wir Gast,
Uns ruft nicht Feld und Pflug, uns wächst kein Brot.

Wir wissen nicht, wie Gott es mit uns meint,
Er spielt mit uns, dem Ton in seiner Hand,
Der stumm und bildsam ist, nicht lacht noch weint,
Der wohl geknetet wird, doch nie gebrannt.

Einmal zu Stein erstarren! Einmal dauern!
Danach ist unsre Sehnsucht ewig rege,
Und bleibt doch ewig nur ein banges Schauern,
Und wird doch nie zur Rast auf unsrem Wege.

Hermann Hesse

* * *

Die Propheten sahen Gott
durch eine trübe Scheibe
und glaubten, ihn gesehen zu haben.
Aber Mose hatte ihn
durch eine klare Scheibe gesehen
und wußte, daß er nichts gesehen hatte.

Rabbi Schlomo Jizchaki
(genannt »Raschi« in seiner
Auslegung zu Ex 33,18-23)

* * *

»Jesus missioniert nicht, indem er Menschen unvermittelt vor eine düstere, überfordernde und grausame Entscheidung stellt, sondern indem er mit den Menschen feiert und sie verstrickt werden läßt in den Charme der Wirklichkeit selber, von der er redet.«

Klaus Berger

* * *

BUCHBESPRECHUNGEN

Ferdinand Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Zum 70. Geburtstag herausgegeben von Cilliers Breytenbach. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, 1996, 205 S., DM 68,-

»Das christlich-jüdische Gespräch kann gerade dort intensiv geführt werden, wo die jeweilige eigene Identität festgehalten wird.« Mit dieser keineswegs selbstverständlichen und doch so wichtigen Feststellung beschließt der Autor das Vorwort eines Sammelbändchens (S. VIII), das dem schwierigen Verhältnis des Christentums zum Judentum aus der Sicht eines Neutestamentlers gewidmet ist. Fundierte Beschreibungen dieses Verhältnisses, das durch eine beispiellose Unheilsgeschichte vorbelastet ist, sind immer noch rar. Weite Teile der heute wohlfeilen »Dialogliteratur« christlicher Provenienz ist durch unerträgliche und unsachliche Polemik gegen das ach so böse Christentum aller Zeiten von eher zweifelhafter Seriosität. Anders der vorliegende Sammelband, der zehn Studien aus den Jahren 1976 bis 1993 sowie vier bisher unveröffentlichte Beiträge präsentiert. Der Verfasser widmet sich dem sensibelsten Bereich christlicher Theologie mit gebotener Empathie und fachlicher Kompetenz. Hahn zeigt dabei keine Scheu, sich als Christ zu bekennen, der (ur-)christliche Überzeugungen nicht leichtfertig und larmoyant in konzessionistischer Manier preisgibt, sondern um einen ehrlichen Konsens im Gespräch mit dem antiken Judentum bemüht bleibt.

Die ersten vier Beiträge haben grundsätzlichen Charakter und handeln von der historischen »Verwurzelung des Christentums im Judentum« (so auch der Titel des ersten Beitrags und des Sammelbands). Die hier vorgenommene Verortung des Urchristentums im Judentum ist freilich so originell nicht, wie es scheinen könnte. Er repetiert die jüdischen Wurzeln des Christentums in knappen Thesenreihen eher lehrbuchartig wie eine Art von Examenswissen (vgl. etwa S. 1-19; 35-48). Hatte das Christentum im 1. Jahrhundert n. Chr. (zumindest bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer) innerhalb des seinerzeit pluralen Judentums einen weitgespannten sozioreligiösen Rahmen, so wird die Frage um so dringlicher, »Warum die Christen nicht Juden geblieben sind« (S. 20-33). Der Grund für die getrennten Wege wird von Hahn zutreffend in der von Antiochia ausgehenden Heidenmission und der Verlagerung des Gottesdienstes von der Synagoge in die Hausgemeinden gesehen. Die Katastrophe des Jüdischen Krieges, an dem die (Juden-)Christen nicht teilgenommen hätten, führten bei Christen und Juden zu einer Revision des ohnehin latent kritischen Verhältnisses. Für Hahn handelt es sich um einen schrittweisen Loslösungsprozeß (S. 27), der sich quasi in beiderseitigem Einvernehmen vollzog. Als Katalysator haben s.E. zudem das paulinische Verständnis des Gesetzes, die Scheidung der Geister angesichts der Frage nach der Auferweckung Jesu sowie die theologischen Denkkategorien des Hellenismus gewirkt, die das Judentum im Anschluß an die Ereignisse des Jüdischen Krieges aus seiner Tradition zusehends eliminierte, während diese sich gerade im Christentum etabliert hätten. Freilich gelte es festzuhalten: »Unterschiede müssen nicht notwendig Gegensätze sein, vor allem dann nicht, wenn die Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen erhalten geblieben ist. Und diese Gemeinschaft betrifft den Glauben an den einen Gott als Schöpfer und als Erlöser, und sie betrifft die Hoff-

nung auf eine zukünftige Heilsvollendung, die verheißen ist und all unser Verstehen weit übersteigen wird« (S. 33). Diese Aussage zieht sich wie ein Leitmotiv in mannigfacher Variation durch die einzelnen Beiträge.

Der zweite, nicht näher abgegrenzte Teil enthält wertvolle Detailuntersuchungen zu den Themen »Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament« (S. 55-68), »Schabbat und Sonntag« (S. 69-84), die »Stellung des Paulus zu Judentum und Tora« (S. 85-98) sowie zwei Beiträge zum problematischen Verständnis der »Juden« im Johannesevangelium (S. 99-118; 119-129). Gerade die zuletzt genannten Beiträge sind erhellend, da nicht zuletzt das vermeintliche johanneische Verdikt über »die Juden« (vgl. vor allem Joh 8,30ff) stets von den diversen Spielarten eines »christlichen Antisemitismus« legitimatorisch mißbraucht wurde. Daß die Disqualifizierung der Juden im JohEv auf einem Mißverständnis der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι [*hoi Ioudaioi*], *die Juden*, beruht, will Hahn zeigen. Er hält die Stelle in Joh 4,22 (»das Heil kommt von den Juden«) nicht für eine redaktionelle Glosse, sondern für genuin johanneisch, zumal das Jude-Sein vom Verfasser des Evangeliums nicht von vornherein negativ konnotiert wird. Während »die Juden« in Bultmanns Kommentar zum JohEv nur die paradigmatischen Repräsentanten der gottfernen Welt sind, sieht Hahn unter Hinweis auf Joh 8,33 sowie auf Grund des hermeneutischen Grundsatzes in Joh 5,39 den Verfasser des vierten Evangeliums wesentlich differenzierter urteilen: »Juden« sind daher diejenigen, die aus dem σπέρμα Ἀβραάμ [*spërma Abrahām*], *Same Abrahams*, stammen und zugleich das Zeugnis des Mose sowie der anderen alttestamentlichen Schriften haben, also ständig auf den Messias, das eschatologische Heil Gottes, verwiesen werden. Unter Berufung auf das Gesetz können die Juden nun aber den von Gott gesandten Heilbringer auch verwerfen« (S. 113). Zwischen »den Juden« und dem in Jesus Christus präsenten Heil bestehe daher eine geradezu natürliche Affinität. Ein Jude »rechter Art«, der sich auf Geschichte und Tora berufe, sei, wie Natanael (Joh 1,47) für den christlichen Glauben geradezu disponiert.

Die letzten vier Beiträge sind eher religionsgeschichtlich orientiert und behandeln die Frage nach der »Unverfügbarkeit Gottes« im Alten und Neuen Testament (S. 144-159), die Deutung Abrahams durch Philo (S. 160-171) und die Frage nach dem frühjüdischen Traditionsgut im Neuen Testament (S. 172-189). Der Sammelband schließt mit der Laudatio anlässlich des 75. Geburtstags von Schalom Ben Chron, dem sich der Autor freundschaftlich verbunden weiß (ihm ist auch der Artikel über das Verhältnis von Schabbat und Sonntag gewidmet).

Die Interessen, die der Verfasser in diesem Bändchen verfolgt, sind unschwer zu erkennen. Die über weite Strecken thesenartige und gedrängt wirkende Darstellung verdankt sich der ursprünglichen Vortragsform vieler Beiträge, die im besten Sinne des Wortes belehren wollen. Die Botschaft lautet, daß ein antijüdisches Christentum in einem fatalen Selbstwiderspruch befangen sein muß. Dies gilt auch noch dann, wenn Mutter- und Tochterreligion getrennte Wege gehen, die erst im Eschaton ihre Aufhebung erfahren. Bei der Aufsatzsammlung handelt sich um ein gerade für die Gemeinde wirklich lesenswertes und anregendes Büchlein, das freilich mit 68,- DM für wenig mehr als 200 Seiten und der manchmal ermüdenden Redundanz mit zahlreichen Wiederholungen unerträglich teuer ist, zumal die meisten Beiträge bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurden.

