

12 THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

2007

Aus dem Inhalt

ESSAYS

- *Jean-Marc Ela*: Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden
- *Dietmar Lütz*: Religionsfreiheit und die Freikirchen

ARTIKEL

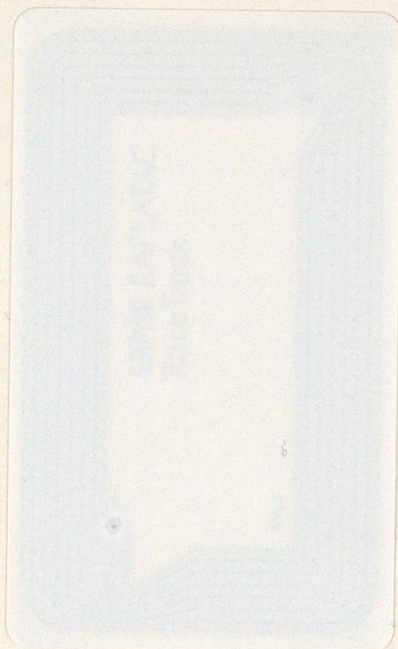
- *Kim Strübind*: Theophanie und Angst. Die Begegnung mit dem Heiligen
- *Ulrich Wendel*: Gnade und Wahrheit im Leben der Nachfolger Jesu
- *Erich Geldbach*: Taufe – Gemeinde – Mitgliedschaft
- *Edgar Lüllau*: Jean-Marc Ela und die afrikanische Befreiungstheologie

SYMPOSION: TAUFGE, GEMEINDEMITGLIEDSCHAFT UND ÖKUMENE

- *Erich Geldbach*: Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen?
- *Kim Strübind*: Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis
- *Ralf Miggelbrink*: Das katholische Taufverständnis und die Ökumene
- *Hartmut Hövelmann*: Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot?
- *Eckhart Schwab*: Taufe in der unierten Evangelischen Kirche im Rheinland
- *Wolfram Kerner*: Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung
- *Andrea Strübind*: Warum die Wege sich trennten. Baptisten und Freie evangelische Gemeinden
- *Andreas Liese*: Taufverständnisse in der Brüderbewegung



fides quaerens
GFTP
intellectum ■



N12<522622902 021



UB TÜBINGEN



Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e. V.

fides quaerens
GFTP
intellectum ■

Herausgegeben von
Kim Strübing (Schriftleiter/Geschäftsführer),
Peter-Johannes Altmann, Andreas Eise, Wolfgang Pfeiffer
und Andreas Peter Zaks

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Gelbach,
Dietmar Lütz, Thomas Nixlmüller, Ingrid Stannillo
und André Strübing

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 12 (2007)

Verlag der GFTP

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

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Peter-Johannes Athmann, Andreas, Liese, Wolfgang Pfeiffer
und Andreas Peter Zabka

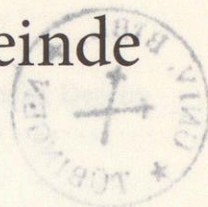
in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Thomas Nisslmüller, Irmgard Stanullo
und Andrea Strübind

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 12 (2007)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)



Jahrgang 12 (2007)

Artikel

Kim Strödel

Theophanie und Angst: Die Begegnung mit dem „Heiligen“ in der Bibel 37

Ulrich Wendt

Gnade und Wahrheit im Leben der „Achtungswürdigen“ 59

Reinhold Gethmann

Umkreis – Gemeinde – Mitgliedschaft: Ein unangefordertes Gutachten 85

Uta Rohrmann

Anna Schaller-Bernet: Eine junge Frau und die Persönlichkeit der Erweckungsbewegung 109

Edgar Lohmeyer

Der Geist, der befreit, vom Geistlichen: Die Befreiung vom „alten Geist“ als Voraussetzung für die Befreiung vom „alten Geistlichen“ 137

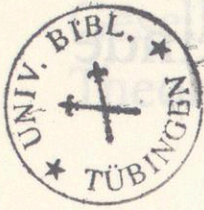
Andreas Lenz

Richtlinien für die Gemeinde: Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Gemeindeentwicklung 165

Kim Strödel

Kontexte und Kontexte: Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Gemeindeentwicklung 193

Verlag der GFTP



ZA 9366-12.2007

Zum Gedenken an
Professor Dr. Hans-Harald Mallau †
den theologischen Lehrer,
Weggefährten und Freund
(10. März 1930 – 25. Oktober 2006)
Matthäus 13, 52

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Thomas Nisslmüller, Irmgard Stambke
und Andrea Strübing

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-12-3
ISSN 1430-7820

Umschlagabbildung
Foto: Anne Hamann-Neves, München.

© 2007, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52 a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Erich Geldbach

Nachruf auf Peter Dienel. Ansprache zur Trauerfeier am 27. Dezember 2006 in Berlin	9
--	---

Essays

Kim Strübind

Zeit, dass sich was dreht.	13
---------------------------------	----

Dietmar Lütz

„... aber einige sind gleicher“. Religionsfreiheit und die Freikirchen	19
--	----

Jean-Marc Ela

Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden.	31
--	----

Artikel

Kim Strübind

Theophanie und Angst. Die Begegnung mit dem „Heiligen“ in der Bibel	37
---	----

Ulrich Wendel

Gnade und Wahrheit im Leben der Nachfolger Jesu.	59
---	----

Erich Geldbach

Taufe – Gemeinde – Mitgliedschaft. Ein unaufgefordertes Gutachten	85
---	----

Uta Rohrmann

Anna Schlatter-Bernet. Eine prägende Persönlichkeit der Erweckungsbewegung	100
--	-----

Edgar Lüllau

Den Gott, der befreit, neu entdecken. Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie	117
---	-----

Andreas Liese

Bibeltreuer Religionsunterricht – was ist das? Bemerkungen zur Bibeldidaktik in der Schule.	140
--	-----

Symposium der GFTP

Kim Strübind

„Können wir einander das Wasser reichen?“ – Taufe und Gemeindemitgliedschaft in ökumenischer Perspektive. Zum Thema des Symposiums der GFTP	149
---	-----

Erich Geldbach

- Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen? Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht 152

Kim Strübind

- Ist die Taufe eine „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis 166

Ralf Miggelbrink

- Das katholische Taufverständnis im Horizont ökumenischer Annäherung 192

Hartmut Hövelmann

- Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Zum Taufverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche 202

Eckart Schwab

- Die Taufe in der unierten Evangelischen Kirche im Rheinland 213

Wolfram Kerner

- Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Eine systematisch-theologische Besinnung auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung 225

Andrea Strübind

- Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden 241

Andreas Liese

- Taufverständnisse in der Brüderbewegung 272

Theologie im Kontext

Kim Strübind

- Missionstheologie und missionarische Praxis der Baptisten im ökumenischen Kontext. Eine Thesenreihe. 287

Theologie und Verkündigung

Edgar Lüllau

- Jesus, der Befreiungstheologe. Predigt über Johannes 8,31b–32 294

Kim Strübind

- Der Doppelgänger. Predigt zum Sonntag „Jubilate“ über 2. Korinther 4,7.16–18 298

Andreas Peter Zabka

60 Jahre Kriegsende. Predigt über 2. Korinther 5, 19–21 304

Buchbesprechungen

Andreas Wagner/Volker Hörner/Günter Geisthardt (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus? (Thomas Nisslmüller) 309

Bettina Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus (Thomas Nisslmüller) . . . 311

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 315

Hinweis auf das Symposium 2007 „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“ und die Mitgliederversammlung der GFTP . . 317

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,- € (für Abonnenten 12,- €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,- € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

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, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: 04 41 / 3 40 78 37, Fax: 04 41 / 3 40 78 36, E-Mail: struebind@gftp.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: 05 61 / 5 20 05-0, Fax: 05 61 / 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Mitarbeiter/innen dieses Heftes

Professor Dr. Jean-Marc Ela, Kanada

Professor Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Dr. Hartmut Hövelmann, Kirchenrat, Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Meiserstraße 11-13, D-80333 München

Dr. Wolfram Kerner, Zaisholfstraße 11, D-75059 Zaisenhausen

Dr. Andreas Liese, Leineweg 14, D-33689 Bielefeld

Edgar Lüllau, Neidenburger Straße 5, D-76139 Karlsruhe

Dr. Dietmar Lütz, Holsteiner Chaussee 243 a, D-22457 Hamburg

Professor Dr. Ralf Miggelbrink, Lehrstuhl für Systematische Katholische Theologie, Universität Duisburg-Essen, D-45117 Essen

PD Dr. Thomas Nisslmüller MBA, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie (14), Universität Dortmund, D-44227 Dortmund

Uta Rohrmann M. A., Hohenstaufenstraße 12, D-71522 Backnang

Eckart Schwab, Landespfarrer, Das Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland, Hans-Böckler-Straße 7, D-40476 Düsseldorf

Professorin Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg

Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg

Dr. Ulrich Wendel, Am Kornacker 57, D-35041 Marburg

Andreas Peter Zabka, Zimmerstraße 5, D-19322 Wittenberge

Nachruf auf Peter Dienel

|| Trauerfeier am 27. Dezember 2006 in Berlin

Erich Geldbach

Mit Peter Dienel (23. Oktober 1923 – 13. Dezember 2006) ist eine außerordentlich prägende Gestalt von uns gegangen. Offensichtlich gehöre ich nicht zu seiner Generation, aber sein Name wurde mir gleich im ersten Semester bekannt. In der Studentenarbeit des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden galt er als der „Kirchenvater“. Es wurde berichtet, dass er kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Studentenmission in Deutschland (SMD) mit Hilfe amerikanischer Mittel und amerikanischen Personals entstand, bei einem Treffen anwesend war und in seiner charmanten Art eine einfache Frage stellte. Das gehörte zu seiner Art, sich Menschen mit einer Frage zu nähern, die einfach schien, aber in der Regel gefährlich, weil messerscharf war. In diesem Fall soll sie gelautet haben: In wie vielen Tagen ist die Welt entstanden? Die Antwort der konservativen, heute würde man sagen fundamentalistischen Anführer, lautete: in sechs Tagen zu 24 Stunden. Darauf drehte Peter sich um und verließ mit den Worten: „das kann ich meinen Leuten nicht bieten“ den Raum, um fortan eine eigene Studentenarbeit des Bundes ins Leben zu rufen. Von ihm wurden die Grundlagen gelegt, die über Jahrzehnte gehalten haben. Annemarie Oesterle, Hans Hattenhauer und das unvergessene Ehepaar Sigrid und Herbert Caspary in Göttingen sind nur einige Namen der Anfangszeit, bis dann die 68er Generation im Westen die Studentenarbeit leider an die Wand gefahren hat. Was noch trauriger ist: Sie ist nie wieder ins Leben zurückgerufen worden, auch nicht nach der deutschen Vereinigung, obwohl sie im Osten weiter gegangen war und obwohl sie eigentlich dringend nötig wäre, um Studierenden aller Fakultäten zu helfen und um sie für einen Dienst in unseren Gemeinden vorzubereiten.

Oft bin ich Peter Dienel nicht begegnet. Unsere Wohnorte lagen über Jahrzehnte zu weit auseinander. Aber ist es Zufall oder nicht, dass ich ihn häufig von seinem Vater habe reden hören? Sein Vater, der Arzt Dr. Max Dienel, muss eine sehr prägende Persönlichkeit gewesen sein, und das nicht nur für ihn, wenn man sich in dieser Gemeinde Steglitz umhört. Peter hat immer ganz stolz berichtet, dass sein Vater sehr früh schon der Wandervogelbewegung zugetan war, dass die Nummer seines Mitgliedsausweises noch im einstelligen Bereich gelegen hat. Das ist, so denke ich, mehr als symbolisch. Das Wandern zeigt etwas ganz Wesentliches an: Peter hat sich wie sein Vater mit der Gestalt der Welt, wie wir sie vorfinden, nicht abgefunden.

Dabei geht es nicht darum, aus grauer Städte Mauern in Wald und Feld auszuziehen, um die blaue Blume zu finden. Wichtiger noch als der Wan-

dervogel wurde indes die christliche Gemeinde. Wer einmal von Geist und Buchstaben Jesu erfasst ist, der kann sich in der Tat nicht in dieser Welt gemächlich einrichten. Das galt für Vater und Sohn Dienel gleichermaßen. Nicht dass es darum ginge, den Rückzug aus der Welt anzutreten; das genaue Gegenteil ist richtig: Die Welt wird erfahren als eine ständig zu verbessernde Welt. Darin schwingt ein Stück Idealismus, so könnte man denken, richtiger aber ist es, eine Wahrnehmung der Wirklichkeit vorzunehmen, die, vom Buchstaben und Geist Jesu geleitet, ganz realistisch ist, weil sie sich keinerlei Illusionen hingibt, sondern weil sie bestrebt ist, im Sinne Jesu Christi die Welt zu verändern. Das klingt sehr bombastisch und umfassend, aber Peter wusste, dass alle Veränderungen klein beginnen und dass die Pilgerfahrt, wie man früher fromm sagte, also das Wandern, mühselig ist, aber auch zielstrebig sein muss und letztlich auch Erfolg versprechend sein kann. Der baptistische Prediger John Bunyan (1628–1688) hat uns das in seinem Schlüsselroman *Pilgrim's Progress* vorgemacht. Der *Progress*, von dem dieser Schriftsteller aus dem Gefängnis heraus zu berichten wusste, ist deshalb deutlich vor Augen, weil aller Widrigkeit zum Trotz die himmlische Heimat die Maßstäbe bereit hält, nach denen hier zu leben, d. h. zu pilgern ist. Peter hat dies erfahren; er war ein Mensch des Aufbruchs und des steten, ja bisweilen sehr unruhigen Wanderns.

Er wurde nicht müde davon zu erzählen, wie er in der Düsseldorfer Staatskanzlei unter Ministerpräsident Heinz Kühn bemerkte, dass die Politiker nur in kurzen Zeitabständen mit Blick auf ihre Wiederwahl agieren, dass ihnen daher eine langfristige Perspektive fehlt. So können die Maßstäbe, die der Pilger aus dem endzeitlichen Reich Gottes ableitet, nicht greifen. Das ist zu kurz gedacht. Und er merkte schnell, dass die so genannten Experten bei all ihrem Wissen, was sie unabkömmlich macht, dennoch keine Antworten haben auf kleine und große Fragen und wenige Lösungen anbieten können. Politiker und Experten schienen ihm abgehoben vom Leben der Menschen. Das ist die realistische Illusionslosigkeit der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Peter wollte die Menschen, die Politik und das Expertenwissen wieder zusammenbringen. Es trieb ihn bis zuletzt um, dass der Staat selbst zu einem Pflegefall geworden war und dass wir ständig auf Kosten der Mehrheit der Menschen, der sog. dritten Welt, sowie auf Kosten kommender Generationen, also unserer Kinder, leben.

Dass der Souverän der Bundesrepublik Deutschland das Volk ist, war für ihn der Ansatz zu dem, was unter unterschiedlichen Namen bekannt wurde, zumeist Planungszelle oder Bürgergutachten.¹ Von der Idee, die Demokratie durch Planungszellen oder Bürgergutachten zu beleben, war er derart beseelt, dass er etlichen Zeitgenossen damit, um es einmal ganz salopp zu sagen, auf die Nerven gehen konnte. Aber die Größe von Peter zeigt sich daran, dass er seine Idee mit großer Beharrlichkeit, um nicht zu sagen

¹ Peter C. Dienel, *Die Planungszelle. Der Bürger als Chance*, Wiesbaden 2002 (5. Aufl., eine Neuauflage ist in Vorbereitung).

Hartnäckigkeit, vertreten hat. Es machte ihn traurig, dass nach mehr als drei Jahrzehnten die Planungszelle immer noch nicht als ein gängiges Instrument bekannt war, um Planungsprobleme zu lösen bzw. um Politikern Entscheidungshilfen an die Hand zu geben, wie sie normale Bürgerinnen und Bürger in einer Planungszelle erarbeitet haben. Das verbindet ihn mit großen Menschen, die eine Idee mit trotziger Entschiedenheit verfolgen. Auch wenn, wie ich gelesen habe, schon weit über 250 000 Stunden in die Arbeit mit Planungszellen investiert worden sind und auch wenn sie inzwischen selbst international bekannt ist und in politischen Brennpunkten wie im Baskenland oder Tel Aviv oder Irland zur Anwendung gekommen ist, so ist dies doch immer noch vergleichsweise wenig angesichts der großen Herausforderungen und Probleme unserer Gesellschaften. Peter Dienels Vision war es, dass das ganze Land, ja dass das sich vereinigende Europa, überzogen sein sollte von solchen Zellen, in denen Bürgerinnen und Bürger zum Wohl der Allgemeinheit und an den von zumeist einseitigen Interessen geleiteten Politiker- und Expertenmeinungen vorbei sachliche Entscheidungshilfen vorbereiten.² Die Planungszelle, wie sie von Peter in vielen Veröffentlichungen und Vorträgen publik gemacht worden ist, ist in der Tat noch lange nicht an ihr Ziel gekommen. Meine Frau und ich haben die Gewohnheit, zu Weihnachten einen Rundbrief an unsere Freunde in aller Welt zu versenden. In diesem Jahr haben wir am Schluss der beiden in kurzen Abständen abberufenen Schwäger Hans Mallau und Peter Dienel gedacht. Aus Hochachtung vor Peters Leistung haben wir in diesem Jahr am Schluss des Briefes eine Zusammenfassung der Idee der Planungszelle geboten. Ein Kollege schrieb darauf sofort: „Dankbar waren wir auch für die Zusammenstellung der Dienel-Vorschläge, die so einleuchtend sind, dass man verstehen kann, warum sie von der lobbyhörigen Politik ignoriert werden.“ Peter hat uns einen Weg gewiesen, wie man erfolgreich Bürgerinnen und Bürger aller Schattierungen an die Fragen der Allgemeinheit heran führen kann und wie man ihr Wissen, ihre Einsicht, ihre Lernfähigkeit, ihre Meinungen fruchtbar für die Lösung von Problemen machen kann. Weil diese große Schau noch völlig unvollendet und erst umrisshaft vor uns steht, deshalb sage ich, dass er uns viel hinterlassen hat und dass wir daher heute, wenn wir von ihm Abschied nehmen, doch zugleich bei aller Trauer, die uns alle natürlicherweise beschleicht und vielleicht sogar niederdrückt, in seinem Sinne sein Leben feiern sollten. Peters Leben in dieser Stunde gegen den Tod feiern, darin liegt hoffentlich ein wenig Trost für uns alle.

Peter hat in seinem Leben vielen Menschen geholfen und hat viele beeinflusst. Weil er eine Zeit seines Lebens in der Evangelischen Akademie Loccum, übrigens Seite an Seite mit dem nachmaligen Berliner Bischof und Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Dr. Martin Kruse, gearbeitet hat, ebneten sich ihm neue Wege zur Evangelischen

² Zuletzt in Buchform mit vielen Erfahrungsberichten: *Peter C. Dienel* (Hg.), *Die Befreiung der Politik*, Wiesbaden 2005.

Akademikerschaft und zu dem Deutschen Evangelischen Kirchentag. Damit ließ er die stets etwas miefige Luft des zumeist kleinbürgerlichen deutschen Baptismus hinter sich. Als Soziologie-Professor an der Bergischen Universität Wuppertal hatte er engen Kontakt mit der Studierendenschaft. Aber dann war er auch wieder der freikirchliche Baptist, der fröhlich und kindlich beten konnte und der sich um die Gemeinde sorgte. Nach meinen Beobachtungen fand er im Alter immer mehr zurück zu seinen Wurzeln, ja ich denke auch, dass die Planungszelle ohne diese Wurzeln nicht denkbar ist. Martin Luther hatte gegen die mittelalterliche Papstkirche geschrieben, dass, wer aus der Taufe kriecht, schon Priester, Bischof und Papst sei. Die Taufe ist es, die alle Christinnen und Christen gleich stellt. Dieses egalitäre Moment nannten dann die Theologen das Priestertum aller Gläubigen. Aber die reformatorischen Kirchen haben diesen Pfad bald verlassen und waren Jahrhunderte lang zu Pastorenkirchen geworden, in denen die Geistlichkeit alles bestimmte. Das Freikirchentum hatte aber die Idee des Priestertums aller Gläubigen, unter Einschluss der Frauen, wieder entdeckt und auf dieser Grundlage Gemeinde Jesu Christi zu bauen gesucht. In dieser Tradition wuchs Peter auf; dieser Tradition wusste er sich verpflichtet, und darum ist auch die Planungszelle aus dieser Quelle hervorgegangen. Was das egalitäre Priestertum aller Gläubigen im Raum der christlichen Gemeinde ist, das ist die Planungszelle im Raum der Politik. Das Priestertum aller Gläubigen mutiert zum Politikertum aller Bürger. So gehen Demokratie und christliche Gemeinde Hand in Hand, weil beide das Ziel verfolgen, in dieser Welt das Leben menschlich und lebenswert zu gestalten, weil es beiden daran liegt, dass Leben gelingt. Das ist Peters großes und vorerst nicht endendes Vermächtnis.

ESSAYS

Zeit, dass sich was dreht

Kim Strübind

Das höchste Ziel von Kunst besteht darin, zu inspirieren. Was kann man sonst tun? Was sonst kann man für jemanden tun, außer ihn zu inspirieren?
Bob Dylan

Ist Theologie Kunst? Sofern sich ihre Gedanken über Gott und die Welt literarisch verdichten, ist Theologie gewiss auch Kunst. In jedem Fall aber will sie inspirieren. Wozu wäre Theologie auch sonst nütze, wenn nicht, um zu inspirieren? Dies ist zumindest die Hoffnung der Autorinnen und Autoren, die sich in der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde zu Wort melden. Gerade die Kirche bedarf der Inspiration am allermeisten. Als freies Gegenüber steht die Theologie in einem schwierigen und geradezu maliziösen Loyalitätsverhältnis zu ihrer jeweiligen Kirche, indem sie ihr zu denken gibt. Das ist ihr Privileg. Die Schwerhörigkeit der Kirche und ihre Weigerung, sich inspirieren zu lassen, sind die Leiden der Theologie.

Unsere Freikirche hat derzeit erneut über die Tauffrage nachzudenken. Ursache dafür ist abermals die Unbotmäßigkeit der Theologie und die Autonomie der Ortsgemeinden – oder auch umgekehrt! Das begrüßenswerte und nicht immer einfache ökumenische Zusammenrücken der Kirchen hat gegenwärtig zu einem neuen Nachdenken über die baptistische „Pflichttaufe“ bzw. „Taufpflicht“ im symphonischen Konzert kirchlicher Taufdeutungen geführt. Immer häufiger und durchaus zu Recht rebellieren Baptistinnen und Baptisten gegen die Vorstellung, dass die Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde vom korrekten Vollzug eines religiösen Ritus abhängig sein soll. Dies entwertet nicht nur den Glauben als konnektive Kraft aller Christinnen und Christen, sondern führt den Baptismus in Deutschland in gravierende theologische Aporien und innere Widersprüche. Die im vergangenen Oktober in der Baptistengemeinde Duisburg-Mitte gehaltenen Vorträge anlässlich des Jahressymposiums der GFTP erlauben sich, die unschönen Seiten baptistischer Taufinsuffizienzen publik zu machen und Lösungen aufzuzeigen.

Seit unsere Gemeinden vor mehr als fünfzehn Jahren in der Frage der Frauenordination mutig die erforderlichen Fakten geschaffen und den Verkündigungsdienst von Frauen auch gegen innere Widerstände durchgesetzt haben, besteht begründete Hoffnung, dass die zweifelhafte Empfehlung des Bundespräsidiums vom 14. Februar, eine Gemeindemitgliedschaft

ausschließlich nach erfolgter „Glaubensstufe“ zu gewähren, nonchalant ignoriert wird und die Gemeinden bei der Entscheidung in dieser Frage ihrem eigenen Urteilsvermögen trauen.

Der Beschluss des Präsidiums liegt bisher nur in Form einer Presseerklärung vor, die auch auf den Internetseiten des Bundes veröffentlicht wurde. Dort heißt es lapidar, dass man sich einig sei, „dass vom Grundsatz, die bisherige Praxis beizubehalten und Mitglieder durch die Glaubensstufe in die Gemeinde aufzunehmen, nicht abgerückt werden dürfe.“ Diese weit reichende Feststellung wird ohne jegliche Begründung, ohne einen einzigen Hinweis auf die Beweggründe oder dafür maßgeblichen theologischen Normen – falls sie überhaupt eine Rolle gespielt haben sollten – getroffen. Die zweite Empfehlung ist angesichts dieser Grundsatzentscheidung noch kryptischer: „Gemeinden, die aus seelsorgerlichen Gründen Ausnahmen zulassen, bittet das Präsidium, zukünftig um eine einheitliche Vorgehensweise.“

Dies ist ein bemerkenswertes Beispiel für eine kirchenpolitische Kasuistik. Es kann nicht sein, was nicht sein darf, und was nicht sein darf, wird von uns im Einzelfall geregelt. Angesichts der außerordentlichen Bedeutung der Tauffrage für unsere Freikirche, die in Achtung vor ihrem täuferischen Erbe und der auf hohem Niveau geführten Diskussion in den Gemeinden sowie in Anerkennung der Qualität ökumenischer Beziehungen nach einer verantwortbaren Perspektive sucht, ist eine solche schmalspurige Randbemerkung eine Unverschämtheit! Dieser dekretale Stil, der meint auf Begründungen verzichten zu können und sich über laufende Gesprächsprozesse erheben weiß, verrät viel über das Selbstverständnis dieses Präsidiums.

Diese vom Präsidium beschlossene „Empfehlung“ und das Timing ihrer Veröffentlichung zeugen jedenfalls weder von Weitsicht noch von großer Sachkompetenz. Sie folgt einer durch das baptistische Leitungsgremium bundesweit einberufenen Konsultationstagung, die am 13. Januar in Kassel stattfand. Freilich glänzten gerade Präsidium und Bundesgeschäftsführung, von Ausnahmen abgesehen, bei dieser von ihnen selbst einberufenen Konsultation weitgehend durch Abwesenheit. Die in Duisburg im Oktober vergangenen Jahres gehaltenen Vorträge zu diesem Thema konnte das Präsidium ebenfalls noch nicht zur Kenntnis nehmen, und es hat im Unterschied zu vielen anderen an uns ergangenen Anfragen bisher auch keinerlei Interesse signalisiert, sich damit auch nur im Mindesten auseinanderzusetzen zu wollen. Hinzu kommt, dass der BEFG seit längerer Zeit ökumenisch hoch angesiedelte Lehrgespräche mit Repräsentanten der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD) mit dem Ziel einer Auslotung der Möglichkeiten für eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft führt, in denen die noch nicht geklärte Frage nach der Taufe von zentraler Bedeutung ist. Das Präsidium hat sich nicht einmal die Mühe gemacht, den Sachstand dieser Gespräche hinreichend zur Kenntnis zu nehmen oder die Ergebnisse dieses Dialogs abzuwarten.

Wie soll man ein solch unprofessionelles kirchliches Management bewerten? Was um alles in der Welt hat dieses Gremium, das sich in der

Verfassungsreform 2005 eine Art geistlicher Richtlinienkompetenz in die Bundesverfassung schreiben ließ, geritten, eine solch dürftige Erklärung, die keine inhaltlichen Fragen beantwortet, und noch dazu zu diesem Zeitpunkt zu verfassen? Der Heilige Geist? Man wird angesichts dieses kirchenpolitischen Schusses aus der Hüfte und dem ökumenischen Harakiri getrost daran zweifeln dürfen. Das Präsidium ist offensichtlich auf keinerlei Konsultation angewiesen, die es andererseits den Gemeinden angedeihen lässt. Vielleicht agiert es spirituell wirklich „reichsunmittelbar“ oder es ist schlicht von allen guten Geistern verlassen. Wir wissen es nicht. Man habe sich die Entscheidung nicht leicht gemacht, ließ Präsident Großmann verlauten, weil es auch im Präsidium erhebliche Widerstände gegen diesen nur mehrheitlich gefassten Beschluss gab. Nicht leicht? Wenn dieses ungeschickte Vorgehen nicht leichtfertig ist, was ist es dann?

Es gibt freilich die begründete Hoffnung, dass unsere Gemeinden sowie unsere Kolleginnen und Kollegen im pastoralen Dienst hinreichend „inspiriert“ und „inspirierend“ sind, um sich nicht auf so unrühmliche Weise entmündigen und in ihren Fragen an eine fragwürdige Praxis beirren zu lassen. Gerade die Dürftigkeit dieser Erklärung fordert dazu heraus, dass sich alle ihre eigenen Gedanken über das Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft machen, das an vielen Stellen auf dem Prüfstand steht. Man darf zudem aufgrund vorangehender Erfahrungen getrost darauf vertrauen, dass dieser nicht weiter begründeten „Empfehlung“ nur eine kurze Halbwertszeit beschieden sein wird. Dazu hat diese schwurbelige Erklärung zu wenig Substanz. Dem Präsidium muss andererseits endlich auch einmal signalisiert werden, dass Entscheidungen nicht mit Ergebnissen verwechselt werden dürfen und dass religiöse Erklärungen kein Opium für das allen Neuerungen gegenüber misstrauische Volk sind, sondern ein Aufputzmittel. Sonst sind Erklärungen aller Art für die Katz.

Eine Rolle für dieses subprofessionelle Vorgehen unserer gewählten Repräsentanten mag gewiss spielen, dass die theologische Reflexion in den leitenden Gremien unseres Bundes gegenwärtig einen historischen Tiefpunkt erreicht hat. Kein Wunder: Erstmals sind die drei leitenden Ämter des Bundes – das des Präsidenten, seines Stellvertreters und der Generalsekretärin – von Personen besetzt, die weder ein ordentliches Theologiestudium absolviert haben noch über Erfahrungen in einem regulären pastoralen Gemeindedienst verfügen. Eine solche Konstellation ist in der Geschichte des deutschen Baptismus einmalig – und das sollte sie auch bleiben. Daher darf man auch, was die Substanz kirchenamtlicher Erklärungen angeht, wohl nicht allzu wählerisch sein oder zu viel erwarten. Aber etwas mehr hätte es trotz dieser Konstellation schon sein dürfen.

Dass „Laien“ die besseren Theologen sind, wird man am Ende der Amtszeit von Siegfried Großmann und Raimund Utsch bei allen zweifellos vorhandenen Verdiensten der beiden sehr unterschiedlichen Führungspersonen schwerlich sagen können. Enttäuschend fällt vor allem die Bilanz des scheidenden Präsidenten aus, der als Hoffnungsträger nach der Bundeskrise

über ein enormes Vertrauenspotenzial verfügte und diese Trümpfe über eine nicht enden wollende Verfassungsdebatte leichtfertig verspielte. Nach eigenem Bekunden sah er sich als „Präsident aller“ und sprach als erster Diener unserer Kirche unbefangen von einem „Oben“ und „Unten“ im Bund, wobei „Oben“ seinen eigenen Platz markierte.

In diesem Zusammenhang düpierte er die eigene Generalsekretärin, als er ihre Zuständigkeit – im Unterschied zu seiner eigenen – auf die baptistischen Mitglieder des Bundes begrenzt wissen wollte, nachdem die Brüdergemeinden sich geziert hatten, eine Frau in einer kirchlichen Leitungsposition zu akzeptieren. Sie brauchte einige Zeit, um sich von dem Verdacht zu befreien, lediglich „Großmanns Mädchen“ zu sein. Seine Liebäugerei mit den extrem konservativen Aussiedlergemeinden, die er gerne in den Bund integriert hätte, war angesichts der Unvereinbarkeit der religiösen Lebenswelten ein Riesenfehler, bei dem ihm die Bundesgemeinschaft gottlob den Gehorsam verweigerte und uns alle davor bewahrte, dass ein falscher „Ruck“ durch unseren Bund gehen konnte. Er vertraute blind seiner unzweifelhaft vorhandenen und in diesen Zeiten so notwendigen Fähigkeit als Moderator. Er wollte und konnte mit jedem sprechen, unterschätzte dabei jedoch die Bedeutung kirchenpolitischer Erfahrung und echter Kompetenz in der Sache, indem er seine eigenen moderatorischen Fähigkeiten überschätzte. Selbstzweifel, einem ihm angetragenen Amt gerecht werden zu können, schien er jedenfalls nie zu haben. Vielleicht trifft auf ihn der alte selbstkritische Pädagogenspruch zu: „Ein Grundschullehrer kann grundsätzlich alles“.

Ein grober Schnitzer war, dass er ohne akademische Erfahrung oder entsprechendes Hintergrundwissen das Projekt der Anerkennung des Theologischen Seminars als „Fachhochschule“ zur Chefsache erklärte und das blamable Scheitern des Antrags auf Anerkennung mitzuverantworten hat. Wie die Sache nun ausgehen wird, ist noch ungewiss, weil auch die unmittelbar zurückliegende zweite Visitation des Wissenschaftsrates in Elstal wider Erwarten zwiespältig verlaufen ist und (noch) nichts Gutes verheißt.

Indem sich der theologische Autodidakt in endlosen Moderationen verhedderte, weil er allzu gerne in alles einbezogen sein wollte, verpasste er die Chance, präzise Akzente zu setzen und seine Amtszeit thematisch zu konzentrieren. Siegfried Großmann ist nicht der erhoffte Reformator geworden, als den ihn viele anfangs gesehen haben, sondern ein Präsident des Übergangs geblieben.

Dass er nun auch das innerbaptistisch und ökumenisch so bedeutsame Thema „Taufe und Mitgliedschaft“ auf derart banale Weise bundespolitisch beerdigen lässt, ist für einen ausgewiesenen Ökumeniker wie ihn enttäuschend, auch wenn es in das Gesamtbild passt. Die anstehenden Neuwahlen des Präsidiums und die Unsicherheit, wer ihm und seinem Stellvertreter, dem Finanzfachmann Dr. Raimund Utsch („Siegfried & Ray“), im Amt nachfolgen wird, bieten einerseits die Chance eines Neuanfangs, aber in unserem fragilen kirchlichen Gebilde mit seinen opaken Strömungen eben

auch beachtliche Risiken. Irgendwie hatten wir uns doch an Beide gewöhnt und uns gelegentlich an ihnen gerieben.

Und natürlich haben sie nicht alles falsch gemacht. Die noch von der alten Bundesleitung beschlossene Unterzeichnung der Charta Oecumenica hat Großmann gegen alle Widerstände durchgesetzt. Offene Stellen des Bundes werden neuerdings ausgeschrieben, statt wie früher unter der Hand vergeben zu werden. Auch wird man dem Präsidenten und seinem Vize zugute halten, dass sie zumindest versuchten, den nach der Krise gestörten Bundesfrieden zu fördern, auch wenn die Mittel dafür nicht immer tauglich waren. Sie haben sich in unsäglich vielen (und langen!) Sitzungen mit ganzer Kraft und zudem ehrenamtlich für unseren Gemeindebund eingesetzt. Großmanns Führungstalent ist unbestritten und gilt nach einem anonymen Bonmot „als die Gabe, den Menschen zu zeigen, dass ihr Bestes etwas ganz andere ist als sie geglaubt haben.“ Auch scheinen die finanziellen Voraussetzungen des Bundes für einen inhaltlichen Relaunch derzeit günstig. Durch eine konsequente Sparpolitik konnten die Einnahmeverluste, die durch den Rückgang an Bundesbeiträgen entstanden waren, ausgeglichen werden.

Probleme drohen von anderer Seite, denn die vergangenen Jahre haben beachtliche Verschleißerscheinungen unter den Mitarbeitern des Bundes zutage gefördert. Zwei Finanzpräsidenten haben jüngst erklärt, dass sie – zumindest teilweise aufgrund der Enttäuschung über die katastrophale innere Kommunikation – ihr Amt vorzeitig zur Verfügung stellen. Meine Frau hat als Vorsitzende des Beirats des Theologischen Seminars aus den gleichen Gründen ihr Amt niedergelegt, wobei der derzeitige Beirat überhaupt nur noch unter Vorbehalt weiterarbeitet, weil er die neue vom Präsidium verabschiedete Beiratsordnung nicht anerkennt und von dessen Verabschiedung durch das Präsidium der Beirat erst über eine Presseerklärung in Kenntnis gesetzt wurde. Nun hat auch der Chefredakteur der Zeitschrift „Die Gemeinde“, Frank Fornaçon, das Handtuch geworfen. Einigen Mitgliedern des Präsidiums war die moderat-kritische Linie des langjährigen Chefredakteurs schon seit langem ein Dorn im Auge. Durch die „Ergänzung“ des redaktionellen Leitungsteams mittels zweier Bundesangestellter, die er als eine kalte Entmachtung der Redaktion empfunden haben muss, sah Frank Fornaçon die Unabhängigkeit der Berichterstattung nicht länger gewährleistet. Mit seinem Ausscheiden findet zugleich ein jahrelanger zermürender Kleinkrieg um die angemessene publizistische Präsenz und die (Selbst-)Darstellung des Bundes ein Ende. Der Stärkere hat gesiegt und der Klügere gab nach. Mit der Abwicklung bzw. Ausgliederung des Oncken-Verlags, in dem Heinz Sager als neuer Geschäftsführer einen engagierten Kampf mit dem Ziel des Erhalts von ca. 20 Arbeitsplätzen führt, und mit dem beabsichtigten Verkauf des „Service-Wohnens Elstal“ ist der Bund dabei, sich von ungeliebten Geschäftsfeldern zu trennen. Freilich muss er sich irgendwann auch einmal Gedanken machen, was er eigentlich aufbauen möchte.