Dies ist freilich nicht dem Autor anzulasten, der sich jedoch bei aller Sympathie des Rezensenten für das vertretene Anliegen auch inhaltliche Rückfragen gefallen lassen muß. Ob es wirklich richtig ist, daß zu »den Traditionen, die die

urchristliche Verkündigung und Theologie entscheidend geprägt haben [...] an erster Stelle die Hebräische Bibel« gehört (S. 35)? Kommt dieser Ehrenplatz nicht doch der Septuaginta zu, aus der das Neue Testament (und vor allem Paulus) weit häufiger schöpfte als aus der »hebräischen« Bibel, wie Hans Hübners 1990 erschienene »Theologie des Neuen Testaments« erneut nahelegt? Kann man als Exeget tatsächlich behaupten, Jesu Glaube sei auch »der Glaube der Erzväter, der Glaube des Mose und der Propheten« gewesen (S. 38)? Der Alttestamentler wird gerade aufgrund der biblischen Religionsgeschichte dem Neutestamentler hier die Gefolgschaft guten Gewissens verweigern. Streckenweise wirken die Ausführungen Hahns überdies einfach wie Nacherzählungen von Bibeltexten. Darf man solche Paraphrasen ruhigen Gewissens schon »exegetisch« nennen, wie es der Untertitel tut? Zumindest der wissenschaftlich Geschulte ist hier wohl etwas verwöhnter. Aber möglicherweise ist dieses Buch ja überwiegend für eine andere Klientel als die wissenschaftliche Fachwelt geschrieben (die es aufgrund des hohen Kaufpreises leider kaum zur Kenntnis nehmen dürfte). Freilich sollte man dann einen anderen Untertitel wählen. Denn »exegetisch« – als Prädikat wissenschaftlicher Analytik – geht es nur ganz selten zu.

Etwas enttäuschend ist auch der theologisch eher magere Beitrag »Theologie nach Auschwitz« (S. 49-54). Er erreicht bei weitem nicht die Tiefe jüdischer Ansätze zu diesem Thema (u.a. E. Berkovits, E. Fackenheim). So fehlt bei Hahn der eminent wichtige Verweis darauf, daß es sich bei dem Problem einer Theologie nach Auschwitz zunächst und vor allem um ein innerjüdisches theologisches Problem handelt.

Diese Mängel sollen jedoch das positive Gesamturteil nicht konterkarieren. Hahns Bemühen, das Christentum auf seine jüdischen Wurzeln zu verweisen, ist hilfreich und nachdenkenswert. Der Autor verzichtet einerseits auf eine überladene semantische Esoterik sowie auf pathetisch-moralistische Appelle. Die bescheidene Sachlichkeit der Beiträge tut einem jüdisch-christlichen Gesprächsklima wohl, das durch – freilich verständliche – Befangenheiten allzu oft zur vorschnellen Verabschiedung von der eigenen Tradition, vor allem auf Seiten der christlichen Gesprächspartner, in einem gleichwohl notwendigen Dialog neigt.

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

Ulrich Materne / Günter Balders (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*. Wuppertal / Kassel: Oncken Verlag, 1995, 408 S., DM 29,80

Die Veröffentlichung einer ersten Zusammenstellung von Berichten, autobiographischen Summarien und Aufsätzen zum Weg des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« (Baptisten- und Brüdergemeinden, Abk.: BEFG) während der SED-Diktatur im sechsten Jahr nach der politischen Wende ist sehr zu begrüßen und verdient Anerkennung.¹ Dem Leser stellt sich die spannende

¹ Der BEFG hatte als größte deutsche Freikirche (wie auch die übrigen Freikirchen) im Vergleich zur Aufarbeitung der Großkirchen erst sehr spät mit der systematischen Erforschung seiner Geschichte in der NS-Zeit begonnen. Die ersten Gesamtdarstellungen lagen erst Ende der 80er Jahre vor. Ein Grund für diese Zurückhaltung liegt darin, daß für die Freikirchen, deren Profil vorwiegend in missionarisch-aktivistischen Gemeindebewegun-

Leitfrage, wie der BEFG, der die NS-Diktatur vorwiegend durch stringente Akkomodation und Loyalität gegenüber dem Staat überstanden hatte, sich denn in der zweiten deutschen Diktatur verhalten hat.

Bei der Publikation handelt es sich um das Ergebnis einer von der »Bundesleitung« (kirchenleitendes Gremium des BEFG) um die Jahreswende 1991/92 berufenen Kommission, die sich bis auf eine Ausnahme aus ehemaligen Pastoren des DDR-Bundes und einigen Zeitzeugen zusammensetzte. Ihre Aufgabe bestand zunächst darin, den Quellenbestand in kircheninternen, landeskirchlichen und staatlichen Archiven zu erheben und zu sichten. Daraus sollte, auch aufgrund des großen Öffentlichkeitsinteresses an den Verstrickungen der Kirchen mit dem SED-Regime, möglichst schon 1993 eine Dokumentation entstehen. Aus dieser Beauftragung entwickelte sich im Laufe der Zeit das nun vorliegende Werk, dem ein Vorwort des baptistischen Präsidenten Walter Zeschky und des Bundesdirektors Manfred Sult vorangestellt wurde. Dadurch erhält die Veröffentlichung, trotz der großen inhaltlichen und formalen Bandbreite der Beiträge, den Charakter eines autorisierten Rechenschaftsberichts.

Die ausführliche Einführung der Herausgeber (Ulrich Materne / Günter Balders, S. 15-19) offenbart sogleich die Intention des Buchs und erläutert gleichermaßen die für den Leser zunächst verwirrende Vielfalt der 75 Beiträge. »Es [scil. das Buch] bietet nicht die Geschichte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Das kann und will es nicht leisten. Die innere und äußere Entwicklung der Gemeinden, der Vereinigungen, der Arbeitsbereiche des Bundes, des Zusammenlebens der drei Gemeindegruppen (Baptisten, Elim- und Brüdergemeinden) in einem Bund und aller damit zusammenhängenden Fragen, der Theologie und Frömmigkeit –, all das und viel mehr zu erfassen, darzustellen und womöglich zu deuten, war weder beabsichtigt noch möglich« (S. 17). In diesem Zusammenhang heben die Herausgeber den »vorläufigen Charakter« (ebd.) des Buches hervor, das für sich nicht den Rang einer wissenschaftlichen Erarbeitung beanspruche. Deshalb wird auch ausdrücklich auf eine Zusammenfassung verzichtet, da historische Deutung und theologische Bilanz eine wissenschaftliche Durchdringung des Materials zur unabdingbaren Voraussetzung hätten. Diese bewußte historiographische Selbstbeschränkung, die durch die schillernde Bezeichnung »ein Lesebuch« unterstrichen wird, geht – wenn auch unausgesprochen – auf eine spezifische Sicht bisheriger Versuche zurück, die Kirchengeschichte in der DDR kritisch darzustellen. Hier möchte man sich, so wird im Vorwort des Präsidenten deutlich, bewußt unterscheiden, weshalb Autoren und Herausgeber eine chronologische Systematisierung sowie eine zusammenfassende Deutung der Ereignisse unterlassen. Vielmehr sollen Zeitzeugen und Dokumente vermeintlich unverfälscht durch vorschnelle Wertungen und Kommentierungen zu Wort kommen und dadurch dem Leser eine eigene Sicht der Dinge ermöglichen.

Was die Struktur des Buches betrifft, so steht neben dem konzeptionellen Motiv auch die (frei-)kirchenpolitische Situation, die der historischen Forschung aus finanziellen und personellen Gründen nur einen geringen Spielraum läßt, im

gen besteht, der Reflexion ihrer eigenen Geschichte stets nur sekundäre Bedeutung zukam. Darüber hinaus fehlen den Freikirchen, die im ganzen Verlauf ihrer Geschichte in Deutschland »Minderheitskirchen« waren und aufgrund ihrer Basisprinzipien staatliche Alimentierungen ablehnten, finanzielle und personelle Ressourcen, um eine qualifizierte Geschichtsforschung zu betreiben.

Hintergrund. Dem kongregationalistischen Kirchenverständnis entsprechend wurde ein breites Spektrum an Autoren gewonnen und vielfältige Genera der Darstellung akzeptiert. So liegt nun eine bunte Mischung aus schriftlicher Zeitzeugenbefragung, teilweise unkommentierten Dokumentationsabschnitten und gut recherchierten Aufsätzen vor, die eine Rezension nicht leicht machen.

Die Beiträge werden 17 verschiedenen Themenbereichen zugeordnet, deren größter Teil das Verhältnis des BEFG zum sozialistischen Staat und seinen Organen reflektiert (S. 20-182). Nachfolgend werden bestimmte Felder der kirchlichen Arbeit (Kinder- und Jugend, Evangelisation, Diakonie, Bau von Gemeindehäusern, Presse und Schrifttum, zwischenkirchliche Beziehungen, theologische Ausbildung u.a.) von verschiedenen Zeitzeugen dargestellt, die zumeist in der DDR in diesen Bereichen Verantwortung trugen. Besondere Kapitel widmen sich den Problemfeldern »Wehrdienst« (S. 254-266) und »Friedensfrage« (S. 267-286). Da die Darstellung dem Mitgliederverhältnis entsprechend vorwiegend aus baptistischer Sicht erfolgt, erhielten auch die beiden anderen freikirchlichen Traditionsströme – Brüdergemeinden und Elimgemeinden –, die seit 1938 bzw. 1941 mit den Baptisten in einem Bund zusammengeschlossen sind, die Gelegenheit, ihren spezifischen Weg selbst zu präsentieren (S. 352-362). Abgeschlossen wird das Buch durch eine Besinnung über Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit im Kontext der DDR (S. 380-386) sowie einer ausführlichen Zeittafel (S. 387-404).

Das Buch vermittelt durch die Authentizität der Beiträge und die überwiegend persönliche Färbung der Darstellungen einen lebendigen Eindruck über die Verhältnisse einzelner Gemeinden bzw. ihrer Mitglieder und Verantwortlichen in den verschiedenen Phasen der DDR. Der Leser hat teilweise den Eindruck, einem spannenden Zeitzeugeninterview beizuwohnen, in dem deutlich wird, daß in diesem Land »zwar jeder zu essen, aber mancher schlaflose Nächte hat« (Richard Schröder, *idea Spektrum* 33 [1994], 19). Die Behinderung der kirchlichen Arbeit, aber auch die persönliche Zerrissenheit der freikirchlichen Entscheidungsträger zwischen vorsichtigem Aufbegehren und Taktieren spiegelt sich in einzelnen Berichten eindrucksvoll wider. Autobiographische Rückblicke (z.B. *Adolf Pohl*, S. 20-22; *Reinhard Assmann*, S. 27-33) reflektieren ehrlich und ungeschönt die schwierige Gratwanderung zwischen Anpassung und Bekenntnis. Das große Spektrum an Einstellungen gegenüber dem sozialistischen Staat innerhalb des BEFG, das von Übereinstimmung mit den ideologischen Grundlagen des Sozialismus, aktiver Mitarbeit in den DDR-Massenorganisationen und Parteien bis hin zu bemerkenswerten Zeichen der Resistenz und theologisch motivierter Distanzierung reichte, findet seinen Niederschlag in den persönlichen Berichten der verschiedenen Autoren.

Besonders hervorzuheben sind die umfangreichen Artikel von *Rolf Dammann*, dem Generalsekretär des Bundes bis 1989. Dammann ist bemüht, die Beziehungen zu den staatlichen Stellen sowie seine eigene Tätigkeit möglichst sachlich darzustellen. Seine Erarbeitung ermöglicht dem Leser daher einen guten Einblick in die Religionspolitik des SED-Staates aus der Sicht der betroffenen Minderheitskirche. Die Gesprächsdiplomatie der leitenden Gremien des Bundes, die sich im Laufe der Zeit immer stärker auf seine Person zuspitzte, wird anschaulich geschildert. Wie kein anderer Autor des Buchs versucht Dammann, manche Entwicklungen vom zeithistorischen Kontext her präzise zu erläutern und verständlich zu machen. Hilfreich ist die chronologische Strukturierung und die klare Gliederung der Ausführungen. Die eigene Bewertung der histori-

schen Bestandsaufnahme bleibt demgegenüber jedoch undeutlich. Dammann sieht rückblickend den Bund im Gegenüber zum sozialistischen Staat in einer Position der Mitte, die weder permanente Konfrontation, noch »Kumpanei« bedeutet habe. Alle Aktivitäten hätten dem Wohlergehen der Gemeinden und wenn möglich auch den übrigen Zeitgenossen gegolten und nicht primär der geistigen Auseinandersetzung mit dem Staat. Dabei gesteht Dammann zu, daß kritische Rückfragen an einzelne Entscheidungen durchaus erlaubt sein müßten. Er erspart sich jedoch tiefergehende Fragen nach der Bewährung oder Preisgabe freikirchlicher Prinzipien im Kontext der Diktatur. Analog zu den Verantwortlichen des Bundes nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches habe seine ganze Aufmerksamkeit der Bewahrung der institutionellen Unversehrtheit der Kirchenorganisation gegolten. Es bleibt bemerkenswert, daß der wohl einflußreichste Funktionär des BEFG sich der mühsamen Aufgabe des Quellenstudiums im Gespräch mit den eigenen Erinnerungen gestellt hat.

Einem »Kapitel für sich« und gleichzeitig einem besonders interessanten Ausschnitt der im Vergleich mit den Großkirchen auf den ersten Blick wenig aufregenden Freikirchengeschichte in der DDR widmet sich der Kirchenhistoriker am »Theologischen Seminar« des Bundes, *Günter Balders* (S. 87-109). Als – einziges westdeutsches – Mitglied der Kommission untersucht er die spektakulären Vorgänge anläßlich der Wahl des baptistischen Präsidenten 1969, die die beabsichtigte Einflußnahme staatlicher Stellen auf personelle Neubesetzungen des Bundes sowie die teilweise ideologische Bereitschaft gewisser Kreise des Bundes für eine engere Kooperation mit dem Staat offenlegen. Gestützt auf ausführliche Zitate vorliegender Quellen sowie quellenkritische Arbeit schildert Balders die Vorgänge präzise und nachvollziehbar. Seine kenntnisreichen Ausführungen belegen, daß der Staat zumindest in dieser Phase großes Interesse an einer direkten Einflußnahme auf die Freikirche hatte, die er mittels »innerer Differenzierung« durch die Einsetzung einer staatskonformen Person ins Präsidentenamt zu erreichen suchte. Schon diese Ereignisse belegen, daß die bis heute vertretene Ansicht, wonach dem SED-Staat an der Unterwanderung der Freikirchen nur wenig gelegen hätte, eine unrealistische Schutzbehauptung ist. Die Vorgänge zeigen dagegen, daß politisch engagierte Mitglieder des BEFG, allen voran der Volkskammerabgeordnete Walter Riedel, ihr eigenes Leitungsgremium mit Hinweis auf angebliche Vorgaben der Staatsorgane unter Druck setzten. Bundesinterne Informationen, selbst aus geschlossenen Bundesleitungssitzungen, wurden von ihnen zur Durchsetzung ihrer Ziele an staatliche Stellen weitergeleitet. Daß die Okkupation des Präsidentenamtes durch eine dem Staat genehme Person schließlich scheiterte, war keineswegs einer eindeutigen Distanzierung der Bundesleitung, sondern dem Ergebnis der Vorwahlen auf regionaler Ebene zu verdanken. Die Vorgänge veranschaulichen das zähe Ringen der Entscheidungsgremien und -träger, durch taktische Gesprächsdiplomatie jegliche Konfrontation mit dem Staat zu umgehen. Die gleichzeitig bereitwillig vollzogene Namensänderung des Bundes im Jahre 1969 (BEFG »in der DDR«), die der Verfassungswirklichkeit entsprechen sollte, zeigt ebenfalls die bewußte Akkomodation an staatliche Vorgaben. Unverständlich bleibt, weshalb sich Balders, der die Ereignisse akribisch und vorbildlich aus den Quellen rekonstruiert, mit seiner Kritik an den handelnden Personen, die offensichtlich im Interesse des Staates bzw. auf Seiten des Staates an der Umgestaltung ihrer Freikirche arbeiteten, merklich zurückhält. Die Rolle Walter Riedels etwa, der in der Folgezeit auch weiterhin als Sprachrohr staatlicher Wünsche