Wer einen „anderen“ als den gegenwärtigen immer noch etwas trüben „Bund“ sucht, ist herzlich eingeladen, sich am literarischen Gespräch un-

serer theologischen Gesellschaft entweder durch die Lektüre der hier publizierten oder durch das Verfassen eigener Beiträge zu beteiligen.

Im ausgehenden Kalenderjahr erreichte uns die traurige Nachricht vom Tod zweier prominenter Baptisten, die sich als Mitglieder in der GFTP für unsere Arbeit engagiert hatten. Am 25. Oktober verstarb nach längerer Krankheit *Professor Dr. Hans-Harald Mallau* (Reutlingen), der langjährige und stets ebenso humor- wie verständnisvolle Dozent für Altes Testament an der baptistischen Hochschule in Rüschlikon (Schweiz). Zwei Monate später, am 13. Dezember, folgte ihm sein Schwager, *Professor Dr. Peter Diemel* (Berlin), ein intellektueller und eben auch theologischer Kosmopolit. Wir ehren den Einen, indem wir ihm dieses Heft widmen, den Anderen durch einen von Erich Geldbach verfassten Nachruf. Darüber hinaus trauern wir mit unserer Bundesgemeinschaft auch um *Professor Dr. Wiard Popkes* (gest. 2. Januar 2007), den langjährigen Lehrer für Neues Testament am Theologischen Seminar in Hamburg und Elstal, der Generationen von Pastorinnen und Pastoren durch seine exegetische Akribie prägte. Alle drei bleiben durch ihr Zeugnis der Freude an der Theologie mit uns verbunden und unvergessen.

Die GFTP und das „Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik“ der Universität Oldenburg laden ein zum Herbstsymposium 2007:

Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?

Das Symposium steht allen Interessierten offen und findet
vom 2.–4. November 2007

an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg im Vortragssaal der Bibliothek (IBIT), Uhlhornsweg 49–55 statt.

Informationen:

Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg

Telefon: (04 41) 3 40 78 37

E-Mail: struebind@gftp.de

Anmeldung und Unterbringung:

Sekretariat des

Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik

Frau Marion Meiners

Telefon: (04 41) 798-29 81 und 798-26 69

E-Mail: theologie@uni-oldenburg.de

[klein]

„... aber einige sind gleicher“

Religionsfreiheit und die Freikirchen¹

Dietmar Lütz

Im Jahre 1872 wurde in Washington, und zwar im Capitol, die Statue eines Mannes enthüllt, dessen Namen heute nur noch wenige kennen, dessen Verdienste aber unter den Eingeweihten weit über die amerikanischen Grenzen hinaus bekannt geworden waren. Jeder amerikanische Bundesstaat darf nämlich zwei seiner berühmtesten Bürger oder Bürgerinnen am Sitz der Bundesregierung in Washington mit einer Statue verewigen. (Heute, im Jahre 2004 stehen dort in der NHS, der National Statuary Hall 98 Standbilder – bis auf vier Ausnahmen nur Mannsbilder!) Der kleinste US-Staat, Rhode Island, gelegen an der Atlantik-Küste und Nachbar von Massachusetts und Connecticut, hatte einen Theologen, Roger Williams (1603–1683) benannt, dort in der Washingtoner Ehrengalerie „seinen“ Staat in Bronze zu repräsentieren. Rhode Island war in der Tat „sein“ Staat, denn Roger Williams hatte ihn ins Leben gerufen.

Im Jahre 1636 hatte er dessen Hauptstadt Providence gegründet, und zwar auf eine damals höchst ungewöhnliche Art: Er hatte den Indianern, die er selbstverständlich als die Besitzer des Landes ansah und öffentlich verteidigte, einen großen Streifen Landes abgekauft. Zusätzlich hatte er dieser Stadt und der umliegenden Kolonie Rhode Island einen Stempel aufgedrückt, der ihn bis heute unsterblich gemacht hat: Rhode Island wurde zur Bastion uneingeschränkter Religionsfreiheit erklärt und erhielt eine entsprechende Verfassung, die bald von sich reden machte. Innerhalb weniger Jahre strömten zahllose Siedler in diesen Staat, um dort Ruhe zu finden vor der religiösen Verfolgung, der sie auch in der „Neuen Welt“ noch nicht entflohen waren. Insbesondere die Quaker aus Boston, eine Gruppe, die religiöse Toleranz predigten und lebten, litten unter dem „puritanischen“ Geist der Pilgerväter und suchten in Rhode Island ihre Zuflucht.

In der Tat waren die Puritaner auch in ihrer calvinistischen Lehrauffassung sauber und penibel. Darüber hinaus hielten sie es für selbstverständlich, sich als Vertreter der einzigen christlichen Wahrheit anzusehen und meinten deshalb, alle Abweichler mit aller Härte auch der Gesetze und Regierungen verfolgen zu dürfen und zu müssen. Sie waren selbst aus Europa geflohen, weil sie dort als Minderheit von der herrschenden Kirchenmehrheit verfolgt wurden, aber ihrer neuen Heimat gaben sie sich keineswegs so tolerant, wie

¹ Der Vortrag wurde gehalten auf dem Ökumenischen Stadtkirchentag in Bremen am 19. September 2004. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

man es vielleicht erwartet hätte. Ihre harte calvinistische Heilslinie verfochten sie nicht nur gegenüber Abweichlern in Glaubensdingen, sondern auch gegenüber Andersgläubigen bzw. „Ungläubigen“, besonders den Indianern.

Roger Williams, wurde 1603 (?) in London geboren. Als Primus in den alten Sprachen erhielt er ein theologisches Stipendium für die Elite-Universität in Cambridge im Alten England. Allerdings trieb ihn sein grenzenloser Geist, der sich bereits mit der Englischen Kirche angelegt hatte, über den Horizont nach New England. Roger Williams kam im Februar 1631 in der Neuen Welt an und geriet ohne Verzug in Konflikt mit den gut zehn Jahre zuvor dort angekommenen puritanischen Pilgervätern. Diese verabscheuten sein freiheitliches Denken in Religionsangelegenheiten und sein Mitgefühl mit den Indianern, die er als die rechtmäßigen Eigentümer des Landes ansah. So heftig entbrannte die Auseinandersetzung, dass Roger Williams 1635 mit Waffengewalt zurück nach Old England deportiert werden sollte. Nur um Stunden konnte er des Nachts und in Eiseskälte der Gefangennahme entkommen. Ein Jahr später kaufte er den Narragansett-Indianern das Land ab, auf dem er dann die Stadt Providence (God will provide!) und die Kolonie Rhode Island aufgebaut wurden. Hier konnte nun ein Staat entstehen, der seinen Bürgerinnen und Bürgern das erlaubte, was Williams für einen Ausdruck des Gotteswillens ansah: Religionsfreiheit! In einem seiner Bücher legte er seine Überzeugungen nieder:²

„Erstens: Das Blut von Hunderttausenden von Protestanten und Katholiken, das in gegenwärtigen und früheren Kriegen aus Gewissensgründen vergossen wurde, war weder gefordert noch akzeptiert von Jesus Christus, dem Fürsten des Friedens. [...]

Sechstens: Es ist der Wille und Befehl Gottes (seit dem Kommen seines Sohnes Jesus Christus), dass Erlaubnis erteilt werde allen Menschen in allen Nationen und Ländern, sie mögen vom Gewissen und Gottesdienst her überaus heidnisch sein, jüdisch, türkisch oder gar antichristlich, und dass sie allein und ausschließlich mit *dem* Schwert bekämpft werden sollten, das in Gewissensfragen allein erfolgreich sein kann, nämlich dem Schwert des Geistes Gottes, dem Gotteswort.“

So stark war der Zulauf in die Kolonie Rhode Island, dass sie die größte Bevölkerungsdichte aller US-Staaten erhielt und bis heute (!) bewahrt hat. Bei der oben erwähnten Enthüllung des Standbildes von Roger Williams im Capitol in Washington fand Senator William Sprague aus Rhode Island folgende Worte:

² Roger Williams, „The bloody tenets ...“: „First, that the blood of so many hundred thousand souls of Protestants and Papists, spilt in the wars of present and former ages, for their respective consciences, is not required nor accepted by Jesus Christ the Prince of Peace. [...] Sixthly, it is the will and command of God that (since the coming of his Son the Lord Jesus) a permission of the most paganish, Jewish, Turkish, or antichristian consciences and worships, be granted to all men in all nations and countries; and they are only to be fought against with that sword which is only (in soul matters) able to conquer, to wit, the sword of God's Spirit, the Word of God.“

„[Roger Williams] hat dem Anspruch auf ein persönliches Urteil in Gewissensfragen erfolgreich zum Recht verholfen und damit eine geistig-moralische und politische Revolution in allen Regierungen der zivilisierten Welt ausgelöst.“³

Sie mögen fragen, was Roger Williams mit unserem Thema zu tun hat. Nun: Roger Williams war Baptistenpastor, Mitglied und Geistlicher jener Kirche, die in Deutschland eine evangelische Freikirche genannt wird. Ich habe Roger Williams als Ausgangspunkt für unsere Betrachtungen gewählt, weil er ein Pfeiler jener Brücke ist, die zwar nicht mit ihm begonnen hat, die aber bis in die Gegenwart hinein reicht. Die Freikirchen – die ja nirgends auf der Welt „Freikirchen“ heißen außer dort, wo es Staatskirchen gab –, diese Freikirchen sind die eigentlichen Träger der gesellschaftlichen Antikörper, die man „Religionsfreiheit“ nennt. Nur weiß das so gut wie niemand. In theologischen Verlautbarungen wird es im Allgemeinen verschwiegen. Religionsfreiheit sei eine „christliche“ Standarte, heißt es, und stolz wird diese Fahne in der Öffentlichkeit geschwungen.

Vor fünf Jahren z. B. gab die Evangelische Kirche in Deutschland eine Broschüre mit folgendem Titel heraus: „Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert.“ Dort steht auf der letzten Seite unter der Überschrift „Kultur prägen“ folgende Mitteilung:

„Der Anspruch jedes Menschen, auf Grund seiner unveräußerlichen Würde als Rechtsperson anerkannt zu werden, die Anforderung an jeden Menschen, seinem Gewissen zu folgen, [...] sind aus christlichen Quellen entstanden.“ (S. 68)

Wie schön. Freikirchliche Kirchengeschichtlerinnen sahen das allerdings differenzierter. Eine von ihnen hatte das Glück, für die Freikirchen in die Formulierung des Textes einbezogen zu werden und sie legte Wert auf eine Feststellung, die daraufhin nach dem eben zitierten Satz unmittelbar eingefügt wurde:

„Zwar mussten die neuzeitlichen Menschenrechte, die aus solchen Wurzeln entstanden sind, gegen anhaltenden Widerstand der großen Kirchen erkämpft werden; und der Grundsatz der Toleranz wurde von den Kirchen erst nach langem Zögern akzeptiert.“ (Ebd.)

Ja, so klingt es schon wahrheitsähnlicher, wirft aber die Frage auf: Welche christlichen Wurzeln konnten denn über fast 2000 Jahre „erst nach langem Zögern akzeptiert werden“, und vor allem: Wer hat hier „gegen den anhaltenden Widerstand der großen Kirchen“ gekämpft?

Weitere Fragen schließen sich an:

Ist der Widerstand gegen die Religionsfreiheit tatsächlich überwunden? Halten die Christen in Deutschland heute tatsächlich die Religionsfreiheit für eine christliche und damit selbstverständliche Angelegenheit? Hat die „christliche Christenverfolgung“ – also die Benachteiligung von Christen

³ Senator William Sprague observed that Roger Williams „successfully vindicated the right of private judgement in matters of conscience, and effected a moral and political revolution in all governments of the civilized world.“

durch Christen weil sie „andere“ Christen sind – wirklich ein Ende gefunden, heute im Jahre 2004? In den folgenden Ausführungen möchte ich einige dieser Fragen zu beantworten versuchen. Das soll in zwei Kapiteln geschehen. Im ersten Kapitel wollen wir uns einige weitere Pfeiler anschauen, auf denen diese große Brücke, genannt „Religionsfreiheit“, aufruht. Im zweiten Kapitel dann wollen wir die Wirklichkeit der Religionsfreiheit heute in unserem Land anschauen. Nicht dort, wo „hinten, weit, in der Türkei, die Völker aufeinander schlagen“ (Goethe, Faust I), sondern hier, wo wir alle mitreden können aus eigenem Augenschein.

1. „Freikirchliche“ Pfeiler der Religionsfreiheit

Die Geschichte der Religionsfreiheit ist eine Geschichte der Religionsunfreiheiten. Sie zu erzählen, würde jeden Rahmen sprengen. Einer der Gründer des Baptismus in Deutschland, Julius Köbner sagte es in seinem berühmten Manifest von 1848 so:

„Jede herrschende Kirche ist eine verfolgende, inquisitorische, mag sie römisch oder protestantisch sein; das haben nicht nur die Zeiten der Ketzerverbrennungen, nicht nur die Zeiten der Reformation, das haben auch unsere Tage dargestellt. Protestanten sind nicht nur von der katholischen Kirche in Bayern unterdrückt worden, Lutheraner sind von der unierten Kirche in Preußen noch viel schrecklicher verfolgt und so lange mit Gefängnisstrafe, Raub des Eigentums etc. gehetzt worden, bis sie zu Tausenden den heimatlichen Boden verlassen und sich jenseits des Meeres eine Zufluchtsstätte suchen mussten.“ (Manifest, 251)

Die Kirchengeschichte gibt Köbner Recht:

Anfangs war der christliche Glaube im Römischen Reich fast dreihundert Jahre lang verboten (*religio illicita*). Erst im Jahre 313 erklärte Kaiser Konstantin das Christentum zur *religio licita*, zur erlaubten Religion.

„Über Nacht wurden die Bischöfe, die zum Teil noch die Narben der Folter durch die römischen Schergen an ihrem Körper hatten, zu Staats-Beamten, die durch die Toga der Senatoren ausgezeichnet, auf Sänften getragen und vor denen Weihrauchfässer geschwenkt wurden, um den Gestank der Kloaken zu überdecken.“ (Quelle: Internet anonym)

Unter Kaiser Theodosius wurde das Christentum endlich zur Staatsreligion. Christ sein war nun normal, nicht Christ sein war verboten! Theodosius dekretierte:

„Alle Völker, über die wir ein mildes, gnädiges Regiment führen, sollen, das ist unser Wille, die Religion annehmen, die der göttliche Apostel Petrus den Römern gepredigt hat [...]; wir meinen damit, dass wir nach der apostolischen Predigt und der evangelischen Lehre eine Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in gleicher Majestät und gütiger Dreieinigkeit im Glauben annehmen. Wer dieses Gesetz befolgt, der soll den Namen eines katholischen Christen führen; die anderen aber, die wir für kopflos und verklärt erklären,

sollen die Schmach ketzerischer Lehre tragen. Ihre Versammlungshäuser dürfen nicht Kirchen genannt werden: Sie aber unterliegen der göttlichen Strafe, dann aber auch der, die wir nach dem Willen Gottes zu verhängen uns entschließen.“

Die bisher erlaubten Religionen durften nun staatlich verfolgt werden:

„Niemand (mag er sein, wer er will) darf an irgendeinem Orte, in irgendeiner Stadt den vernunftlosen Götterbildern ein Opfertier schlachten [...].

Wenn nun jemand in der Absicht, ein Tier zu opfern, es mit Opfermehl zu bestreuen oder rauchende Eingeweide zu befragen wagt, gegen den soll allen gestattet sein, eine Klage zu erheben wie gegen einen des Majestätsverbrechens Schuldigen.

Wenn einer aber Götterbilder, die von Menschenhänden gemacht sind und doch einmal der Vernichtung anheimfallen, mit Darbringung von Weihrauch verehrt, der soll, als der Religionsverletzung schuldig, Einbuße leiden an dem Haus oder Besitztum, in dem er erwiesenermaßen in heidnischen Aberglauben seinen Götzendienst verrichtet hat. Denn alle Stätten, die einmal von Weihrauch erfüllt gewesen sind – vorausgesetzt, dass sie den Weihrauchspendern rechtmäßig gehörten – bestimmen wir hiermit zur Einziehung für den Fiskus.“ (Internet)

Die enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche in Sachen Ketzerverfolgung brachte es im Laufe der Jahrhunderte dahin, dass der Begriff „Bürger“ mit dem Begriff „Christ“ gleichgesetzt wurde. Die Arbeitsteilung von Kirche und Staat bestand darin, dass die Kirche feststellte, wer vom Glauben abgewichen oder abgefallen war. der Staat hingegen die Aufgabe zu erfüllen hatte, Abweichler, Häretiker zu bestrafen, was in der Regel den Tod bedeutete.

Erst die Reformationszeit des 16. Jahrhunderts förderte ein Problem des Systems zu Tage: Was nämlich, wenn die Staatsmacht sich der Kirche in der Ketzersäuberung verweigerte? Was, wenn Friedrich der Weise seinen ketzerischen Luther nicht tötete, sondern versteckte? Was gar, wenn ein König selbst seinem Papst den Gehorsam verweigerte und – wie Heinrich der VIII. – eine eigene, die englische Kirche begründete? Allerdings brachten diese neuen Zeiten keine Änderungen im System selbst. Weiterhin galt: „Jede herrschende Kirche ist eine verfolgende, inquisitorische, mag sie römisch oder protestantisch sein“ – wie Köbner es gesagt hatte. Leidtragende waren in der Reformationszeit all jene, die den Gedanken „sola scriptura“ ernster nahmen als Luther, Zwingli oder Calvin, aber keine staatliche Schutzmacht hinter sich wussten. Sie wurden – wie in den Jahrhunderten zuvor – gnadenlos verfolgt, verbrannt, ersäuft, geköpft und erdrosselt.

Eine der frühesten Märtyrerguppen der Reformationszeit waren die schweizerischen und süddeutschen Täufer. In Massen wurden sie – wenn sie nicht fliehen konnten, und wohin sollten sie denn fliehen? – umgebracht, und ihr Hab und Gut wurde den Fürsten, Magistraten und Kirchengütern einverleibt. Dabei handelte es sich bei ihren Anführern durchweg um Gelehrte, die mit Luther, Melancthon, Zwingli oder Bullinger auf einer Schulbank gesessen hatten, aber in ihrem Gewissen zu anderen oft weiter

führenden Ergebnissen im Glauben gekommen waren als ihre berühmten Kollegen. Vor allem ihre Überzeugung, dass Christsein kein vererbbares Kulturgut sein könne, sondern eigene Glaubensüberzeugung, wurde von den so genannten Reformatoren verworfen und dann der staatlichen Gerichtsbarkeit übergeben. Diese hat dann für „Ordnung“ gesorgt.

Dr. Balthasar Hubmaier, einer der frühen Täufer, der 1528 in Wien auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, schrieb 1524 ein kurzes Pamphlet „Von Ketzern und ihren Verbrennern“:

„So folgt es, dass die Mörder der Häretiker selbst die schlimmsten Häretiker sind, indem sie nämlich – im Widerspruch zu Christi Lehre und Praxis – die Glaubensabweichler zum Feuertod verurteilen. Aber indem sie vorzeitig die Ernte herausziehen, zerstören sie den Weizen zusammen mit dem Unkraut. [...] Ein Türke oder ein Ketzer kann von uns nicht überzeugt werden, weder durch Feuer noch durch Schwert sondern nur durch Geduld und Gebet [...]. Es entschuldigt nichts, wenn sie sagen, sie würden die Sünder ja nur dem weltlichen Gericht überantworten, denn wer solches tut, hat größere Sünde (Johannes 19) [...] Darum lass die weltliche Macht die Übeltäter richten und jene, die Hilflöse angreifen. Aber die Feinde Gottes soll niemand verletzen, denn er selbst würde es so nicht haben wollen und das Evangelium weiß es nicht anders. [...] Wer also Ketzer verbrennt, kennt Christus dem Schein nach, aber nicht in Wirklichkeit. [...] Darum soll dies allen einleuchten, auch den Blinden: der „Ketzer“ ist eine Erfindung des Teufels.“ (Bender, 9)

Ein weiteres Beispiel christlicher Religionsunfreiheit berichtet Prof. Erich Geldbach, emeritierter Inhaber des Ökumenelehrstuhls in Bochum:

„Am 21. Mai 1527 wird in Horb am Neckar in einem Gerichtsverfahren gegen den ehemaligen Prior des Benediktinerklosters St. Peter im Schwarzwald, Michael Sattler, ein Urteil gefällt, das folgendermaßen lautete:

„Zwischen dem Anwalt kaiserlicher Majestät und Michael Sattler ist als Recht erkannt worden, dass man Michael Sattler dem Henker in die Hand geben soll. Der soll ihn auf den Platz führen und ihm die Zunge abschneiden, danach auf einen Wagen schmieden und dort zweimal mit glühenden Zangen seinen Leib reißen und danach, wenn man ihn vor das Tor bringt, ihm gleicherweise fünf Griffe geben.“ Mit den Griffen ist ebenfalls ein Reißen des Körpers mit glühenden Zangen gemeint. Dieses Urteil wurde vollstreckt und danach sein Leib zu Pulver verbrannt. Die mit ihm gefangenen Brüder aber, die auch standhaft geblieben waren, trotz vieler Versuche, sie umzustimmen, wurden durch das Schwert gerichtet. Die dazugehörigen Frauen ertränkte man; die Frau Michael Sattlers erst nach vielen Ermahnungen und Drohungen, die sie aber standhaft aushielt, etliche Tage nach der Hinrichtung ihres Mannes.

Was war das Vergehen, dessen sich Michael Sattler und die Seinen schuldig gemacht hatten? Es waren neun Anklagepunkte gegen ihn – unter anderem, dass er gegen das kaiserliche Mandat gehandelt habe, dass er gelehrt habe, die Kindertaufe sei zur Seligkeit nicht förderlich, er habe eine unerhörte Art angefangen, das Abendmahl zu feiern, indem er Wein und Brot in eine Schüssel gelegt und dasselbe gegessen, zum achten sei er aus dem Orden ausgetreten und habe ein Eheweib genommen.“

Wir müssten hier fortfahren mit der Aufzählung staatlicher Ketzerverfolgung, wir müssten die lange Liste derer abarbeiten, die nicht nur litten, sondern als Gelehrte auch aufschrieben, was sie gegen eine staatliche Unterdrückung freier Gewissen und Glaubensüberzeugungen vorzubringen hätten. Gemordet wurde nicht nur in den Kantonen Zürich, Bern, Basel, nicht nur in Österreich, nicht nur in allen deutschen Ländern, sie seien katholisch geblieben oder protestantisch geworden, gemordet wurde in den Niederlanden, in England usw. Aber die vielhundertjährige Leidensgeschichte allein der Täufer in Europa macht klar, warum viele schließlich in die Neue Welt auswanderten und dort ihr Heil suchten in einer Gesellschaft, die noch keine Machtstrukturen besaß, um so genannte Feinde des herrschenden Glaubens als Majestätsbeleidiger und Landesverräter zu töten.

Noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein wurden Abweichler von der offiziellen Glaubenslinie mit allen Mitteln des Gesetzes verfolgt. Das evangelische und das katholische Christentum in unserem Land hat keine ruhmreiche Geschichte, wenn es um die Religionsfreiheit geht. Soweit ich weiß, ist dieses Blatt der Geschichte weder aufgearbeitet noch ausreichend erforscht worden. Deutsche Pfarrerinnen und Pfarrer lernen an den staatlichen Universitäten viel über die Münsteraner Schwärmer, aber nichts über die Christenverfolgungen durch die Großkirchen in Deutschland. Wieder dürfen wir deshalb auf Prof. Geldbach zurückgreifen, der uns folgende Geschichte erzählt:

„Im Sommer 1842 und ein Jahr später ereignete sich in Marburg folgender Vorfall: Dem Ehepaar Jeremias und Margarethe Grimmell, die im Oktober 1840 von J. G. Oncken in der Lahn getauft worden waren, wurden zwei Kinder geboren, die das Ehepaar nicht zur Taufe brachte. In beiden Fällen verfügte das Landgericht auf Intervention des kirchlichen Konsistoriums, dass nach unterlassener Taufe dem Vater das Sorgerecht entzogen und statt seiner ein Onkel des Kindes eingesetzt wurde, der dann bestimmte, dass die Kinder getauft werden sollten. In beiden Fällen wurden die Säuglinge von einer Hebamme in Begleitung von Polizisten aus dem Hause des Ehepaares Grimmell ‚entführt‘, in die lutherische Kirche gebracht und dort getauft. Nach dem zweiten Vorfall berichtete der Buchdrucker Grimmell: „Nichts Greulicheres ist mir in meinem Leben vorgekommen als dieser Tag, an dem es nicht aussah, als ob man sich in einem christlichen Staate, sondern unter Räuber- und Mörderhänden befand.“

Derselbe Grimmell berichtet, dass er eines Morgens im Jahre 1848 gegen fünf Uhr durch tumultartiges Geschehen vor seinem Hause aufwachte und völlig erschrocken war, weil er dachte, der antichristliche Pöbel wäre dabei, in sein Haus einzubrechen. Tatsächlich aber hatten sich Marburger Bürger versammelt, die ihn hochleben ließen und die ihm begeistert zuriefen: „Herr Grimmell, jetzt haben Sie Freiheit; jetzt können Sie beten soviel Sie wollen.“ Die Entscheidung des Frankfurter Parlaments zugunsten der Religionsfreiheit hatte Marburger Bürger veranlasst, an ihren Mitbürger Grimmell zu denken und spontan zusammen zu kommen, um ihn hochleben zu lassen. Dieser Vorfall ist deshalb beachtenswert, weil er zeigt, dass

Bürger ein Gespür für Recht und Unrecht zeigten und die Schikanen, die kirchlicher- und staatlicherseits gegen das Ehepaar Grimmell angewandt wurden, für völlig deplatziert hielten. Grimmell hatte mit seiner Frömmigkeit die Bürger sensibilisiert für Fragen des Umgangs mit Dissidenten. Sie ergriffen aus eigenem Antrieb Partei für den bisher Unterdrückten und gegen die herkömmliche Art des religiös-staatlichen Zwangs. Damit demonstrierte das liberale Bürgertum nicht nur für Grimmell, sondern auch gegen die Kirche. Nach der erfolglosen Revolution erging es der Familie wieder sehr übel, weil die Behörden auf Druck der Kirche verrückten, dass die privaten Konventikel im Hause Grimmell aufzuhören hätten und dass bei Widerstand mit Strafe zu rechnen sei. Die Strafe wurde in der Tat ausgesprochen; die Familie musste am ersten Sonntag einen Taler Strafe zahlen, am zweiten zwei, am dritten vier, am vierten acht usw. bis die Familie zahlungsunfähig, das Mobiliar verpfändet war und schließlich auch das Haus unter den Hammer kam. Der Familie blieb nichts anderes übrig, als in die USA auszuwandern.

Damit sind wir wieder bei Roger Williams angelangt, dem Gründer der weltweit ersten staatlichen Zufluchtsstätte für Glaubensflüchtlinge. Dabei ist eines hervorzuheben: *Die Glaubensfreiheit wurde von allen genannten Märtyrern nicht nur für die eigene Gruppe, sondern auch für jeden anderen Glauben gefordert, markanterweise auch für Juden und Muslime. Religionsfreiheit durfte niemals parteiisch sein!*

Was in Rhode Island, dem kleinsten US-Staat gelungen war, griff bald über auf andere Staaten und gelangte sogar in die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776: dass nämlich jedermann Rechte habe und Freiheiten, dass Regierungen die Pflicht hätten, diese zu schützen, und dass ein Volk das Recht auf eine andere Regierung habe, wenn diese ihrer Verpflichtung nicht nachkommt.⁴

Der 33-jährige Verfasser der Unabhängigkeitserklärung, Thomas Jefferson hat später in einem privaten Brief bekannt, welche Motive ihn in seinem Freiheitskampf bewegt haben. Er schrieb: „Ich habe auf dem Altar Gottes ewige Feindschaft geschworen gegen jede Form von Tyrannei über die Gedanken der Menschen.“⁵

Nur dreizehn Jahre später griff die Französische Revolution diese Gedanken auf und setzte nicht nur den König ab, sondern künftig auch jeden,

⁴ „Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, dass alle Menschen gleich erschaffen worden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt worden, worunter sind Leben, Freiheit und das Streben nach Glückseligkeit. Dass zur Versicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingeführt worden sind, welche ihre gerechte Gewalt von der Einwilligung der Regierten herleiten; dass sobald eine Regierungsform diesen Endzwecken verderblich wird, es das Recht des Volkes ist, sie zu verändern oder abzuschaffen, und eine neue Regierung einzusetzen, die auf solche Grundsätze gegründet, und deren Macht und Gewalt solchergestalt gebildet wird, als ihnen zur Erhaltung ihrer Sicherheit und Glückseligkeit am schicklichsten zu seyn dünket.“

⁵ „I have sworn upon the altar of God eternal hostility against every form of tyranny over the mind of man.“

der sich (wenigstens theoretisch) den Menschen- und Freiheitsrechten entgegenstellen sollte.⁶

Der 10. Artikel der Erklärung der Menschenrechte vom 26. August 1789 war ein Fanal, das in Europa hell aufleuchtete und von allen freiheitsliebenden und religiös verängstigten Menschen begrüßt wurde (u. a. von I. Kant). In dieser Erklärung heißt es:

„Artikel 10 – Niemand soll wegen seiner Anschauungen, selbst religiöser Art, belangt werden, solange deren Äußerung nicht die durch das Gesetz begründete öffentliche Ordnung stört.“

Dieser Artikel bedeutete die faktische Entmachtung der Kirche in ihrem Griff nach den Seelen der Menschen. In Deutschland war es die Revolution von 1848, die auch hier den Selbstdenkern – wenn auch nur für einige Monate – Freiheit versprach. Der bereits erwähnte Julius Köbner schwelgte in seinem Manifest:

„Heute freuen sich die Verteidiger deiner Rechte, politische Wahrheit reden zu dürfen. Aber es freuen sich auch diejenigen deiner Bürger, deren Herz wärmer noch als für politische Freiheit für Gott schlägt, dass sie christliche Wahrheit reden dürfen, nicht geknebelt durch eine Zensur, die nur dem monopolisierten Kirchentum das Wort gestattete, damit es dir ewig verborgen bleibe, dass Christentum und Staats-Pfaffentum ebenso verschieden sind wie Christus und Kaiphas.“

Aber es dauerte noch mehr als ein halbes Jahrhundert, bis es in Deutschland keinen König und Landesherrn mehr gab, der als „oberster Bischof“ die Landeskirche leitete und den direkten Einfluss der Kirche auf jede Regierung gewährleistete. Erst mit der Weimarer Republik wurde die Staatskirche abgeschafft.

Und heute? Wir genießen fraglos die Früchte des Jahrhunderte langen Kampfes von Glaubensflüchtlingen, Märtyrern und solchen seltenen Herrschern, die – obwohl aus einer Mehrheitsperspektive – dennoch den Minderheiten aller Glaubensrichtungen (!) das Existenz- und Rederecht nicht streitig machen wollten (wie z. B. der Alte Fritz). Wir genießen die Freiheiten der *Universal Declaration of Human Rights* aus dem Jahre 1948, und wir genießen ein Grundgesetz, das die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit garantiert. Und doch: Aus der Perspektive einer Minderheitenkirche stehen wir erst am Anfang des Weges, den wir zu Recht mit dem Etikett „Religionsfreiheit“ bezeichnen könnten. Stationen auf diesem Wege sind:

- die Abschaffung der Konkordate und Staatskirchenverträge, sofern sie das gleiche Recht für alle in Deutschland beeinträchtigen

⁶ (Artikel 4 – Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was einem anderen nicht schadet: Die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen hat also nur die Grenzen, die den anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuß eben dieser Rechte sichern. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz bestimmt werden.)

- die Abschaffung der konfessionellen Zulassungs- und Prüfungsbeschränkungen an den theologischen Fakultäten für alle Steuerzahler
- die Abschaffung der Ungleichbehandlung beim Einwohnermeldeamt
- die Abschaffung der unglaublichen Erhebung einer Kirchensteuer für Nicht-Kirchenmitglieder (das besondere Kirchgeld)
- die Abschaffung des Einflusses der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten auf die Freiheiten der glaubenden christlichen Minderheiten
- die Abschaffung der ebenso unglaublichen Unwissenheit der Freikirchen über ihre Geschichte, ihre Vorfahren und ihre ureigensten Prinzipien.

2. Was ist Religionsfreiheit?

Bevor wir uns also der Hoffnung hingeben, das 20. Jahrhundert hätte der Religionsfreiheit in unserem Land zum Durchbruch verholfen, wollen wir schließlich zusammenfassen, was wir unter Religionsfreiheit verstehen:

2.1. Religionsfreiheit ist ein *Menschenrecht*

Sie ist keine Gnade, die großzügig gewährt wird und auch keine Toleranz, von der bereits Goethe sehr zutreffend folgendes gesagt hatte: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ Sie ist ein Grundrecht, das allen Menschen zukommt, weil sie Menschen sind, weil sie denken und glauben können und wollen.

2.2. Religionsfreiheit ist ein *Minderheitenrecht*

Die Vorstellung, eine Bevölkerungsmehrheit dürfe aus Gründen der Rechtgläubigkeit einer Glaubensminderheit das Existenzrecht versagen oder einschränken, ist Überbleibsel der antiken staatskirchlichen Denkungsart. Die heute zunehmend gebräuchliche Einteilung in positive und negative Religionsfreiheit ist deshalb abzulehnen. Positiv nennt man die Religionsfreiheit, seinen Glauben frei zu wählen und zu bekennen. Ich nenne sie die *Ausstrahlungsfreiheit*. Davon machen in Deutschland nur die wenigsten der fast 60 Millionen Christen Gebrauch! Negative Religionsfreiheit – so sagt man – sei die Freiheit, sich nicht von einem anderen Glauben beeinflussen zu lassen. Ich nenne sie die *Abschirmungsfreiheit*. Hiervon können unsere Deutschen plötzlich gar nicht genug bekommen: gegenüber missionierenden Gemeinden genauso wie gegenüber infiltrierenden Kopftüchern. Die heutige christliche Mehrheit in Deutschland fühlt sich plötzlich bedroht durch Religion und ruft laut: Wir brauchen Religionsfreiheit, Schutz vor den Viren anderer Glaubensüberzeugungen. Bischöfin Käßmann erzählte vor einigen Monaten hier in Berlin von ihrer Landeskirche in Hannover. Dort hatten Christen auf dem Baugelände einer Moschee ein Schild errich-

tet: *Terra christiana est!* Das Land ist christlich! Wenn heute 60 Millionen deutsche Christen Angst bekommen vor 3 Millionen Muslimen und 3 000 Kopftüchern, dann ist ihr Hilferuf kein legitimer Ruf nach Religionsfreiheit! Religionsfreiheit ist ein Minderheitenrecht.

2.3. Religionsfreiheit ist aber auch ein **Schutzrecht**

Minderheiten bedürfen dieses Schutzes. Seit die großen Kirchen den Staat nicht mehr nutzen können, um ihre Glaubenskriege zu führen, fühlen sie sich bedroht. Sie fühlen sich insbesondere bedroht durch die Gesetzgeber. Deshalb suchen sie ihr Heil im Gerichtssaal, wegen eines Kruzifixes im Klassenzimmer, wegen des wegfallenden Religionsunterrichts in Brandenburg, wegen des Verbots religiöser Symbole im öffentlichen Dienst in Berlin. Sie erhoffen Schutz vor dem Gericht, da sie ihre Religionsfreiheit beeinträchtigt sehen. Sie merken aber nicht, dass sie dabei massiv andere Minderheiten bedrängen, die ja ihrerseits Schutz gesucht haben beim Gesetzgeber, und es macht mich kopfschütteln.

2.4. Religionsfreiheit ist ein **Gleichstellungsrecht**

In seiner bekannt gewordenen Wolfenbütteler Rede zum 275. Todestag von Lessing, sagte der damalige Bundespräsident Johannes Rau am 22. Januar: „Im demokratischen Rechtsstaat gilt das Recht auf Unterschiede, aber es gilt kein unterschiedliches Recht.“ (Religionsfreiheit, 11) Die Rede war überschrieben mit dem Wort „Religionsfreiheit“ und zielte auf das drohende Kopftuchverbot im öffentlichen Dienst in Deutschland. Sein Hauptargument war dies: Gleiches Recht für alle.

Damit bin ich beim Titel meines Vortrages angekommen und zugleich beim Ende meiner Rede. „Aber einige sind gleicher!“ Das Zitat entstammt dem Buch von George Orwell „Farm der Tiere“ aus dem Jahre 1945. Es schildert den Freiheitskampf der Tiere gegen die unterdrückerischen Menschen. Nach einer geglückten Revolution geben sich die Tiere sieben Grundgesetze. Das letzte davon lautet: Alle Tiere sind gleich! Aber, die Revolution frisst ihre Kinder und schließlich bleibt von den sieben Grundgesetzen nur das siebente übrig und das mit einer kleinen Änderung: Alle Tiere sind gleich, aber einige sind gleicher! Gewiss, in Deutschland wenigstens haben wir die Revolution hinter uns. Wir haben Religionsfreiheit, aber wir haben sie mit einem kleinen Zusatz: Alle Religionen sind gleich, aber einige sind gleicher. Wir haben noch viel zu tun.