fungierte, wird nicht problematisiert. Riedel werden vielmehr dessen innere Überzeugungen als Motiv entschuldigend zugestanden. Die im Laufe der Zeit zunehmenden positiven Einschätzungen staatlicher Stellen gegenüber anderen Funktionsträgern des Bundes, die Balders zitiert, werden von ihm konsequent mit dem Hinweis auf eine fehlende Quellenhermeneutik bzw. den angeblich schlechten Wert staatlicher Quellen abgeschwächt (diese Bewertung der Quellen werden gerade Archivare sowie Experten der Stasi-Akten nicht in gleicher Weise teilen). Die Episode um die Präsidentenwahl wird schließlich nach dem Motto »Es hätte viel schlimmer kommen können« sogar theologisch gedeutet: Sie wird zum Nachweis einer durch Gott bewirkten Resistenz des Bundes gegenüber den »progressiven« Kräften, die eine staatskonformere Linie durchzusetzen versuchten. Ein weiteres Beispiel für die apologetische Tendenz des Buches, das ansonsten Wertungen einer wissenschaftlichen Untersuchung überlassen wollte, stellen Balders' Anmerkungen zu den Präsidentenberichten dar. Der Autor nennt diese Berichte »Pflichtübungen«, da der Staat von den Kirchen eine Stellungnahme zu aktuellen politischen Themen erwartete. Daß gerade diese Pflichterfüllung bei allem Wohlwollen ein untrügliches Zeichen für das etablierte, loyale Verhältnis der Freikirche gegenüber dem SED-Staat darstellt, wird nicht einmal als zumindest problematisch empfunden. Im Gegenteil. Einem »wortgewaltigen Bekenntnis« oder einem Protest habe die notwendige realpolitische Einsicht der Verantwortlichen entgegengestanden, das Bundeswerk vor staatlichen Repressalien zu schützen. Außerdem habe der deutsche Baptismus keine Verwurzelung in den Traditionen des durchaus politisch engagierten angelsächsischen Freikirchentums. So lassen sich schließlich die politischen Fensterreden innerhalb einer aufgrund ihrer pietistischen Prägung apolitischen Freikirche nachträglich sanktionieren, ohne daß eine theologisch begründete, kritische Anfrage auch nur angedeutet würde. Kann aus der freikirchlichen Geschichte gelernt werden, wenn sie aufgrund historischer Gegebenheiten stets als unumgänglich dargestellt und damit eben doch legitimiert wird?

Gerade im Vergleich mit den herausragenden Beiträgen R. Dammanns und G. Balders' fällt auf, daß die historiographische Qualität der veröffentlichten Berichte erheblich differiert, was den kirchenhistorischen Wert der Veröffentlichung insgesamt mindert. Abgesehen von dieser aus der Konzeption resultierenden Vielfalt, die die Lektüre interessant macht, gleichzeitig jedoch eine gewisse Schwäche darstellt, muß vor allem die nachweislich apologetische Tendenz der gesamten Veröffentlichung kritisch hinterfragt werden. Bereits in der Einführung zeigt sich eine vielleicht unbewußte Immunisierungsstrategie. Die Autoren stammen bis auf wenige Ausnahmen alle aus der ehemaligen DDR und waren dort zum größten Teil Funktionsträger innerhalb des Bundes. Diese Einseitigkeit zeigt die dahinter stehende Einstellung, wonach eigentlich nur die Betroffenen selbst objektiv »ihre« Geschichte schreiben könnten bzw. das alleinige Recht zur Aufarbeitung der DDR-Geschichte hätten. Die ausgewählten Dokumente sollen, nach Auskunft der Herausgeber, dem Leser anstelle eines Artikels zur Religionspolitik gegenüber den Freikirchen die staatliche Sicht darbieten. Der Wert der staatlichen Quellen wird im selben Zusammenhang jedoch energisch eingeschränkt bzw. in Abrede gestellt, so daß unklar bleibt, warum diese angeblich so geschichtsverzerrenden Materialien z.T. sogar unkommentiert dem Werk beigelegt werden. Die Beiträge, die wie bereits gezeigt keineswegs auf Wertungen verzichten, werden vorsichtig als »Dokumente einer – immer noch früh zu nennenden – Wahrneh-

mung der eigenen Geschichte« bezeichnet (S. 19). Man gewinnt so den Eindruck einer Geschichtsschreibung wider Willen, die trotz des betonten Understatements der Herausgeber eine bestimmte Sicht des BEFG in der DDR präjudiziert.

Deutlich tritt dies auch im Artikel von *Ulrich Materne*, dem letzten Generalsekretär des BEFG in der DDR, über die Einflußnahme des »Ministeriums für Staatssicherheit« (MfS) zutage (S. 122-123). Der einführende Artikel über das in der Öffentlichkeit zeitweise heftig umstrittene Kapitel der Stasi-Verstrickung der Kirchen, das als ein Motiv für die Einsetzung der Kommission im BEFG benannt wurde, besteht in der umfangreichen Veröffentlichung aus nur zwei Seiten. Pauschal und ohne konkrete Quellenhinweise wird über die Arbeitsweise des MfS berichtet, die laut Materne zu niemandes Überraschung auch Auswirkungen im freikirchlichen Raum gehabt habe. Wem, wie der Rezensentin, das umfangreiche Material zum BEFG in der »Gauck-Behörde« selbst zur Verfügung steht, ist erstaunt, mit welcher Leichtigkeit hier resümiert wird, es gebe keine großen Neuigkeiten in den Akten. Immerhin konzidiert auch Materne: »Man war gut über uns informiert« (S. 123). Im Gegensatz zur großkirchlichen Forschung, die sich die mühsame und schmerzhaft Auseinandersetzung mit durch MfS-Kontakten belasteten Personen nicht ersparte, werden in Maternes Bericht aus verständlichen seelsorgerlichen Gründen keine Namen genannt. Angefügt werden unkommentierte Dokumente über die Ausspionierung der Europäisch-Baptistischen Jugendkonferenz 1985 in Eisenach. Ein Mitarbeiter der Gauckbehörde, der Baptistenpastor ist, vermittelt anschließend Informationen über die Arbeitsweise des MfS, in denen ebenfalls jede Konkretisierung unterlassen wird, jedoch Ansätze zur vorsichtigen Kritik am Verhalten angeworbener Amtsträger aufleuchten (S. 135-142). Erlebnisberichte, vornehmlich aus der »Opferperspektive«, schließen sich an, die entweder über eine mißglückte Anwerbung, die Harmlosigkeit des Informationsaustausches, die Bespitzelung im Rahmen eines »Operativen Vorgangs« (OV) bzw. die mangelnde Korrektheit der Stasiakten Auskunft geben. Wie unabhängige Kenner der MfS-Akten jedoch bestätigen, ist der Quellenwert der Stasi-Akten durch die Art und Weise des Zustandekommens außergewöhnlich hoch zu veranschlagen. Daß diese Quellen auch Unrichtigkeiten und manche Kuriosität enthalten, teilen diese Dokumente mit allen historischen Quellen. Abschließend werden aus einer seelsorgerlichen Perspektive die Phasen der Verarbeitung der Stasiverstrickung beschrieben (S. 160-163).

Auf diesem Weg wird die Darstellung der Stasi-Problematik im freikirchlichen Raum eindeutig verharmlost. Auch wenn im Vergleich mit den Großkirchen der BEFG nicht im Rampenlicht der MfS-Überwachung stand bzw. aufgrund freikirchenspezifischer Faktoren weniger Angriffspunkte für eine massive Überwachung bestanden, so sind doch mit Hilfe des Materials in der Gauck-Behörde Informanten, die manchmal jahrzehntelang gezielt vertrauliche Angaben über den Bund, die Bundesleitung, einzelne Gemeinden, ihre Mitglieder und Pastoren weitergeleitet haben, sehr wohl und ohne große Mühe zu entschlüsseln. Es bleibt zu hoffen, daß eine ehrliche Auseinandersetzung mit diesen belasteten Personen endlich auch in der Öffentlichkeit des BEFG geschieht, um die Glaubwürdigkeit der Aufarbeitung zu unterstreichen.²

² Es bleibt auch zu fragen, warum der BEFG im Gegensatz zu anderen Freikirchen eine generelle Überprüfung der kirchlichen Mitarbeiter, speziell in der Leitungsebene, unterlassen hat.

Auf die zahlreichen Beiträge zu den verschiedenen Arbeitsfeldern des BEFG kann im Rahmen dieser Rezension nicht umfassend eingegangen werden. Abgesehen von bereichernden Informationen und Einsichten in schwierige Entscheidungsprozesse, fällt auch hier der tendenziell apologetische Charakter der Veröffentlichung auf. So wird von *Günter Lorenz* das kooperative Verhältnis zur Ost-CDU sowie die wiederholt positive Darstellung des BEFG in den CDU-Medien aufgrund politischer und kirchenpolitischer Motive von seiten der CDU und des Bundes erklärt, ohne sie auch nur ansatzweise zu hinterfragen (S. 327-328). Letztlich enthält nur der abschließende Artikel von *Uwe Dammann* zu Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit im Kontext der DDR einige wichtige Ansätze, die Geschichte im Gespräch mit freikirchlichen Prinzipien kritisch zu reflektieren. Die Ausführungen sind freilich auch ein Plädoyer für ein besseres Verständnis für den kompromißbereiten Weg des BEFG (S. 380-386).

Insgesamt läßt sich festhalten, daß die Veröffentlichung aufgrund ihres hohen Informationswertes, der ansprechenden Aufmachung und der teilweise bewegenden Zeitzeugenberichte für den Leser einen guten Einstieg zur Beschäftigung mit der DDR-Freikirchengeschichte bietet. Durch die spezielle Auswahl der Autoren wird sie zudem für die nachfolgenden Forschergenerationen sicher noch zu einem höchst aufschlußreichen Dokument des eigenen Selbstverständnisses in der Nach-Wende-Zeit avancieren. Die darin ausgesprochenen oder implizierten Bewertungen wird man vor allem als persönliche Deutungen respektieren. Daß das Buch in keiner Weise den Weg einer loyalen, an staatliche Erfordernisse angepaßten Freikirche problematisiert und die Frage nach Schuld konsequent ausblendet, bleibt seine gravierendste Aporie. Diese ist besonders augenfällig, wenn die zeitgleich erschienene, vom Umfang her wesentlich kleinere Veröffentlichung des »Bundes Freier evangelischer Gemeinden« zum Vergleich herangezogen wird.³ Dort wird, abgesehen von einer wertvollen historischen Bestandsaufnahme, sowohl die Kirchenpolitik des Staates gegenüber den Freikirchen thematisiert als auch dessen Kategorien (z.B. »loyal«) im Diskurs mit freikirchlichen Prinzipien eingehend untersucht. Jene Studie der Freien evangelischen Gemeinden enthält hochqualifizierte Beiträge zur DDR-Geschichte dieser Freikirche, die durchaus wissenschaftliches Niveau erreichen. Eine Einbeziehung westdeutscher Forscher und Zeitzeugen scheint im Unterschied zum BEFG dort auch nicht problematisch gewesen zu sein. Die Charakterisierung der DDR als totalitäres System einschließlich der unterschiedlichen Strategien ihrer Kirchenpolitik sowie eine theologische Besinnung über den Nutzen der Geschichtsaufarbeitung sucht man dagegen im »Erlebnis-Buch« des BEFG ebenso vergeblich wie jenen Geist, aus dem die folgende bemerkenswerte Selbsteinschätzung der Freien evangelischen Gemeinden (FeG) kommt: »Der Rückblick allein in unser 20. Jahrhundert beweist: Kaiserreich, erster Weltkrieg, erste gescheiterte Demokratie, erste (NS)Diktatur, zweiter Weltkrieg (= deutscher Angriffskrieg), Aufbau einer ersten, gelingenden Demokratie, gleichzeitig einer zweiten (SED)Diktatur – durch alle diese Epochen sind unsere FeG »hindurchgeschlichen«. Unser Grundsatz »Treue zur Bibel« hat es nicht vermocht, »aufhaltende Kraft« zu entfalten gegen das Böse. Wir waren »Untertanen«, die durch ihr Verhalten die jeweili-

³ Vgl. W. Dietrich / H.-A. Ritter, Freie evangelische Gemeinden vor und nach der Mauer, Witten 1995.

ge Diktatur letztlich stabilisiert haben, bis heute fast ohne Einsicht in die Gründe unseres Versagens, ohne Umkehr und neuen Anfang« (S. 189).

Ein solches Bekenntnis ist mutig, aufrichtig und nötigt einem Respekt ab. Solch ein Bekenntnis sucht man freilich im Buch »Erlebt in der DDR« vergeblich, das in dieser Hinsicht eben kein »mutiges« Buch ist. Bei aller hier zu äußernden Kritik, die die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Durchdringung des Quellenmaterials unterstreicht, stimmt der letzte Satz des zu besprechenden Buches »Erlebt in der DDR«, der auch im Bereich der Geschichtsschreibung eine wichtige Weichenstellung bedeuten würde, für die Zukunft doch auch ein wenig hoffnungsvoll: »Es ist an der Zeit, daß sich Baptisten ihrer protestantischen Tradition besinnen.«

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

Isolde Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorge. Mit einem Geleitwort von Joachim Scharfenberg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996, X und 261 S., DM 48,-

Isolde Karle unternimmt in ihrer 1995 als theologische Dissertation verfaßten Arbeit eine Kritik der individualistisch orientierten psychoanalytischen Seelsorgetheorie. Um zu einer Seelsorgetheorie zu kommen, in der die sozialen Bedingungen menschlicher Identitätsfindung und der gesellschaftliche Kontext seelsorgerlicher Kommunikation stärker berücksichtigt werden, greift sie vor allem auf soziologisch-systemtheoretische Erkenntnisse zurück.

So beschreibt Karle in einem ersten Abschnitt die moderne Gesellschaft mit Hilfe der soziologischen Systemtheorie des Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann als funktional differenzierte Gesellschaft, in der jede Sicht der Welt relativ, weil beobachterabhängig ist, und jede Realität konstruierte Realität ist, die auch anders gesehen werden kann (S. 12/13). »Das Individuum kann sich nicht mehr fraglos nach allgemein verbürgten Deutungsmustern und Verhaltensstandards, nach bestimmten, festgefügt und alternativlosen Lebensformen richten, sondern ist darauf angewiesen, *sich selbst* zum Maß aller Dinge zu machen« (S. 19f).

Damit gewinnt das Individuum in der Moderne zwar eine große Freiheit im Wählen verschiedener Alternativen, wird aber zugleich zu einer subjektiven Lebensführung gezwungen (S. 23). Der Einzelne kann in der Moderne nur noch eine Wahl-, keine Normalbiographie mehr leben (S. 24), und er trägt selbst das Risiko seiner individuellen Lebensentscheidungen (S. 25 sowie S. 54-61). Dieses seelsorgerliche Grundproblem der Moderne entfaltet Karle dann vor allem anhand des Geschlechterverhältnisses von Mann und Frau: in der Moderne sind die bisher gültigen Normalitäten des Zusammenlebens von Männern und Frauen fragwürdig geworden, wie sich u.a. am Verhältnis von Familie und Arbeit zeigen läßt: »Die Anforderungen des Arbeitsmarktes waren bislang auf die traditionale Ehe- und Familienform zugeschnitten. Solange Ehefrauen mitzogen, stellte die Berufs- und Familienmobilität kein ernsthaftes Problem dar. Nun aber werden die Anforderungen des Marktes an Flexibilität und Mobilität vor allem bei höher Qualifizierten und deren Partnerschaften und Familien zunehmend zum schier unlösbaren Problem. Es taucht die Frage auf, wer bereit ist zum beruflichen Verzicht oder aber zum Verzicht auf einen gemeinsamen Wohnort (>li-

ving apart together») oder auf Kinder. Gesellschaftlich vorgegebene Probleme müssen *individuell* gelöst werden« (S. 45).

Als die zentrale Aufgabe und mithin das wichtigste seelsorgerliche Problem für den Menschen in der Moderne sieht Karle daher die individuelle Gestaltung und Verantwortung der eigenen Biographie.

Mit dieser Beschreibung der modernen Gesellschaft liegt Karles Arbeit im Kontext all der neueren Gesellschaftsanalysen, die die Moderne im Blick auf die zunehmende Wahlfreiheit und -notwendigkeit als »Risikogesellschaft« (Beck) bzw. »Multioptionsgesellschaft« (Groß) beschreiben.⁴ Der gesamte erste Teil macht in überzeugender Weise deutlich, wie sich die Grundproblematik des Einzelnen in der Moderne gewandelt hat. Karle gelingt hier ein scharfes und erhellendes Bild des Problems moderner Individualität.

Nach einem knappen Überblick über die Entwicklung der evangelischen Seelsorgelehre von der liberalen Theologie bis zur gegenwärtigen Pastoraltheologie (S. 62-70) stellt Karle in einem zweiten Abschnitt die Pastoralpsychologie Joachim Scharfenbergs dar, den sie sich als »Repräsentant der pastoralpsychologischen Bewegung« ausgewählt hat (S. 70ff). Karles Darstellung der Pastoraltheologie Scharfenbergs braucht hier nicht referiert zu werden. Insgesamt ist dieser Abschnitt stark an Scharfenbergs »Einführung in die Pastoralpsychologie«⁵ orientiert. Dabei lesen sich Karles Ausführungen in diesem Abschnitt wesentlich mühsamer als in den anderen Abschnitten der Arbeit, weil ihre Darstellung ständig durch eingeschobene Zitate und Zitatfetzen ihren eigenen Duktus verliert. Das ständige Zitieren ist vermutlich den universitären Erwartungen an eine Dissertation geschuldet, schmälert aber das Lesevergnügen erheblich. Hinzu kommt, daß Karle in den von mir auszugsweise kontrollierten Verweisen auf Scharfenbergs Einführung in die Pastoralpsychologie des öfteren ungenau zitiert.⁶ Wer eine Einführung in Scharfenbergs Seelsorgelehre sucht, ist daher mit Scharfenbergs eigener, gut lesbarer Darstellung immer noch am besten bedient. In ihrer anschließenden Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre wirft Karle dieser dann vor allem vor, daß sie letztlich soziale Konflikte allein auf innerpsychische Konflikte reduziere und daß sie bei allen Konflikten, die sie mit der zentralen Unterscheidung von Bewußtem und Unbewußtem bearbeite (S. 130), das zu behandelnde Problem immer im Bereich des in der frühkindlichen Entwicklung geprägten Unterbewußten verorte. »Damit wird das, was eigentlich *unbeobachtbar* ist, paradoxerweise zum Schwerpunkt der Theoriebildung: die *unsichtbare* Hemisphäre des psychischen Bewußtseins« (S. 131).