Erlauben Sie mir deshalb zum Schluss, noch einmal bei Roger Williams und seinem Staat Rhode Island anzuknüpfen. Ich zitiere aus der heutigen Verfassung:

Weil der Allmächtige Gott das Denken frei geschaffen hat und alle Versuche, es durch zeitliche Strafen, Lasten, oder Einschränkungen der Bürgerrechte zu beeinflussen, die Tendenz haben Heuchelei und Verschlagenheit hervorzubringen,

und weil das Hauptziel unserer verehrungswürdigen Vorfahren, als sie in dieses Land kamen und diesen Staat besiedelten, darin bestand – wie sie sagten – „ein lebendes Beispiel zu liefern dafür, dass der zivile Staat dann am besten besteht und erhalten wird, wenn in religiösen Angelegenheiten volle Freiheit gewährleistet wird“, deshalb erklären wir:

dass niemand gezwungen werden soll, irgendeinem religiösen Akt, einem religiösen Ort oder einer religiösen Handlung beizuwohnen oder Unterstützung zu gewähren, es sei denn in Erfüllung des freien Willens solcher Person,

dass auch niemand seiner religiösen Überzeugungen wegen gezwungen, zurückgewiesen, belästigt oder sonst irgendwie an Leib und Gütern belastet werde,

dass niemandem deswegen die Eignung zu einem Amt abgesprochen, noch sonst irgendein Leid zugefügt werde;

dass hingegen jede Person frei sein soll Gott so zu dienen, wie ihr eigenes Gewissen es ihr gebietet, ihr Ansichten in religiösen Belangen offen zu bekunden und mit Argumenten zu stützen, und dass dergleichen die Bürgerrechte irgendeiner Person in keiner Weise mindern, ausweiten noch überhaupt betreffen sollen.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden¹

Jean-Marc Ela²

Wenn sich die Grenzen schließen, wenn die reichen Länder immer weniger geneigt sind, ihr Monopol über die Ressourcen des Planeten aufzugeben, dann stellt sich um so schärfer die eine Frage: Wo ist denn Gott in diesem aktuellen System der Sicherheitsobsession des Nordens?

Die Länder des Nordens machen mobil, um die Grenzen nach den Kriterien des Marktes zu kontrollieren, in dem man eine Auswahl trifft zwischen nützlichen und unnützen Menschen. Nach diesen Kriterien sind die Armen oder die „Gestrandeten des Planeten“ eine überflüssige Menschheit, mit der die reichen Länder nichts anfangen können. Diese Barbaren müssen in ihren Enklaven eingeschlossen werden, sobald sie, die Waisen des Kalten Krieges, erneut zu Feinden aus dem Süden und zu einer neuen Bedrohung werden. In diesem Kontext kann man sich nur nach den Auswirkungen und Abwegen einer restriktiven Politik fragen, die angesichts von Einwanderung und Asyl, den Rechtsstaat und die sozialen Bindungen in Frage stellen. Keine Zivilisation, die dieser Bezeichnung würdig ist, kann existieren, ohne dem Prinzip der Gastfreundschaft den ihm angemessenen Platz einzuräumen. Ebenso wird man in den westlichen Ländern, die sich vor Einwanderern und Schutzsuchenden verschließen, ein verheerendes Defizit an Humanität befürchten müssen.

Wenn man Demokratie danach beurteilt, wie Menschenrechte respektiert und Fremde behandelt werden, dann wird man sich der perversen Auswirkung einer Einwanderungs- und Asylpolitik bewusst, die sich auf eine Bunkermentalität gründet. Man kann nur die Erosion der Rechte von Flüchtlingen konstatieren: Im Westen werden die Asylländer rar. Die Regierungen lehnen ab, anzuerkennen, dass der Einwanderer oder der Asylsuchende als menschliches Wesen gesetzlich verankerte Rechte hat. Der Gipfel ist, dass diese Regierungen nicht zögern, an einer Kultstätte Gewalt anzuwenden, um Flüchtlinge in Länder abzuschieben, in denen ihnen Folter oder Tod droht. Mehr noch, in Ottawa wollte die Einwanderungsministerin soweit gehen, den Kirchen ihren Dienst der Aufnahme und der

¹ Erschienen in der Zeitschrift „ReLation“ Montreal, Kanada, November 2004 (696) 32–34, unter dem Titel „Un Dieu métis“, übersetzt mit Autorisation des Autors: Edgar Lüllau.

² Jean-Marc Ela, Kameruner Theologe und Soziologe ist einer der bedeutendsten Befreiungstheologen Afrikas. Sein letztes Werk „Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère.“ Karthala, Paris 2003, Summe seines theologischen Denkens, ist (in gekürzter Fassung) unter dem Titel „Neue Wege afrikanischer Theologie. Gott befreit“ 2003 bei Herder erschienen. Jean-Marc Ela lebt seit 1995 in Kanada im Exil. Er ist dort Mitglied der Arbeitsgruppe für Flüchtlinge im Zentrum für Gerechtigkeit und Glaube (Groupe de travail sur les réfugiés du Centre justice et foi, [CJF] Montreal, Canada).

Anteilnahme zu verweigern, indem sie sie aufforderte, von Ausweisung bedrohten Flüchtlingen kein Kirchenasyl mehr zu gewähren. Indem man versucht, das Recht auf Asyl zu kriminalisieren, erhöht man damit gleichzeitig die Bedrohung durch Sicherheitsverwahrung, Gewalt und Willkür.

Vor dem Hintergrund einer öffentlichen Meinung, die von den Schlagzeilen eines Telejournalismus erzeugt wird, die nicht gerade hilfreich sind, die Herausforderungen eines sozialpolitischen Systems, entstanden durch die Antiterrorgesetze, wirklich zu verstehen, ist es dringend, auf die Relevanz der Anerkennung und der Respektierung des Anderen bis hinein in den Bereich der Politik zu bestehen, um die Angst vor dem Anderen abzubauen, damit der Staat zivilisierter wird und die Staatsbürgerschaft neu regelt.

Für eine Theologie des Fremden³

Angesichts des Schocks der Begegnung mit dem Fremden, der Tendenz, Grenzen zu schließen und der Krise um das Asylrecht im gegenwärtigen System der Sicherheitsobsession, muss der Theologe ganz entschieden die aktuelle Frage nach der Bedeutung des Anderen im Lichte der Offenbarung anpacken können, um sich in die fundamentale Debatte zu Beginn dieses Jahrhunderts einzubringen: *Aufnahme oder Abschiebung von Emigranten und Asylsuchenden?*

Unter diesem Gesichtspunkt werden die Konsulate, Flughäfen, und Aufanglager als ‚Schaufenster des Westens‘ zu wahren Orten der Theologie. An diesen Orten steht mit dem Schrei des Emigranten und Flüchtlings Gott selbst auf dem Prüfstand. Die Frage nach Gott in der Begegnung mit dem Fremden ist der zentrale Punkt der biblischen Botschaft. Das Wagnis, seine Heimat zu verlassen und wo anders hinzugehen, ist untrennbar verbunden mit der Offenbarung Gottes in der Bibel. Die Wege des Exodus und des Exils sind notwendige Stationen, um zum Leben in seiner ganzen Fülle zu gelangen. Diese massenhaften Wanderbewegungen von Männern und Frauen, von ihrem Heimatboden verstoßen und ihrer vertrauten Umgebung entrissen, erinnern an das ganze Drama einer Menschheit, zermürbt von der Last der Ereignisse, das sich häufig zeigt als Unsicherheit, Leiden, Ausgestoßensein und sogar Tod.

Exodus und Exil sind zwei Worte der Bibel, die auf das Los des Gottesvolkes selbst hinweisen. So zeigen es zahlreiche Texte, unter anderem: „*Mein Vater war ein umherirrender Aramäer und zog hinab nach Ägypten*“ (Dtn 26, 5). „*Ich bin ein Fremder bei dir, ein Wanderer wie alle meine Väter*“ (Ps 39, 13). Die Sorge um den Anderen kommt aus diesen Lebensbedingungen des Fremden: Gott hat sein Volk besucht in der Situation der Sklaverei, der Demütigung und der Schmach. Die Beziehung zum Fremden

³ Französisch: „Vers une théologie de l'altérité“.

ist tief verwurzelt in der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, der das religiöse Bewusstsein der Israeliten auszeichnet: *„Du sollst keinen Fremden unterdrücken. Ihr wisst, was ein Fremder empfindet, denn ihr selbst ward Fremde im Land Ägypten“* (Ex 22, 20). So ist auch die Wertschätzung des Anderen ein Ausdruck der Treue zu dem Gott des Exils: *„Wenn ein Fremder mit euch in eurem Land lebt, dann sollst du ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der mit dir wohnt, sei für dich wie ein Mitbürger und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn auch ihr ward Fremde im Land Ägypten. Ich bin Jahve euer Gott“* (Lev 19, 13–34). Es ist klar, dieser Gott ist nicht neutral. Er stellt sich immer und mit Leidenschaft an die Seite der Schwachen und der Bedürftigen. Er ergreift Partei für die, denen Rechtsansprüche und Vorrechte verwehrt werden. Die Forderungen nach Gerechtigkeit und Schutz für die Fremden gehören zur Logik des Gottes der Armen. So geht es immer darum, den Fremden im Bewusstsein des Schicksals des Gottesvolkes in Ägypten zu betrachten und zu behandeln.

Diese Haltung ist ganz tief verwurzelt im prophetischen Horizont. Abgesehen von der Trennung zwischen Israel und den Heiden, erstreckte sich die Aufnahme des Fremden auf die soziale, kultusbezogene und heilsbezogene Ebene. In diesem Sinne erlaubt die Vision von einem vollständigen und universellen Heil, verwirklicht in der Figur des Jahveknectes im Jesajabuch, eine weitergehende Reflexion. Der Hebräer hört mit Erstaunen und Überraschung, wie Gott Ägypten „mein Volk“ nennt und Assyrien „meine Schöpfung“. Die Bibel verheißt eine totale Veränderung der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten, dessen Name verbunden ist mit Unterdrückung und Knechtschaft. Angesichts des Hasses und der Rachegefühle, an die die Leiden der Juden von Seiten der Fremden und der Unterdrücker erinnern, muss man vor allem die Bedeutung der Aufnahme des Anderen erkennen, die, ohne die Erwählung Israels zu annullieren, dazu einlädt, die Einheit in Verschiedenheit zu leben. Im Namen dieses Gottes ist der Widerstand gegen jede Form von Intoleranz geboten, die zur Ablehnung und zum Ausschluss des Emigranten führt.

Schließlich steht das Schicksal des Fremden im Zentrum der Manifestation der Liebe und des Mitleidens Gottes. Mehr noch, Gott zeigt sich im Antlitz des Fremden (Gen 18, 1–15). Diese Bibelstelle, wo Gott die Gestalt von drei Reisenden annimmt, weist hin auf das messianische Zeichen des Mahles, bei dem Gott und Mensch an einem Tische sitzen werden. Die Gastfreundschaft Abrahams gegenüber den drei müden Reisenden weist hin auf die endgültige Begegnung mit dem Fremden im Sinne der Inkarnation. Der Theologe muss daran erinnern können, dass Gott in sich selbst das Antlitz des Fremden trägt, das seinen Wert und seinen Grund im Geheimnis der Trinität findet.

Von Gott mit dem Antlitz des Fremden⁴

Drei thematische Schwerpunkte bieten sich aus christlicher Perspektive zur Betrachtung an, um das Streben nach einer Welt zu begründen, in der der Ausschluss geächtet wird, und in der der Versuchung, eine Mauer zu errichten, ebenso widerstanden wird wie allen anderen Abschottungsversuchen. Diese Themen unterstreichen die Fruchtbarkeit anthropologischer Vernetzung, die aus der Öffnung zum Anderen entsteht. Sie zeigen sich im „Gott mit dem Antlitz des Fremden“, den es im Zeitalter der neuen Mobilität zu entdecken gilt.

1. Die enge Beziehung zwischen sich und dem Anderen findet eine fruchtbare Verwurzelung im trinitarischen Gott. In der berühmten Szene, in der drei Fremde unter der Eiche von Mamre in der Gestalt Gottes erscheinen, haben die Kirchenväter eine Ankündigung des Geheimnisses der Trinität gesehen, die Jesus offenbart. Der Gott, den man in der Gestalt des Gastes empfängt, hört nicht auf, unseren Blick auf den zu lenken, den wir lieber nicht sehen wollen, er fordert uns auf, mit den Anderen jenseits aller Diskriminierung und Ächtung zu leben. So ist die Aufnahme des Fremden tief verwurzelt im Glauben an den Gott der Christen.

2. Die Annahme der Unterschiedlichkeit und Fremdheit ist eine Herausforderung an das eigene Selbstverständnis. Der trinitarische Glaube lädt ein, sich der Vielfalt zu öffnen, indem er bekräftigt, dass die eigene Identität sich nicht aus der Verwerfung und Verachtung des Fremden aufbaut, sondern aus der Integration der Unterschiede unter der Leitung eines liebenden Gottes. Der eigene Ursprung verpflichtet zur Anerkennung des Anderen und zur Begegnung mit ihm. In einer Welt, in der eine Kultur des „Sichbedrängtfühlens“ dazu beiträgt, negative und abweisende Reaktionen gegenüber Fremden zu entwickeln, indem sie die Unterschiedlichkeit des Anderen nicht annimmt, kann der Aufbau eines eigenen Selbst nicht stattfinden, da dieser Anteil einer anderen Menschlichkeit, dank derer sich jeder bereichern und erweitern kann, fehlt.

3. Jesus Christus teilt das Schicksal des Fremden. In der Tat, in Jesus von Nazareth, dem, der „von Gott ausgegangen ist“, ist die ganze Fülle der Mobilität eines Lebens in einem Leib vereinigt, durch den er seinen eigenen Exodus bis hin zum Kreuz lebte. In dieser Auszugsbewegung, die konstitutiv ist für das Wort des Lebens (Joh 8, 29), finden wir den Aspekt der Inkarnation. Man wird hier mit dem Drama der Zurückweisung konfrontiert: „*Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf*“ (Joh 1, 11). So, in Jesus Christus, reiht sich Gottes Einsatz ein in das menschliche Drama der Verstoßenen der Geschichte. Geboren in der Fremde (Lk 2, 4–7), wird er mit dem Exil konfrontiert, so nimmt er die Erfahrung seines Volkes auf sich und wiederholt sie (Mt 2, 13 ff.). Während seines Dienstes führt er ein wahres Wanderleben, läuft von einer Stadt zur anderen (Lk 13, 22; Mt

⁴ Französisch: „Du Dieu métis“.

9,35). „Vor den Toren der Stadt sterbend“ (Hebr 13,11–12), offenbart er den Gott, der den nicht ausschließt, der ausgestoßen ist. Aus dieser Perspektive wird deutlich, Jesus von Nazareth, als Ausgestoßener und ans Kreuz Gehängter, identifiziert sich selbst mit dem Fremden.

Die Frage nach dem Anderen, wie sie sich mit Macht in den Ländern stellt, in denen sich das Antlitz des Unsichtbaren in der neuen sozialen Gestalt der „illegalen“ Einwanderer⁵ zeigt, verpflichtet uns die christliche Botschaft neu zu denken und anders zu leben. Mehr als je zuvor ist in den gegenwärtigen Veränderungen, in denen das Asylrecht durch die „Verschanzungsmentalität“ der westlichen Länder in Frage gestellt wird, der Andere eine fundamentale Herausforderung für die Mission der Kirche. Genau in diesem Kontext hat die Kirche eine entscheidende Rolle für die Verteidigung der Menschlichkeit zu übernehmen: Sie muss Zeugnis ablegen von dem Gott, der eine Art Komplizenschaft mit dem Fremden eingeht. Diese Herausforderung muss in einer Welt der Ungleichheit und der Konflikte, in der der Strom der Emigranten weit davon entfernt ist zu versiegen, deutlich hervorgehoben werden.

Gott in unserer Geschichte

Die Bedeutung der Fragen der Immigration und des Asyls verdienen weiter präzisiert zu werden, indem man den eschatologischen Charakter der Begegnung mit dem Fremden besonders betont (Mt 25,31–46). In dieser Begegnung ist der Herr, der Richter der Völker, der in der Herrlichkeit erwartet wird, gegenwärtig in den Lebensbedingungen der Männer und Frauen, die kein anderes Merkmal vorweisen können als ihre Fremdheit, die sie verurteilt zur Schwäche und zum Ausschluss aus einer Umwelt, wo Stereotypen und Vorurteile jegliche interkulturelle Begegnung verhindern. Es ist wichtig, eine Kirche zu entwickeln, in der Kirchesein bedeutet, für das Schicksal des Fremden Verantwortung zu übernehmen.

In der Tat erinnert Jesus daran, dass die Erwartung seines Kommens nicht gelebt werden kann jenseits der Aufmerksamkeit für den Anderen in ungesicherter Lebenslage. Indem er Partei ergreift für die Sache derer, die ohne Heimat und gesellschaftliche Integration sind und jeglicher sozialen Würde beraubt wurden, zeigt Jesus, wie die Kirche berufen ist ihrem Herrn zu begegnen: Indem sie durch Konfliktvermittlung für *„diese Kleinen, die seine Brüder sind“* lernt, in jedem Fremden ihren Herrn zu sehen.

Der Fremde ist die Ikone des vom Vater Gesandten. Christus weist also der Kirche die anspruchsvolle Aufgabe zu, in alltäglicher Menschlichkeit für den Anderen aufmerksam zu sein. Dort will er erwartet werden. Wor-

⁵ Französisch: „les sans-papiers“ meint die Ausländer, die keine gültigen Aufenthaltspapiere vorweisen können und als „Illegale“ bezeichnet werden.

auf es ankommt, ist, ihm an den Orten zu dienen, wo Mitbürgerschaft praktiziert wird. An diesen Orten begegnet Gott uns heute auf dem Weg durch unsere Geschichte.

Es gibt kein Christentum außerhalb einer gelebten Treue in Gesten und Worten. Die Begegnung mit dem Fremden ist ein Heilsereignis auf dem täglichen Lebensweg. Ohne eine Beziehung zum Fremden und zum Emigranten zu pflegen, dessen Aufnahme ein Gottesdienst und ein fundamentaler Test der Treue zum Evangelium ist, kann man nicht neu entdecken was es bedeutet, das Vermächtnis Jesu zu feiern. Ein Wort von Camus drückt diesen Zusammenhang gut aus: „*Ich werde ihnen ein großes Geheimnis sagen, mein Lieber: Erwarte nicht das letzte Gericht, es findet jeden Tag statt.*“

Theophanie und Angst

Die Begegnung mit dem „Heiligen“ in der Bibel¹

Kim Strübind

Meinen ehemaligen Mitschülern und Lehrern von der „wildenen 13 d“ des Comenius-Gymnasiums Deggendorf, anlässlich unseres 30-jährigen Abiturjubiläums am 24. Juni 2007

„Das Religiöse beschäftigt uns mehr denn je. Man hat Gott für tot erklärt, doch er hat sich ins Unterbewusstsein der Menschen verzogen, dort übt er mehr Macht aus als zuvor.“
(Peter Weibel, in: DER SPIEGEL 8/2007, 156)

1. Anläufe: Religion und Angst

Religion und Angst gehören zuhauf. Dieser axiomatische Grundsatz wird – zumal im Rahmen des hier versammelten Personenkreises – wohl niemanden sonderlich überraschen. Wahrscheinlich bedeutet der lateinische Begriff *religio* „heilige Scheu“.² In jedem Fall lässt sich die Reziprozität von Religion und Angst für Therapeuten, Religionswissenschaftler und Theologen vielfältig beschreiben oder definieren. Angst kann theologisch positiv eine im Dienst des Glaubens stehende Macht sein, wenn etwa die Weisheitsbücher des Alten Testaments davon sprechen, dass „Gottesfurcht der Anfang aller Weisheit“ sei (Spr 1, 7). „Angst“ oder „Furcht“ – beides wird in der Bibel nicht unterschieden³ – kann also dem Menschen für seine geschöpfliche Selbstjustierung *coram Deo* ausgesprochen nützlich sein. Religion kann aber auch umgekehrt ein Generator übler Ängste sein, die den Menschen vor dem Tribunal seines Gewissens oder einer himmlischen Instanz plagen. Religion kann, analog zu Tilmann Mosers gleichnamigem Buch, eine „Gottesvergiftung“ evozieren,⁴ zugleich aber auch als Heilmit-

¹ Vortrag gehalten am 17. November 2006 in Heidelberg im Rahmen des von der Internationalen Gesellschaft für Systemische Therapie (IGST) veranstalteten Symposiums zum Thema: „Zeiten der Angst – Ängste der Zeit“.

² Vgl. A. Michaels, Art. Angst/Furcht: I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. I, Tübingen 1998, 496.

³ Die Unterscheidung der „Angst“ (vor einem unbestimmbaren Objekt) von der „Furcht“ (vor einer konkreten Gefährdung) geht auf den dänischen Religionsphilosophen S. Kierkegaard zurück. Vgl. S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, Hamburg 1984 (hg. und übersetzt von H. Rochol).

⁴ Vgl. T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1992.

tel gegen die Grundangst des Menschen vor Sinnverlust und Verlorenheit dienen. So verbreitet der 1. Johannesbrief die tröstliche Glaubenszuversicht, dass die Gottesliebe alle Furcht austreibe.⁵ Und der johanneische Christus verheißt seinen Jüngern: „In der Welt habt ihr Angst. Aber fürchtet euch nicht, denn ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16, 33).

Unabhängig davon, ob sich die Religion zur Angst wie der Nikolaus zum „Knecht Ruprecht“ verhält oder ob es sich bei dem Verhältnis von Angst und Religion um ein januskopfiges Phänomen handelt, bei dem das Eine ohne das Andere nicht sein kann: Ohne Angst – und die mit ihr gestellte Frage nach ihrer Bewältigung – geht es auf dem Gebiet der Religion nur selten zu. Die Fragestellung rechtfertigte jedenfalls ohne Weiteres ein eigenes Symposium.⁶

Erlauben Sie mir, dass ich zunächst einige Anläufe zum Thema mache. Danach möchte ich mich mit dem Verständnis des „Heiligen“ als einer zentralen Vorstellung biblischer Religiosität befassen und anschließend auf innerbiblisch dokumentierte Angsterfahrungen im Umgang mit dem Heiligen verweisen. Abschließen möchte ich mit einem Ausblick auf mir drängend erscheinende Aspekte von Religion und Angst in der Gegenwart.

Zunächst also die „Anläufe“. Als Bibelwissenschaftler erlaube ich mir zunächst die kritische Rückfrage, ob unsere Gegenwart tatsächlich ein Zeitalter besonderer Ängste darstellt. Insofern zur Signatur jeder Zeit auch ihre unverwechselbaren, kontingenten Befürchtungen gehören, ist dieser These natürlich nicht zu widersprechen. Unter *quantitativen* Gesichtspunkten, also der Frage, ob wir in einer Zeit außergewöhnlicher kollektiver oder individueller Angstzuständen leben, wird man sich mit einer eindeutigen Antwort schwerer tun. *In the short run* werden Sie dies mit Blick auf den zunehmenden Beratungsbedarf Ihrer Patientinnen und Patienten womöglich bestätigen können. Auch in der christlichen Seelsorge ist eine deutliche Zunahme des Beratungsbedarfs wahrnehmbar, wie auch ein signifikanter Wandel hinsichtlich des Charakters seelsorgerlicher Gespräche: Dienten sie einst vor allem der individuellen Glaubensvergewisserung, so tendiert Seelsorge heute immer stärker zu einer allgemeinen Lebensberatung, in der zwar Ängste thematisiert werden, religiöse Fragen jedoch oft nur noch bedingt oder implizit, d. h. im Kontext profaner Lebensbewältigung, eine Rolle spielen.

Gleichwohl muss die These, dass wir in einem Zeitalter außergewöhnlich großer Ängste lebten, relativiert werden. Sofern kollektive Ängste und

⁵ „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus“ (1 Joh 4, 17 f.).

⁶ Theologische Symposien und Ringvorlesungen zu diesem Thema haben durchaus Konjunktur, wobei die Häufung in den letzten zehn Jahren auffällig ist. Vgl. z. B. die Beiträge in den Sammelbänden von U. H. J. Körtner (Hg.), *Angst, Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema*, Neukirchen-Vluyn 2001, und J. Fischer/U. Gäbler (Hg.), *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie*, Stuttgart 1997.

Welpessimismus einander bedingen, zeigt bereits ein flüchtiger kulturgeschichtlicher Blick in die Epochen der Dominanz der großen altorientalischen Religionen⁷ (zu denen auch das Alte Testament zu zählen ist), in den Kulturpessimismus der Spätantike⁸ oder in die angstbesessene Bußfrömmigkeit der Reformationszeit, dass es regelrechte „Zeitalter der Angst“ gab, die alle Phobien und Befürchtungen unserer Tage bei weitem übertreffen. Launische Götter und ein tiefes Bewusstsein der ontologischen Inferiorität sowie der moralischen Fallibilität aller Sterblichen machten den Altvorwerden oft genug das Leben zur Hölle ihrer Ängste. Religiöses Wissen war daher ebenso notwendig wie letztgültig, es war Herrschaftswissen. In diesen archaischen Gesellschaften bildeten Frömmigkeit und Lebenswandel, Magie, Ritual und Kult die bestimmenden Kräfte, die einerseits das Leben ehrfurchtgebietend beherrschten und andererseits die Ängste vor den numinosen Kräften durch eine teilweise geradezu elaborierte „metaphysische Wissenschaft“ zu lindern suchten. Versuchen wir einmal, uns für einen Moment in einen kulturellen Kontext hineinzudenken, in dem nicht nur Missernten und verheerende Kriege an der Tagesordnung waren, die nach dem 2. Samuelbuch ebenso häufig auftraten wie der Wechsel der Jahreszeiten (2 Sam 11, 1). Es handelt sich um Milieus, in denen das ganze Leben vom Anbau und dem Verzehr der Lebensmittel, von der Nahrungsaufnahme, dem Beischlaf bis zur Verrichtung der Arbeit von religiösen Mächten, von Segen und Fluchen bestimmt ist, denen der Mensch in strenger ritueller und ethischer Observanz untergeordnet war, sofern er sein Schicksal nicht herausforderte.

Vor allem die Unberechenbarkeit der metaphysischen Welt und ihrer Beherrscher, deren Launenhaftigkeit man sich ausgeliefert sah, versetzte die Menschen in Angst und Schrecken.⁹ Ein Heer von Zeichendeutern und Wahrsagern, die den Königen (aber auch zahlungskräftigen Privatleuten) zur Verfügung standen, war mit der Berechnung des Unberechenbaren und der Manipulation des Übermächtigen an den Königshöfen befasst. Anhand massenweise gefundener Tontäfelchen in Assyrien und Babylon lässt sich eindrucksvoll belegen, dass der Vogelflug, die Leberschau und die Bewegung der Planeten – die Tierkreiszeichen kannte man entgegen der Behauptung heutiger Astrologen damals nicht! – alle wichtigen Entscheidungen des Lebens bestimmten oder deren Ausgang präjudizierten. Bei schlechten Omina wurde in Babylon gar ein Ersatzkönig eingesetzt, den das zu erwartende Unheil anstelle des regulären Königs treffen sollte. War das Unheil abgewendet, wurde dieser i. d. R. vorsorglich umgebracht, um späteren Machtkämpfen vorzubeugen.¹⁰ In den Hochkulturen Mesopotamiens wurde die Angst vor dem Schicksal, d. h. den Launen der Götter,

⁷ Vgl. E. Jenni, Angst und Hoffnung bei den alten Babyloniern, in: Fischer/Gäbler, Angst, 9–23.

⁸ Vgl. R. Brändle, Die Spätantike – ein Zeitalter der Angst?, in: Fischer/Gäbler, Angst, 25–41

⁹ Man denke nur an Homers Götter in der Ilias oder in der Odyssee.

¹⁰ Vgl. Jenni, Angst, 21–23.

der Anfang aller Wissenschaft, die schon deshalb ausgesprochen praktisch orientiert war.

Eine Wissenschaft besonderer Art war dabei die Hepatoskopie (Leberschau).¹¹ Dabei wurden die Formen der Schafsleber frisch geschlachteter Tiere akribisch untersucht und von hochspezialisierten Mantikern nach strengen Kriterien als Omina der Weissagung ausgelegt. Ausgrabungen haben Tonmodelle von Schafslebern zutage gefördert, die eigens für Schulungszwecke nachgebildet worden waren. Auf ihnen sind die Lebern durch Linien in Teilbezirke unterteilt, in denen auf kleinste Ausbuchtungen und besondere Formen wie Rundungen, Löcher usw. zu achten war. Alle Veränderungen waren dabei relevant:

„Wenn die Oberfläche der Leber [wie] ein Löwe ist, so ist es ein Omen des Sargon [i. e. der assyrische Großkönig], der unter diesem Omen ... empor kam und keinen Widerpart noch Gegner hatte. Seinen Glanz über [die Länder goss er aus]. Das Meer des Westens überschritt er; drei Jahre in dem Westen [sämtliche Länder] eroberte seine Hand [...].

Wenn die Oberfläche der Leber wie ... und Gallenblase und Pyramidalfortsatz nicht vorhanden sind, der Gallenblasengang lang ist und die Leberfläche umschließt, [so ist das ein Omen] des Sargon, der seinen Palast auf fünf Meilen an Umfang erweiterte [...].

Wenn die Leberoberfläche ihrem Umfange nach die Gallenblase umschließt und die untere Spitze über sie fällt und die Blase hinter die Oberfläche fällt und dort festsetzt, so ist das ein Omen des Sargon, der nach dem Lande [...] zog und das Land [...] unterjochte und dessen Hand somit nicht die vier Weltteile eroberte.“¹²

Auch andere Tiere wurden genau beobachtet, das Verhalten von Schlangen etwa oder das Auftauchen eines Fuchses an ungewöhnlichen Orten. Es gab darüber hinaus Inkubations-Orakel, eine Art Sakralschlaf an heiligen Orten, dessen Träume man als Orakel deutete;¹³ ferner existierten Traumbücher mit Listen möglicher Gesichte und ihrer Deutungen.¹⁴ Darüber hinaus spielten Geburtsomina eine große Rolle, bei denen bestimmte Vorzeichen über den Verlauf des noch ungeborenen Lebens Auskunft gaben, was sich bis in das Neue Testament verfolgen lässt.¹⁵ In der Lekanomantie, dem „Becherorakel“, deutete man die Schlieren, die sich zeigten, wenn Wasser und Öl sich vermischten. Dass es sich dabei um magische Rituale handelt, die die Zukunft nicht nur beschrieben, sondern zugleich manipulieren sollten,

¹¹ Vgl. a. a. O., Angst, 20 f.

¹² Zit nach: <http://de.wikipedia.org/wiki/Leberschau> (zuletzt: 22.3.2007). Das ausgesprochen differenzierte Leberorakel zeugt dabei von einem elaborierten organischem Wissen in Mesopotamien.

¹³ Auch der berühmte „Turm von Babel“ gehört in diesen Zusammenhang oder die Traumvision des Erzvaters Jakob in Bethel, der eine sog. „Findungslegende“ darstellt (Gen 28, 10–22, vgl. bes. V. 16!).

¹⁴ Vgl. a. a. O., 17.

¹⁵ Bei dem Erscheinen des „Sterns von Bethlehem“ handelt es sich um ein klassisches Geburtsomen (Mt 2, 1–12).

wird daraus ersichtlich, dass Orakel im Falle ungünstiger Weissagung so oft wiederholt werden konnten, bis sich ein günstigeres Bild ergab.

In der Antike stößt man auf Vergleichbares. Astrologie, Eingeweideschau oder die Beobachtung des Vogelflugs waren ihr vertraut. Die hellenistischen Religionen, allen voran die Mysterienkulte, waren Produkte einer kulturellen Amalgamierung von Orient und Okzident, die zu einem beispiellosen religiösen Transfer führte. Der Siegeszug des Christentums in der spätantiken Welt ist nicht zuletzt auch dem Umstand geschuldet, dass sich das Evangelium als eine veritable Befreiungsreligion von all diesen dunklen Mächten erwies, die seitens der christlichen Missionare entweder als nicht-existent entmythologisiert wurden, oder indem behauptet wurde, der auferstandene Christus habe alle himmlischen Mächte entmachtet, die nun seine Herrschaft anerkennen müssten, worin ihnen die irdischen Mächte beizeiten folgen würden. Das Reich Gottes, dem die Gläubigen angehörten, befreite für Zeit und Ewigkeit von der Tyrannei dämonischer Willkürmächte und sah sie durch den auferstandenen Christus als bezwungen an. Im Neuen Testament stößt man auf Schritt und Tritt auf dieses Pathos.¹⁶

Springen wir von hier aus in das 20. Jahrhundert: Mit seinen beiden Weltkriegen, die das Ende des Europäischen Zeitalters einläuteten, der atomaren Hochrüstung während des Kalten Krieges sowie im Gefolge drohender ökologischer Katastrophen blicken wir auf ein ausgesprochen angstbesetztes Jahrhundert zurück, das sich innerhalb der aufgeklärten Welt zwar als weitgehend frei von Göttern wusste, aber die Dämonen gerade nicht loswurde, wie der Holocaust, Tschernobyl oder das Wettrüsten der Supermächte belegen.

Im Kontrast dazu bot sich das beginnende 21. Jahrhundert, das mit dem Fall der Berliner Mauer 1989 eingeläutet wurde, als Jahrhundert expansiver Freiheit und einer neuen Weltordnung an. Allerdings hat der kollektive Pessimismus dann überraschend schnell eine kräftige Renaissance erfahren. Bedürfte es eines aktuellen Belegs für diese These, so ließen sich allein schon die Titelgeschichten des Hamburger Nachrichtenmagazins „DER SPIEGEL“ der letzten Wochen anführen: Vom „Lebensgefühl Angst“, dem „Angriff aus Fernost“ (in dem die Globalisierung als Bedrohung der ökonomischen Grundlagen Europas dargestellt wurden) bis hin zur Titelgeschichte: „Achtung Weltuntergang“ zieht sich hier und auch andernorts eine publizistische Spur durch die Ängste unserer Zeit, deren neue Stichworte Globalisierung, Klimawandel – und Religion lauten. Mit Letzterer haben wir uns heute Vormittag vor allem zu befassen.

Dabei beschränke ich mich auf die dem christlichen Glauben zugrunde liegende Bibel als der – vor allem für Protestanten wie mich – schlechthin normativen Größe. Dazu möchte ich mit Ihnen nachfolgend einen kleinen Parcours religiöser Angsterfahrung abschreiten, indem wir uns dem Ob-

¹⁶ Vgl. Phil 2, 5–11; 2 Kor 2, 14 f.; Eph 1, 15–23; Kol 2, 13–15 u. ö.

jekt nähern, das zugleich das Subjekt aller religiösen Ängste und aller Hoffnungen ist: Gott.

Gott und Mensch können in der Bibel auf unterschiedliche Weise miteinander kommunizieren: *Liturgisch* durch den Kult mit dem Opfer als der höchsten Form einer Realpräsenz der *communio* mit Gott¹⁷ oder *ethisch* durch die menschliche Observanz der geltenden Bundesregeln und Gebote, zumal über den sog. „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ jede Tat auch die Macht der Tatfolge in Form von zwangsläufig sich einstellendem Heil oder Unheil in sich trug.¹⁸ In der Bibel begegnen Menschen bisweilen Gott auch von Angesicht zu Angesicht, also im Ereignis einer „Theophanie“. Solche Begegnungen verlaufen dramatisch und sind stets durch die Kopräsenz starker Ängste gekennzeichnet. Es handelt sich buchstäblich um erschütternde Erfahrungen, die auch in der literarischen Verarbeitung noch erkennbar sind.

Bevor wir uns ihnen zuwenden, ist es wichtig, dass wir uns mit einer Eigenart biblischer Religiosität vertraut machen, die auch für viele andere Religionen gültig ist: Dem Phänomen des „Heiligen“.

2. Das Wesen des „Heiligen“

1917 erschien das bahnbrechende Buch des Religionswissenschaftlers Rudolf Otto „Das Heilige“, dessen Untertitel lautete: „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“.¹⁹ Otto hatte mit dieser Studie – die eine eigenwillige Grammatik aufweist – wesentliche Grundlagen zur Erfassung des Religiösen geliefert, die nicht nur für die Bibelwissenschaft von anhaltender Bedeutung sind, auch wenn manche Ergebnisse im Detail durchaus strittig sind.²⁰ Eine Kernthese Ottos lautet: Das Heilige „lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion. Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen.“²¹

¹⁷ Vgl. dazu I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993; B. Janowski/M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁸ Vgl. K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: *ders.*, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103.

¹⁹ Vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991 (Nachdruck der Ausgabe von 1963).

²⁰ So wird etwa eingewandt, Otto habe sich in seiner religionswissenschaftlichen Typologie zu sehr von christlichen und jüdischen Vorstellungen leiten lassen. Gleichwohl ist festzuhalten, dass sich die von Otto festgestellten Phänomene auch in vielen nichtbiblischen Religionen nachweisen lassen.

²¹ Otto, *Das Heilige*, 6.

Das Proprium des „Heiligen“ ist zunächst vom ethischen Gebrauch des Prädikats ‚heilig‘ zu unterscheiden. Etwa wenn ein Mensch davon spricht, dass ihm etwas „heilig“ sei, dann meint er damit das für ihn schlechthin Gute. Er fällt mit dieser Aussage also ein ethisches bzw. ein Werturteil.²² Das sei aber nicht die ursprüngliche Bedeutung oder das Wesen des Heiligen (lat. *sanctus*, gr. *hagios*, hebr. *quadosch*), dessen irrationale Aspekte vom ethischen Gebrauch des Heiligen zu unterscheiden seien. Um die Eigentümlichkeit des „Heiligen“ zu erfassen, führt Otto daher den Begriff des „Numinosen“ als Symbolnamen ein.²³ Dabei handelt es sich keineswegs um ein aus definitorischer Verlegenheit resultierendes Spiel der Worte oder um einen semantischen Verschiebebahnhof. Denn mit dem Begriff des Numinosen, der ganz allgemein jede Form spiritueller Phänomene außerhalb des Beweisbaren umfasst, lassen sich zwei wesentliche und zudem antagonistische Dimensionen des Heiligen beschreiben, die sich letztlich komplementär und dialektisch zueinander verhalten: Diese grundlegenden Dimensionen des Heiligen, die im Begriff des Numinosen mitschwingen, nennt Otto „Mysterium tremendum“ und „Mysterium fascinans“.

2.1. *Mysterium tremendum*

Das „Mysterium tremendum“ meint dabei das „schauervolle Geheimnis“²⁴, also die unheimlich-mysteriöse Seite des Numinosen, die sich bei der Begegnung des Profanen mit dem Heiligen einstellt. *Tremor* stammt aus dem Lateinischen und meint die Furcht, von der Menschen angesichts von etwas Unheimlichen ergriffen werden. Dem Numinosen in seiner Eigenschaft als Mysterium tremendum eignet damit etwas Gespenstisches und Abgründiges, das etwa bei Seancen und anderen okkulten Praktiken gezielt stimuliert wird. Es lässt erschauern und ist dem englischen Idiom „shock and awe“ vergleichbar, das sich beim Betreten des Arkanums oder der Entdeckung des kategorial Neuen einstellt.

Diesen heiligen Schauer des Gespenstischen unterscheidet Otto von allen Formen der „allgemeinen ‚Weltangst‘“²⁵, weil sich das Mysterium tremendum grundsätzlich dem Natürlichen und letztlich noch Berechenbaren oder Vorstellbaren entzieht. Solches Ergriffensein weist allerdings von anderen Formen der Angst her vertraute psychosomatische Symptome auf, etwa wenn wir davon sprechen, dass uns etwas „eiskalt über den Rücken hinunterläuft“ oder dass man eine „Gänsehaut“ bekommen habe.²⁶ Das Mysterium tremendum meint also in jedem Fall die unheimliche, von Angst

²² Eine interessante Vernissage des Heiligen findet sich in: Das Heilige. Eine Beilage der Süddeutschen Zeitung zur Leipziger Buchmesse 2006, Nr. 61, vom 14. 3. 2006.

²³ Vgl. Otto, Das Heilige, 6.

²⁴ A. a. O., 13.

²⁵ A. a. O., 17.

²⁶ Vgl. a. a. O., 18 (Schreibweise des Autors).

und Erschrecken geprägte Seite bei der Begegnung mit dem Heiligen, die eine Eigentümlichkeit des Numinosen darstellt und von anderen Angsterfahrungen unterscheidbar ist. Das Tremendum stellt also für Otto nicht etwa eine Steigerung anderweitiger (profaner) Angsterfahrungen dar, sondern ist von qualitativer Differenz. Als Begegnung mit dem Unheimlichen und Unverfügbaren verweist es auf eine überlegene Macht, das „Erhabene“, das „Ganz Andere“, das etwa in dem bekannten Kirchenlied des protestantischen Mystikers Gerhard Teerstegen seinen Ausdruck findet: „Gott ist in der Mitten, alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge.“

Dieses mystische Erschauern ist also der erste „Begleit-reflex“²⁷, der dem Menschen ein Kreaturgefühl vermittelt, das von dem Bewusstsein eigener Nichtigkeit angesichts des Großen und Erhabenen geprägt ist, das dem Menschen in dieser Begegnung widerfährt. Der „Tremor“ als die den Menschen befallende Angst bei der Begegnung mit dem Heiligen ist wesentlich davon geprägt, dass dem Menschen im Verlauf dieser Erfahrung seine Verfehlungen, ja sein insgesamt verfehltes Leben deutlich und spürbar werden, für das die Bibel die Metapher „Sünde“²⁸ und den mit ihr korrespondierenden „Zorn Gottes“²⁹ bereithält. Der Mensch fürchtet die Begegnung mit dem Heiligen also zu Recht. Denn diese Begegnung offenbart – ontisch zwangsläufig – immer auch das Gericht über des Menschen Sein und Tun.³⁰

2.2. *Das Fascinans*

Freilich ist dies nur eine Seite der numinosen Wirklichkeit, das als „tremendum“ eben nicht nur furchterregend abstoßend, sondern andererseits als „mysterium fascinans“ eine nicht minder attraktive Seite aufweist. Mit der schrecklichen Seite des Heiligen koinzidiert ein religiöses „Sehnsuchtsgefühl“³¹, das das Numinose zugleich anziehend und faszinierend macht. Es tritt nach Otto damit in eine „Kontrast-harmonie“³² zum Tremendum:

„So „grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüt erscheinen kann, so lockend-reizvoll wird es ihm. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. *Das Mysterium ist nicht nur das Wunderbare, es ist auch das Wundervolle.*“³³

²⁷ A. a. O., 19.

²⁸ Vgl. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965.

²⁹ Vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

³⁰ Otto präzisiert seine Bestimmung des Mysterium tremendum noch weiter, etwa durch die Bestimmung des Majestätischen und der „annihilatio“ des Ichs gegenüber dem Numinosen, die durch das Numinose evoziert würden (vgl. a. a. O., 22 ff.).

³¹ A. a. O., 48.

³² A. a. O., 42.

³³ Ebd., Hervorhebung durch den Referenten.

Dass das Tremendum (Wunderbare) zugleich ein Fascinans (Wundervolles) ist, lässt sich nicht nur bei der Begegnung mit dem Heiligen, sondern auch im Profanum des Alltäglichen vielfach erleben: Menschen lieben mysteriöse Kriminalgeschichten, setzen sich sehenden Auges in Geisterbahnen oder sehen sich freiwillig Gruselfilme an. Der Horror, auch der alltägliche, aggregiert unsere Aufmerksamkeit und unser Interesse. Auch in diesem Sinne gilt der Grundsatz aller Publizistik: „Bad news are good news“.

Im Raum des Numinosen ist das Fascinans mit der Sehnsucht nach Heilung und Einheit mit dem Numinosen verbunden. Aufgrund der unendlichen Überlegenheit des Heiligen wird die Partizipation am Numen als Gnade empfunden, indem das den Tod vor Augen stellende Tremendum im Verlauf der Begegnung mit dem Heiligen transformiert und „geläutert“ wird: Das Gericht richtet nicht hin, sondern her. Auf die Erkenntnis eigener Verlorenheit und Ergebung des Visionärs sowie seine Bußbereitschaft hin gewährt das Numinose Sühne, Versöhnung und Vergebung, was als Gnade erfahren wird. *Die Angst wird somit zum Katalysator der Versöhnung.* Der Angst eignet also eine Notwendigkeit, ja Zwangsläufigkeit bei der Begegnung mit dem Heiligen. Macht sie doch den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen dem Visionär und dem Numinosen überhaupt erst empirisch, ist also notwendig zum Gewährwerden des dem Menschen unbekannten Heiligen! Die Angst hat daher angesichts der Begegnung mit dem Heiligen eine zutiefst ästhetische Funktion.³⁴ Daher ist es sinnlos, dem Menschen die Angst vor dem Göttlich-Numinosen zu nehmen, weil sich das Numinose nur in seiner Heiligkeit – und das heißt eben auch: gänzlichen Andersartigkeit – offenbaren kann. Nur im Tremendum tritt die Fallibilität des Menschen in dessen Bewusstsein. Darum finden sich in allen Bekehrungsvorgängen Elemente des schauerlichen Erschreckens, des Tremendum.

Das Fascinans will entweder das Numen besitzen und sich seine Kräfte aneignen (wie im Märchen und den drei Wünschen der Fee) oder sich mit ihm versöhnen bzw. mit ihm verschmelzen. Letzteres ist in anspruchsvollen religiösen Systemen und der Mystik zu finden. Mit Paulus gesprochen: Das Fascinans erstrebt den „Frieden, der höher ist als alle Vernunft“ (Phil 4, 7)³⁵ und drückt sich hymnisch oder anderweitig lobend und preisend aus.

Das Göttlich-Numinose ist daher immer beides zugleich: Ebenso abstoßend wie anziehend, es lässt erschauern und weckt die Neugier, die als Lohn Versöhnung und Vereinigung mit dem Heiligen verheißt.

³⁴ Ästhetik ist hier nicht als Inbegriff des Schönen, sondern als philosophische Kategorie der „Wahrnehmung“ (gr. *aisthesis*) gemeint.

³⁵ Vgl. a.a.O., 45.

3. Die Begegnung mit dem Heiligen – biblische Konkretionen der Theophanie

3.1. Zur Semantik des Verbs יָרָא (sich fürchten)

Die Beobachtungen Rudolf Ottos lassen sich vielfach sowohl auf das Alte wie auf das Neue Testament anwenden.³⁶ Das hebräische Verb יָרָא (Aussprache: *jara*), das Angst haben oder sich fürchten meint (das Hebräische differenziert nicht zwischen beiden Begriffen), ist von „zittern“ oder „beben“ abgeleitet.³⁷ Es kommt 436-mal in der Bibel vor und kann sich wie im Deutschen auf alle möglichen Gegenstände oder Objekte der Furcht/Angst richten. Der profane Gebrauch soll hier unberücksichtigt bleiben, weil er für die vorgegebene Fragestellung unerheblich ist.

Vier Fünftel aller Vorkommen des Lexems „sich fürchten“ begegnen innerhalb des Alten Testaments in theologischen und nicht in profanen Zusammenhängen. Mehr als 30-mal begegnet das abgeleitete Adjektiv *nora* sogar als Gottesattribut im Sinne von „furchtbar“ oder „furchterregend“,³⁸ was gelegentlich auch auf den kommenden Gerichtstag bezogen werden kann, der Furcht und Schrecken erwarten lässt.³⁹

Einer der ältesten überlieferten Gottesnamen im Alten Testament ist die sonderbare Bezeichnung *pachad Jizchaq*, was mit der „Schrecken Isaaks“ zu übersetzen ist. Isaak zählt zu den sog. „Erzvätern“ oder Patriarchen Israels, die in der vertrauten Trias „Abraham, Isaak und Jakob“ anklingt. Mit der alten Bezeichnung „Schrecken Isaaks“, die im Alten Testament singular ist, erhält der zunächst namenlose Gott der nomadischen Vorfahren Israels⁴⁰ einen Namen, der eine konkrete Erfahrung im Ereignis einer Gottesbegegnung (Theophanie) wiedergibt:⁴¹ „Der dem Isaak einen gehörigen Schrecken eingejagt hat.“

Der numinose Charakter des für unsere Ohren befremdlich wirkenden Gottesattributs als der „Schrecken“ des Menschen wird auch daran ersichtlich, dass sich im Umfeld der Rede vom „Furcht erregenden Gott“ sehr häufig weitere Attribute des Numinosen finden, etwa dass Gott „heilig“ oder

³⁶ Vgl. dazu folgende Beiträge im Sammelband von Fischer/Gäbler, *Angst: K. Seybold*, In der Angst noch Hoffnung, Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen, 59–79; E. W. Stegemann, „Das ängstliche Harren der Kreatur“. Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltentwurf des Paulus, 81–101; ferner: J. A. Loader, Angst und Furcht aus alttestamentlichem Blickwinkel, in: Körtner, *Angst*, 7–31.

³⁷ Zum Nachfolgenden vgl. H.-P. Stähli, Art יָרָא in: THWAT I, München 1984, 765–778.

³⁸ Eine Auflistung der Stellen findet sich bei Stähli, THWAT I, 769; z. B. Ex 15, 11; Dtn 7, 21; 10, 17; Zeph 2, 11; Ps 47, 3; 68, 36; 76, 8. 13; Hi 37, 22; Dan 9, 4; Neh 1, 5 u. ö.

³⁹ Vgl. Joel 2, 11; 3, 4; Mal, 3, 23.

⁴⁰ Vgl. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 29–44.

⁴¹ Vergleichbare Phänomene solcher erfahrungsbezogener Namensgebungen sind innerhalb und außerhalb der Bibel verbreitet (vgl. die Namen der Stämme Israels oder Petrus alias „Kephas“ usw.). In Westernfilmen tragen Indianer oder andere Personen oft einen Namen, der die Besonderheit ihrer Person oder eine außergewöhnliche Erfahrung ausdrückt. Vgl. den Filmtitel „Der mit dem Wolf tanzt“.

„groß“ genannt wird.⁴² Als festgeprägte liturgische Formel bekennt auch die Festversammlung im Gottesdienst in liturgisch-hymnischer Weise, dass „Gott groß und furchtbar“⁴³, d. h. zu fürchten ist.

„Sie sollen sprechen von der Kraft deiner furchtbaren Taten, und deine Großtaten will ich erzählen. Das Lob deiner großen Güte werden sie hervorströmen lassen, deine Gerechtigkeit werden sie jubelnd preisen. Gnädig und barmherzig ist der HERR, langsam zum Zorn und groß an Gnade.“ (Ps 145, 6–8).

„Und ich betete zum HERRN, meinem Gott, und ich bekannte und sprach: „Ach, Herr, du großer und furchtbarer Gott, der Bund und Güte denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote halten!“ (Dan 9, 4).

Gottes „furchterregende Taten“ sind indes für seine Anhänger weit weniger schrecklich als für seine Feinde. Diese Taten können ausdrücklich auf sein befreiendes Handeln bezogen werden und für Israel einen heilvollen Charakter besitzen, wie die Reminiszenzen an den Auszug aus Ägypten⁴⁴ oder Gottes Machttaten in der Geschichte bzw. in der Schöpfung belegen.⁴⁵

„Er ist dein Ruhm, und er ist dein Gott, der jene großen und Furcht gebietenden Taten an dir erwiesen hat, die deine Augen gesehen haben. Mit siebzig Seelen zogen deine Väter nach Ägypten hinab; doch jetzt hat der HERR, dein Gott, dich an Menge gemacht wie die Sterne des Himmels“ (Dtn 10, 21–22).

Gott und Gottesfurcht bilden einen so engen, ja geradezu symbiotischen Zusammenhang, dass der Ausdruck „sich vor Gott fürchten“ in späterer Zeit gerade zum Synonym der Gottesverehrung im Alten Testament wird und mit dem Begriff Glauben verschmelzen kann.⁴⁶ Denn man kann Gott gar nicht anders als ehrfürchtig nahen, weil zu seiner Erkenntnis die Anerkennung seiner Majestät sowie seine unendliche Erhabenheit über alles Geschaffene gehört. Furcht stellt sich dabei angesichts der Erkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit und damit der Bedingtheit des Lebens vor dem Unbedingten ein. Hier hat Schleiermachers berühmte Definition des Glaubens als „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott“ seinen Sitz im Leben.⁴⁷

Einen quasi theologisch-technischen Gebrauch der Gottesfurcht finden wir auch in den weisheitlichen⁴⁸ sowie in den deuteronomistischen Partien des Alten Testaments.⁴⁹ In der Weisheit – vor allem im Buch der „Sprüche“ oder Proverbia – wird die Gottesfurcht instrumental verstanden und einer-

⁴² Vgl. Stähli, THWAT I, 769.

⁴³ Dan 9, 4; Neh 1, 5; 4, 8; 9, 32.

⁴⁴ Vgl. Dtn 10, 21.

⁴⁵ Ps 145, 6; 65, 6.

⁴⁶ Ex 14, 31; Jer 10, 7.

⁴⁷ „Gefühl“ meint im deutschen Idealismus und in der Romantik, was heute mit „Bewusstsein“ wiederzugeben wäre. Das „Gefühl“ enthält daher nicht nur emotionale Momente (Sentimentalität), sondern ist sowohl auf kognitive und transkognitive Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgänge zu beziehen.

⁴⁸ Vgl. Stähli, THWAT I, 776.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 774 f.

seits zum Mittel, andererseits zur Voraussetzung jeglicher Gotteserkenntnis.⁵⁰ Will der Mensch sich selbst verstehen und sich in einem stets gefährlichen Kosmos an Versuchungen sicher bewegen, so bedarf er zuallererst der Gottesfurcht und der Abwägung des eigenen Seins und Tuns coram Deo. Dabei liegt der Ton nicht nur auf der Unterordnung unter Gott, die sich von selbst versteht. „Wenn von ihm [i.e. von Gott] alles Geschaffene stammt, dann kann der Mensch, der erkennen will, eigentlich gar nicht anders, als sich ihm in Ehrfurcht [...] unterzuordnen.“⁵¹

Der Deuteronomismus stellt eine breite und langlebige alttestamentliche Strömung dar, der angesichts der historischen Katastrophe des Exils vor allem um die Observanz gegenüber den Geboten und Weisungen Jahwes propagierte. Gott zu fürchten wird mit „Gott lieben“ oder „in seinen Wegen wandeln“ gleichgesetzt, wobei die Gottesfurcht ihrer emotional-affektiven Komponenten (Tremendum) völlig entkleidet scheint und zum Signet einer konkreten religiösen Praxis im alltäglichen Gehorsam wurde. Daraus ging später die Bezeichnung „Gottesfürchtige“ für alle Gläubigen hervor.⁵² Noch in neutestamentlicher Zeit wurden so jene Nichtjuden genannt, die zwar die jüdischen Gebote hielten und am Synagogengottesdienst teilnahmen, aber aufgrund der damit verbunden Beschneidungsforderung nicht zum Judentum konvertierten, also unbeschnitten blieben. Diese „Gottesfürchtigen“ liefen später scharenweise zu den Christen über, als Paulus ihnen versicherte, dass die Beschneidung als Bundeszeichen Gottes unnötig sei.⁵³

3.2. *Theophanie als Angsterfahrung*

Als besonders furchterregend erweist sich Jahwe, der Gott Israels dort, wo seine Gegenwart gleichsam hautnah erlebt wird: bei einer sog. „Theophanie“ (Gotteserscheinung).⁵⁴ Diese kann sich in einem Traum⁵⁵, aber auch in einem Zustand vollen Bewusstseins⁵⁶ ereignen. In Ex 20, 21–28, einem Text, der sich unmittelbar an die Verkündung der Zehn Gebote am Berg Sinai anschließt, heißt es:

„Und das ganze Volk nahm den Donner wahr, die Flammen, den Hörnerschall und den rauchenden Berg. Als nun das Volk das wahrnahm, zitterten sie, blieben von ferne stehen und sagten zu Mose: ‚Rede du mit uns, dann wollen wir hören! Aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben.‘ Da sagte Mose zum Volk: ‚Fürchtet euch nicht! Denn nur um euch zu prüfen, ist Gott

⁵⁰ Vgl. Spr 1, 7. 29; 2, 5; 9, 10; 15, 33; Jes 11, 2; 33, 6; Hi 28, 28.

⁵¹ J. Meinhold, *Die Sprüche*, Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK 16.1), Zürich 1991, 51.

⁵² Vgl. Stähli, THWAT I, 775–778.

⁵³ Vgl. Gal 5, 6. 11–12; 6, 15; Röm 3, 21–4, 24 u. ö.

⁵⁴ Vgl. H. D. Preuß, *Art. Offenbarung II: Altes Testament*, in: TRE XXV, Berlin/New York 1995, 117–128 (Lit.); H. G. Beck, *Art. Theophanie II: Im AT*, in RGG³ VI, Tübingen 1962, 841–845.

⁵⁵ Vgl. Gen 28, 17; Dan 10, 12. 19; Mt 2, 13. 19.

⁵⁶ Vgl. Ex 20, 18–20; Dtn 5, 5; Ps 76, 9; Jes 6, 1–13.

gekommen, und damit die Furcht vor ihm euch vor Augen sei, damit ihr nicht sündigt.' So blieb denn das Volk von ferne stehen. Mose aber näherte sich dem Dunkel, wo Gott war.“

Hier findet sich das ganze Repertoire, das Jahwes Theophanien begleitet: Sein Erscheinen ist majestätisch-hoheitsvoll und von gewaltigen Naturphänomenen wie Feuer, Donner und Erdbeben begleitet. Himmlischer Hörnerschall ergeht, Furcht breitet sich aus (beim Einzelnen oder innerhalb der Gemeinschaft), gefolgt von einer Anrede an die Betreffenden, die meist mit einem Auftrag oder einer Berufung (z. B. zum Propheten und Apostel) verbunden ist. Das Erscheinen Jahwes ist sowohl existenziell als auch im Bereich herausragender Naturphänomene ein „erschütterndes“ Ereignis.

Weitere Beispiele für derartige Theophanieelemente lassen sich im Alten Testament mehrfach nachweisen.⁵⁷ Sie finden sich auch im Neuen Testament, etwa in der Weihnachtsgeschichte, wenn ein Engel die Hirten zur Krippe beordert, um über dem Stall von Bethlehem mit den himmlischen Heerscharen Gott zu preisen und den Frieden auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens zu verkünden (Lk 2, 13 f.). Eine Theophanie ereignet sich in der Passionsgeschichte Christi, als sich im Augenblick des Todes Jesu ein Erdbeben einstellt, die Sonne sich verfinstert und die Gräber der Verstorbenen sich auftun (Mt 27, 51–53). Zeichen dieser Art, die im Rahmen einer apokalyptischen Weltsicht auch eine katastrophal-eschatologische Konnotation besitzen, sollen das Besondere des Ereignisses hervorheben. So bekennt er dann auch der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz: „Wahrlich, dies Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39).

Von einer furchtsamen Scheu ist auch im Zusammenhang von Heilungswundern und in belehrenden Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern die Rede. Am Ende einzelner Erzählungen ist im sog. „Chorschluss“ der Anwesenden zu lesen, dass die Zuhörer und Augenzeugen Jesu „verstummt“, weil „Furcht sie ergriffen hatte“ (Lk 4, 36), und an anderer Stelle, „dass niemand es wagte, ihn [nach dem Geschehenen oder Gesagten] zu befragen“ (Mk 9, 32). Die heilige Furcht zeigt an, dass die Evangelien alle Begegnungen Jesu von Nazareth mit anderen Menschen als verborgene Theophanien inszenieren, in denen sich Heil oder Gericht ereignen oder ankündigen.⁵⁸ Christus ist Gottes Inkognito, das nur seine Jüngerinnen und Jünger zu lüften vermögen, sofern es ihnen offenbart wird.

Theophanien können allerdings partiell oder auch vollständig im Verborgenen bleiben, indem die wahre Identität des Heilbringers in der Begegnung mit einem Menschen nicht gelüftet wird und nur dem Leser offenbar ist. Als der auferstandene Christus vor Damaskus den Christenverfolger Paulus begegnet und ihn bei dieser Begegnung „umdreht“ und zu seinem

⁵⁷ Vgl. etwa Ex 19, 16–19; Ri 5, 4 f.; 1 Kön 19, 11–13; Mich 1, 3 f.; Ps 18, 8–16.

⁵⁸ Martin Kähler hat in einem bekannten Bonmot das Markusevangelium daher das „Buch der geheimen Epiphanien“ genannt.

Apostel macht,⁵⁹ tauchen diese furchterregenden Phänomene erneut auf, um die Wichtigkeit des Ereignisses zu signalisieren: Ein gewaltiges Naturereignis, eine Erschütterung des Betreffenden (der sogar kurzzeitig mit Blindheit geschlagen wird), gefolgt von einer Himmelsstimme, die einen Auftrag erteilt. Das Wesentliche dieser Berufung bleibt seinen Reisebegleitern dagegen verborgen, die zwar das Naturphänomen (ein helles Licht), nicht jedoch die Himmelsstimme wahrnehmen (Apg 22, 9). Ein weiteres Beispiel findet sich im letzten Buch der Bibel, der Offenbarung des Johannes. In einer den Seher überwältigenden Vision erscheint Christus ihm als eine überragende Lichtgestalt, von der Bedrohliches ausgeht: Das Gericht über die Kirche und über die Völker. Der Seher wird von dieser Vision auf der Insel Patmos überrascht und ist buchstäblich zu Tode erschrocken.

Der symbolische Tod des Visionärs ist dabei eine Begleiterscheinung vieler Theophanieberichte. Gottes Heiligkeit ist wie ein verzehrendes Feuer, der ein Mensch nicht standhält. Denn „kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33, 21).⁶⁰ Auch der Prophet Jesaja bekennt in seiner Berufungsvision im Tempel: „Wehe mir – denn ich bin verloren! Denn ich bin ein Mensch unreiner Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und (doch) haben meine Augen den Herrn der Heerscharen gesehen“ (Jes 6, 5). Erst nach einem transzendenten Reinigungszeremoniell, durch das der Prophet „wiederbelebt“ wird, nimmt die Vision ihren Fortgang. Die Todesnähe und die mit ihr einhergehende Todesangst ist ein typisches Theophanieelement für die Begegnung mit einer transzendenten Gottheit.

Othmar Keel hat aufgrund seiner Auswertung zahlreicher bildlicher Darstellungen aus Mesopotamien und Ägypten von einem „Totstellreflex“⁶¹ gesprochen, der sich bei den Visionären angesichts der Nähe Gottes einstellt. Vom Symboltod des Visionärs her hat er auch Elemente der Gebethaltung wie das Niederfallen und Heben der Hände vor den Göttern (Proskynese) gedeutet. Anders als dies in charismatischen Kreisen heute propagiert wird, stellen die erhobenen Hände keineswegs ein Zeichen des Empfangs und der Offenheit für Gott dar. Sie sind – ganz im Gegenteil – als Zeichen der Abwehr zu deuten, also als ein apotropäischer Gestus im Sinne von Jes 6, 5! Denn das Niederfallen vor Gott „ist in ihrer ursprünglichen Gestalt Ausdruck panischen Schreckens. Vor dem übermächtigen Erlebnis des Heiligen flieht der Mensch in den Tod“.⁶²

Als Abwehr des Heiligen erklärt sich auch, dass Petrus in der Begegnung mit Jesus nach dem Wunder eines unerwarteten Fischfangs, hinter der die Berufungsgeschichte des Apostels zu erkennen ist, zu Jesus spricht: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch!“ (Lk 5, 8). Ausdrücklich werden dabei sein Erschrecken und das seiner Begleiter hervor-

⁵⁹ Vgl. Apg 9, 1–9; 22, 5–16; 26, 9–18.

⁶⁰ Vgl. 24, 11; Dtn 4, 33; Ri 13, 22.

⁶¹ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Lizenzausgabe), Darmstadt 1984, 289.

⁶² Ebd.

gehoben. Denn angesichts des geschehenen Wunders und der Begegnung mit dem Wundertäter will der Mensch vor dem Heiligen fliehen. Damit er zum beauftragten Nachfolger werden kann, bedarf es einer zusätzlichen befreienden Handlung, die vom Wundertäter ausgehen muss.

Erschütterungen dieser Art zeigen sich auch in außerbiblischen Bekehrungserfahrungen. Berühmt ist in diesem Zusammenhang die Bekehrung des Philosophen und Physikers Blaise Pascal (1623–1662). Nach seinem Tod fand man einen Zettel, das sog. „Memorial“, das in seinen Rock eingenaht war, auf dem er seine Bekehrungserfahrung festgehalten hatte. Datiert auf das „Jahr der Gnade 1654, Montag, den 23. November, seit ungefähr halb elf Abends bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.“⁶³ In groß geschriebenen Lettern steht dann das Wort „Feu“ (franz. Feuer):

„FEUER ... Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs,
Nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit. Gewißheit. Lebendiges Durchdrungensein. Freude. Frieden. Gott Jesus Christus
Deum meum et Deum vestrum. (Meinen Gott und euren Gott [Joh 20, 17])
Dein Gott wird mein Gott sein – Vergessen der Welt und alles andern außer Gott.
Er ist nicht zu finden, es sei denn auf den Wegen, die das Evangelium bezeichnet.
Größe der menschlichen Seele.
Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt; aber ich habe dich erkannt.
Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.
Ich habe mich von ihm getrennt

Auch hier zeigen sich den biblischen Theophanien verwandte Motive: Ein Naturphänomen (Feuer), wie es uns auch in der Erzählung vom „brennenden Dornbusch“ und der Selbstoffenbarung Jahwes vor Mose begegnet (Ex 24), die persönliche Erschütterung und eine neue Erkenntnis, die zur Umkehr, Buße und „Wiedergeburt“ führt.

3.3. Die Überwindung der Angst durch ihre Transformation

Um dem Heiligen standzuhalten, bedarf es einer Ermächtigung und einer die Angst überwindenden Kraft, die von außen, vom Subjekt numinoser Ängste herkommen muss. Diese Ermächtigung wird in der Bibel meist durch die stereotype Formel „Fürchte dich nicht“ erteilt (hebr. *al tir'ah*), die in diesem spezifischen Zusammenhang mehr als 100-mal in der Bibel nachweisbar ist. Zu den bekanntesten Erzählungen des Neuen Testaments gehört die Begegnung Mariens mit dem Engel Gabriel, der ihr die Geburt des Messias ankündigt (Lk 1, 26–33). Maria erschrickt angesichts dieser überraschenden Begegnung in einer für eine Theophanie charakteristischen Weise. Auf die Begrüßungsformel folgt dann die Aufforderung: „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden“ (V. 30). Darauf folgt die eigentliche Botschaft, das Evangelium, in Gestalt der Ankündi-

⁶³ Zit. nach H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, 80 f.

gung, dass Maria den Messias gebären werde. Hier wie auch an anderen Stellen himmlischer Offenbarungen muss zunächst die Angst der Visionärin überwunden werden, bevor das Offenbarungsereignis seine positive Fortsetzung finden kann.

Die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, wirkt zunächst paradox, weil man einem angstbesetzten Menschen keine Furchtlosigkeit befehlen kann. Ich halte es darum auch für formgeschichtlich sachgemäßer, von einer „Ermächtigung“ zur Furchtlosigkeit zu reden, die durch das gesprochene Wort des himmlischen Boten (oder Gottes) den Übergang vom Tremendum zum Fascinans ermöglicht. Die Aufforderung zur Furchtlosigkeit avisiert dem menschlichen Partner, dass er von der Begegnung mit dem Numinosen primär Gutes erwarten darf. Das lösende Wort ist daher wirkmächtig, d. h. aus sich selbst heraus wirksam. Indem es durch Gott oder ein anderes himmlisches Wesen ausgesprochen wird, besitzt es einen machtvollen Charakter, der einem letztinstanzlichen Freispruch vergleichbar ist. Es vollbringt, wozu es auffordert, denn was Gott spricht, das geschieht auch:⁶⁴ Die Überwindung der Angst und das Überwiegen der Neugier, des Fascinans. Auf diese Weise werden die Visionäre durch eine Zusage gestärkt und in die Lage versetzt, sich auf das dem panischen Erschrecken Folgende einzulassen.

Die Angst stellt damit in der Bibel ein notwendiges transitorisches Element bei der Begegnung mit dem Heiligen dar – sei es Gott, Christus oder ein Engel. Die (Todes-)Angst muss überwunden werden, wobei gleichzeitig der numinose Charakter der Begegnung erhalten bleiben muss. Dies wird etwa am Ende des Matthäusevangeliums deutlich, als der Auferstandene den Frauen begegnet, die an sein Grab treten, um den Leichnam gemäß der Sitte der Zeit einzubalsamieren. Das Grab erweist sich jedoch als leer. Stattdessen stoßen sie auf einen Engel, der ihnen zunächst sagt, dass sie sich „nicht fürchten“ (V. 5) sollen, um ihnen dann den Auftrag zu erteilen, die frohe Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi den Jüngern zu übermitteln. Die Geschichte endet mit dem scheinbar paradoxen Hinweis: „Sogleich verließen sie das Grab und eilten voll Furcht [sic!] und großer Freude [sic!] zu seinen Jüngern, um ihnen die frohe Botschaft zu verkündigen“ (Mt 28, 8). Hier wird geradezu paradigmatisch deutlich, dass das Fascinans über das Tremendum siegt, wobei Letzteres gleichwohl erhalten bleibt. Die Todesangst hat ehrfürchtigem Staunen Platz gemacht, aus der Furcht ist Ehrfurcht geworden. Der Wechsel vom Tremendum zum Fascinans ist damit als ein synthetischer Prozess zu verstehen: Die Todesangst bleibt in der zur Gottes- oder Ehrfurcht transformierten Angst erhalten. Dieser Behalt der Furcht ist notwendig, weil andernfalls das Profane das Heilige absorbieren und auflösen würde. Die Ehrfurcht verhindert diese Assimilation.

⁶⁴ Dies entspricht der Schöpfungsgeschichte in Gen 1, 1–31: Durch Gottes gesprochene Anordnung wird die Welt erschaffen. So wird auch durch den Befehl „Fürchte dich nicht!“ Furchtlosigkeit „geschaffen“.

Freilich kann die Begegnung mit dem Heiligen auch den realen, d. h. physischen und nicht nur den symbolischen Tod herbeiführen. Dies betrifft vor allem den Bereich des Kultes, in dem besondere Privilegrechte und Tabus herrschen. Darunter fallen Regelungen, die dem Klerus vorbehalten sind. So war es in Israel nur den Priestern erlaubt, die „Bundeslade“ zu berühren oder in ihre unmittelbare Nähe zu gelangen, da von ihr numinose und für den Menschen tödliche Kräfte ausgingen.⁶⁵ Als König David die Bundeslade in seine Jerusalemer Residenz holen lässt, um seinem Königtum eine sakrale Dignität zu verleihen, passiert ein Unglück, wobei die Lade – vermutlich versehentlich – von einem Laien berührt wird, um sie vor Schaden zu schützen. Dieser fällt daraufhin aufgrund seiner „Vermessenheit“ tot um. Als David davon hörte, befahl ihm „Angst vor dem Herrn“.⁶⁶ Die ethische Problematik dieser Stelle belegt zugleich, dass die Privilegrechte der Heiligkeit Gottes von ethischen Erwägungen gänzlich unabhängig sind und von diesen getrennt betrachtet werden müssen.

4. Angst vor der Religion?

Diese theologischen und religionswissenschaftlichen Beobachtungen versuchten deutlich zu machen, dass die Begegnung mit dem „Heiligen“ ebenso angstbesetzt wie faszinierend ist. Diese Ambivalenz schlägt sich in der klassischen Verschränkung von „Mysterium tremendum“ und „Mysterium fascinans“ nieder. „Wir sollen Gott fürchten und lieben“ hat Martin Luther in seinem Kleinen Katechismus über die Auslegung jedes der Zehn Gebote geschrieben. Gott kann nur über den Umweg der Furcht geliebt werden. Denn nur so bleibt Gott in der Begegnung mit dem Menschen auch wirklich der heilige Gott und mutiert nicht zu einem dem Projektionsverdacht unterliegenden Götzen. Der in der Bibel bezeugte Gott bleibt als numinoses Geheimnis bei aller Vertrautheit des Glaubens, seiner in Christus verbürgten Menschenfreundlichkeit und der Vorstellung von der Inkarnation immer auch „der ganz Andere“ (S. Kierkegaard).

Für die Angst, ja Todesangst, die sich bei der Begegnung mit dem Heiligen in der Bibel einstellt, ließen sich noch zahlreiche Belege anführen.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. Num 4, 15, 20; Dtn 10, 8. Nicht einmal den Priestern war es gestattet, die Lade zu berühren, die nur an Stangen getragen werden durfte (Ex 25, 15).

⁶⁶ Vgl. 2 Sam 6, 1–9.

⁶⁷ Jahwe bezeichnet sich im Dekalog als „eifernder Gott“ (Ex 20, 5) und besitzt als Gottesepitheton das Prädikat „Der Furchtbare“ (s. o.). Von einer Begegnung mit dem Heiligen als Todesdrohung berichtet Ex 4, 24–26, als Mose die erforderliche Beschneidung des Sohnes nicht vollzogen hatte, woraufhin Jahwe ihn trotz seines gerade erst erteilten Auftrags, das Volk Israel aus Ägypten zu führen, töten wollte. „Achans Diebstahl“ am heiligen Banngut erfordert dessen Tod (trotz seines Geständnisses), weil er ein nichtsühnbares Sakrileg begangen hatte, indem er sich an Jahwes heiligen Privilegrechte vergriffen hatte (Jos 7, 16–26). Der Prophet Amos kennt die schreckliche und vernichtende Seite der Präsenz Jahwes, wenn er ihn alles Unheil wirken sieht (Am 3, 6); Deuterocesaja bringt es auf

Gott erweist sich dabei als unheimlich-liebenswert. Diese Ambivalenz hat Luther in seiner theologisch wohl tiefgründigsten Schrift „Vom unfreien Willen“ (De servo arbitrio, 1525) zu der düsteren Vorstellung vom „Deus absconditus“ inspiriert, womit er die dem Menschen verborgene und unheimliche Seite Gottes meinte. Gott erweist sich als dem Menschen entzogenes, unzugängliches und unverständliches Geheimnis – wie wahr! Der Mensch solle sich angesichts der Unberechenbarkeit des „Deus absconditus“ darum ganz auf den „Deus revelatus“ stützen, also auf die in Jesus Christus offenbare und dem Menschen heilvoll zugewandte Seite Gottes.