4 U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986; P. Groß, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1994.

5 J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, erschienen 1985, 2. Auflage 1990 seitdem mehrfach nachgedruckt.

6 Als Beispiele seien genannt: S. 78 (Anm. 86) hätte es »ganzheitliche anthropologische Sichtweise« statt »ganzheitlich-anthropologische Sichtweise« heißen müssen, und auf der selben Seite sind bei Anm. 89 die von Scharfenberg aufgezählten Elemente des hermeneutischen Zirkels nur unvollständig zitiert. An der Stelle, auf die Karle S. 97, Anm. 207 verweist, geht es bei Scharfenberg nicht um das Problem des »Todes Gottes«, sondern um das Bild des »leidenden, ohnmächtigen Gottes«. Auf S. 109 (Anm. 286) muß es korrekt »hören« statt »erhören« heißen, und dahinter ist eine längere Auslassung im Zitat von Karle nicht kenntlich gemacht worden.

Dies führe dazu, daß hinter allem Bewußten und Aussagbaren, ein verdrängtes Unbewußtes unterstellt werde. Gegen diese Unterstellung kann sich ein Klient jedoch nicht wehren, da »sich die psychoanalytische Theorie mit ihrer Rede von Widerstand, Abwehr und Verdrängung *selbstimmunisiere* und unwiderlegbar mache« (S. 132).⁷

Der psychoanalytischen Denktradition stellt Karle im dritten Abschnitt ihrer Arbeit unter erneutem Rückgriff auf Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme eine systemische Analyse des Verhältnisses von psychischen und sozialen Systemen als Wechselverhältnis strukturell miteinander gekoppelter autopoietischer Systeme entgegen (S. 136ff). Dieser Teil der Arbeit setzt beim Leser eine gewisse Vorkenntnis der systemtheoretischen Theoriesprache voraus und bringt für die am Anfang der Arbeit skizzierte seelsorgerliche Identitätsproblematik vor allem die Einsicht: »Aus soziologischer Perspektive lassen sich die psychischen Folgeprobleme moderner Individualisierung [...] nicht einfach einzelnen Personen oder Bewußtseinen als Verursachern zurechnen. Sie ergeben sich vielmehr aus der größeren Distanz von psychischen und sozialen Systemen und damit aus der Auflösung einer einheitlichen Lebenswelt, die es psychischen Systemen zunehmend schwer macht, feste und eindeutige Identitäten zu entwickeln [...]« (S. 148). Um die Aufgabe seelsorgerlicher und therapeutischer Begleitung zu bestimmen, übernimmt Karle aus der Biographieforschung die Unterscheidung von Lebenslauf und Biographie. Um sich selbst zu verstehen und zu rechtfertigen, stehe in der Moderne jeder vor dem Problem, aus dem eigenen, wechselvollen Lebenslauf eine sinnvolle Biographie zu konstruieren (S. 155). Angesichts dieses Problems ist in der Seelsorge nach Karle der psychoanalytische Blick auf das individuelle Seelenleben weniger hilfreich als systemisch operierende Therapieformen, die die Beziehungen zwischen den Einzelpersonen und deren Lebensgeschichten mit in die Konfliktbewältigung einbeziehen (S. 159ff). Systemisch arbeitende Therapeuten blickten weniger zurück auf die (psychischen) Ursachen von Konflikten, als daß sie in sie aktiv störend intervenierten (S. 162). Die systemische Therapie zielt dabei »direkt auf Wirksamkeit und auf Leidensverminderung, weniger auf Erklärung« (S. 164). Es gehe darum, daß Konfliktbetroffene lernen, sich neue Spielregeln für ihr Leben zu entwickeln, anstatt nur zu erkennen, warum sie mit ihrer individuellen Lebensgestaltung Probleme haben.

Ihre These von der Konstruktion der individuellen Biographie veranschaulicht Karle im vierten Abschnitt ihrer Arbeit, indem sie die Geschlechterdifferenz von Mann und Frau als gesellschaftliche Konstruktion erklärt (S. 166ff). Nach einem kritischen Überblick über die psychoanalytischen Erklärungen der Entstehung männlicher und weiblicher Identität (S. 166-173), kritisiert Karle sowohl die psychoanalytische als auch die feministische Sozialisationsforschung, weil bei diesen »der schematisierende Dualismus von männlich-weiblich letztlich reproduziert – der Unterschied, der untersucht werden soll, [...] immer schon vorausgesetzt und das Individuum oftmals naiv als Objekt von Sozialisationsprozessen verstanden« (S. 174) werde. Karle nimmt im folgenden die Unterscheidung von »sex« (biologischem Geschlecht) und »gender« (sozialem Geschlecht) auf (S. 176), um aufzuzeigen, daß unsere zweigeschlechtlich fixierte Sichtweise eine durch gesellschaftliche Interaktion erzeugte Sicht der Dinge ist, die andere mehrgeschlechtlich geprägte Gesellschaftsbilder (wie die nordamerikanischer Indianerkulturen, in de-

7 So Karle mit Verweis auf K. Popper, Ausgangspunkte, Hamburg 1979, 53.

nen es neben Männern und Frauen auch Berdaches oder Hermaphroditen gab) kaum mehr versteht (S. 178, bes. Anm. 56). Soziale Geschlechtszugehörigkeit werde letztlich erst durch sozial organisierte Praktiken wie Kleidung, Frisuren, Schminke, Blickkonventionen und körperliche Routinen konstruiert (S. 181). Dabei müsse dem sozialen das biologische Geschlecht nicht notwendig entsprechen, wie das Problem der Transsexualität zeige (S. 181). »Trotz natürlicher Vorgaben ist das Geschlecht als streng binäres und lebenslang gedachtes Phänomen ein durch und durch kulturelles Konstrukt« (S. 188).

In der Moderne ist dieses soziale Konstrukt der Geschlechterpolarität allerdings instabiler geworden, weil jetzt Frauen die Tätigkeiten von Männern ebenso übernehmen können, wie Männer die von Frauen. »So erweisen sich Frauen in hohen politischen Ämtern nicht selten als die besseren ›Staatsmänner‹, und inzwischen gilt so mancher Vater in der Kindererziehung als die bessere ›Mutter‹« (S. 191).

Damit werden zugleich die Differenzen innerhalb der Geschlechter größer, so daß kaum mehr von »den Frauen« beziehungsweise »den Männern« gesprochen werden könne (S. 192). Für die feministische Theoriebildung zieht Karle daraus die Konsequenz, daß die Frauenforschung nicht ein naives Verständnis von Männern und Frauen voraussetzen dürfe, um dann ihren Standpunkt auf der Seite der Frauen zu beziehen. Es müsse vielmehr die Frauenforschung zur Geschlechterforschung erweitert werden, um die gesellschaftliche Aneignung von Männlichkeit und Weiblichkeit wissenschaftlich zu analysieren (S. 193-205).

Der Abschnitt über das Geschlecht als soziale Konstruktion mag anfänglich manchen Leser irritieren, bringt aber gerade durch die theoretische Unterscheidung zwischen Alltagsverständnis, in dem Geschlechtszugehörigkeit als fest und vorgegeben gedacht wird, und soziologischer Theorie, die Geschlechtszugehörigkeit als sozial erworbenes Verhaltensmuster interpretiert, erhellende Einsichten über die Relativität der gesellschaftlichen Bilder von Mann und Frau, Männlichkeit und Weiblichkeit.

In einem abschließenden Kapitel »Seelsorge in der Moderne« wendet Karle die Ergebnisse ihrer Arbeit dann zusammenfassend auf die evangelische Seelsorgetheorie an. Da die Probleme des Einzelnen in der Moderne zumeist sozial bedingte Probleme seien, bedarf die Theoriebildung der Seelsorge vor allem der soziologischen Aufklärung. Vor allem aber müsse sie in der modernen Gesellschaft ein spezifisch christliches Profil zurückgewinnen, damit dem Einzelnen durch christlich-religiöse Deutungsmuster ermöglicht wird, sich von übernommenen sozialen Deutungsmustern zu distanzieren (S. 213f). Karle kommt daher zu dem Ergebnis: »Modern und anschlussfähig kann Seelsorge meines Erachtens heute nur sein, wenn sie *religiöse* Kommunikation ist, wenn sie sich als aktiv intervenierend versteht und weiß, daß sie in einer pluralistischen Kultur ein ganz bestimmtes Wirklichkeitsverständnis, eine ganz bestimmte ›Grammatik‹ unter vielen anzubieten hat. [...] Als *explizit* religiöse Kommunikation könnte sie ›störend‹ in die Selbstorganisation moderner Individuen eingreifen, in der Erwartung, damit neue Sinnhorizonte, Wahrnehmungsformen und Erwartungsstrukturen, mithin eine Distanzierung von gesellschaftlich gängigen und zumeist unhinterfragten Deutungsmustern, die als Letzthorizonte fungieren, zu ermöglichen« (S. 216).