In unseren Tagen scheint die Religion eine Renaissance zu erleben, die sich einem antiaufklärerischen Reflex des Irrationalen verdankt. Spannend und zunehmend spannungsvoll erweist sich die Antwort auf die Frage, wie sich Tremendum und Fascinans in heutigen Erscheinungsformen des Religiösen zueinander verhalten. Auf einen gravierenden Unterschied hinsichtlich des Verhältnisses von Angst und Religion stoßen wir in diesem Zusammenhang zuallererst. Ist in der Bibel⁶⁸ Gott die zu fürchtende Größe und die Religion das Mittel zur Konvivenz von Gott und Mensch, so ist es in unseren Tagen genau umgekehrt. Wir fürchten Gott nicht mehr, aber dafür die Religion und rufen Gott theologisch gegen den furchteinflößenden Glauben seiner fundamentalistischen Anhänger zu Hilfe. Durchweg beteuern die dialogfähigen Vertreter der großen Religionen, dass es sich bei den weltweit zu beobachtenden mörderischen Anschlägen religiöser Extremisten um Irrtümer, Missverständnisse und Devianzerscheinungen von an sich friedliebenden Religionen handle. Der Verdacht, dass die Religion eine Wurzel des gegenwärtigen globalen kulturellen Übels darstellt, ist damit jedoch nicht ausgeräumt.

Im Unterschied zur Religion gilt Gott dagegen längst nicht mehr als Bedrohung des Lebens, die seine Heiligkeit nebst seiner Güte und Gnade einst ausstrahlte. Er ist im Zuge der Aufklärung von dem „zu fürchtenden“ über den „lieben“ zum ausschließlich „liebenden Gott“ geworden, der als eine Art Kummerkasten für alles Verständnis hat. Dabei wird die strafende bzw. vergeltende Seite Gottes⁶⁹ ganz ausgeblendet oder als archaisches Zeitkolorit eines Gottes abgetan, der alle Sünder uneingeschränkt liebt.

Diese durch die Säkularisierung bedingte Umkehrung des Verhältnisses von Angst und Religion trifft für die altorientalischen bzw. antiken Religionen nicht zu. Dort ist es weniger die Religion, die den Menschen Angst

den Punkt: Gott erschafft Licht und Finsternis, von ihm allein gehen Heil und Unheil aus (Jes 45, 7). Ezechiel wird von seinem Gott mit einer schlimmen Drohung belegt, sollte er sein Volk nicht vor dem Unheil warnen (Ez 3, 16–19). So steht auch der mit Gott im Bunde stehende Mensch vor dem Problem, dass Gottes Solidarität verlierbar scheint und sich in Feindschaft verwandeln kann. Das Heil kann nicht nur gewonnen, sondern auch wieder verspielt werden.

⁶⁸ Dies gilt in gleicher Weise auch für polytheistische Kontexte wie im Alten Orient und in der antiken Welt.

⁶⁹ Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 65–103.

macht, es sei denn im technischen Sinne als Sorge um die Kenntnis des magischen oder rituellen Know-hows. Vielmehr gehört die Religion und die ihr folgende Theologie für die altorientalische und spätantike Welt der Bibel ganz auf die Seite der Angst- und Lebensbewältigung. Dies ist in unserer Welt anders geworden. Man ist geneigt, Luthers „Deus absconditus“ (die unheimliche, verborgene Seite Gottes) neu zu fassen und diesen durch die Bedrohung einer fundamentalistischen „religio abscondita“, einer immer unheimlicher werdenden Religiosität zu ersetzen, die an den Wurzeln der Aufklärung nagt. Die Renaissance des Irrationalismus und der mit ihr bisweilen einhergehenden Unvernunft wecken unter uns zu Recht ganz neue Befürchtungen. Denn Fundamentalismus macht Angst, paradoxerweise gerade weil er selbst keine Angst und kein „Tremendum“ vor dem Heiligen mehr kennt. Allzu sicher wähnt er sich, in Namen eines Gottes gültig und berufen zu handeln, der bedingungslose Treue verlangt und letztlich auch das Zünden von Sprengsätzen inmitten Unschuldiger rechtfertigt, solange dies „um Gottes willen“ geschieht.

Das Problem des Fundamentalismus besteht nämlich gerade darin, dass ihm trotz gegenteiliger Beteuerungen gerade die Furcht vor Gott abhanden gekommen ist. Fundamentalisten haben die Verunsicherung und Angst hervorrufenden Begegnungen mit Gott durch die Begegnung mit einem heiligen Buch ersetzt. Koran und Bibel sind bei ihnen an die Stelle realer Gottesbegegnungen und der aus ihr resultierenden erschütternden Erfahrung der Präsenz des Heiligen getreten. Denn vor einem Buch voller unfehlbarer Wahrheiten muss man keine Angst haben. Aus ihm kann man aber als Surrogat für die Begegnung mit dem Heiligen Aufträge oder Opfer aller Art herauslesen, die als Observanz und Hingabe an Gott gedeutet werden. Die Substitution Gottes durch ein heiliges Buch führt latent zu einem gottlosem Fanatismus für „Gottes Sache“, als deren Sachwalter Fundamentalisten sich sehen, was mit Verweisen auf Bibel- oder Koranstellen legitimiert wird. Gottes Wille ist für Fundamentalisten aufgrund seiner literarischen und damit jederzeit verifizierbaren und für alle zu allen Zeiten gültigen Gestalt ebenso klar wie unantastbar. Diesen – für alle Ungläubigen bedrohlichen – hermeneutischen Grundsatz hat Jesus von Nazareth vehement bestritten und etwa die Gebote der Tora durch den hinter ihnen stehenden „Willen des Vaters“ einer kritischen Revision unterzogen, was durchaus als höchstinstanzliche Bibelkritik verstanden werden darf.⁷⁰ Jesus war bei aller Hochschätzung der Tora nicht der erste und auch nicht der letzte „Bibelkritiker“ innerhalb des Bibelkanons, zumal ihm Paulus mit seiner hermeneutischen Fundamentalkritik folgte und die „Rechtfertigung der Sünder allein aus Glauben“ den heillosen Mechanismen religiöser Ob-

⁷⁰ Man denke nur an die Umkehr von „Rein und Unrein“ (Mk 7, 19–23) oder an die Radikalisierung der Mose-Tora in der Bergpredigt (Mt 5, 21–48), deren Antithesen Schrift und Tradition einer grundlegenden Kritik unterwarfen.

servanz entgegenhielt. Für Christen verbietet sich schon deshalb jede Form eines fundamentalistischen Bibelgebrauchs.

Mit dem für Fundamentalisten charakteristischen Verlust der Gottesfurcht geht zugleich die Furcht vor dem Verlust des eigenen Lebens als menschliche Letztsicherung verloren, das in letzter Konsequenz Gott zu opfern, was zum notwendigen Martyrium stilisiert wird. Religiöse Bombenleger setzen sich an die Stelle Gottes, indem sie das Jüngste Gericht exorzieren und damit antizipieren. Der Verlust an Gottesfurcht manifestiert sich gerade in einem maliziösen Wahn, demzufolge Gott von seinen Anhängern permanente Opfer zur Überprüfung ihrer Observanzbereitschaft verlange (notfalls ein Selbstopfer), um auf diese Weise die Treue seiner Anhänger zu prüfen. Das erste Opfer, das Fundamentalisten erbringen, ist dabei immer das der intellektuellen Redlichkeit („sacrificium intellectus“).

Gerade der sich weltweit ausbreitende Fundamentalismus verweist darauf, dass Angst und Furcht auf dem Gebiet der Religion bleibend notwendig sind, um diese vor der Barbarei zu bewahren. Religion wird unmenschlich, wenn sie allzu furchtlos und selbstsicher auftritt. Schlussendlich verliert der religiöse Mensch mit der Furcht vor seinem numinosen Gegenüber und dem Surrogat nicht mehr hinterfragbarer heiliger Schriften auch seinen Selbsterhaltungstrieb und damit die Furcht, das eigene Leben zu verlieren.

Der religiöse Fundamentalismus ist dabei längst nicht mehr die Religion der „Primitiven“ oder Ungebildeten. Ihre Protagonisten sind oft umgekehrt hochintelligente und gebildete Menschen, die lediglich den Bereich der Religion zur Insel des Irrationalen und einer nicht mehr hinterfragbaren Observanz erklären, in der segmentär Vernunft und Logik außer Kraft gesetzt werden. Hier sind nicht nur die Todespiloten von „Nine-Eleven“ zu nennen. Auch die den politisch bisweilen unbedarft wirkenden Präsidenten der USA und seinen religiösen Kriegswahn unterstützenden konservativen Kreise der „Neokons“ und die „religiöse Rechte“ sind eindrucksvolle Beispiele für ein solches dualistisches Weltverständnis.

Die Transgression von der physischen Welt, in der auch für Fundamentalisten die Kausalprinzipien von Ursache und Wirkung gelten, zur Metaphysik, die eigenen, nicht einsichtigen aber schriftlich fixierten Gesetzen folgt, ist dabei wohl das Resultat einer Sehnsucht nach einer gänzlichen anderen Welt, die als religiöses Paralleluniversum koexistiert. Die postmoderne Erfahrung des Verlusts eines Weltganzen sowie das zunehmende Patchworkwissen einer hochspezialisierten und ausdifferenzierten Arbeitswelt wecken die Sehnsucht nach einer dem Menschen und seinem Erkennen zwar entzogenen, aber immerhin das Weltganze wieder einenden Religiosität, die sich bestimmend, tröstend und verheißend – und damit ausgesprochen attraktiv – gegen das Gefühl der Verlorenheit in einem unübersichtlichen Kosmos anbietet.

Ist die Religion eine ganz eigene „Provinz im Gemüt des Menschen“ (F. Schleiermacher), so ist die dialektisch zu ihr in Beziehung stehende Angst, das Tremendum, für jede religiöse Praxis ein notwendiges Korrektiv. Sie

hat eine wichtige Funktion bei der Begegnung mit dem Heiligen: Die Gottesfurcht, die sich *coram Deo* einstellt, bewirkt nämlich stets eine heilsame Verunsicherung der allzu selbstgewissen Gottesverehrer.

Freilich kann Religion mehr leisten, als nur Angst oder Hybris hervorzu- bringen. Wer die Titelgeschichte des SPIEGEL zum Thema „Lebensgefühl Angst“ vom August dieses Jahres gelesen hat,⁷¹ dem wird aufgefallen sein, dass religiöse Menschen insgesamt zufriedener und statistisch betrachtet sogar länger leben (wobei man sich durchaus fragen kann, ob ihnen das überhaupt recht ist!). Religion kann nämlich nicht nur Angst, sondern auch lebensgewiss, lebensfroh und lebensstüchtig machen. Sie macht krank und lebensuntüchtig, wo ihr mit dem „Heiligen“ das Tremendum abhanden kommt. Religion bedarf also der Dialektik von Tremendum und Fascinans im Umgang mit dem Heiligen, auf das ich Sie heute Morgen zumindest ein wenig neugierig machen wollte.

Bibliografie

- Baldermann, I., Ich werde nicht sterben sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, Neukirchen-Vluyn ²1994
- Beck, H. G., Art. Theophanie II: Im AT, in RGG³ VI, Tübingen 1962, 841–845
- Brändle, R., Die Spätantike – ein Zeitalter der Angst?, in: Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 25–41
- Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997
- Janowski, B./Welker, M. (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000
- Jenni, E., Angst und Hoffnung bei den alten Babyloniern, in: Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 9–23
- Keel, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik (Lizenzausgabe), Darmstadt ³1984
- Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103
- Kierkegaard, S., Der Begriff Angst, Hamburg 1984 (hg. und übersetzt von H. Ro-chol)
- Knierim, R., Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965
- Körtner, U. H. J. (Hg.), Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema, Neukirchen-Vluyn 2001
- Küng, H., Existiert Gott?, München 1978
- Loader, J. A., Angst und Furcht aus alttestamentlichem Blickwinkel, in: Körtner, U. H. J. (Hg.), Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema, Neukirchen-Vluyn 2001, 7–31
- Meinhold, J., Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK 16.1), Zürich 1991

⁷¹ Vgl. DER SPIEGEL, Nr. 35 vom 28. 8. 2006.

- Michaels, A., Art. Angst/Furcht: I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. I, Tübingen 1998, 496
- Miggebrink, R., Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002
- Moser, T., Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1992
- Otto, R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991 (Nachdruck der Ausgabe von 1963)
- Preuß, H. D., Art. Offenbarung II: Altes Testament, in: TRE XXV, Berlin/New York 1995, 117–128
- Schmidt, W. H., Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996
- Seybold, K., In der Angst noch Hoffnung, Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen, in: Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 59–79
- Stähli, H.-P., Art. אֱלֹהִים, in: THWAT I, München 1984, 765–778
- Stegemann, E. W., Das ängstliche Harren der Kreatur“. Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltentwurf des Paulus, Fischer, J./Gäbler, U. (Hg.), Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie, Stuttgart 1997, 81–101
- Süddeutsche Zeitung, Das Heilige. Eine Beilage der Süddeutschen Zeitung zur Leipziger Buchmesse 2006, Nr. 61, vom 14. 3. 2006
- Willi-Plein, I., Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel (SBS 153), Stuttgart 1993

Gnade und Wahrheit im Leben der Nachfolger Jesu

Ulrich Wendel¹

„Gnade und Wahrheit im Leben der Nachfolger Jesu“: Wir fragen danach, wie eine Ethik aussieht, die von Christus her kommt. Ethik ist die Frage nach dem Guten Handeln. „Das gute Handeln“ lautet z. B. der Titel eines neueren Entwurfs einer evangelischen Ethik.²

Was ist das Gute Handeln in den Fragen, die auf uns als Gemeinden und als Pastoren zukommen? Unverheiratet als Rentner in eheähnlicher Gemeinschaft zusammen leben – was wäre hier das Gute Handeln? Alte Familienangehörige pflegen lassen durch eine osteuropäische Haushaltshilfe, die aber hierzulande nicht als Pflegekraft arbeiten darf – geht das für Christen, in einer rechtlichen Grauzone? Wie verhalten wir uns, wenn homosexuelle Menschen in unserer Gemeinde sind? Wann kann man für eine Wiederheirat Geschiedener Gottes Segen erbitten? Was ist die Handlungsdevise in Sachen Sex vor der Ehe? Was verkündigen wir in einer Gemeinde, die hier, bei Sex vor der Ehe, jede ethische Grenzziehung hochhält, aber völlig gleichgültig ist gegenüber habsüchtigen Gemeindemitgliedern, die nach Paulus ja der Wurzel allen Übels verfallen sind?³ Dürfen Christen gegeneinander Prozesse führen? Oder ist das in jedem Falle verwehrt? Und wie wäre es bei sexuellen Übergriffen von Gemeindemitarbeitern auf Schutzbefohlene – darf man das überhaupt bloß innergemeindlich klären oder muss man, trotz 1 Kor 6, nicht vor die Justiz? Was ist das Gute Handeln? Wie sieht es in der Gesellschaft aus? Was muss eine Gemeinde zum Schutz der Ungeborenen tun? Darf man als Christ aus der allgemeinen Schulpflicht ausscheren? Wann ist ein Kirchenasyl für Abschiebungsbedrohte geboten? Darf man strategische Koalitionen mit Kommunisten oder der Humanistischen Union vor Ort eingehen, wenn es um den Schutz der Menschenrechte geht oder um ein Votum gegen Nationalsozialisten? Sollte eine Gemeinde nicht mindestens einige Mitarbeiter obligatorisch in die örtliche amnesty-international-Gruppe entsenden?

Meine Beispiele streifen verschiedene Lebensfelder, und ich liefere natürlich nicht zu allen Fragen Antworten. Mein Schwerpunkt wird hier weniger auf der Partnerschaftsethik liegen, sondern eher auf der Gesellschaftsethik.

¹ Vortrag auf der Pastorenstudientagung des Landesverbandes Hessen-Siegerland/Rheinland im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Herbst 2006.

² H. Burkhardt, Das gute Handeln, Ethik Bd. 2/1: Materialethik, Gießen 2003.

³ Habsucht ist nach Kol 3,5 Götzendienst, Geldliebe nach 1 Tim 6,10 die Wurzel alles Bösen.

Was ist das Gute Handeln? Wir befragen zuerst die Verkündigung Jesu danach, mit besonderem Blick auf die Bergpredigt. In einem zweiten Teil lesen wir bei Paulus ab, wie er sich das Verhalten der Christen im Staat denkt, nach dem klassischen Text Röm 13, und im dritten Teil vergleichen wir das mit einigen Ausführungen Paulus' im Titusbrief.

1. Beobachtungen an der Verkündigung Jesu

1.1. *Das gute Handeln gibt es nicht!*

„Es kam ein Mann zu Jesus und fragte: Meister, was muss ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Er antwortete: Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist ‚der Gute‘.“ (Mt 19,16 f.)

Hier stellt jemand die klassische ethische Frage an Jesus: „Was muss ich Gutes tun?“ Das gute Handeln wird gesucht. Eine Frage, die Jesu Willen generell entgegenkommen muss und dem Berichterstatte Mattäus im Speziellen, denn gerade Mattäus, nach dem ich diese Szene zitiert habe, legt ja großen Nachdruck auf das Tun der Gerechtigkeit.⁴ Der Fragesteller muss also doch offene Türen einrennen. Aber Jesus lehnt die Frage von vornherein ab! Sie ist falsch gestellt! „Was fragst du nach dem ‚guten Handeln‘? Nur einer ist ‚der Gute‘.“ Die ethische Frage führt uns in die Irre, wenn wir bestimmte greifbare Antworten erwarten, Maximen vielleicht, anwendbare Maßstäbe, aus denen wir Normen ableiten können. All das würde uns ja in die Lage versetzen, dass wir dann – anhand der Maximen und Maßstäbe – unser Leben entscheiden. Wir finden das gute Handeln heraus und gestalten so unser Leben. Die Gefahr dabei: Das kann unter der Hand sehr abstrakt werden, es kann nämlich von Gott abstrahieren. Weil wir so gute Normen haben, brauchen wir Gott in der ethischen Entscheidung nicht mehr. Deshalb sagt Jesus sinngemäß: Das gute Handeln gibt es nicht. Es gibt nur *den Guten*, zuallererst, und von dem her dann auch ein gutes Handeln.

Eine ganz ähnliche Beobachtung macht Dietrich Bonhoeffer zu Beginn seiner „Ethik“, wenn er die Frage nach Gut und Böse aufgreift. Das unterscheiden wollen kann ein gottloser Versuch sein! Wer nach Gut und Böse fragt, fragt – auch wenn er sein Handeln verantwortlich gestalten möchte – nach seinem Lebensentwurf. Er fragt gemäß dem Versprechen der Schlange in der biblischen Urgeschichte: „Euch gehen die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ (Gen 3, 5) Von hierher also kann die ethische Frage auch kommen. Sie ist verführerisch; sie verleitet

⁴ Etwas pointiert: „Bei Matthäus ‚gibt es keine Heilsgewissheit‘, stellt der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen trocken fest. Der Evangelist setzt alles auf das Tun. Gott ist für ihn ein gewaltiges ethisches Feuer, von dem man sich entzünden lassen muss. Springt der Funke nicht über, ist der Untergang gewiss. So kennt Matthäus nur den Imperativ.“ (P. Rosien, Wie es zur Bergpredigt kam. Publik-Forum Dossier „Die Bergpredigt – Vision für das 21. Jahrhundert“, April 2004, XV f.).

dazu, Ethik ohne Gott zu betreiben, weil man wie Gott geworden ist. Wir haben also nicht zuerst nach dem guten Handeln, sondern nach dem guten Gott zu fragen; das allerdings ist die Frage nach einer Person und nach der Beziehung zu dieser Person.⁵

1.2. Eine Ethik der Vollkommenheit

Gehen wir mit dieser ersten optischen Feineinstellung in die Bergpredigt. Zwei Basis-Sätze sind es, in die Jesus die Ethik seiner Nachfolger bündelt:

„²⁰ Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen. [...] ⁴⁸ Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ (Mt 5)

Keine Ethik der vereinzeltten Vorschriften also, sondern eine Ethik der Vollkommenheit. Genau das, was Jesus dem reichen Mann sagte, nachdem der mit den Zehn Geboten durch war: Was fehlt noch? „Wenn du vollkommen sein willst ...“ (Mt 19, 20 f.)

Wie wird man vollkommen? Indem man zu den Zehn Geboten noch die jüdischen 613 hinzuaddiert plus die Armutsforderung Jesu „verkaufe alles, was du hast“? Wohl nicht. Es bliebe noch zu viel Unvollkommenes in unserem Herzen. Wird das Handeln vollkommen, indem wir uns also unserem Herzen und dessen Regungen zuwenden und versuchen, jeden aufspürbaren Rest an Eigensucht auszumerzen? Wohl nicht. Denn wo soll das enden? Vielleicht in einer Ethik der Perfektion, aber nicht in einer der Vollkommenheit. Wo liegt der Unterschied?

Ich möchte einen Vergleich aus der Musik heranziehen. Er hinkt wie jeder Vergleich, aber er macht etwas deutlich. Wie macht man perfekte Musik, und wie macht man vollkommene Musik?

In der klassischen Musik gibt es höchste Maßstäbe, und man kann meistens sagen, ob jemand richtig oder falsch spielt. Ein Pianist wie Horowitz war ein Spitzenmusiker, und wahrscheinlich war er perfekt. Er muss eine Komposition interpretatorisch voll erfasst haben, ihren „Geist“ wiedergeben und er muss technisch makellos sein. Das gilt aber so nur in der klassischen Musik. Daneben gibt es z. B. den Jazz. Im Jazz gibt es keine perfekten Musiker, und wer perfekt wäre, hat damit noch längst keinen guten Jazz gespielt. Wohl aber gibt es in dieser Musikart vollkommene Musik. Und zwar dann, wenn jemand vollkommen durchdrungen ist von dem, was er spielt. Es kommt dann von innen heraus und ist gewachsen. (Das ist auch für klassische Musik wichtig, im Jazz aber unverzichtbar.) Es ist inspiriert. Technisch können Aussetzer dabei sein, vielleicht sogar falsche Töne, und doch kann es im Jazz vollkommen sein. Über den Jazzpianisten Thelonious Monk wird gesagt, er spiele, als ob er zehn Daumen habe. Seine

⁵ Vgl. dazu: D. Bonhoeffer, Ethik, Neuausgabe, München 1985, 19–22.

Stücke klingen grob und hölzern – und doch ist er einer der wichtigsten Musiker in der Geschichte der Jazzmusik.

Und jetzt der Vergleich: Die Ethik Jesu, die Ethik der Vollkommenheit gleicht eher der Jazzmusik als der klassischen Musik. Jesus zielt nicht auf Perfektion, wohl aber auf die Vollkommenheit: nämlich wenn jemand ganz und gar hingenommen ist von etwas; von ihm. Inspiriert. Das schließt eigenes Bemühen ein – Jazzmusik muss hart studiert werden. Aber Disziplin allein gibt keine gute Musik. Man muss hingerissen sein!

Hingabe: Genau das hat Jesus ja vom reichen Mann erwartet, wenn der vollkommen sein wollte. „Verkauf und gib!“ Vollkommen sein heißt, sich vollkommen hinzugeben. Und zwar nicht an einen ethischen Maßstab, und sei es die Hilfe für die Armen, hingeben nicht an das Gute, sondern an *den Guten*. Nicht das eigene Leben vollkommen an einen abstrakt verstandenen Willen Gottes angleichen, nicht das Leben vollkommen läutern von jeder Regung der Ichsucht, des „Fleisches“, wie Paulus sagt. Wer das versucht, wird früher oder später mit den Jüngern fragen, die den reichen Mann traurig weggehen sahen: „Wer kann dann noch gerettet werden?“ Jesu Antwort: „Für Menschen ist das unmöglich.“ Es bleibt dabei: Das gute Handeln (an sich) gibt es nicht. Es gibt *den Guten*, von dem Jesus dann fortfährt: „Für Gott aber ist alles möglich.“ (Mt 19, 25 f.) Von ihm aus können wir gut handeln, wenn wir es in einer Ethik der Hingabe tun: uns vollkommen hingeben an Gott – und dann auch an seinen Willen.

1.3. Eine Ethik der Lücke

Jesus gibt in der Bergpredigt Protestanten, die vorwiegend von Paulus her denken, ja allerlei Kröten zu schlucken. Eine davon ist diese: Jesus redet so ungeschützt davon, dass Gott das Gute vergelten oder belohnen wird.

„¹ Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Menschen zur Schau zu stellen; sonst habt ihr keinen Lohn von eurem Vater im Himmel zu erwarten. [...] ⁴ Dein Almosen soll verborgen bleiben und dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten.“ (Mt 6)

Ein harter Brocken ist das erstens, weil wir ja zu Recht und unvergesslich von Paulus gelernt haben, Gott rechtfertige den Sünder ohne dessen Leistung. Gottes Gabe kann nicht verdient werden. Wenn Gott vergelten wollte, hätten wir schlechte Aussichten. Dazu passt es dann nicht, dass positiv Jesus vom vergeltenden Gott redet. Zweitens ist diese Redeweise ein harter Brocken, weil sie auf einem niedrigen ethischen Niveau zu stehen scheint. Wollen wir denn wirklich nur deshalb und nur dann das Richtige tun, weil uns eine übergeordnete Instanz sagt: „gut gemacht“ und uns belohnt? Wir wollen das Richtige doch einfach deshalb tun, weil es richtig ist. Die gute Tat soll das Gute aus sich selbst heraus setzen. Die richtige Ethik soll sich selbst plausibel begründen, damit wir das Gute dann wirklich von innen heraus tun, ja von Herzen, und nicht als fremdes Gebot, das uns dann bloß durch eine Belohnung schmackhaft gemacht wird.

(Eine solche Ethik, die sich aus sich selbst heraus plausibel begründet und deshalb ethisch höher stehend zu sein scheint, eine solche Ethik hat freilich eine klare Voraussetzung: Es muss uns plausibel geworden sein, dass dies oder jenes etwas Gutes in sich trägt. Wir müssen zustimmen können. Diese Ethik ist also auf die Grenzen unserer Einsicht beschränkt.)

Jesus stellt uns dagegen ein Handeln vor, das mit einer Belohnung rechnet. Was bedeutet das? Es bedeutet eben wiederum, dass wir Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu, wenn wir das Gute tun wollen, *den Guten* brauchen und immer wieder auch dessen Intervention. Wenn wir die Ausdrücke „Gott wird vergelten“ oder „Gott wird belohnen“ einmal so auffassen: „Gott wird reagieren“, eingreifen, intervenieren, dann verstehen wir die Sache mit der Belohnung besser, und der schale Geschmack eines fremden Gebotes verliert sich. Weil Gott uns unser gutes Handeln vergelten wird, deshalb können wir auch dann gut handeln und seinen Willen suchen, wenn unser Handeln das Gute zuweilen eben nicht in sich trägt und aus sich heraussetzen wird. Denn das wird es doch immer wieder geben: Wir versuchen, Gottes Willen zu befolgen und scheitern mit den aufweisbaren Ergebnissen. Jemand widersetzt sich der Korruption am Arbeitsplatz, fliegt raus, bringt seine Familie auf Sozialhilfeniveau und laboriert für sich selbst als Langzeitarbeitsloser am Rande der Depression – hier hat das Prinzip der Wahrhaftigkeit nicht das Gute aus sich heraus gesetzt, denn der Betrieb korrumpiert seinerseits fröhlich weiter. Hier gibt es keinen ethischen Sinn zu finden, außer dass der Vater im Himmel die gewagte Entscheidung anerkennt und auf seine Weise belohnt; belohnt vor allem dadurch, dass er sagt: Gut gemacht, „geh hinein in die Freude deines Herrn“ (nach Mt 25, 21). Und dieser Sinn wird nicht immer innerhalb unserer Lebenszeit, sondern oft genug wirklich erst im Jenseits aufgedeckt.⁶ Um es mit den Seligpreisungen zu sagen: Die „Sanftmütigen“, die Gewaltlosen sind „selig“, aber nicht, weil sie schon bald feststellbar „das Land besitzen werden“, sondern auch wenn sie durch ihre Gewaltlosigkeit sich ausnutzbar machen und ein Machtvakuum aufreißen und der Gewalt Bahn machen; sie sind zu beglückwünschen, weil Gott sie zu seiner Zeit und auf seine Weise das „Land“ besitzen lässt: weil er es ihnen also vergilt. Die Friedensstifter sind zu beglückwünschen, aber nicht, weil sie jedes Mal früher oder später effektiv Frieden werden stiften können, sondern weil sie Söhne Gottes genannt werden. Die Menschen reinen Herzens sind zu beglückwünschen, nicht weil sie ein wenig mehr Reinheit zeichenhaft in die Welt hineintragen und auch nicht, weil sie ihre Person, als Tempel für Gott etwa, rein halten, sondern weil sie einmal, Reinheit hin oder her, Gott sehen werden. Die Belohnung entspricht nicht wie ein Puzzleteil dem guten Handeln, aber die Belohnung wird gegeben werden. Gott wird reagieren, er wird intervenieren.

⁶ Jesus verspricht nach Mk 10, 29 f. denen, die allerlei für Gottes Reich aufgegeben haben, im Diesseits – unter dem Vorbehalt von Verfolgungen – einen Ausgleich, diesen aber vollgültig dann in der kommenden Welt Gottes. Auch hier also keine Scheu Jesu vor „Verschiebung“ der Vergeltung in die Ewigkeit. Der zitierte Zusammenhang schließt sich übrigens direkt an die Szene vom reichen Mann an.

Die Ethik Jesu, wie wir sie in der Bergpredigt finden, ist also eine Ethik der Lücke. Und zwar belässt sie bewusst eine Lücke für Gott. Er muss hinzukommen können, souverän, und die Lücke soll nicht zugekleistert werden durch allerlei Plausibilitäten. Wenn wir das Gute tun, und auch nur deshalb, weil *der Gute* es uns vergelten wird, dann ist das keine distanzierte Unterwerfung unter ein fremdes Gebot, sondern wir geben uns ja dem hin, den wir lieben, in „Vollkommenheit“.⁷ Weil die Ethik Jesu eine Ethik der Beziehung zu Gott ist, deshalb muss sie auch eine Ethik der Lücke sein, der Lücke für Gott. Er erst ist es, der unser gutes Handeln rund macht; der „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten“ (Blaise Pascal).

1.4. Eine Ethik des geistlichen Lebens

Jetzt achten wir auf den genaueren Kontext, in dem Jesus vom vergeltenden Gott spricht. Jesus leitet in Mt 6 ein: „Achtet auf eure Gerechtigkeit, dass ihr sie bloß nicht gezielt vor einem Publikum praktiziert.“ Achtet auf eure Gerechtigkeit – mit diesem Wort „Gerechtigkeit“ ist ja der Inbegriff dessen genannt, was Jesus mit der Bergpredigt will.⁸ Es ist unsere „Gerechtigkeit“, die besser sein muss als die der Schriftlehrer und Pharisäer. Und Jesus

⁷ Die Dimension der Liebe zu Gott und des Geliebtseins von Gott ist entscheidend. Man darf ja nicht übersehen, *wer es denn ist*, der uns belohnen wird: „Arbeiter und Arbeitsherr stehen untereinander in einem Vertragsverhältnis, das auch den Herrn *verpflichtet*. Jesus redet aber von Lohn in dem Verhältnisse *vom Vater und den Söhnen*. Damit wird alles anders. Damit wird die ganze Frage, man möchte sagen, entgiftet. Damit gewinnt auch die Terminologie, die weithin die gleiche bleibt, einen anderen Sinn. Weil man dies nicht beobachtet und beachtet hat, musste man Jesus missverstehen. Das Verhältnis des Vaters zum Sohne ist kein Vertragsverhältnis. Die Gabe des Vaters ist nicht eine *Entlohnung*, zu der er verpflichtet ist, sondern eine *Belohnung*, ein Geschenk seiner Güte, ‚Lohn gemäß Gnade‘ (Röm 4, 4). – Damit kommen wir aus der frostigen Fragestellung: soll man das Gute tun um des Guten willen oder um eines Lohnes willen, heraus und stehen innerhalb eines *lebendigen* Verhältnisses. Was Gott, der Vater, der der gute ist, fordert bezw. wozu er verpflichtet, das ist gut. Und der Gehorsam, der dem Vater geleistet wird, ist rechter Gehorsam, man tut, was er will, weil *er* es will. Er ist auch freudiger Gehorsam, denn man ist dessen gewiss, dass er nur das Rechte, Gute fordert, gewiss, nicht weil und nachdem der Vater sein Gebot vor dem Kinde gerechtfertigt hat, sondern aus dem Vertrauen und der Liebe zum Vater heraus. [...] Wenn nun aber der Vater in der Freude am Gehorsam des Sohnes diesen belohnt, mit freundlichem Wort oder erfreuender Gabe (die nicht vertragsmäßig ausgemacht ist), dann ist das nicht etwas, wozu man auch ein ‚leider‘ sprechen sollte, weil auf diese Weise die Reinheit der Motive bei einer späteren Pflicht getrübt werden könnte, sondern dann ist das der selbstverständliche Ausfluss der das Vater- und Kindesverhältnis bestimmenden Liebe, die gar nicht anders kann, als so zu tun.“ (K. Bornhäuser, Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung [BFchTh 2/7], Gütersloh 1923, 116f., Hervorhebung im Original.)

⁸ So kann G. Strecker seine Untersuchung zur Theologie des Matthäusevangeliums – in der ja die Bergpredigt steht – zutreffend nennen: „Der Weg der Gerechtigkeit“ (FRLANT 82, Göttingen 1971). Vgl. ferner W. Popkes, Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium, ZNW 80 (1989), 1–23.

schließt daran die Erörterung der Gebote an. Deren sinnentsprechende Erfüllung von Herzen her ist „Gerechtigkeit“, zunächst, in Mt 5.

In Mt 6 aber übersetzt Martin Luther das Wort „Gerechtigkeit“ anders, nämlich: „Habt acht auf eure Frömmigkeit!“ Diese Übersetzung ist ganz zutreffend, denn Jesus spricht nun, in Mt 6, über drei ganz bestimmte Handlungsfelder: Almosen geben, beten und fasten. Damit sind die drei klassischen Werke der jüdischen Frömmigkeit gemeint.⁹ Diese drei, auch das Almosengeben, richten sich nicht zuerst auf den Nächsten, sondern auf Gott. Sie sind, modern gesagt, Ausdruck der Spiritualität, des geistlichen Lebens. Diese drei Werke gehören im Judentum Jesu nicht zuerst zur Ethik, sondern zur Praxis Pietatis. Wir sehen das z. B. klassisch am Pharisäer im Tempel, der angesichts des Zöllners Gott gerade für diese drei Ausdrucksformen seiner Hingabe dankt: Er betet, dass er fastet und den Zehnten gibt (Lk 18, 11 f.).

Jesus nun bezeichnet diesen Dreiklang des geistlichen Lebens, diese persönliche Hingabeform an Gott ohne jeden Seitenblick auf soziale oder ethische Wirkungen, als „Gerechtigkeit“. Er verwendet also denselben Oberbegriff wie für seine Ethik. Es schafft damit einen Synonymbegriff.¹⁰ Das gute Handeln und die Ausgestaltung der Hingabe an Gott haben denselben Namen. Ethik und Spiritualität sind überhaupt nicht voneinander zu trennen, nicht einmal begrifflich. Was bedeutet das?

Unsere Ethik wird nur so klar und eindeutig sein, wie wir unserem geistlichen Leben Ausdrucksformen verleihen. Wir werden Gottes Willen nur so weit tun können, wie wir mit ihm in persönlicher Beziehung verbunden sind. Uns ist nun allen klar, dass unsere Ethik sich vom Christusgeschehen her speisen muss und von der Christusbeziehung; dass der Imperativ vom Indikativ her kommt. Aber unsere Beobachtung an Mt 6, 1 ff. geht noch einen Schritt weiter. Es reicht nicht zu sagen, dass wir notwendig die Verbindung zu Christus brauchen, sondern wir sind gefragt, welche konkrete Gestalt wir dieser Verbindung geben. Es reicht nicht festzustellen, dass wir irgendein geistliches Leben brauchen, eine Spiritualität, eine Frömmigkeit, doch die Ausdrucksform dieser Frömmigkeit wäre dem persönlichen Belieben überlassen oder dem Zufall. Sondern wir müssen eine klare und beschreibbare Gestaltung gefunden haben.¹¹

⁹ Dieser Dreiklang bildet – von Tobit 12,8 her – die „klassischen“ drei Ausprägungen der frommen Hingabe an Gott“. (W. Grimm, Art. νηστεύω (fasten), TBLNT NA 1, 422. Hervorhebung von mir.) Das Judentum der rabbinischen Zeit hob diesen Dreiklang noch mehr hervor: Wenn es irgendwann keinen Tempel und kein Opfer mehr gab, musste man andere Übungen finden, die an die Stelle des Opfers traten – eben diese drei. Vgl. dazu: Bornhäuser, Bergpredigt, 120 f.

¹⁰ Möglicherweise war diese Begrifflichkeit schon vor Jesus greifbar. Tob 12,8 nennt zumindest „Gerechtigkeit“ in einem Atemzug mit den drei genannten Werken, ohne sie allerdings zu einem Oberbegriff zu machen („Es ist gut, zu beten und zu fasten, barmherzig und gerecht zu sein.“).

¹¹ Was H. W. Wolff über Formen der Buße sagt, gilt sinngemäß überhaupt für die Ausgestaltung von Spiritualität: „Die Formen des Schuldbekenntnisses, der Demut und der Erwartung vor Gott wandeln sich. Aber werden sie formlos, so finden sie nicht statt. Schuld-

Für eine solche klare Gestaltung gibt Jesus übrigens einen konkreten Ort an. Es ist das Verborgene. Diesen Ort benennt Jesus mit sehr hochkarätigen Qualifizierungen. Er sagt nicht nur: „Dein Vater, der das Verborgene sieht, wird es dir vergelten“. Das Verborgene ist nicht nur der Ort, in den Gott steigen¹² Einblick hat. Jesus sagt auch: „Dein Vater, der im Verborgenen ist“ (Mt 6, 6). Gottes Wohnort ist dort, und wir treffen ihn genau da, wo sonst niemand ist und wo keiner hinschaut.

Mein gutes Handeln wird also in dem Maße gelingen, wie ich am Wohnort Gottes heimisch bin, im Verborgenen. Meine Ethik wird immer nur so klar sein, wie ich zu einer persönlichen, erprobten und mitteilbaren Praxis Pietatis gefunden habe. Das jedenfalls lehrt der Sprachgebrauch Jesu, der Ethik und geistliches Leben mit demselben Wort bezeichnet, mit „Gerechtigkeit“, und es gibt keine Gerechtigkeit ohne beide Dimensionen.

1.5. Gnade und Wahrheit als Formel für christliche Ethik?

„Gnade und Wahrheit“ ist das Leitthema für unsere Tagung, und in Sachen Ethik verbindet sich damit die Aussicht, wir hätten eine ergiebige Doppelformel, die unsere Ethik ausrichtet und begrenzt. „Gnade und Wahrheit beschreiben zwei Brennpunkte der Christologie. Predigt und Leben bezeichnen zwei Bereiche unserer Arbeit: Verkündigung und Lebensvollzug.“ Mit diesen Formulierungen wurde zur Tagung eingeladen. Nach dem bisher Gesagten müssten wir ja eine gewisse Skepsis gewonnen haben gegenüber handhabbaren Formeln und Maximen, die ihre Plausibilität in sich zu tragen scheinen. Unter der exegetischen Lupe bestätigt sich diese Skepsis, denn „Gnade und Wahrheit“ sind vielleicht dogmatisch sinnvolle Brennpunkte einer Christologie, aber keine biblisch-theologischen. Warum nicht?

Diese beiden Begriffe stammen ja aus dem Johannesevangelium.

„¹⁴ Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. [...] ¹⁷ Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus.“ (Joh 1)

Johannes leitet Gnade und Wahrheit von Christus ab, er identifiziert die Herrlichkeit des Sohnes mit „voller Gnade und Wahrheit“. Im Hintergrund steht keine abstrakte Begrifflichkeit, sondern ein alttestamentlicher Gottesname!¹³

bekenntnis, Demut und Erwartung des neuen Lebens von Gott brauchen Zeit, suchen Gestalt und prägen die Haltung, wo sie ehrlich sind.“ (H. W. Wolff, Studien zum Jonabuch (BSt 47), Neukirchen-Vluyn 1965, 112).

¹² Mt 6, 4 wörtl.: „Dein Vater, der im Verborgenen sieht“.

¹³ Vgl. K. Bornhäuser, Das Johannesevangelium. Eine Missionsschrift für Israel (BFChTh 2/15), Gütersloh 1928, 12 f. Das Namenhafte schimmert in Joh 1, 14 sogar grammatisch durch. Auf den Genitiv „des Einziggeborenen“ bzw. „des Vaters“ (je nachdem, worauf man πλήρης bezieht) folgt im Nominativ (also grammatisch inkorrekt bzw. inkonzinn) „πλήρης“. Zusammen mit den folgenden Ausdrücken „Gnade und Wahrheit“ ergibt sich eine festgeprägte Wendung, die man nicht grammatisch dem Zusammenhang anpasst.

Dieser erscheint z. B. in Ex 34, 6.¹⁴ Auch noch im Talmud ist „voller Gnade und Wahrheit“ als Gottesname bekannt.¹⁵ Wenn wir von „Gnade und Wahrheit“ reden, dann also nicht von zwei notwendig einander ergänzenden Dimensionen, wie z. B. bei „Wahrheit und Liebe“ (Eph 4, 15), sondern wir reden von einem Gottesnamen. Und der Johannesprolog identifiziert mit diesem Gottesnamen Jesus Christus. Von daher schließt sich also der Kreis: Wir können unsere Ethik nicht aus systematischen Leitprinzipien gewinnen, sondern vom *Namen* des lebendigen Gottes her, von Jesus Christus her. Erneut stoßen wir darauf: Uns ist allein eine Ethik der Beziehung möglich, der vollkommenen Hingabe an ihn, eine Ethik der Lücke für den lebendigen Gott, eine Ethik des geistlichen Lebens.

Nachdem uns nun das Leitthema exegetisch ein wenig abhandeln gekommen ist, hören wir aber noch eine gute Nachricht. Das Neue Testament kennt eine andere Formel, die nun in der Tat sehr sachgemäß ist, um zwei sich notwendig ergänzende Dimensionen unseres guten Handelns zu beschreiben. Diese Formel enthält, recht aufgefasst, keine Gefahr, dass man eine abstrakte Maxime ohne Gott daraus macht. Wir finden sie bei Paulus, und damit blicke ich auch hinüber zu den nächsten Teilen des Vortrags.

Wenn Paulus seine Mission, seine Dienst-Existenz beschreiben will, dann tut er das an prominenten Stellen im Römerbrief so:

„Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt empfangen, um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen.“ (Röm 1,5) – „... mein Evangelium, ... jetzt [...] nach dem Willen des ewigen Gottes offenbart und durch prophetische Schriften kundgemacht [...], um alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen.“ (Röm 16, 26)

Glaubensgehorsam (ὁπακοήν πίστεως) ist das Ziel: nicht nur der Sendung von Paulus, sondern das Lebensziel eines jeden Christen, denn dazu will Paulus ja „alle Heiden“ führen. Nun kommt alles darauf an, „Glauben“ richtig aufzufassen, nämlich nicht bloß als die Anerkennung von gegebenen Heilstatsachen, sondern gut hebräisch als Sich-Festmachen, als Vertrauen. Wer glaubt, verlässt sich – „verlässt *sich*“ im buchstäblichen Sinne – auf Gott. Ein solches Vertrauen zieht sofort Gehorsam nach sich. Die Leitformel, die wir sachgemäß gebrauchen dürfen, lautet also: *Vertrauensgehorsam*. Diese Formel zeigt: Unsere Ethik ist durchaus eine verbindliche. Wer glaubt, ist in eine Gehorsamsverpflichtung eingebunden. Aber es kommt ganz auf den Charakter des Gehorsams an: Es muss ein Gehorsam sein, der aus dem Vertrauen gespeist ist, oder wie Paulus andernorts im Römerbrief sagt: Christen sind dem Typos, der Gestalt der Lehre „von Herzen“ (!) gehorsam geworden (Röm 6, 17). (Geht man zu weit, wenn man hier Christus als Typos der Lehre entdeckt?)

¹⁴ Hebr.: „rab-chäsäd wäämät“. LXX: „πολύελεος καὶ ἀληθινός“.

¹⁵ „Voller Gnade“ ist auch vom Talmud her „eine Art Deckname für Jahwe und als solcher indeklinabel.“ (Bornhäuser, Johannesevangelium, 13).

b Ethik im Sinne des Vertrauensgehorsams: Sie bewahrt uns einerseits vor willkürlicher Unverbindlichkeit und andererseits vor Gesetzlichkeit. Gesetzlichkeit hat ja immer die Tendenz zur Gottlosigkeit in sich; wer genug Gesetz hat, braucht Gott nicht. Ich halte es für dringend nötig, all unser ethisches Handeln in der Gemeinde engmaschig darauf zu überprüfen, ob wir einerseits bereit sind, unserem Vater im Himmel unabdingbar Gehorsam zu leisten, und andererseits daraufhin abzuleuchten, ob unser gehorsames Handeln wirklich von Herzen kommt – deswegen, weil Gott *der Gute* ist und weil wir ihm vertrauen, also Gott Gutes zutrauen.

Das Gegenteil von Gehorsam ist die gleiche Haltung wie das Gegenteil von Vertrauen: Angst. Wer keinen Gehorsam wagt, lebt offenbar in der Angst vor Verlust: Gehorsam gegen Gott könnte das Lebensglück mindern. Und wer kein Vertrauen wagt, lebt wohl in der Angst vor Strafe: Er befolgt das Gebot als fremdes Gebot, nicht von Herzen, sondern eben um bloß nichts falsch zu machen. Beide Sorten von Angst sind zu überwinden nur durch die Haltung des Vertrauensgehorsams.

Beide Waagschalen sind gleichermaßen zu betonen, Verbindlichkeit und Zutrauen. Dennoch einseitig eine weitere Bemerkung zum Vertrauen: Wie unverzichtbar Glaube als Vertrauen in jedem christlichen Handeln ist, sagt Paulus in Röm 14, 23: „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde.“ Sünde ist demnach nicht nur das ethische Fehlverhalten, sondern auch das gute Handeln, das sachlich richtig ist, aber aus Angst oder aus Misstrauen geschieht! Sünde kann man also nicht einfach am Ergebnis, am ethischen „Output“ erkennen.

Sehr konkrete Konsequenzen für unsere umstrittenen Handlungsfelder hat das. Z.B. in Sachen Rentnerpartnerschaft: Stellen wir uns ein Paar vor, das im Begriff ist, ohne standesamtlichen Trauschein eine kirchliche Trauung vor Gott zu wollen, um beide Renten zu erhalten. Im Sinne des Vertrauensgehorsams werden sie sich zu fragen haben: Gehen wir unseren individuellen Weg in der Gewissheit, dass Gott Ja zu uns sagt; dass wir ihm diesen Weg nicht abtrotzen müssen, sondern dass wir dabei auf ihn vertrauen können? In der Gewissheit, dass *er* es ist, der uns Gutes darin geben wird, dass wir uns das Gute also nicht selbst herausnehmen? Trauen wir Gott zu, auch wenn wir zur Erkenntnis kommen, doch eine standesamtliche Ehe wählen zu müssen, dass er für uns sorgt, so dass unser Lebensglück nicht reduziert wird, auch bei finanziellem Verlust? – Das Kriterium des Vertrauens gilt freilich auch so herum: Wenn die beiden doch eine konventionelle Eheschließung wählen aus Anpassung an den Gemeindedruck – aus Angst vor Gottes Strafe – dann haben sie noch kein Vertrauen erreicht und müssen entweder Richtung oder Beweggrund ihres Weges korrigieren.

Nur eine Haltung des Vertrauensgehorsams bringt uns davon weg, dass wir mechanisch so lange mit Regeln hantieren, bis wir ein möglichst großes Maß an individueller Selbstbestimmtheit freigeschoben haben, das gerade noch mit christlicher Gesinnung abzudecken ist. Wenn wir so Ethik entwickeln, dass es im Grunde darum geht: Wie viel *darf* ich mindestens, und

was *muss* ich höchstens? – dann sind wir dabei, selbst herauszufinden, was Gut und Böse ist. Dann sind wir vom Gehorsam genauso weit entfernt wie vom Vertrauen.

2. Das Verhalten der Gemeinde in der staatlichen Gesellschaft nach Römer 13

Aus den vielen verschiedenen ethischen Handlungsfeldern wähle ich als Schwerpunkt jetzt eines aus, das mir als besondere Herausforderung für heute vorkommt; eines, auf dem wir vielleicht noch besonderen Nachholbedarf haben: unser Verhalten gegenüber dem Staat und in der Gesellschaft. Der „klassische“ Bibeltext ist nach wie vor Röm 13,1–7, der in der Vergangenheit so gewirkt hat, dass man bedenkenlos alle Vorgaben seiner Regierung akzeptierte, und der heute vielleicht so wirkt, dass man sich in Desinteresse übt, denn der Staat scheint es ja nach Gottes Willen richten zu sollen.

2.1. Der Kontext: Ein Ensemble ethischer Kriterien

Bevor wir auf den Text schauen, orientieren wir uns, in welchen übergreifenden Gedankengang er eingebettet ist. Ab Röm 12 behandelt Paulus unser ethisches Verhalten und liefert dabei ein Ensemble verschiedener ethischer Kriterien, das, zusammengenommen, ein ergiebiger Schlüssel ist, um ethische Entscheidungen zu verantworten.

Paulus setzt ein mit der Aufforderung zur Ganzhingabe (12,1) – das kennen wir ja schon von Jesus: Vollkommen sein bedeutet sich vollkommen an Gott hinzugeben. Dann steckt Paulus den Lebensraum ab, von dem aus wir unser Verhalten gestalten: die gnadenbegabte Gemeinde (12,3–8). Es schließt sich ein buntes Potpourri an Einzelweisungen an, die zunächst kaum einen roten Faden erkennen lassen (12,9–21).¹⁶ Dann kommt unser Text über den Staat (13,1–7), und abschließend schiebt Paulus einen hochkarätigen Ethikschlüssel nach dem anderen ein:

- Nächstenliebe (13,8–10)
- Der Anbruch des kommenden Reiches Gottes (13,11–13) – wobei wir dieses Reich nicht nur passiv erwarten, sondern einerseits schon in unserem Leben gelten lassen, andererseits dieses Reich nach außen mit den „Waffen des Lichts“ ausbreiten. Oder mit einer sachgemäßen Formulierung von G. Theißen „[das Reich Gottes] wird ethisches Verhalten des Einzelnen zur Teilnahme an der großen Verwandlung der Welt“.¹⁷ Wenn

¹⁶ Nach Günter Bornkamm lesen wir hier „Repertoirestücke“ des Paulus (Mündliche Mitteilung von Prof. H. Stegemann).

¹⁷ G. Theißen, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 351; hier zit. nach: *Die Gemeinde* 19/2006, 13.

- man es plakativer ausdrücken will, kann man sagen: „*Es wird bald hell. Ich mach schon mal Licht an!*“ – Das ist ein außerordentlich christologisches Kriterium, weil Gottes Reich ja Kern von Jesu Verkündigung ist, weil Jesus selbst das verkörperte Reich Gottes ist (Origenes: die „autobasileia“¹⁸) und weil Jesus der Kommende ist, dem wir, sein Reich jetzt schon ausbreitend, entgegengehen. Um eine andere theologische Begrifflichkeit zu gebrauchen: Wir müssen unser Handeln von der *Neuschöpfung* her gestalten, nicht allein von der Absicht der Schöpfung her.¹⁹
- Schließlich folgt als letztes Kriterium die Orientierung an Jesus Christus (13,14) – nicht nur als Vorbild (das kommt bei Paulus andernorts deutlich genug vor), sondern als lebensspendender Raum. Dieser Raum, das „in Christus sein“, hat eine Seitentür zur paulinischen Pneumatologie (insofern in Röm 8 das Leben in Christus identisch ist mit dem Leben im Geist) und eine Seitentür zur johanneischen Christologie (die das Bleiben in Christus betont, Joh 15).

Schon allein mit diesen Kriterien – Nächstenliebe, Vorwegnahme des kommenden Reiches Gottes, Orientierung in Christus, und das Ganze unter dem Vorzeichen der Ganzhingabe an Gott – schon allein mit diesen Kriterien ließen sich sehr viele ethische Entscheidungen beleuchten.

Ganzhingabe angesichts des Erbarmens Gottes	12, 1 f.
Gnadenbegabte Gemeinde als Ausgangsraum	12, 3–8
Mischung verschiedener Anweisungen	12, 9–21
Verhalten gegenüber den übergeordneten Mächten	13, 1–7
Nächstenliebe	13, 8–10
Im anbrechenden Licht des kommenden Tages leben	13, 11–13
Sich in Christus orientieren	13, 14

Und mitten darin nun der Text über den „Staat“:

2.2. Erste Wahrnehmung des Textes (Röm 13, 1–7)

„¹Jeder Mensch soll sich übergeordneten Mächten unterstellen. Denn keine Macht gibt es, die nicht von Gott ist, die es aber gibt, sind von Gott aufgestellt.

²Wer sich also entgegenstellt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die Widersetzlichen aber werden ihr eigenes Urteil empfangen. ³Die Regierenden sind nämlich kein (Grund zur) Furcht für die gute Tat, wohl aber für die böse. Willst du dich nun vor der Macht nicht fürchten, so tue das Gute, und du wirst von ihr eine Belobigung bekommen. ⁴Dienerin Gottes zum Guten ist sie nämlich für dich. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das Schwert

¹⁸ Vgl. E. Wolf, Art. „Reich Gottes II: Theologiegeschichtlich“, in: RGG³ V, 919.

¹⁹ Zum Vergleich: Mit der beeindruckenden Formulierung „[...] da ihr die Kräfte des kommenden Äons geschmeckt habt [...]“ betont Hebr 6, 5 weniger, dass wir in unserem Handeln Gottes Zukunft vorwegzunehmen haben, als vielmehr, dass Gottes Zukunft bereits anbruchsweise in unserer Erfahrung wirksam ist.

nicht zum Spaß. Dienerin Gottes nämlich ist sie, eine Rächerin zugunsten²⁰ des Zorns für den, der Böses tut. ⁵ Daher ist es zwingend nötig, sich zu unterstellen, nicht allein wegen des Zorns, sondern auch wegen des Gewissens. ⁶ Deswegen zahlt ihr ja auch Steuern. Dienstverwalter Gottes nämlich sind sie, eben dazu fortwährend beschäftigt. ⁷ Entgeltet jedem die Schuldigkeiten: Steuer dem, der auf Steuer, Zoll dem, der auf Zoll, Furcht dem, der auf Furcht, Ehre dem, der auf Ehre (Anspruch hat).“

Sammeln wir erste Beobachtungen anhand der Sprache und der Begriffe, wie sie hier miteinander verknüpft sind:

- Es geht nicht um den Staat an sich, als vorgegebene Ordnung, sondern es geht um diejenigen „übergeordneten Mächte“, die ein Menschen jeweils in seinem Staat vorfindet. Thema ist also die konkrete Regierung (13, 3: οἱ ἄρχοντες – also die Personen, die Amtsträger).
- Der Umstand, dass es immer irgendeine Regierung gibt, dieser Umstand ist eine „Anordnung Gottes“ (διαταγή). Keine „Ordnung“ also, keine Ordnungsstruktur, keine Schöpfungsordnung, sondern die Regierung ist, damit nun einmal regiert wird, von Gott angeordnet worden.²¹
- Indem die übergeordneten Mächte von Gott „aufgestellt“ (τεταγμέναι) sind, fungieren sie als Dienerin Gottes. Das Ziel dieses Dienstes ist, das Gute zu ermöglichen.
- Das Mittel zum Zweck: Die belobigen, die Gutes tun, und die polizeilich zu bestrafen, die Böses tun. (Das „Schwert“ steht hier nicht präzise für die Todesstrafe, sondern schließt die Polizeigewalt ein.)²²

²⁰ εἰς in übertragener Bedeutung zur Bezeichnung des Zwecks o. der Absicht; vgl. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1971, 455.

²¹ Vgl. die Formulierungen Karl Barths in der „Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart“ von der Reformierten Synode, Barmen, Januar 1934. These III,2: „Die Kirche anerkennt nach Weisung des Wortes Gottes dankbar, dass der Wandel der Menschheits- und Völkergeschichte, die politischen, philosophischen und kulturellen Versuche [!] des Menschen unter der Anordnung [!] des göttlichen Befehls und der göttlichen Geduld [!] stehen. Sie begleitet sie darum mit der ersten Anerkennung ihres zeitlichen, bestimmten und begrenzten [!] Rechtes, mit ihrer Fürbitte, aber auch mit der Erinnerung an Gottes Reich, Gesetz und Gericht, mit der Hoffnung auf ihn, der alles lenkt, um alles neu zu machen. Damit ist abgelehnt die Ansicht: Die Kirche könne oder müsse in der Wirklichkeit dieses oder jenes Versuchs des Menschen nicht sowohl einen Erweis der göttlichen Geduld, als vielmehr eine Annäherung an die Wiederherstellung der göttlichen Schöpfungsordnung erblicken.“ Aus These V,4: „Die Kirche erkennt im Staate auf Grund der Weisung des Wortes Gottes die Anordnung des göttlichen Befehls und der göttlichen Geduld, kraft welcher der Mensch es versuchen darf und soll, im Rahmen [!] seines Verständnisses von Vernunft und Geschichte, verantwortlich dem Herrn aller Herren, Recht zu finden und mit Gewalt aufzurichten und aufrechtzuerhalten. [...]“ (Junge Kirche 3 [1934], 119–122).

²² Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Bd. 3: Röm 12–16 (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 35 mit Anm. 167; P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, 181. Der Ausdruck „Schwert“ wäre – trotz Apg 12,2 – zur Bezeichnung der Todesstrafe weniger geeignet gewesen, denn sie wurde in Rom nur für Höhergestellte mit dem Schwert vollzogen (vgl. K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1981, § 11 c; hier werden weitere Todesstrafen in soziologischer Differenzierung erwähnt.) Die wohl häufigste

- Die übergeordnete Macht tritt für das Gute ein, aber sie definiert nicht inhaltlich, was das Gute ist. Diesen Begriff hat Paulus vielmehr schon in 12, 2. 9. 17. 21 eingeführt und definiert und greift ihn in 13, 10 auf. Die gute Tat ist zuvor umrissen durch die Liebestaten von Spr 25, 21 (= Röm 12, 20) und schon „in 12, 9 mit der Liebe identifiziert“.²³ „Für die Kriterien zur Unterscheidung und inhaltliche Bestimmung des Guten und Bösen ist die staatliche Gewalt nicht zuständig; sie werden ihr von Gott gegeben, sie hat sie nicht nach ihrem eigenen, sondern nach Gottes Maßstab anzuwenden. Doch dieser Aspekt bleibt implizit.“²⁴
- Die übergeordnete Macht straft bzw. rächt das Böse im Hinblick auf den Zorn. Der kann hier nur Gottes Zorn sein. Die Macht als Dienerin Gottes nimmt so gelegentlich Gottes Gericht vorweg.²⁵ *Also legitimiert Gottes Richten einerseits die politische Macht, andererseits überholt und ersetzt es sie.*
- Die übergeordneten Mächte haben bestimmte berechnete Ansprüche, z. B. auf Steuer, Zoll, vielleicht auch auf Furcht (vgl. 13, 3. 5). Daneben oder besser darüber und darum herum gibt es aber den, der rückhaltlosen Anspruch auf alle Furcht und alle Ehre hat. Furcht kommt der Regierung zu bis zu der Grenze, an der sie sich nicht mehr mit der Ehre Gottes verträgt.²⁶

Wir stoßen auf ein Verständnis von Regierung, die einerseits fest in Gottes Absicht verankert ist, aber andererseits einen sehr begrenzten Raum hat. Regierungen sind immer nur vorläufig tätig, und *inhaltlich* haben sie den Nachfolgern Jesu nichts vorzugeben; diese wissen vielmehr schon selbst

Todesart war zur Zeit des Röm die Kreuzigung, zumal sie einen sehr öffentlichen Charakter hatte (vgl. N. Hyldahl/B. Salomonsen, Art. Hinrichtung; RAC XV, Stuttgart 1991, 342–365).

- Zu beachten ist ferner: „Mit dem Satz ‚denn sie trägt das Schwert nicht umsonst‘ ist nicht ein ‚Schwertamt‘ der Obrigkeit begründet, sondern der Ausdruck meint das Kurzsword (oder auch den Dolch), das als ‚Symbol des Rechtes‘ als Zeichen der Strafgewalt (ius gladii) der Behörde diente. Röm 13,1 zitiert Paulus wahrscheinlich ein jüdisches Traditionsstück, das auch insofern ganz auf das Praktische ausgerichtet ist, als es nur das Verhältnis zu den Provinzialbehörden zum Thema hat [...] Paulus überspitzt geradezu diesen Eindruck des Praktischen, die Entproblematisierung und Entmythologisierung des Staates dadurch, daß er ein Traditionsstück, das für Juden in der Provinz geschrieben war, unverändert in einen Brief an die christliche Gemeinde in der Hauptstadt, dem Sitz des Kaisers und der Zentralbehörde, übernimmt und keine Erwähnung der besonderen kaiserlichen Gewalt an- oder einfügt“ (Georgi).“ (E. Wolf, Todesstrafe – theologisch begründbar?, in: H. Thielicke/H.-H. Schrey (Hg.), Christliche Daseinsgestaltung. Ökumenische Stellungnahmen zu Fragen der Gegenwart, Bremen 1971, 455. Das Zitat von Georgi wohl aus: *ders.*, Christusbekenntnis im Atomzeitalter?, in: TEH NF 7 [1959], 130 Anm. 40).

²³ U. Wilckens, Römerbrief, 31.

²⁴ A. a. O., 35.

²⁵ Die Römerkommentare von O. Michel (Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen 1978, z. St.), U. Wilckens (a. a. O., 33) und P. Stuhlmacher (a. a. O., 180) votieren für Gottes Endgericht. Argumente: a) die Futurform; b) die „Parallele“ 1 Kor 11, 29; Mk 12, 40 par. Lk 20, 47; Jak 3, 1 (alle futurisch). U. Wilckens erläutert, Paulus richte den Blick nicht auf die Reaktion der politischen Instanz, sondern auf die Reaktion Gottes.

²⁶ Wie in Mt 22, 21: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“

(auch von ihrem Gewissen her), was zu tun und zu lassen ist. Dieser begrenzte Spielraum der Regierung eröffnet also umgekehrt der Gemeinde einen klaren eigenen Raum innerhalb der staatlichen Gesellschaft. Paulus hat den Fall nicht im Blick, dass staatlicher und gemeindlicher Raum miteinander in Konflikt geraten können. Wenn aber dieser Konflikt aufkommt, etwa indem eine Regierung von sich aus definiert, was Gut und Böse ist, dann muss dieser Konflikt von der Gemeinde durchgestanden werden, indem sie ihren eigenen Raum freihält.

2.3. Worauf will Paulus in diesem Text hinaus?

Um die konkrete Aussageabsicht zu erschließen, machen wir uns kurz die Argumentationsstruktur klar (nach U. Wilckens):²⁷

- 13, 1a: These: Unterstellt euch!
- 13, 1b, 2: begründendes erstes Argument (γάρ):
politische Macht stammt von Gott
- 13, 3, 4: begründendes zweites Argument (γάρ):
Gutestun ist (sowieso) geboten
- 13, 5: Zusammenfassung der beiden Argumente:
Zorn (ὀργή) → erstes Argument;
Gewissen (συνείδησις) → zweites Argument
- 13, 6: begründendes drittes Argument (γάρ καί): Steuerzahlen
- 13, 7: Verknüpfung rückwärts, Schlussmahnung.

Wichtig an dieser Übersicht ist dies: Der Hinweis auf Steuerzahlung ist eine Zusatzbegründung für das Argumentationsziel, er ist also nicht schon selbst die Aussageabsicht. Das allerdings steht im Widerspruch zu vielen gängigen Auslegungen, die eben meinen, Paulus wolle zum Steuerehorsam aufrufen.²⁸ Ein solcher Aufruf wäre historisch für das damalige Rom auch plausibel. Aber das passt nicht zur Argumentationsstruktur des Textes! Paulus kann in 13, 6 auf Einverständnis der Römer (wenn vielleicht auch auf zähneknirschendes) rechnen: „ihr zahlt ja!“

Die Aussageabsicht muss also *nach* dem Steuerargument kommen, folglich in 13, 7. Das Schlüsselwort ist hier „*abgelten*“ bzw. „*entgelten*“. Dieses Wort ist schon lange im Text, nämlich seit 12, 9 ff., bedeutungsstark aufge-

²⁷ Wilckens, Römerbrief, 29 f.

²⁸ So z. B. P. Stuhlmacher: Die Steuergewalt war damals offenbar ein äußerst brisantes Thema. Die Steuerreform wurde erst später vorgenommen (58 n. Chr.); zuvor war das Steuerwesen verhasst (Tacitus, Ann. XIII 50 f.; Sueton, Nero 10,1; vgl. Stuhlmacher, Römerbrief, 179 f.; U. Wilckens, Römerbrief, 37). Stuhlmacher schließt daraus, dass Paulus die Römer zur treuen Steuerzahlung verpflichten wollte. Als unterstützendes Argument führt er an, dass in den verwandten Traditionen wie 1 Petr 2, 13–17 bei aller Gemeinsamkeit gerade der Skopus auf der Steuer fehlt. „Die beiden Texten zugrundeliegende apostolische Ermahnung zur Loyalität gegenüber den Staatsorganen wird von Paulus auf die z. Z. des Römerbriefes besonders wichtige Frage der Zoll- und Steuerzahlungen hin zugespitzt und aktualisiert.“ (Stuhlmacher, Römerbrief, 179 ff.)

laden. Das heimliche Thema des „ethischen Potpourris“, der aneinander gereihten Einzelmahnungen, ist der Wunsch bestimmter Menschen, sich selbst Recht zu verschaffen; selbst zu vergelten, sich selbst zu rächen:

„¹⁴ Segnet eure Verfolger; segnet sie, verflucht sie nicht! [...] ¹⁷ Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! ¹⁸ Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden! ¹⁹ Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes); denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr.“ (Röm 12)

2.4. Eine Neuinterpretation von Röm 13 entlang kontextueller Verknüpfungen

Dieses Wortfeld „rächen“ und „vergelt“ verknüpft Röm 12 mit Röm 13 durch außerordentlich viele hin- und herlaufende Querlinien; hinzu kommen weitere Verknüpfungen durch weitere gemeinsame Wortfelder. Von hierher ist der Schlüssel zur Interpretation zu gewinnen.

In der Gegenüberstellung der vollständigen Texte²⁹ sieht das so aus:

aus Röm 12,9–21	↓	Röm 13,1–7
^{17b} Seid bedacht auf das, was ehrbar ist vor <i>allen</i> Menschen. ¹⁸ Wenn möglich, so viel an euch ist, lebt mit <i>allen</i> Menschen in Frieden.	„alle“	¹ Jede Seele unterwerfe sich den übergeordneten Mächten; denn es ist keine Macht außer von Gott, und die bestehenden sind von Gott verordnet.
^{9b} Verabscheut das Böse, haltet fest am <i>Guten</i> .	„gut“	² Wer sich daher der Macht widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; die aber widerstehen, werden ein Urteil empfangen.
¹⁷ Vergeltet niemand <i>Böses</i> mit <i>Bösem</i> ; seid bedacht auf das, was ehrbar (<i>gut</i>) ist vor allen Menschen.	„böse“	³ Denn die Regenten sind nicht ein Schrecken für das <i>gute Werk</i> , sondern für das <i>böse</i> . Willst du dich aber vor der Macht nicht fürchten, so <i>tue das Gute</i> , und du wirst Lob von ihr haben; ⁴ denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum <i>Guten</i> . Wenn du aber <i>das Böse tust</i> , so fürchte dich, denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe (Zorn) für den, der <i>Böses tut</i> .
²⁰ „Wenn nun deinen Feind hungert, so speise ihn; wenn ihn dürstet, so gib ihm zu trinken; denn wenn du das tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.“		
²¹ Lass dich nicht vom <i>Bösen</i> überwinden, sondern überwinde das <i>Böse</i> mit dem <i>Guten</i> .		

²⁹ Nach der Rev. Elberfelder; dortige Ergänzungen („staatliche“) sind weggelassen; einige Wörter sind in Klammern wörtlicher wiedergegeben, um die Querverbindungen im Urtext kenntlich zu machen.

aus Röm 12,9–21	↓	Röm 13,1–7
¹⁹ <i>Rächt</i> euch nicht selbst, Geliebte, sondern gebt Raum dem <i>Zorn</i> ; denn es steht geschrieben: „Mein ist die <i>Rache</i> ; ich will vergelten,“ spricht der Herr.	„Rache“	⁴ denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich, denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine <i>Rächerin</i> zur Strafe (<i>Zorn</i>) für den, der Böses tut.
	„Zorn“	⁵ Darum ist es notwendig, untertan zu sein, nicht allein der Strafe (<i>Zorn</i>) wegen, sondern auch des Gewissens wegen.
		⁶ Denn deshalb entrichtet ihr auch Steuern; denn es sind Gottes Diener, die eben hierzu fortwährend beschäftigt sind.
^{17b} Seid bedacht auf das, was ehrbar ist vor <i>allen</i> Menschen. ¹⁸ Wenn möglich, so viel an euch ist, lebt mit <i>allen</i> Menschen in Frieden.	„alle“	⁷ Gebt <i>allen</i> , was ihnen gebührt: die Steuer, dem die Steuer, den Zoll, dem der Zoll, die Furcht, dem die Furcht, die Ehre, dem die Ehre [gebührt].
^{17a} <i>Vergeltet</i> niemand Böses mit Bösem.	„vergelten“	⁷ Gebt (<i>vergeltet</i>) allen, was ihnen gebührt: die Steuer, dem die Steuer, den Zoll, dem der Zoll, die Furcht, dem die Furcht, die Ehre, dem die Ehre [gebührt].
^{19b} denn es steht geschrieben: „Mein ist die Rache; ich will <i>vergelten</i> ,“ spricht der Herr.		

Das Ganze noch mal konzentriert:

Stichwort/Wortfeld Röm 12,9–21	Stichwort/Wortfeld Röm 13,1–7
12, 17 f.: 2× πάντες ἄνθρωποι	13, 1: πᾶσα ψυχή; 13, 7: πᾶσιν
12, 9: τὸ ἀγαθόν; 12, 17: καλά;	13, 3: τὸ ἀγαθόν ἔργον/ποιεῖν;
12, 20: [atl. Beschreibungen guter Taten]	13, 4: τὸ ἀγαθόν
12, 9: τὸ πονηρόν; 12, 17: κακόν;	13, 3 f.: 3× τὸ κακόν ποιεῖν/πράσσειν
12, 21: 2× τὸ κακόν	
12, 17: ἀποδίδωμι; 12, 19: ἐκδικεῖν; ἐκδίκησις;	13, 4: ἔκδικος; 13, 7: ἀποδίδωμι
ἀνταποδίδωμι (12, 14: καταρᾶσθαι)	
12, 19: ὀργή	13, 4 f.: 2× ὀργή

Diese intensive Verflechtung lässt nur einen Schluss zu: Paulus antwortet in Röm 13 auf eine Situation, die er in Röm 12 beschrieben hat. Menschen erleiden Unrecht, werden verfolgt, sind in der Versuchung, Verfolger zu verfluchen statt zu segnen, sind im Begriff, sich selbst zu rächen und sich selbst *Vergeltung* zu verschaffen. Paulus sagt: Das hieße, sich vom Bösen besiegen lassen. Den Ausweg sieht Paulus zunächst, in Röm 12,9, in der

endzeitlichen Vergeltung Gottes: Sein ist die Rache, und Gottes Zorn muss man Raum lassen. In Röm 13 nun konkretisiert er, dass Gott seine Rache schon zuweilen vorwegnimmt, nämlich durch seine Diener, die übergeordneten Gewalten. Denen gegenüber kann man sich kein eigenes Recht zur Rache herausnehmen. Denen gegenüber ist es nicht möglich, sich selbst „Vergeltung“ zu verschaffen. Sondern – so nun die Pointe in 13, 7 –: Wenn schon vergolten werden soll, so vergeltet jedem, was ihm zusteht: Steuer, Zoll, Furcht, Ehre. Nur diese Abgeltung ist allein christlich möglich: die der Steuer und die der Unterordnung.³⁰

2.5. Sachliche Konsequenzen dieser Auslegung

Was ergibt sich aus dieser (neuen?) Auffassung der „Obrigkeitslehre“ von Röm 13?

Zunächst bestätigt sich exakt die „Ethik der Lücke für Gott“, die wir bei Jesus beobachtet haben (Abschn. 1.3.). Das christliche Handeln ergibt nur dann vollständig Sinn und ist rund, wenn Gott hinzukommt und seinen durch nichts zu ersetzenden Beitrag leistet. Er ist der Vergelter. Jeder Versuch, vorgreifende Plausibilität herzustellen, würde Gott verdrängen.

In der Sachfrage des Rechtes sagt uns Paulus: Christen setzen sich kein eigenes Recht. Sie lassen sich schützen vom jeweils gerade anzutreffenden Recht, das der jeweilige Staat anbietet. Christen brauchen zwar oft noch mehr Rechtssicherheit, gerade weil sie Minderheit sind. Aber dieses Plus an Rechtssicherheit verschaffen sie sich nicht selbst, sondern – wenn die Regierung es nicht liefert, obwohl sie Dienerin Gottes zum Guten ist – sie erwarten es von Gott.

Christen setzen sich kein eigenes Recht – das also ist die Grundaussage, der Normalfall. Allerdings haben wir gesehen, dass Paulus hier keinen konkreten Konflikt zwischen römischem Recht und Gottes Recht vor Augen zu haben scheint. Kommt solch ein Konflikt auf, so hat Paulus uns aber

³⁰ Ohne detaillierten exegetischen Nachweis trifft *Klaus Berger* in seiner Römerbriefauslegung genau die hier vorgestellte Richtung: „Im Kontext des Römerbriefes: Nicht richten! – Schon in dem diesem Abschnitt vorangehenden Stück wird das Richten untersagt (19, 19–21). Paulus wiederholt diese Aufforderung auch für das Verhalten untereinander in der Gemeinde (14, 3–13). Und nicht zu richten ist die eigentliche Konsequenz der paulinischen Rechtfertigungslehre im Handeln der Menschen. Denn weil Gott allein das Richten zukommt, ist, nachdem er den Menschen freigesprochen hat, kein Raum mehr für das Richten von Menschen über Menschen. [...] In dieser Hinsicht geht es ihm überhaupt nicht um irgendeine Legitimation des Faktischen noch gar um eine Pauschalabsolution für alles, was die Obrigkeit tut, sondern es geht nur um diesen einen Punkt: Öffentlich muss Vergeltung sein, und sie darf nicht privater Willkür entstammen. Und natürlich gilt dieses auch für jede nur denkbare Obrigkeit: Öffentlich muss sie entscheiden und nicht nach privatem Gutdünken. [...] Indem Paulus die private Rache untersagt und Vergeltung allein Gott und seinen Dienern gestattet, erreicht er ein Höchstmaß an vernünftiger Kontrolle des Machtgebrauchs.“ (*K. Berger*, Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990, 257, 260 f.)

die notwendigen Kriterien geliefert. Tritt das Recht der jeweiligen Regierung in Widerspruch zur Nächstenliebe, zum Schutz der Schwachen (Röm 12, 13. 16 b. 17), zum Vorbild Christi, zum Charakter des anbrechenden Tages – dann gilt es, „aufzustehen vom Schlaf und die Waffen des Lichts anzulegen“ (13, 11 f.; vgl. Abschn. 2.1.).