Konkret nennt Karle für die Erneuerung der Seelsorge in dieser Richtung vor allem vier Konsequenzen: Als erstes müsse an die Stelle des Leitbildes vom wissenden Experten und unwissenden Klienten in der Seelsorge das kommunikative Miteinander gleichberechtigter Gesprächspartner »als Schwestern und Brü-

der« treten (S. 222). Dabei sollte das Gespräch besonders den sozialen Kontext eines Individuums berücksichtigen, was beim Hausbesuch und im zufälligen alltäglichen Gespräch weit eher gelingen kann, als in der künstlichen Situation des geplanten seelsorgerlichen Gesprächs (S. 223f). Zum zweiten müsse angesichts des Problems der Identitätsfindung in der Moderne die Seelsorge Menschen dazu ermutigen, auch die gesellschaftlich bedingten Erfahrungen von Zerrissenheit und Unsicherheit anzunehmen (S. 229). Dafür könne sie aufgrund des »biblisch-christlichen Wirklichkeitsverständnis[es]« darauf verweisen, daß »das Kontinuum individuellen Lebens nicht im Individuum selbst zu verankern [ist], sondern allein in Gott« (S. 230). Aus der gesellschaftlichen Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes ergibt sich nach Karle zum dritten für die Seelsorge das Problem, von dieser Differenz nicht absehen zu können. Deshalb werde die Seelsorgelehre die Ergebnisse der Geschlechterforschung integrieren müssen, um an der Relativierung der Geschlechterpolarität mitwirken zu können (S. 233f). Viertens müsse die Seelsorge in der funktional differenzierten modernen Gesellschaft aber vor allem wieder als inhaltlich christlich identifizierbares Angebot der Gemeinde und »als eine der vielfältigen Formen der Mitteilung des Evangeliums« erkennbar werden (S. 239). Von ihr müsse in der Moderne erwartet werden können, daß sie religiöse Kommunikation sei, die als »integraler Bestandteil des pfarramtlichen Dienstes« (S. 241) den Einzelnen mit dem sozialen Netzwerk der christlichen Gemeinde, also dem Bereich der religiösen Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, verbindet (S. 242f). Der Durchgang durch die Arbeit zeigt, daß Karle fortwährend mehrere Themenkomplexe miteinander in Beziehung setzt: die evangelische Seelsorgelehre, die soziologische Beschreibung der Moderne, psychologische Theorie- und Therapieformen, das Verhältnis der Geschlechter zueinander und die feministische Theoriebildung. Durch die vielfältigen Verknüpfungen dieser Themen gelingt es Karle immer wieder, neue Fragen, Einsichten und Erkenntnisse für alte Themen zu formulieren. All dies geschieht auf hohem theoretischen Niveau. Daher dürfte Karles Arbeit nur für den Leser zum Lesevergnügen werden, der zumindest mit einem der genannten Themenbereiche bereits intensiver vertraut ist, darüber hinaus theoretische Erörterungen nicht scheut und bereit ist, bekannte Dinge auch einmal durch eine andere Brille zu sehen. Wer aber diese Bedingungen erfüllt, wird Karles Arbeit sicherlich mit Gewinn lesen, denn sie ist ein innovativer theoretischer Beitrag zur modernen Seelsorgelehre.

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

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK E.V.

Vereinsnachrichten

Dr. Kim Strübind, Vorsitzender

Die Vereinsentwicklung gestaltet sich ein Jahr nach ihrer Gründung weiterhin erfreulich. Das ist einerseits der guten Resonanz zuzuschreiben, die das Heft des ersten Jahrgangs in den Gemeinden hervorgerufen hat. Andererseits hat uns das anerkennende Echo der Fachwelt, soweit es bisher vorliegt, gefreut. Daß das Heft – innerhalb eines immer kleiner werden- den »theologischen Marktes« – bisher insgesamt 5 Auflagen erlebte, ist nicht allein auf den Reiz zurückzuführen, den alles Neue nun einmal aus- übt. Ausschlaggebend ist sicherlich auch der günstige Preis unserer »*Zeitschrift für Theologie und Gemeinde*«, die unter der Abkürzung »ZThG« wissenschaftlich zitierfähig ist. Zu diesem Preis ist (seriöse) deutschspra- chige Theologie in diesem Umfang hierzulande nicht erhältlich.

Merkliche Zurückhaltung herrschte allerdings auf der Seite der »offiziel- len« freikirchlichen Vertreter (von Ausnahmen abgesehen). Warum eigentlich? Wir wissen es nicht, ahnen es mitunter – und machen gerade deshalb weiter! Nicht um zu ärgern, sondern um ein Defizit zu füllen: Die Demokratisierung des theologischen Gesprächs, die den Gemeinden zur Emanzipation von der Vorherrschaft vermeintlich »Wissender« ver- helfen soll. Dies tut man immer noch am besten, indem man den Theo- logen auf ihrem eigenen Terrain begegnet. Denn »die Theologie aufge- ben hat so wenig Sinn wie sich das Leben zu nehmen; es wird nichts, gar nichts anders dadurch« (Karl Barth).

Ich wurde gefragt, inwiefern wir uns das Prädikat »freikirchlich« zueig- nen dürften, da unsere Mitglieder sich doch größtenteils nur aus dem BEFG (Baptisten) rekrutierten. Darauf ließe sich ganz einfach antworten, daß unsere Arbeit insofern bereits freikirchlich ist, als wir etwas zutiefst Freikirchliches praktizieren: Gemeinsam, mit Freude, ohne konfessionali- stische Engführung oder amtliche Bevormundung mit allen Menschen guten Willens über den Glauben nachzudenken.

Nachzutragen ist, daß die GFTP derzeit auch ohne große Propaganda 57 Mitglieder aufweist, wobei die »Nichtpastoren« bei weitem in der Über- zahl sind. Beides ist ausgesprochen erfreulich!

Der Vorstand berief Dr. André Heinze (Pastor in Ludwigshafen) in den »Theologischen Beirat« des Vorstands, um diesen in Publikationsfragen zu beraten und das Redaktionsteam der Zeitschrift zu verstärken.

Die Jahresmitgliederversammlung findet am Donnerstag, den 8. Mai (Himmelfahrtstag) in Hamburg statt. Eine gesonderte Einladung mit der Beschreibung von Raum und Zeit ergeht gesondert an alle Mitglieder.

Bereits zur Jahresmitte angedacht, hat die GFTP Ende letzten Jahres ein auf lange Sicht angelegtes Projekt ins Leben gerufen. Am 10. September traf sich in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München (Holzstraße) ein Kreis baptistischer Theologen, um einen neuartigen Bibelkommentar zu gründen. Das Kommentarwerk soll als Reihenbezeichnung den Namen »*Bibel im Gespräch. Ein praktisch-exegetischer Kommentar*« tragen (Abkürzung: BiG). Zum Kreis der Herausgeber gehören Peter Athmann (Nürnberg), André Heinze (Ludwigshafen), Kim Strübind (München), Bernd Wittchow (Hermersdorf) und Christian Wolf (Hamburg). Ergänzt wird der Kreis durch Olaf Lange aus Neckarsteinach, unseren kongenialen und unverzichtbaren Fachmann für Editionsfragen, ohne den auch die ZThG in der vorliegenden Form undenkbar wäre.

Ausgangspunkt des neuen Bibelkommentars war die Feststellung, daß z.Z. kein geeignetes Kommentarwerk für *Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Gemeinden* existiere. Dies ergab eine schriftliche Umfrage in mehreren Gemeinden sowie der Vereinigung Bayern insgesamt. Danach dämpft die auf dem deutschen Markt vorfindliche Literatur das Interesse durch ihre schwer verständliche Sprache und ihre Lebensferne. Andere Kommentare seien zwar leichter lesbar, werden jedoch inhaltlich als zu »flach« oder als ideologisch belastet empfunden. Der hin und wieder erkennbare Wissensstand solcher »Kommentare« ignoriere bisweilen beharrlich die Erkenntnisse der Bibelwissenschaften, die in den letzten 200 Jahren gewonnen wurden. Manchmal wüßten selbst Atheisten über den gegenwärtigen Stand der Bibelauslegung besser Bescheid als manche einschlägige Erklärungen zu Bibeltexten. Diese Ausgangssituation wird in den Gemeinden als lebensfremd und unbefriedigend empfunden.