Versuchen wir, das auf zwei gesellschaftsethische Fälle anzuwenden.

Zum Thema Rentnerpartnerschaft: Das Gut, das hier ungerechterweise bedroht ist, ist die Rente eines jeden einzelnen Partners. Eine Heirat führt zum Verlust. Das ist nach unserem Empfinden – in vielen Fällen zutreffend, meine ich – tatsächlich unfair. Die Frage ist aber, ob christliche Rentner sich hier eigenes Recht setzen wollen oder dürfen. Und durch eine Rentnerpartnerschaft in eheähnlichem Verhältnis setzen sie sich durchaus eigenes Recht. Nicht schon indem sie die Lebensform ohne Trauschein wählen – das gesteht der Staat ja zu. Aber indem sie vor Gott als verheiratet gelten wollen und in der Gemeindeöffentlichkeit sich haben segnen bzw. kirchlich trauen lassen, indem sie aber auf die Frage der Behörden, ob sie verheiratet sind, „Nein“ antworten, insofern setzen sie sich eigenes Recht. Ihr Ja, Ja hier ist ein Nein, Nein dort.

Ein zweites Beispiel: die Frage der christlichen Schulverweigerer. Auch sie versuchen, sich aus Glaubensüberzeugung eigenes Recht zu setzen. (Hoffentlich ist es keine Haltung der Angst, sondern ein Gehorsam aus Vertrauen!) Tun sie das nur für sich, um ihre eigenen Werte zu schützen, so kann man sagen: Überlasst das dem Staat und dem für Recht sorgenden Gott. Euer Wunsch danach, weltanschaulich unbelästigt zu bleiben, ist kein Gut, auf das ihr vom Evangelium her Anrecht habt. Wenn sie aber argumentieren, sie setzen sich dieses eigene Recht nicht, um ihr Milieu zu umzäunen, sondern um Schutzbefohlene zu bewahren, um ihnen einen Schutz zu bieten, den sie sich selbst etwa nicht verschaffen können – *dann* ist diese Argumentationsweise *im Prinzip* zulässig. Denn dann berufen sie sich auf ihr Mandat, selbst von der Liebe her zu definieren, was Gut und Böse ist, und bestreiten dem Staat dieses Mandat. Ob die Schulverweigerer damit in der Sache richtig urteilen, ist eine andere Frage; ob sie nicht vielmehr auch ihrer Familie zutrauen können, an Gottes „großer Verwandlung der Welt teilzunehmen“ (G. Theißen); ob ihr erster Wunsch nicht doch ist, in ihrer vertrauten Prägung belästigungsfrei zu bleiben. Dann hätten sie kein Mandat, sich eigenes Recht gegenüber dem Staat zu setzen. Aber vom ethischen Denkmuster her ist es grundsätzlich möglich, den „heranbrechenden Tag“ mit den „Waffen des Lichts“ auch in der Gegenströmung zu einer Regierung herbeizuziehen.

Unterscheidungsmuster zwischen beiden Möglichkeiten kann sein: *Rechtsdurchsetzung für sich selbst ist der Regierung und Gott zu überlassen, Minderheitenschutz und Gerechtigkeit für die, die nicht für sich selbst kämpfen können, ist vom Reich Gottes her auch gegen eine Regierung zu erstreben.* („Tu deinen Mund auf für die Schwachen!“)

3. Kritische Zeitgenossenschaft der Gemeinde nach Tit 2, 11–3, 2

Ein letzter Paulustext soll das bisher Gesehene aufgreifen und fortführen. Ich beziehe mich auf einen Abschnitt im Titusbrief. Der gilt zwar in der konventionellen Exegese erstens als unpaulinisch und zweitens – im Rahmen der Pastoralbriefe – als Ausweis späterer angepasster christlicher Bürgerlichkeit, aber eine genaue Lektüre wird zeigen, dass von Anpassung keine Rede sein kann und dass inhaltlich eine starke Gemeinsamkeit zwischen dem theologisch reifen Paulusbrief an die Römer und dem theologisch und geschichtlich späten Brief an Titus besteht.³¹

3.1. Den Text wahrnehmen

„¹¹ Sie ist nämlich in Erscheinung getreten, die Gnade Gottes, zur Rettung für alle Menschen; ¹² sie erzieht uns dahin, dass wir – nach einem Nein zur Gottlosigkeit und zu den diesseitigen Leidenschaften – nun überlegt und gerecht und zu Gott gewandt leben als Zeitgenossen der Gegenwart. ¹³ Zugleich erwarten wir die beglückende Hoffnung, nämlich³² dass die Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Jesus Christus in Erscheinung tritt. ¹⁴ Er hat sich selbst hergegeben für uns, um uns auszulösen aus jedem Unrecht und sich ein Volk zu reinigen zu seinem besonderen Eigentum, das mit Eifer auf gute Taten aus ist.

³¹ Erwinnere sie daran: Sie sollen sich Herrschern und Machthabern unterordnen, gehorchen, zu jeder guten Tat bereit sein, ² niemanden verleumden, gewaltlos sein, nachsichtig, alle Milde erweisen gegenüber allen Menschen.“ (Tit 2. 3)

Zunächst klingt hier alles nach konventioneller kritikloser Unterordnung unter den Staat – vor allem in der (hier nicht zitierten) Lutherübersetzung. Bei der ersten Lektüre springen uns – von unserer Tradition her – wohl diese Aussagen an: Wir sollen den Leidenschaften entsagen, wir sollen ein Leben in Frömmigkeit führen, wir warten auf die Wiederkunft Christi, wir sollen der Regierung gehorsam sein, wir sollen mild und nachgiebig gegenüber allen sein. All das ist das Ziel der Gnade, die uns „in Zucht nimmt“.

Für uns wird es nun darauf ankommen, neben diesen Linien weitere Schichten freizulegen, und zwar durch eine prägnante Übersetzung und genaues Hinsehen. Ich versuche, diese weiteren Schichten knapp zu markieren:

³¹ Gerade im Gegenüber der beiden Texte Röm 13 und Tit 2. 3 ist es nicht sinnvoll, die Pseudoepigraphe der Pastoralbriefe „als Ergebnis der kritischen Forschung zur Voraussetzung der Interpretation“ zu machen, wie L. Oberlinner fordert (Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThK XI/2), Freiburg i. Br. 1994, XXII; Hervorhebung im Original). Angemessen ist vielmehr zunächst ein sachliches Wahrnehmen und Vergleichen der Texte.

³² Die exegetische Auffassung wird erwogen von F. Koehler, Der Brief an Titus, in: J. Weiß Hg.), SNT II, Göttingen 1908, 439 f. und durchgeführt in der Übersetzung von H. Bürki, Der zweite Brief des Paulus an Timotheus, die Briefe an Titus und Philemon, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1983, 171.

- Zwar ordnen sich Christen den Machthabern unter, aber sie sind ihnen nicht unterworfen. Vielmehr stehen sie in einem besonderen, exklusiven Eigentumsverhältnis zu Gott – als Volk Gottes (2,14). In der Sache besteht hier ein konkurrierender Anspruch.
- Zwar verhalten sich Christen in ihren täglichen Handlungen so, dass sie ihrer Regierung gehorsam sind. Aber die Leitlinien ihres Handelns beziehen sie woanders her; sie befinden sich nämlich mitten in einem laufenden Erziehungsprozess: die in Christus erschienene Gnade erzieht sie, gestaltet sie also von innen her um (2,11).
- In diesem Erziehungsvorgang sind Christen zuallererst auf Gott ausgerichtet. Was Luther mit „fromm“ übersetzt („εὐσεβῶς“, 2,12), bedeutet in der Sache: „zu Gott gewandt“. Frömmigkeit ist „Gotteslust“.³³ Wir benötigen hier eine Auffassung von Frömmigkeit, die keine Abwendungsbewegung, sondern eine Hinwendungsbewegung beschreibt, eine Praxis Pietatis. Das entspricht ganz der Verkündigung Jesu, in der es um eine „Ethik des geistlichen Lebens“ geht.
- Das Erziehungsziel der Gnade hat eine doppelte Richtung im Blick auf die Welt: Zuwendung und Abgrenzung, Ja und Nein.
- Die Zuwendung besteht in der grundsätzlichen Platzanweisung für die Christen: sie leben „in dieser Zeit/Welt“, „ἐν τῷ νῦν αἰῶνι“ (2,12), „als Zeitgenossen der Gegenwart“. Das schließt waches Anteilnehmen ein. Jeder Rückzug aus der Welt ist völlig verkehrt, wie Paulus auch andernorts betont (1 Kor 5,9 f.).
- Das Leben als Zeitgenossen der Gegenwart erfordert Bedachtsamkeit; es will bewusst und kenntnisreich³⁴ gestaltet werden: „überlegt“ („σωφρόνως“, 2,12). Das ergibt sich nicht automatisch, sondern auch dazu erzieht uns absichtsvoll die Gnade.
- Als ein bestimmtes Erziehungsziel für unser Leben wird aufgeführt: „gerecht“ gilt es in dieser Zeit zu leben (δικαίως, 2,11). Das ist mehr als individuelles Gerechtfertigtsein. Wer in einer Haltung der Gerechtigkeit lebt, begegnet vielmehr auch Menschen, über die er eigentlich Macht hat, mit Fairness und mit der Tendenz zur Gleichstellung: Weil Christus der Herr der gesellschaftlich mächtigen wie der gesellschaftlich schwachen Christen ist, überwindet man in der Gemeinde die Stufenunterschiede

³³ H. Bürki, 2. Timotheus, 175.

³⁴ „Sein [des Reiches Gottes] geschichtlicher und universaler Anspruch lässt es nicht zu, dass Christen neutral, unreif, religiös-exaltiert oder unter irgendwelchen anderen Aspirationen dem nahen und fernen Weltgeschehen unaufmerksam oder aus dem Blickwinkel dem Reich Gottes fremder oder gar feindlicher Interessen gegenüberstehen. Gemeinsame, kenntnisreiche und realistische Beurteilung des gesellschaftlichen und politischen Lebens ist gefordert, und zwar eine von herrschenden Interessen und parteipolitischen Zielsetzungen unabhängige, freie Meinungsbildung. [...] Faules Denken befestigt und erzeugt faule Zustände; und faule Zustände stabilisieren faules Denken.“ (H.-J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 549 f.; Hervorhebung im Original.)

in Richtung auf Gleichheit – so muss man es aus dem Sprachgebrauch von Paulus an anderer Stelle schließen.³⁵

- Die nötige Abgrenzung zur Welt besteht im „Nein zur Gottlosigkeit und den diesseitigen Leidenschaften“ („ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας“, 2, 12). Wir dürfen das nicht auf die triebhaften Regungen des Herzens oder – paulinisch – des eigenen Fleisches verkürzen, sondern es geht um „weltliche Begierden“, also auch um solche, denen wir in der Welt begegnen. Insofern die gottlos sind, haben Christen deutlich „Nein“ zu sagen. Auch der Epheserbrief kennt den klaren Auftrag, die „fruchtlosen Werke der Finsternis aufzudecken“.³⁶ Das kann freilich nicht in prinzipieller Entnommenheit, sondern nur „als Zeitgenossen der Gegenwart“ geschehen.
- Der Titusabschnitt nennt eine Reihe von Situationen, in denen das Nein, die Abgrenzung geboten ist. So z. B. den Sog, den guten Namen eines Mitmenschen schädigen zu sollen, oder die Gewaltausübung. Demgegenüber heißt es: „niemanden verleumden, gewaltlos sein“ (3, 2). Auch hier darf man die Gewalt nicht auf bloße Streitlust verkürzen.³⁷ Wenn auch Paulus in Röm 13 der Regierung den Waffengebrauch zugesteht, so verpflichtet er hier, in Tit 3, die Christen doch auf die Gewaltlosigkeit! Es ergibt sich ein klares mögliches Konfliktfeld zu den Anordnungen einer Regierung, wenn die nämlich, um ein kulturelles oder politisches Feindbild aufzubauen, ihre Bürger zu Verleumdung und zu (verbaler oder anderer) Gewalt anhält. Die deutsche Geschichte gegenüber den Juden zeigt hier genug.
- Ein weiteres Feld, auf dem es überlegt und wachsam zu sein gilt, ist das Verhalten zu allen möglichen Arten und Gruppen von Menschen. Eine grundsätzliche Weisung, die sich quer durch die ntl. Briefliteratur zieht, heißt: „alle Milde erweisen gegenüber allen Menschen.“ (3, 2) Schon Gottes Gnade kam ja, um ausnahmslos alle zu retten (2, 11).³⁸ Nun gibt es bei einzelnen und in der Gesellschaft und in der Politik zweifellos immer wieder Tendenzen, nur mit ausgewählten Gruppen oder Schichten solidarisch zu sein. Jedes Milieu hat seine „Schmuddelkinder“, mit denen man „nicht spielen geht“. Christen sind demgegenüber zu schrankenloser Solidarität aufgefordert. „Nach 1 Tim 2, 3–4 kann die Kirche kein ‚friedliches und ruhiges Leben‘ beanspruchen, das nicht zugleich für alle

³⁵ Vgl. Kol 3, 12–4, 1. Die christlichen Sklavenhalter werden zur Gerechtigkeit verpflichtet (τὸ δίκαιον) wie auch dazu, den Sklaven „Gleichheit“ (!) zu erweisen (τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθαι). Diese Haltung ist am besten mit dem Wort „Fairness“ widerzugeben.

³⁶ Eph 5, 10 ff. – Vgl. dazu grundlegend: H.-J. Kraus, Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart, München 1986, 128–131.

³⁷ ἀμάχους εἶναι: In 1 Tim 3, 3 wird diese Eigenschaft vom Bischof gefordert. Antonym ist im Mikrokontext πλήκτης: der Schläger (von πλήσσειν). Also wird auf körperliche Gewalt (neben der Trunksucht) angespielt.

³⁸ Ganz charakteristisch ist, dass „alle“ bzw. „jeder“ eines der verbindenden Stichworte zwischen Röm 12 und 13 ist; vgl. die Tabellen in Abschn. 2.4.

Menschen da ist.“³⁹ Wenn eine Gesellschaft oder Regierung hier einige ausgrenzt, gehört das genau zu *der* Gottlosigkeit und den diesseitigen Leidenschaften, zu denen Christen Nein sagen müssen; zu den unfruchtbaren Werken der Finsternis, die man aufdecken muss. Christen ist es verwehrt, sich für irgendeine Ideologie dienstbar zu machen, die darauf beruht, einige Arten von Menschen als höherwertig über anderen einzustufen. Jede Tendenz einer gestaffelten Solidarität – etwa dass in der Gesellschaft das Hemd näher sein müsse als der Rock – kann nicht auf christliche Unterstützung zählen.

3.2. Konsequenzen

Ich möchte drei Konsequenzen andeuten:

a) In den christlichen Lagern gibt es ja verschiedene Ausrichtungen und Schwerpunkte, sowohl geistlich als auch politisch, und zuweilen geht beides Hand in Hand. Verkürzt und pauschal nenne ich die Konservativen und die „Linken“. Jede dieser Strömungen hat ihre ethischen Werte im Blick; jede möchte z. B. bestimmte Gesellschaftsopfer stützen und schützen. Bei den Konservativen sind es eher die Ungeborenen, Familien, Kinder, Behinderten; bei den „Linken“ sind es eher Ausländer, Arme, berufstätige Frauen, Leidtragende der Militarisierung etc. Hier nun wird es darauf ankommen, dass christliche Ethik die Zuwendung zu „allen Menschen“ konsequent durchhält. Wer sich für Integration von Ausländern einsetzt, kann nicht am Schutz ungeborenen Lebens desinteressiert sein; wer sich für familien- und kinderfreundliche Politik stark macht, wird ebenso eine Antilandminenkampagne befürworten.

b) Wir leben in der Spannung zwischen einerseits einem grundsätzlichen Ja zur Regierung (als Normalfall) und andererseits einem zuweilen gezielt nötigen Nein. Als Leitlinie habe ich vorgeschlagen: *„Rechtsdurchsetzung für sich selbst ist der Regierung und Gott zu überlassen, Minderheitenschutz und Gerechtigkeit für die, die nicht für sich selbst kämpfen können, ist vom Reich Gottes her auch gegen eine Regierung zu erstreben.“* Nun aber müssen wir ergänzen: Wenn wir wirklich Zeitgenossen der Gegenwart sind und vom Horizont der Gerechtigkeit des Reiches Gottes herkommen, wenn wir im Licht von Gottes Gnade „Nein sagen zur Gottlosigkeit und zu den diesseitigen Leidenschaften“, dann tun wir das nicht nur im Blick auf Einzelfälle, sondern auch auf Gesamtströmungen. Auch wenn wir uns individuell kein eigenes Recht setzen, dürfen wir als Gemeinde politischen Einfluss nehmen, um gerechteres Recht zu schaffen. Eine Gemeinde mag also nach wie vor nur standesamtlich verheiratete Rentner kirchlich trauen. Aber sie wird zugleich anstreben, dass die Gesetze geändert werden, bis ungerechter Rentenverlust abgeschafft ist. Eine Gemeinde mag nach wie vor christliche Schulverweigerer zur Einhaltung der Schulpflicht ermutigen.

³⁹ H. Roux, Der Titusbrief (BiSt 40), Neukirchen-Vluyn 1964, 35, zu Tit 3, 2.

Aber sie wird auf die Bildung Einfluss nehmen wollen, damit christliche Erziehung nicht in der Schule torpediert wird. Aus der christlichen Zeitgenossenschaft in Zuwendung und Abgrenzung leitet sich also ein gesellschaftspolitisches Mandat der Gemeinde ab.

c) Eine Konsequenz für die Wertedebatte in unserer Gesellschaft: Wir sehen unseren positiven Beitrag zur Gesellschaft oft darin, dass wir christliche Werte einbringen, die dann – unserer Überzeugung gemäß – eine Gesellschaft gesund erhalten. Dieser Ansatz ist gegenwärtig mancherorts zu finden. Die Deutsche Evangelische Allianz z.B. bietet Wahlprüfsteine unter dem Stichwort „Werte wählen“ an, ein Kongress christlicher Führungskräfte lädt ein zum Thema „Mit Werten in Führung gehen“ und eine baptistische Gemeinschaft für Evangelisation bietet einen Wochenentwurf mit dem Titel „Werte entdecken“ an. Werte scheinen der Bedarf zu sein, den die Gesellschaft hat. (Allerdings darf nicht übersehen werden, dass der Begriff „Werte“ in der Öffentlichkeit nicht eindeutig ist – so wurde in der SPD 2006 diskutiert, diejenigen als Zielgruppe neu zu erschließen, die „Werte schaffen“, d. h. doch wohl: die Geld verdienen).

„Wir bemerken [...], dass alle Welt jetzt plötzlich wieder von ‚Werten‘ und ‚christlichen Werten‘ spricht. Dabei stellen Jesus und Paulus alle gutgemeinten ‚bürgerlichen‘ Werte auf den Kopf. Man bezeichnet das mit dem Stichwort Kreuzestheologie. [...] Die Logik der Kreuzestheologie ließe sich auf folgenden ersten Schluss zurückführen: Weil Gott und die Welt so verschieden sind, müssen auch die Werte total verschieden sein.“ (Klaus Berger)⁴⁰

Es kommt also darauf an, dass wir wirklich alle Werte einbringen, nicht nur die, die gegenwärtig in der Öffentlichkeit wertgeschätzt sind. Es gibt christliche Werte, die ein Nein zur Regierung oder zu gesellschaftlichen Trends notwendig einschließen können. Es gibt christliche Werte, die in der Sache subversiv sind; das gilt, seit die Christen im römischen Reich bekannten: Herr (*kyrios*) ist Jesus. Gerade als Freikirche dürfen wir unseren Freiraum im Staat nicht dadurch erkaufen, dass wir vorwiegend die wohlfeilen Werte einbringen und die subversiven unterschlagen.

Diese Überlegung lässt sich durch einen Rückblick auf den Kirchenkampf 1933 ff. zuspitzen. In dessen erster Phase hatte man erwogen, ob die Situation nicht gebietet, Kirche als Freikirche zu verfassen. Karl Barth hat da einige Mahnungen, die durchaus nicht alle überholt sind:

„Man wird doch auch der dann kommenden Gestalt der Freikirche einige sehr ernste Bedenken mit auf den Weg geben müssen? [...] Kann sie denn dem Staat eine wirkliche Neutralität dem Evangelium gegenüber zubilligen? Und kann sie sich selbst eine wirkliche Unbeteiligtheit an den staatlichen Aufgaben erlauben? Kann sie es annehmen, sich vom Staate als ein harmloses Privatunternehmen dulden zu lassen daraufhin, dass dessen Träger und Vertreter den Totalanspruch des Evangeliums und damit die Staatsgefährlichkeit dieses Privatunternehmens freundlich zu verkennen scheinen? Und kann sie sich selbst die Gestalt einer

⁴⁰ K. Berger, Jesus predigt keine Werte, in: FAZ 292 (15.12.2006), 44.

religiösen Gesellschaft, die sie in diesem Verhältnis unweigerlich tragen muss, gefallen lassen? Geht es ihr wirklich nur um die religiösen Bedürfnisse und missionarischen Anliegen ihrer Mitglieder? So steht es wahrscheinlich in ihrer dem Staat vorgelegten Verfassung. In ihrer Predigt aber sagt sie hoffentlich, dass es ihr um die Königsherrschaft Jesu Christi geht. Nach außen genießt und übt sie Toleranz; nach innen aber bekennt sie hoffentlich: Es ist außer in Christus in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem sie sollen selig werden! Nach außen existiert sie als eine Sache des Seelenheils oder des Enthusiasmus ihrer Mitglieder. Nach innen existiert sie hoffentlich, wenn sie ihr Heiligtum, ihre Botschaft, ihr Zeugnis nicht verraten hat, wenn sie keine Sekte geworden ist, nach wie vor für alles Volk. Aber was heißt hier außen und innen? Wird sie ihr Inneres, wenn es wirklich ihr Inneres ist, nicht dauernd sichtbar und also äußerlich machen müssen? Wie sollte sie für den Staat beten, wenn sie sich nicht um ihn sorgte und für ihn hoffte? Wie könnte sie auch als Freikirche entlassen sein aus der Pflicht, den Staat an seine ihm von Gott auferlegten Verantwortlichkeiten zu erinnern? Wie könnte sie auch als Freikirche jenem prophetischen Gegenüber von Kirche und Staat ausweichen?⁴¹

So weit drei Konsequenzen. Fazit: Wir gehören als Christen und als Gemeinde zum besondern Eigentumsvolk Gottes. In der vollkommenen Hingabe an ihn entdecken wir unseren Platz als Zeitgenossen der Gegenwart, den wir in Zuwendung und Abgrenzung ausfüllen. Indem wir Ja oder Nein sagen, tun wir das Gute, weil wir – in erster Linie – den lieben, der *der Gute* ist und dessen Name „der voller Gnade und Wahrheit“ ist.

Bibliografie

- Barth, Karl, Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche, in: EvTh 3 (1936)
 Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1971
 Berger, Klaus, Gottes einziger Ölbaum, Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990
 –, Jesus predigt keine Werte, in: FAZ 292 (15. 12. 2006), 44
 Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, Neuausgabe, München 1985
 Bornhäuser, Karl, Die Bergpredigt, Versuch einer zeitgenössischen Auslegung (BFchTh 2/7), Gütersloh 1923
 –, Das Johannesevangelium, Eine Missionsschrift für Israel (BFchTh 2/15), Gütersloh 1928
 Burkhardt, Helmut, Das gute Handeln, Ethik Bd. 2/1: Materialethik, Gießen 2003
 Bürki, Hans, Der zweite Brief des Paulus an Timotheus, die Briefe an Titus und Philemon, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1983
 Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart, in: Junge Kirche 3 [1934], 119–122

⁴¹ K. Barth, Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche, in: EvTh 3 (1936), 418f. – Freilich muss man sich als Freikirchler Barths Schlussfolgerung nicht anschließen (ebd.): „Kann eine Freikirche, die wirklich Kirche ist, etwas anderes sein als eine freie Volkskirche?“

- Grimm, Werner, Art. νηστεύω (fasten), TBLNT NA 1, 420–423
- Heussi, Karl, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁶1981
- Hyldah, Niels / Salomonsen, Børge, Art. Hinrichtung, RAC XV, Stuttgart 1991, 342–365
- Koehler, Franz, Der Brief an Titus, in *Weiß, Johannes* (Hg.), SNT II, Göttingen ²1908, 433–442
- Kraus, Hans-Joachim, Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart. München 1986
- , Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983
- Michel, Otto, Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen ¹1978
- Oberlinner, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThK XI/2), Freiburg i. Br. 1994
- Popkes, Wiard, Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium, in: ZNW 80 (1989), 1–23
- Rosien, Peter, Wie es zur Bergpredigt kam. Publik-Forum Dossier „Die Bergpredigt – Vision für das 21. Jahrhundert“, April 2004
- Roux, Hébert, Der Titusbrief (BiSt 40), Neukirchen-Vluyn 1964
- Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit (FRLANT 82), Göttingen ³1971
- Stuhlmacher, Peter, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989
- Theißen, Gerd, Der historische Jesus, Göttingen 1996
- Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer, Bd. 3: Röm 12–16 (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1989
- Wolf, Ernst, Art. „Reich Gottes II: Theologiegeschichtlich“, in: RGG³ V, Tübingen 1961, 918–924
- , Todesstrafe – theologisch begründbar?, in: *Thielicke, Helmut/Schrey, Heinz-Horst* (Hg.), Christliche Daseinsgestaltung, Ökumenische Stellungnahmen zu Fragen der Gegenwart, Bremen 1971, 448–466
- Wolff, Hans Walter, Studien zum Jonabuch (BST 47), Neukirchen-Vluyn 1965

Taufe – Gemeinde – Mitgliedschaft

|| Ein unaufgefordertes Gutachten

Erich Geldbach

1. Die Ausgangsfrage und Eingrenzungen

Die Ausgangsfrage, die in etlichen Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in Deutschland mit großem Ernst, einer Offenheit für Neues und aus ökumenischer Verantwortung diskutiert wird, lautet: Können glaubende Menschen, die als Säuglinge durch das Übergießen mit wenigem Wasser getauft worden sind, in die Gemeinde aufgenommen werden, ohne die „Gläubigentaufe“ empfangen zu haben? In dieser Form scheint aber die Frage noch zu allgemein gestellt zu sein. Es geht vielmehr um einen Personenkreis, der tatsächlich viel enger umschrieben werden muss:

- Zur Säuglingstaufe muss ein bewusst erlebter und im Glauben vollzogener Bekenntnisakt, z.B. in der Konfirmation, hinzutreten. Das Bekenntnis des persönlichen Glaubens ist zur Beantwortung der Ausgangsfrage unabdingbar.
- Dazu tritt, dass dieser Personenkreis aktiv in einer christlichen Gemeinde gelebt und daher auch nie Zweifel an der Gültigkeit seiner Taufe und der damit geschenkten Hinwendung Gottes zu ihm gehegt hat.
- Diese Menschen lernen, aus welchen Gründen auch immer, eine Gemeinde des BEFG kennen und möchten in dieser Gemeinde ihren Glauben leben.
- Sie setzen sich mit der Tauffrage aktiv auseinander, gelangen, etwa in einem Taufseminar, durch anderen Unterricht oder infolge einer Predigt, zu der Erkenntnis, dass die in den Baptistengemeinden geübte Praxis die dem Neuen Testament eher entsprechende Form der Taufe ist, sehen aber für sich keine Notwendigkeit, diese Taufe an sich vollziehen zu lassen, weil sie ihr ganzes bisheriges Leben im Raum christlicher Gemeinden verbracht und ihren Glauben aktiv gelebt haben. Unter dieser Bedingung würden sie Taufe lediglich als eine Übertrittstaufe in den Baptismus, nicht aber als eine Einverleibung in den Leib Christi, in dem sie ja bereits aktiv stehen, erkennen können.
- Für den Fall, dass es sich bei diesem Personenkreis um Menschen im reproduktiven Alter handelt, werden sie bei Geburt eines Kindes auf dessen Taufe zugunsten einer Segnungshandlung verzichten. Das unterstreicht, dass sie die in den Baptistengemeinden geübte Praxis auch nach außen hin als ihre neue Erkenntnis vertreten.

Hält man sich diese Einschränkungen und Bedingungen vor Augen, dann wird sofort klar, dass es bei der eingangs gestellten Frage und einer positiven Antwort nicht um einen Dammbbruch geht, der die mit der Gläubigentaufe eng verbundene baptistische Identität in Frage stellen würde, sondern um Ausnahmeregelungen, die auf ein eng umgrenztes, seelsorgerlich und theologisch zu verantwortendes Handeln verweisen. Es geht also nicht darum, eine „Trockentaufe für alle“, die an baptistische Türen klopfen, einzuführen, sondern um die Frage, wie wir in den Gemeinden des Bundes die Taufe theologisch und praktisch verstehen und ob es im Rahmen dieses Verständnisses Ausnahmen geben darf, die dieses Verständnis nicht in Frage stellen. Auf den Punkt gebracht könnte man formulieren: Wenn Gott diesen Personenkreis zu seinem Volk zählt, dürfen dann Baptistengemeinden diese Personen sozusagen entkirchlichen, um sie dann per Taufe wieder zu Kirchengliedern, diesmal in ihren Reihen, zu machen?

2. Der Hintergrund der Fragestellung

Bevor es um die Beantwortung der Ausgangsfrage gehen kann, muss noch ein wichtiger Hinweis zum Hintergrund der Fragestellung gegeben werden. In den Gemeinden des BEFG beschäftigt man sich mit dieser Frage, weil im Umfeld – ausgenommen in den Neuen Bundesländern, wo die Verhältnisse radikal anders sind – die römisch-katholische Kirche, die evangelischen Landeskirchen, die orthodoxen Kirchen und die Evangelisch-methodistische Kirche in aller Regel die Säuglingstaufe praktizieren und weil daher ein Großteil der Gesellschaft getauft wurde. Es muss daher als Ausnahme gelten, wenn ungetaufte Menschen den Wunsch nach Aufnahme in eine Gemeinde des Bundes äußern. Dann entsteht selbstverständlich kein Problem, weil auf jeden Fall die Taufe vollzogen werden muss. Darüber gibt es auch keinerlei Auseinandersetzung unter uns oder mit den anderen Kirchen.

Die Probleme erwachsen aber dadurch, dass in den eben genannten Kirchen, mit Ausnahme der Evangelisch-methodistischen Kirche, die Mehrheit der getauften Menschen nicht am kirchlichen Leben teilnimmt. Das ist ein empirisch unabweisbarer Tatbestand.¹ Der überall beobachtbare Unterschied zwischen getauften Menschen und kirchlich praktizierenden Menschen liegt daran, dass die Kirchen die „Massen“ der von ihnen Getauften pastoral überhaupt nicht versorgen können.² Das hat Ausmaße an-

¹ George R. Beasley-Murray schrieb in seinem 1962 zuerst erschienenen Buch „Baptism in the New Testament“, 385 f.: „a small amount of water is bestowed on a small infant with a very small result.“

² In der Evangelisch-methodistischen Kirche wird nur getauft, wenn sicher gestellt ist, dass es Eltern und Paten ernst ist. Das Kind befindet sich dann in einem „Katechumenat“ bis zu seinem eigenen Bekenntnis des Glaubens bzw. bis zur bewussten Gliederaufnahme in die Gemeinde.

genommen, die auch in den betroffenen Kirchen zu neuen Überlegungen geführt haben.

Der große Theologe des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, hatte von der Säuglingstaufe als von einer „Schlaftaufe“ gesprochen. An Menschen wird etwas wie im Schlaf vollzogen, an das sie keine Erinnerung haben können, mit dem sie nichts verbinden und was daher keine Konsequenzen für das Leben hat. Das gilt jedenfalls für den Großteil der so Getauften.³ Diese für alle vor Augen liegenden Tatbestände haben die Irritationen, die eine unterschiedslos gewährte Säuglingstaufe⁴ immer schon geweckt hat, in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft noch zusätzlich verstärkt und den Eindruck entstehen lassen, Taufe Neugeborener sei wertlos oder gar sinnlos.

Dazu kommen die Faktoren, dass die Taufe im allgemeinen Bewusstsein weniger eine Feier der christlichen Gemeinden als vielmehr ein Familienfest und ein schöner Brauch ist, oder dass die Großmutter sie für die Enkel verlangt, oder dass die Eltern den erwarteten Schwierigkeiten für das Kind im Kindergarten aus dem Weg gehen wollen oder weil das Kind einen Namen haben muss. Diese Faktoren, so seltsam es klingen mag, verstärken sich derzeit wieder. In den evangelischen Landeskirchen lässt sich auch beobachten, dass die Taufe im Anschluss an den „normalen“ Gottesdienst gespendet wird. Die „normalen“ Gottesdienstbesucher verlassen die Kirche, die Familie mitsamt dem kleinen Täufling, die zuvor nicht am Gottesdienst teilgenommen hatte, betritt die Kirche, und ein eigener Taufgottesdienst im Familienkreis beginnt. Taufe ist eng mit der Namensgebung verknüpft, so dass Taufe oft sogar mit der Namensgebung verwechselt wird. Bis in den alltäglichen Sprachgebrauch hat sich dies eingebürgert, wenn man davon spricht, etwas werde „umgetauft“, oder wenn etwa eine Politikergattin eine Flasche Sekt an den Bug eines neuen Schiffes wirft und dabei spricht: „Ich taufe dich auf den Namen ...“. Hier wird der „Taufe“ eines Schiffes eine magische Schutzfunktion zugewiesen, die wahrscheinlich auch im Fall der Säuglingstaufe bei kirchendistanzierten Menschen noch eine Rolle spielt.

3. Zur Illustration des Hintergrunds: Thomas Mann

Um den Hintergrund für die gegenwärtige Diskussion noch etwas genauer zu verdeutlichen, sei ein literarisches Dokument von Thomas Mann herangezogen. Es ist dem „Gesang vom Kindchen“ aus dem Jahre 1919 ent-

³ Es gilt allerdings auch zu beachten, dass Barth eine „Wiedertaufe“ strikt abgelehnt hat.

⁴ Die Betonung liegt hier auf dem Wort „unterschiedslos“. Das wird auch in der sog. Lima-Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen hervorgehoben und dazu ausgeführt, dass die Kirchen mit Säuglingstaufe „ihre Verantwortung ernster nehmen“ müssten, „getaufte Kinder zu einer bewussten Verpflichtung Christus gegenüber hinzufügen“ (Nr. 16).

nommen.⁵ Der Text behandelt in Hexametern Manns 1918 geborene jüngste Tochter Elisabeth. Der letzte Teil mit der Überschrift „Die Taufe“ schildert die häusliche Feier der Taufe Elisabeths:

Nun will ich dir von deiner Taufe erzählen für künftig,
 Und wie schön sie sich zutrug, damit du es liest, wenn du groß bist.
 Sorgfältig war bedacht und bereitet das Fest schon von langer Hand; es hatte der
 Vater die Sache ans Herz sich genommen, [...]
 Auch den Pastor erwählt und die zween beistehenden Paten
 Den einen Paten lud ich von auswärts, sowie den Pastor,
 Welcher im Sächsischen wirkt, ein gar junges Blut und Vikar erst,
 Aber der Weltweisheit Doktor obendrein und der Dichtkunst
 Innig dankbar verbunden. Wir hatten Briefe gewechselt
 Vielfach schon, und der gediegenen Schrift, die den Hut ihm
 Rühmlich erwirkt, hatte meinen Namen zu freundlicher Ehrung
 Er vorangesetzt. – Den hatt’ ich erwählt dir zum Täufer.
 Denn wer weiß, was einem die Lutherkirche ins Haus schickt,
 wenn man es ihr überlässt; wohl gar einen öligen Tölpel,
 welcher mir alles ins Komische zöge. Das wollt’ ich vermeiden.
 Als nun der Tag gekommen, der Herbsttag, welcher bestimmt war,
 Regten die Eltern sich froh, die Zimmer zu schmücken mit Blumen,
 Auf drei Zimmer verteilend den Flor; besonders der Taufisch
 In deiner Mutter Gemach erhielt ein reiches Gebinde:
 Vor das Fenster rückten wir ihn, den heiteren Altar,
 Schön gedeckt mit dem feinsten Linnen-Damast, der zur Hand nur,
 Schimmernd von Silbergerät, Kruzifix und Kanne und Leuchtern,
 Welche die Kirche gestellt. Das Becken aber gehöret
 Zu meinem Hause seit alters. Schon vier Geschlechter zur Taufe
 Hielt man darüber; und du bist vom vierten. Schön ist die Schale, [...]
 Blank geputzt vom Anlauf; das Kruzifix ragte dahinter.
 Aber davor das Gewicht der altertümlichen Bibel
 Legten wir nieder: Auch ein Erbstück, so alt wie der Teller,
 durch die Geschlechterkette gereicht von einem zum andern
 Und gedruckt zu Wittenberg mit sächsisch-churfürstlich
 Gnädigster Befreyung. Spannbreit ist wohl ihr Rücken
 Und es gleißt des Buchwerks unverwüstlicher Goldschnitt. [...]
 Auch der geistliche Jüngling war da, ein Gast unter Gästen
 Vorderhand noch. Schon gestern hatte er förmlich Visite
 Abgelegt in gar knappem Leibrock; aber zur Stunde
 Trug er den Gehrock, den später verhüllen sollte die Amtstracht,
 Welche der Küster oben bereit hielt. Es glänzt’ vor den braunen,
 Sanften Augen des Jünglings, dem Buchgelehrten, der Zwicker. –
 Hin und wieder ging damals der Vater und sah nach dem Rechten, [...]
 Von den Gästen über die Treppe zu dir, in dein Zimmer,
 Wo man dir eben mit nestelnden Händen anlegte das Taufkleid;
 Dann zu dem Pastor, der, vor dem Spiegelschrank stehend,
 Sich die Beffchen befestigte, – etwas gerötet die Wangen,

⁵ Aus: *Thomas Mann, Sämtliche Erzählungen* Bd. 2, Frankfurt a. M. 1998: „Gesang vom Kindchen“, 98–131.