Der neue Bibelkommentar möchte hier im Interesse der Gemeindemitarbeiter(-innen) sowie der Hauskreisarbeit neue Wege beschreiten. Er beabsichtigt, bei der gegenwärtigen Begegnung des Lesers mit der Bibel einzusetzen (»Text im Erstkontakt«). Das vorliegende Grundverständnis soll in ein Gespräch mit seriösen historischen Analysen und vor allem hermeneutischen (d.h. auf das zeitgemäße Verstehen angelegte) Überlegungen gebracht werden, um das Zeugnis biblischer Texte neu fruchtbar zu machen. Ziel des Kommentars ist daher vor allem, »Erklären« und »Verstehen« in Einklang zu bringen, um zum Glauben und zur Verkündigung zu ermutigen. Erklären heißt, den *Ursprungssinn* eines Textes so objektiv wie möglich zu rekonstruieren. Verstehen heißt, den *Richtungssinn* eines Textes in der eigenen Situation neu entdecken (U. Luz). Zur Erreichung dieses anspruchsvollen Ziels verständigte man sich auf dem Herausgebertreffen in München nach einer intensiven Besprechung der Umfrageergebnisse auf editorische Leitlinien. Darüber hinaus suchen wir die Kooperation mit Verlagshäusern, sofern sich Interessenskonvergenzen erkennen lassen.

Mitglieder der Gesellschaft für Theologie und Publizistik e.V.

(Stand: Februar 1997)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
 Bernd Wittchow (stellv. Vorsitzender)
 Olaf Lange (Geschäftsführer)
 Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
 Dr. Ralf Dziewas

Theologischer Beirat:

Prof. Dr. Erich Geldbach
 Dr. André Heinze
 Dr. Dietmar Lütz
 Dr. Thomas Nißlmüller

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Blonski, Janusz, Bebra

Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin

Busche, Dr. Bernd, Bremen

Dziewas, Dorothee, Wuppertal

Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven

Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Eberbach, Ute, Nürtingen

Eßwein, Matthias, Sassenburg

Füllbrandt, Dorothea, Ellerbek

Füllbrandt, Prof. Walter, Ellerbek

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bensheim

Heinze, Dr. André, Ludwigshafen

Heintz, Udo, Hannover

Herzler, Hanno, Greifenstein-Beilstein

Hitzemann, Günter, Berlin

Hitzemann, Ingeborg, Berlin

Hobohm, Jens, Berlin

Holz, Michael, Schöningen

Hoster, Stephan, Nürnberg

Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg

Kleibert, Friedrich, Nordenham

Kohl, Dieter, Dülmen

Kolbe, Markus, Berlin

Kolbe, Vera, Berlin

Kormannshaus, Olaf, Buchholz

Krause, Maja-Dorothee, Berlin

Krötsch, Dr. Ulrich, München

Lange, Dorette, Neckarsteinach

Lange, Olaf, Neckarsteinach

Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg

Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Martin, Donat, Neckarsteinach

Meckbach, Wolfgang, Stadthagen

Menge, Mathias, Berlin

Mittwollen, Karin, Weener

Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg

Mulack, Adolf, Heidenheim

Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund

Pfeiffer, Ulrike, Hamburg

Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg

Piel, Werner, Berlin

Pithan, Klaus, Kaufbeuren

Reichert, Thomas, Berlin

Reinhardt, Tilman, Eichenau

Schönknecht, Tom, Kiel

Schütz, Dr. Eduard, Barsbüttel

Stanullo, Irmgard, Nürnberg

Strehlow, Volker, Berlin

Strübind, Dr. Andrea, München

Strübind, Dr. Kim, München

Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal

Windgassen, Karl Friedrich, Ratingen

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Woggon, Dr. Frank, Berlin

Zabka, Andreas Peter, Heidelberg

Die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« ist in das Vereinsregister der Stadt Hamburg eingetragen. Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

**Mitglieder der Theologischen Sozietät
im »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden«
(Stand: Februar 1997)**

Vorsitz:

Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher)
Dr. Andrea Strübind (stellv. Sprecherin)
Norbert Groß (stellv. Sprecher)

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Clausen, Carsten, München

Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Geisser, Christiane, Berlin

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bensheim

Groß, Norbert, Hamburg

Heinze, Dr. André, Ludwigshafen

Hildebrandt, Gerhard, Volmarstein

Klassen, Dr. Alfred, Ratzeburg

Laatsch, Werner, Dortmund

Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Dr. Hans-Harald, Wuppertal
Meyendorf, Prof. Dr. Rudolf, München

Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund

Spangenberg, Dr. Volker, Hamburg

Stiegler, Dr. Stefan, Hamburg

Strübind, Dr. Andrea, München

Strübind, Dr. Kim, München

Swarat, Dr. Uwe, Hamburg

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Woggon, Dr. Frank, Berlin

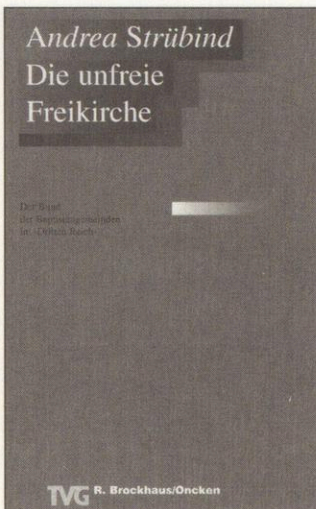
Die Theologische Sozietät versteht sich aufgrund des »allgemeinen Priestertums« als eine freie Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die als Christen die theologische Besinnung in ihrer Freikirche als eine innerkirchlich notwendige und zugleich öffentliche Aufgabe verstehen und diese nach Kräften 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. (Quelle: Statuten der Theologischen Sozietät, I/3, in: ZThG 1 (1996), 237f.)



Erich Geldbach **Taufe**

Ökumenische Studienhefte 5; Bensheimer Hefte 79. 1996. 214 Seiten, Pb. DM 24,80. Vandenhoeck & Ruprecht (ISSN 0522-9014; ISBN 3-525-87167-8)

Die Taufe gilt normalerweise als das Band, das die christlichen Kirchen trotz aller Trennungen zusammenhält, weil ihre Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit von allen bekannt wird. In diesem Studienheft wird aufgezeigt, daß dies zwar weitestgehend zutrifft, daß aber die theologische Bedeutung der Taufe, die Voraussetzung für ihre Spendung und gegenseitige Anerkennung durchaus unterschiedlichen Maßstäben unterliegen. Dies zeigt schon der erste Teil des Buches, in dem die unterschiedlichen konfessionellen Positionen der großen und kleineren Kirchen – insgesamt 15 – aufgeführt werden. Der zweite Teil zeigt die Positionen auf, die sich in den verschiedenen bilateralen und multilateralen Dialogen auf Weltebene herausgeschält haben. Wie es weitergehen könnte, zeigt der Verfasser an verschiedenen Modellen, die insgesamt dem ökumenischen Ziel verpflichtet sind, nach mehr Einheit zu suchen.



Andrea Strübind **Die unfreie Freikirche**

Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«. 2., korr. und verb. Auflage 1995. 352+XIII Seiten, Pb. DM 48,-. TVG R. Brockhaus/Oncken (ISBN 3-417-29399-5)

Die Arbeit zeichnet die Geschichte des Bundes der Baptistengemeinden im Nationalsozialismus nach. Seine wechselvollen Beziehungen zu Staat und Kirchen werden von der Weimarer Republik bis in die Nachkriegszeit eingehend dargestellt. Die theologischen Prinzipien des Freikirchentums werden in der Konfrontation mit dem totalitären Staat auf ihre Tragfähigkeit und Bedeutung hin befragt.

Welcher Freiheit bedarf eine Freikirche, um rechte Kirche zur Zeit und Unzeit sein zu können?

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 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. Umschlagsinnenseite)
- der Mitgliedsbeitrag beträgt z.Z. DM 60,00 (für Verdienende) bzw. DM 30,00 (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Projekte der GFTP:

- »Bibel im Gespräch« (BiG). Ein neuartiger, benutzerfreundlicher und moderner Bibelkommentar für die Gemeinde- und Hauskreisarbeit sowie für das persönliche Bibelstudium
- »Freikirchliche Predigten durch das Kirchenjahr«. Predigtsammlung mit Anregungen für die eigene Verkündigung
- Vortragsreihen über »Freikirchen vor der Jahrtausendwende«

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.

Bezugsquelle des Heftes:

GFTP – z.H. Wolfgang Pfeiffer,
Wählingsweg 27, D-22459 Hamburg