Zitterten leicht seine Finger; des herzensruhigen Küsters
Beistand ließ er sich gerne gefallen. Dann mit dem Küster,
dem halbgeistlichen Mann im schwarzen Rocke und Vollbart,
Ging's in die Küche hinab, die Kirchenkanne zu füllen
Mit warmem Wasser, zur Handlung – denn kaltes hätte erschreckt dich –,
Aber hinan dann wieder, ins Gästezimmer, damit ich
Nicht deinen Eintritt versäumte: es hätte mich ewig gedauert,
Und er vollzog sich nunmehr. [...] Also brachte man dich in die Runde
Der erwachsenen, sorgenden, sündigen Menschen: Es klangen
Leise Rufe entgegen dir freudiger Rührung und Andacht [...]
Aber indes sie dir huldigten, enteilt der Vater,
Abzuholen den Diener am Wort, der droben noch zögert':
An dem Fenster des Schlafzimmers stand er, seit langem wohl fertig,
Blickt' in das Gärtchen still, das Abenteuer bedenkend.
Diesen nun bat ich hinab, da alles bereit, und den Vortritt
Gab ich ihm, wie es sich ziemt, in die wohlgesinnte Versammlung;
Unter sie trat er würdig befangen; lang bis zu den Stiefeln
Floß der Talar ihm hinab, und unter dem jugendlich mageren
Kinn, das von jedem Härchen gereinigt, saßen die frischen
Beffchen ihm nun vortrefflich. Er hielt die schwarze Agende
Mit dem Goldkreuz darauf an die Schulter gelehnt mit der Linken,
Ganz nach der Übung. Es folgt' uns der ministrierende Kirchner. –
Niemand fehlte und nichts [...] Zum Altartische
Trat der Prediger seitlich hin; es stellt' sich der Küster
Hinter ihn; auf der andern Seite hielt dich die Muhme
Auf dem Arm; die Mutter saß nahe; im tieferen Zimmer
Fassten wir anderen Platz [...] Und in freundlicher Stille
Hub dann an zu reden mit spröder Bewegung der Jüngling. [...]
Fließend redete der verordnete Jüngling, es ging ihm
Eben vom kindlichen Mund der evangelische Wortstrom;
Wußt' er nicht weiter, so sagte er nichts und redete dennoch,
Wort erzeugend aus Wort, wie es Predigerübung und -kunst ist.
Aber zu sagen hatte er manches und Bestes, sein Thema
Lag ihm am Herzen. Denn Liebe hieß es: er hätte die Wahl nicht
Können glücklicher treffen; wir lauschten ihm alle mit Beifall, [...]
Und es erhob seine Stimme der Täufling in die Versammlung
Und in die Rede hinein. Der dauernde Gleichlaut mochte
ihn beängstigen und reizen. Weinend warf sich das Kleine
Und mit Protest; man trug es beschwichtigend etwas beiseite.
Aber unbeirrt durch den unverständigen Einspruch
Sagte der Geistliche aus, was zu sagen ihm anlag, die Stimme
Gleichmütig hebend gegen das Greinen, soweit es ihm gut schien.
Und so kam er zu fragen kraft seines Amtes die Paten
Feierlich und auf ihr Wort, ob sie beide gelobten, dem neuen
Christenmenschein treulich zur Seite zu stehn und in Liebe
Seine Seele vor Schaden zu schützen, wie sie's vermöchten.
Und wie aus einem Munde sprachen sie „Ja“, die Erwählten. [...]
Und im Besitz ihres Wortes schritt der geistliche Jüngling zur Handlung
Taufte mit Wasser das wieder herbeigetragene Kindchen:

Still war es nun, und willig ließ es vollziehen den uralt
 Heiligen Brauch. Die Mutter hatte zuletzt dich getragen,
 Aber nun gab sie dich ab an den älteren Paten [...]
 Links in den Arm nahm er dich, kaum weniger hilflos er selber
 Als seine Bürde; doch er hielt dich wacker und ließ dich nicht fallen,
 Bot dich der Taufe dar, die der Jüngling mit Sprüchen und Formeln
 Spendete aus der hohlen Hand, worein ihm der Küster
 Warmes Wasser goss aus dem stattlichen Kirchengefäße:
 Über dein Schöpfchen rann es in die vergoldete Schale,
 Wie es über mein Haupt und meiner und deiner Geschwister
 Dorthin geflossen. Und feierlich zur Begrüßung
 Wardst du bei Namen gerufen erstmals, wie es zum letzten
 Male einst geschieht zur Entlassung über der Grube. [...]
 Und so war es getan, das Schlussgebet dankend gesprochen.
 In des Mütterchens Arme legte der Pate das neue
 Christenmenschlein zurück, so stolz wie erleichtert; es drängten
 Sich um das ewige Sinnbild die Gäste und wünschten der Mutter,
 Wünschten dem Kinde Glück, und Wünsche empfing auch der Vater.
 Froh des vollbrachten Werkes entzog sich der Priester dem Schwarme,
 Abzulegen das Amtsgewand und wieder im Gehrock
 Sich gesellig zu zeigen. Es hub die ganze Versammlung,
 Kinder und Große, sich auf, ins Speisezimmer hinüber,
 Wo auf festlichen Tischen die Vespersmahlzeit bereitstand. [...]

Es kann nicht darum gehen, alle Anspielungen auszudeuten, aber einige Punkte seien doch hervorgehoben:

1. Vorherrschend ist ein feierlich-ernster Ton; auch die heiteren Anspielungen, z. B. die Erwähnung des Blumenschmucks und die freudige Rührung und Andacht, dienen zur Unterstreichung des Feierlichen, was auch durch die Amtstracht des Täuflers betont wird. Würdig befangen tritt der Täufer unter die wohlgesinnte Versammlung.
2. Die Vorbereitung ist Sache des Vaters, also des Mannes, während sonst die Mutter eine Rolle spielt und am Ende den getauften Säugling in Empfang nimmt. Kurz vor der Taufe wird der Vater als geschäftiger Organisator geschildert, der wegen seiner aufgeregten Aktivitäten aber auf keinen Fall den feierlichen Einzug verpassen will.
3. Das Geschehen ist eindeutig ein Familienfest. Selbst die Taufe wird im Haus, nicht in der Kirche vollzogen.⁶
4. Ganz besonders wird die Tradition betont: Die Taufe ist ein uralt heiliger Brauch; dazu gehören die Taufgeräte, die schon etlichen Generationen gedient haben, sowie die altertümliche Bibel mit Goldschnitt.

⁶ Als unsere Kinder 1966 und 1967 geboren wurden, war es in der Universitäts-Frauenklinik in Marburg üblich, dass der evangelische Pfarrer und der katholische Priester einmal in der Woche auf die Neugeborenen-Station kamen, um die Säuglinge zu taufen. Wir hatten große Schwierigkeiten, dem Klinikpersonal klar zu machen, dass unsere Kinder nicht zur Taufe gebracht werden sollten. Das Personal sprach damals von „kirchlicher Schluckimpfung“ und fand unsere Argumente einleuchtend.

5. Zugleich ist ein distanziert-spöttischer Unterton unverkennbar. Der Vater hat den Täufer ausgewählt, um sicher zu gehen, dass die „Lutherkirche“ ihm keinen „öligen Tölpel“ ins Haus schicken würde, der alles karikieren könnte. Selbst bei einigen Schilderungen des promovierten „jungen Bluts“ ist Spott unverkennbar, etwa als der Vater den Prediger beim Anlegen des Beffchens beobachtet oder wenn er vom „evangelischen Wortstrom“ spricht, der auch dann fließt, wenn der Prediger nichts zu sagen hat.
6. Sogar die Taufe selbst erfährt eine gewisse distanzierte Würdigung, wenn es etwa heißt, dass kaltes Wasser den Täufling erschreckt hätte, weshalb das Wasser angenehm warm sein muss.
7. Zur theologischen Bedeutung gibt es zwei Hinweise: Einmal verweist die Taufe auf das Lebensende. Der Eintritt in das Leben, das Halten über der Taufschale und die Nennung des Namens, deutet auf die „Grube“, über der einst zum letzten Mal der Name genannt werden wird. Zum anderen kommt aus der Taufe „das neue Christenmenschlein“ hervor, das nach Vollzug der Taufe von dem Paten in den Schoß der Mutter zurückgelegt wurde.
8. Schließlich ist die Taufe eng mit dem Namen verknüpft: Erstmals wird das getaufte Kind beim Namen gerufen.

Wenn man sich diesen Hintergrund einer bürgerlichen Taufe mitsamt ihren Bedeutungen vor Augen hält, dann wird deutlich, wie radikal die Verwerfung der Taufe Neugeborener zugunsten einer Taufe erwachsener, glaubender Menschen war. Das war sowohl im Zeitalter der Reformation im 16. Jahrhundert als auch im 19. Jahrhundert in Deutschland der Fall, als die Täufer bzw. die Baptisten die Praxis der Gläubigentaufe einzuführen versuchten und dabei den massiven Widerstand kirchlicher und obrigkeitlicher Autoritäten hervorriefen. In der Reformationszeit waren die Täufer als radikale „Wiedertäufer“ verschrien, die aus keinem anderen Grund als dem, dass sie die im Neuen Testament überlieferte Taufpraxis in die Tat umsetzen wollten, mit dem Todesurteil rechnen mussten.⁷ Im 19. Jahrhundert konnte man gegenüber den Baptisten kein Todesurteil mehr fällen, aber die frühe Geschichte des 1834 in Deutschland begonnenen baptistischen Gemeindebaus ist voll von gesellschaftlichen und kirchlichen Sanktionen, Gefängnisstrafen und Verhören sowie anderen diskriminierenden Maßnahmen, so dass manche dem Druck nicht standzuhalten vermochten, sondern in die USA auswanderten.

⁷ Vgl. zu den Anfängen der Täuferbewegung *Andrea Strübind*, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003; speziell zum Thema Taufe vgl. *Erich Geldbach*, „Taufe und Wiedertaufe. Einige historische Anmerkungen zu einem ökumenischen Problem“, in: FS Günter Wagner, ed. by Faculty of Baptist Theological Seminary Rüschlikon, Bern 1994, 33–46.

4. Die Taufe im Neuen Testament: Eine Skizze

Nachdem die Ausgangsfrage betrachtet und eingegrenzt wurde und der Hintergrund, der mit der Säuglingstaufe im Zusammenhang steht, eine kurze, literarisch untermauerte Betrachtung erfuhr, muss es jetzt darum gehen, die Frage zu stellen, was Taufe theologisch meint und wie sie in den baptistischen Gemeinden verstanden und praktiziert wird oder werden sollte. Dazu gibt es nicht irgendeine Quelle, sondern das Neue Testament, jedenfalls dann, wenn man dem „evangelisch“ im Namen „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)“ gerecht werden will. In den folgenden Punkten soll zusammengefasst werden, worum es dem Neuen Testament geht:

1. Die Christenheit hat allem Anschein nach von Anfang an getauft. Es gab offenbar keine tauflose Zeit. Vorbild war wohl die Johannestaufe und nicht andere jüdische Reinigungsbäder. Dadurch war die christliche Taufe ein einmaliger Akt, der durch Untertauchen des Täuflings vollzogen wurde. Die christliche Taufe war keine Selbstreinigung, die wiederholt durchgeführt wurde, sondern Menschen wurden einmal von einem Täufer durch Untertauchen getauft. Eine „Wiedertaufe“ war ausgeschlossen.

2. Der Glaube ist eng mit der Taufe verknüpft, ja er muss der Taufe vorangehen und zwar nicht einfach als eine Disposition, sondern als ein vollzogener Akt, zumindest in Ansätzen. Die glaubende Hinwendung zu Christus führt zur Taufe und zieht einen lebenslangen Wachstumsprozess nach sich. Paulus schreibt Gal 3, 26 f. „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Jesus Christus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“ Und 1 Kor 12, 13 heißt es: „Denn auch wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib (mit vielen Gliedern) getauft worden.“ Taufe bewirkt daher eine so enge Beziehung wie ein Kleid eine enge Beziehung zu seinem Träger hat. Die Täuflinge ziehen Christus an wie ein Kleid. Christus umkleidet die Getauften. Das äußere Erscheinungsbild der Getauften ist konstituiert durch die Christusbezogenheit.

3. Das könnte individualistisch missverstanden werden, weshalb es wichtig ist zu betonen, dass die Taufe zugleich in den Leib Christi eingliedert. Die Gliedschaft am Leib Christi macht aus jedem getauften Menschen ein Organ – Fuß, Hand, Ohr, Auge (vgl. 1 Kor 12, 15 ff.) – am Leib Christi. Jeder getaufte Mensch ist daher niemals allein, sondern hat seinen Platz in einer Gemeinschaft, wo es darum geht, den unverwechselbaren Beitrag jedes Einzelnen und jeder Einzelnen zu dieser Heilsgemeinde zu leisten.

Schematisch dargestellt bedeutet dies, dass der Glaube als Wirkung des Heiligen Geistes aus dem Hören der Verkündigung erwächst. Diese bewirkt Glauben und Annahme des Glaubens. Eng damit verbunden ist die Taufe, weshalb vom Glauben und von der Taufe dieselben Aussagen gemacht werden können: z. B. Vergebung der Sünden, Vereinigung mit Christus, Gabe des Heiligen Geistes, Gliedschaft in der Gemeinde, Rechtfertigung, ewiges Leben. Glaube bewirkt Gotteskindschaft in Christus, und das tut Taufe auch. Beides ist vom Geist gewirkt:

{Geist} Verkündigung → Glauben → Bekenntnis → Taufe individuell ein Kleid anziehen oder korporativ in den Leib Christi hinein.

„Als sie aber die Verkündigung hörten, ging es ihnen durchs Herz, und sie sprachen zu Petrus und den anderen Aposteln: Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun?“ Und die Antwort lautet: „Tut Buße und jeder lasse sich taufen auf den Namen Jesu zur Vergebung der Sünden“ (vgl. Apg 2, 37–41). Paulus kann noch einen Schritt weitergehen. In Röm 6, 3 heißt es: „Wisst ihr nicht“, – d. h. ihr müsstet es eigentlich wissen, aber ich rufe es euch noch einmal ins Gedächtnis zurück, was ihr im Grunde alle präsent haben müsstet – „dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?“ Paulus kann daher bereits Getaufte nachträglich noch tiefer in das einführen, was sie wissen sollten, aber offenbar nicht parat zu haben scheinen. Was bereits an ihnen vollzogen wurde, nämlich die Taufe, erhält im Nachgang eine tiefere Deutung. Das bedeutet, dass die einmalige Taufe offen ist für eine vertiefende Neuinterpretation. Es gibt demnach ein Wachsen in der Erkenntnis über die Taufe *nach* ihrem Vollzug. Die neue Erkenntnis verlangt nicht die nochmalige Taufe, etwa weil man meint, man sei zum Zeitpunkt der Taufe noch nicht reif genug gewesen; es genügt die Neudeutung. Die Taufe ist mithin auch kein Endpunkt, sondern eher mit einem Doppelpunkt vergleichbar. Für den Täufling beginnt mit der Taufe ein lebenslanger Prozess des Wachsens. Wiederum im Schema heißt dies:

{Geist} Verkündigung → Glauben → Bekenntnis → Taufe → Wachstum („lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe“ Mt 28, 19 f.).

4. Was geschieht in der Taufe?

4.1. Taufe ist eine Übereignung an Jesus Christus. Das Taufgeschehen setzt die vorlaufende Gnade (*gratia praeveniens*) durch Christus voraus, ja das Christusgeschehen wird im Taufgeschehen unter dem Wirken des Heiligen Geistes gegenwärtig. Der Täufling stirbt im Wasser. Er / sie stirbt im Wasser den Tod Christi. Die Taufe ist daher ein Bild für die Gefahren, die mit dem Wasser drohen können und zugleich auch Zeichen für das lebensspendende Element, ohne das Menschen nicht auskommen können. Das Wasser ist so Bild für Leben in einem neuen Herrschaftsbereich.

4.2. Taufe geschieht „zur Vergebung der Sünden“ (Apg 2, 38); Paulus wird gesagt: „Steh auf, lass dich taufen und deine Sünden abwaschen“ (Apg 22, 16). Taufe ist daher auch so etwas wie ein Reinigungsbad, in dem die Sünden gewaschen werden.

4.3. Taufe ist eng mit der Gabe des Geistes verknüpft: „Jeder lasse sich taufen [...] zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (Apg 2, 38) oder „durch einen Geist sind wir alle zu

einem Leib getauft“ (1 Kor 12,13). Das bewirkt, dass ethnische, rassische, geschlechtliche und gesellschaftliche Unterschiede in der Gemeinde wegfallen; denn in Christus ist weder Jude noch Grieche – zwischen beiden waren zur damaligen Zeit ungeheure Schranken –, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau, weder Deutsche noch Zugereiste, weder Schwarz noch Weiß, weder Gebildete noch weniger Gebildete, weder ...; alle können zu Prophetinnen und Propheten in der Gemeinde werden (vgl. 1 Kor 11,5, wo Frauen genannt sind, die prophetisch reden; danach soll man nach 1 Kor 14,1 besonders trachten; prophetisch reden heißt in der Sprache des Paulus nichts anderes als „das Evangelium predigen“). Dies ist ein spezieller Aspekt des Geistgeschehens. Aber alle Faktoren, die zur Taufe führen und die nach der Taufe das Leben der Getauften bestimmen sollen, können sich nur unter dem generellen Vorzeichen des Geistwirkens ereignen. Daher sind Geist- und Wassertaufe nicht zu trennen, sondern aufeinander zu beziehen.

4.4. Taufe wird auch im Bild einer Geburt dargestellt. Es ist ein Bild, weil die Angesprochenen Erwachsene sind: „Wenn ihr nicht aus Wasser und Geist geboren werdet“ (Joh 3,5). Die Geburt ist freilich ein ganz und gar passiver Vorgang, zu dem die Geborenwerdenden nichts dazu tun können. Das Bad der Wiedergeburt ist indes die Kehre zwischen einem „einst waren wir nicht“ und dem „jetzt aber sollen wir sein bzw. werden“. Paulus schreibt Röm 6,4: „So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir“ – hier verlässt Paulus den Parallelismus, weil er nicht fortfährt „auferweckt werden“, wie man erwarten könnte, sondern jetzt sagt: „in einem neuen Leben wandeln“. Durch die Taufe werden wir mit Christus begraben, aber (noch) nicht auch auferweckt. Der Getaufte wird vielmehr auf ein neues Leben festgelegt. Aus dem Indikativ des Begraben- bzw. Getauftwerdens, also der Übereignung an Christus, folgt der Imperativ, in einem neuen Leben zu wandeln. Die Taufe ist Heilsgabe Gottes und bewirkt die Verbindung mit Christus; sie ist Geschenk des Geistes und versetzt die Getauften zugleich in den Stand, dass sie aus dem Geschenk ein neues Leben führen. Gabe und Aufgabe sind mit der Taufe gesetzt. Die Gabe der Geist- und Wassertaufe führt zur Aufgabe im Sinne eines Wachsens in einem neuen Lebensstil nach der Taufe.

4.5. Durch die Taufe bildet sich die Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden und Getauften. „Bund der Gemeinden gläubig getaufter Christen“ nannten sich folgerichtig die Baptisten zuerst in Deutschland, bevor diese Selbstbezeichnung von den Behörden verboten wurde. Weil sich diese Gemeinschaft der glaubend getauften Menschen dem Heiligen Geist verdankt, ist die getaufte Gemeinde eine durch Predigt, Wasser und Geist konstituierte Gemeinschaft: Sie ist Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes.

5. Die Praxis im deutschen Baptismus

Jetzt muss sich ein Wort zur Praxis in den baptistischen Gemeinden in Deutschland anschließen. Da ist zunächst sehr auffallend, dass selten genug der angedeutete Reichtum neutestamentlicher Tauffaussagen zum Tragen kommt, ja dass die Taufe wenig in den sonntäglichen Predigten thematisiert wird, außer es handelt sich um einen Taufgottesdienst. Entgegen der Selbstbezeichnung „Baptisten“ (vom Griechischen *baptizein* = taufen) wird kaum von der Taufe gehandelt oder sie gar als Bezugspunkt für ethisches Verhalten („im neuen Leben wandeln“) in Betracht gezogen. Weil die Kirchen, die Säuglinge taufen, oft ein solches sakramentales Verständnis der Taufe hatten, dass der Eindruck entstehen musste, schon der Vollzug der Taufe (*ex opere operato*) reiche aus, um die genannten Inhalte – Übereignung an Christus, Sündenvergebung, Gabe des Geistes – zu vermitteln, und weil man von „Taufwiedergeburt“ bei der Säuglingstaufe sprach, fielen Baptisten in das andere Extrem und ließen die Taufe zu einem bloßen Symbol verkommen.

In der Taufe geschieht dann nicht wirklich etwas, sondern das Entscheidende ist bereits vor der Taufe in der Bekehrung vollzogen. Die Taufe wird dann ausgegeben als ein „Gehorsamsakt“ oder „Gehorsamsschritt“ des Menschen, weil Christus sie zu vollziehen geboten habe: „Ich folg’ dir, Jesu, in die Flut, du gingst mir einst voran“ (Julius Köbner). Das ist die am weitesten verbreitete Begründung der Taufe, die sich in den Köpfen der normalen Gemeindeglieder scheinbar unausrottbar festgesetzt hat. Die Taufe wird daher als ein rein menschlicher Akt verstanden und mit Gehorsam begründet. Darauf verweist auch die Sprache, wenn gesagt wird „ich lasse mich taufen“.⁸

Weil in der Geschichte allgemein und in der deutschen Geschichte im Besonderen und weil auch in der Kirchengeschichte, einschließlich der baptistischen, zu viel Unsinn mit „Gehorsam“ oder gar „blindem Gehorsam“ getrieben worden ist, wäre es sicherlich ratsam, für einige Generationen auf den Gebrauch der Vokabel gänzlich zu verzichten.

Abgesehen von dieser allgemeinen Beobachtung ist es aber auch nicht zufällig, dass die mit der Taufe verbundenen, soeben genannten Inhalte wie Geistempfang, Wiedergeburt, Sündenvergebung, Abwaschen der Sünde, ja das Heil in Christus überhaupt und die Eingliederung in den Leib Christi zusammen mit der gewissen Erwartung des Reiches Gottes und der Auferstehung mit einem Akt menschlichen Gehorsams sehr wenig oder besser noch: gar nichts zu tun haben. Es sind dies alles Elemente, die allein von Gott bzw. seinem Geist gewirkt sind und die sich keiner menschlichen Entscheidung verdanken. Taufe ist daher weder Symbol noch ein menschlicher Gehorsamsschritt, sondern die Taufe ist ein von Christus eingesetz-

⁸ Als Kontrast sei darauf verwiesen, dass orthodoxe Priester bei der Taufe sprechen: „es wird getauft der Knecht/die Magd Gottes N. N. ...“.

tes Mittel, das etwas bewirkt und das bezeichnet, was sie bewirkt. Sie ist allen denen ein effektives Mittel der Gnade, die sie im Glauben und in der Gemeinschaft der Glaubenden empfangen.⁹ Taufe und Abendmahl übertragen weder automatisch durch den Vollzug die Gnade, noch sind sie reine Zeichen – *nuda signa*.

Dann aber bleibt nur der eben bereits angedeutete Mittelweg. Taufe und Abendmahl sind in dem Sinne „Sakramente“,¹⁰ dass sich Gott der natürlichen Elemente von Wasser, Brot und Wein bedient, um durch sie in Verbindung mit dem verkündigten Wort den Glaubenden geistliche Gaben zu übermitteln. So nur lässt sich die Taufe wirklich als ein „Sakrament des Glaubens“ begreifen, weil ihre Wirkungen von dem Täufling im persönlichen Glauben empfangen werden. Es ist daher keineswegs so, dass die Säuglingstaufe in besonderem Sinn ein Sakrament wäre, weil der Täufling nichts erfahren kann, sondern im Gegenteil kommt der sakramentale Charakter der Taufe in der Gläubigentaufe in ausgeprägter Form zum Zuge; denn nur in der Gläubigentaufe können die beiden Aspekte des Geschenks der Gnade von Seiten Gottes und des Beschenktwerdens auf Seiten der zu taufenden Menschen zusammengehalten werden. Nur in der Gläubigentaufe können Gabe und Aufgabe, Wort und Antwort, göttliche Initiative und menschliches Ergreifen der Gnade in eins fallen und der volle sakramentale Wert der christlichen Taufe aufrechterhalten werden. Hier wird nicht zerrissen, was zusammengehört, was aber bei einem Säugling wegen des Fehlens eines persönlichen Glaubens auseinanderfallen muss. Die Gläubigentaufe ist nicht von dem Spott getroffen, den Wilhelm Busch so ausgedrückt hat:

„Und weil das Ganze [sc. Taufritual] ein Symbol,
so kann's nicht schaden, wenn es hohl.“

Ein hohles Taufritual aber bewirkt keine Taufgnade, und wir brauchten dann keine weitere Diskussion. Aber auch die Reduzierung der Taufe auf einen menschlichen Gehorsamsakt macht die Taufe zu einem hohlen Symbol.

Schließlich bleibt nur bei der Gläubigentaufe der enge Zusammenhang zwischen Taufe und Gemeinde erhalten: Die Gemeinde ist die Schar gläubig getaufter Menschen, die den ernsthaften Versuch machen, in der Nachfolge Christi zu leben, also die ethischen Konsequenzen der Taufe Wirklichkeit werden zu lassen.

⁹ Der britische Baptist H. Wheeler Robinson sprach von der Taufe als einem „dargestellten Glaubensbekenntnis“ (*an enacted creed*).

¹⁰ Das lateinische Wort *sacramentum* ist die Übersetzung des griechischen Wortes *mysterion* = Geheimnis und bedeutete ursprünglich Fahneneid. Bei der Taufe reiht sich der Täufling als Soldat Christi in die *ecclesia militans*, die kämpfende Kirche, ein.

6. Das Neue Testament, die Praxis und Folgerungen

Wenn wir mit einer neutestamentlich abgesicherten Tauflehre an die Ausgangsfrage gehen, dann sollte Baptisten zunächst vor Augen stehen, wie wenig im allgemeinen Gemeindeleben dem neutestamentlichen Zeugnis entsprochen wird. Baptisten reden zu wenig statt zu viel von der Taufe und machen ferner die Implikationen der Taufe zu wenig deutlich. Bei der Taufdiskussion muss es für Baptisten darum gehen, eine neue Schau vom Wert und von der sakramentalen Bedeutung der Taufe zu erhalten, die jeden Individualismus und den traditionellen „Nur“-Symbolismus entschlossen hinter sich lässt. Erst dann lassen sich Kritik und Zweifel am Wert der Säuglingstaufe rechtfertigen. Wer dem Neuen Testament nur entnimmt, dass Gläubige durch Untertauchen des Körpers zu taufen sind und nicht sagt, warum dies so sein sollte und welche Bedeutung dem Ritus zukommt, der hat wenig Grund, andere Kirchen wegen ihrer Praxis herauszufordern.

Dann sollte noch einmal in Erinnerung gerufen werden, dass es nicht um alle als Neugeborene Getaufte, sondern um einen eng begrenzten Kreis von Menschen geht. Es sind solche, die von ihren Eltern und/oder Paten bewusst zur Taufe gebracht und dann in den Glauben „hineinerzogen“ wurden. Für die Eltern war das Taufbegehren für ihr Kind ein aus dem Glauben erwachsener Wunsch. Die Taufe wurde daher in der Gemeinschaft der Glaubenden vollzogen und kam nach etlichen Jahren mit dem öffentlichen Bekenntnis des Getauften bzw. der Getauften zum vorläufigen Ziel. Unbeschadet dieses „normalen“ Wegs lässt sich auch denken, dass der bzw. die als Neugeborene(r) Getaufte ohne elterlichen Beistand den Weg in die Gemeinde und dann auch den persönlichen Glauben findet und bekennet.

Auch sollte noch einmal daran erinnert werden, dass die Taufe kein punktuellere Ereignis ist, also etwas, was einmalig und ohne Vor- oder Nachgeschichte sich ereignet. Vielmehr ist die Taufe eingebettet und umgeben von unterschiedlichen Faktoren. Dazu zählen:

- Die Verkündigung, vom Geist gewirkt und geleitet, also Wort und Geist;
- Die dadurch hervorgerufene Umkehr bei den Zuhörern;
- Der geweckte Glaube;
- Das Bekenntnis;
- Ein christliches Leben in der Nachfolge und ein Wachstum in der Erkenntnis;
- Alles geschieht innerhalb einer Glaubensgemeinschaft.

In den seltensten Fällen werden diese Faktoren sozusagen chemisch rein zusammentreffen. Nur vereinzelt wird jemand, wie der Kämmerer, durch die Wüste fahren, den Propheten, den er liest, durch einen Anhalter ausgelegt bekommen und dann sagen: da ist Wasser genug. Vielmehr werden sich diese Faktoren auf einen mehr oder weniger gestreckten Zeitrahmen verteilen.

Die Taufe selbst wirkt nichts anderes, als was Jesus Christus durch den Geist im Wort bereits gewirkt hat, aber sie wirkt anders, nämlich nicht nur mit den Ohren, sondern mit vielen Sinnen wahrnehmbar. Das theologisch Besondere der Taufe kann man darin erblicken, dass sich der Täufling auf Jesus Christus als den Grund des Glaubens festlegen lässt, dass er unwiderruflich – von Gott her betrachtet – mit dem einen Leib Christi vereint wird. Die Schwierigkeit, die jetzt auftaucht, ist sowohl historisch als auch gegenwärtig zu konstatieren: Diesen einen Leib Christi hat es in der Geschichte nie als *eine* wahrnehmbare Größe gegeben, und ihn gibt es auch gegenwärtig nicht als eine wahrnehmbare Größe. Vielmehr ist der Leib Christi nur als aus unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt denk- und wahrnehmbar. Diese Teile, die je nach Standort des Betrachtenden „Kirchen“, „kirchliche Gemeinschaften“ oder „Denominationen“ genannt werden, haben sich geschichtlich entwickelt und sind gegenwärtig dabei, in einem großen, den ganzen Globus umgreifenden Netz von Gesprächen auszuloten, wo sie Gemeinsamkeiten haben und wie diese Gemeinsamkeiten darzustellen und zu leben sind, um der Einheit des universalen Leibes Jesu Christi zu dienen. Nach einem Wort von Papst Johannes Paul II. sind die Trennungen jedoch nicht bis in die Wurzeln gegangen, so dass es in den Tiefenschichten eine bestehende, wenn auch nicht vollkommene Einheit gibt. Für die Taufe bedeutet dies, dass sie in den einen Leib Christi einfügt, zugleich aber auch in eine konkrete Gemeinschaft der getrennten Christenheit.

In den konkreten Gemeinschaften gelten unterschiedliche Kriterien für die Aufnahme, aber die Taufe gehört auf jeden Fall dazu. Es ist kein böser Wille, sondern feste Überzeugung vieler Theologen und Kirchenglieder außerhalb des Baptismus, dass die genannten neutestamentlichen Faktoren bei ihnen auch für die Säuglingstaufe geltend gemacht werden. Das ist zugegebenermaßen für Baptisten schwer verständlich, aber dennoch ein Faktum. Auf einer theoretischen Ebene sind daher die Unterschiede gering. Über die Taufe und was sie bedeutet kann man sich verständigen. Die Unterschiede betreffen eigentlich nur die praktischen Fragen des Taufalters und der Art und Weise des Taufens. Aber genau hier liegen die Probleme. Darf man Säuglinge taufen und ist es eine Taufe, wenn nicht der Körper ganz untergetaucht wird? Die theoretische Schnittmenge zwischen beiden Taufarten ist groß, so groß, dass es eigentlich keine Unterschiede gibt. Dafür türmen sich die praktischen Fragen unverhältnismäßig hoch auf.

Fazit: Drei Bedingungen schälen sich heraus, unter denen eine Antwort auf die Ausgangsfrage gegeben werden kann, ob ein als Säugling getaufter Mensch in eine baptistische Gemeinde ohne eine Taufwiederholung aufgenommen werden kann. Diese Bedingungen sind:

1. Baptisten müssen sich entschlossen von einer rein symbolischen Auffassung der Taufe und von der Begründung als „Gehorsamsschritt“ abwenden, weil beides vom Neuen Testament nicht gedeckt ist.

2. Eine „Übertrittstaufe“ verbietet sich eigentlich von selbst, weil die Taufe keine Eintrittskarte in den baptistischen „Verein“, sondern Einverleibung in den (universalen) Leib Christi ist.
3. Versteht man die Taufe als Teil eines Prozesses in die christliche Gemeinde, dann kommt sie bei einem als Säugling getauften Menschen zu ihrem vorläufigen Ziel, wenn dieser Mensch sein/ihr persönliches Glaubensbekenntnis abgelegt hat.

Sind diese Bedingungen erfüllt, dann müsste sich eine Taufwiederholung in den eingangs dargelegten Fällen verbieten und die Aufnahme durch Zeugnis in die Gemeinde mit Jubel gefeiert werden.¹¹

Menschen freilich, die trotz empfangener Säuglingstaufe ohne Verbindung zu einer christlichen Gemeinde aufgewachsen und die der Kirche bewusst aus dem Weg gegangen sind, werden bei einer Bekehrung geradezu von selbst darauf drängen, ihren neu gefundenen Glauben mit der Taufe festzumachen, um die geistlichen Güter, die mit der Taufe einhergehen, von Gott geschenkt zu erhalten. Sie in ihrem Verlangen mit dem Hinweis abzuweisen, sie seien doch (irgendwann gemäß irgendwelcher Papiere) getauft, stünde einer Baptistengemeinde nicht gut an. Sie braucht für die Nachlässigkeiten bzw. für die verantwortungslose, weil unterschiedslos gewährte Säuglingstaufe anderer Kirchen nicht den Kopf hinzuhalten. In solchen Fällen ist die Taufe auch keine „Wieder“taufe, sondern die „normale“ Taufe eines Menschen, der in und mit ihr sein Glaubensbekenntnis „zur Darstellung bringt“.

Bibliografie

Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament*, London 1962

Geldbach, E., „Taufe und Wiedertaufe. Einige historische Anmerkungen zu einem ökumenischen Problem“, in: FS Günter Wagner, ed. by Faculty of Baptist Theological Seminary Rüschlikon, Bern 1994, 33–46

Mann, Th., *Sämtliche Erzählungen Bd. 2*, Frankfurt a. M. 1998

Strübind, A., *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003

¹¹ Es sei verdeutlicht, dass es nicht um die Frage eines Gaststatus oder um die Frage einer Gastbereitschaft beim Abendmahl geht. Beides wird in Baptistengemeinden in der Regel praktiziert. Es geht um eine volle Mitgliedschaft, die alle Rechte und Pflichten umfasst.

Anna Schlatter-Bernet

|| Eine prägende Persönlichkeit der Erweckungsbewegung

Uta Rohrmann

Frauen und Literatur im Pietismus

Im Pietismus, der bedeutendsten Erneuerungsbewegung des Protestantismus seit der Reformation¹, die auf Philipp Jacob Spener bzw. im reformierten Bereich auf Theodor Undereyck zurückgeht, spielten Frauen eine bedeutende und aktive Rolle. Dies war auch ein wesentliches Argument der Gegner, vor allem orthodox geprägter Theologen, aber auch Vertreter der Aufklärung, die gegen die Bewegung polemisierten. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass es in *Zedlers Großem Universallexikon*, das einen wesentlichen Einblick gibt, wie im 18. Jahrhundert gedacht wurde, keinen speziellen Eintrag zu „Pietist“, wohl aber zu „Pietistin“ (mit ebenfalls abwertendem Inhalt) gibt.²

Das neue Bewusstsein für fromme Lebenspraxis hat sich bald auch literarisch bemerkbar gemacht. Pietistinnen und Pietisten lasen und schrieben viel, wobei sie sich in der Auswahl der Texte durchaus von anderen Zeitgenossen abhoben. Während sie alle romanhafte Dichtung und fiktionale Vers- und Prosaerzählung ablehnten, standen neben der Predigtliteratur Selbstzeugnisse (Autobiografien, Seelentagebücher, Briefe und Bekenntnislyrik) sowie Biografien und Tanthografien (ausführliche Sterbeberichte) im Vordergrund. Diese Literatur wurde massenhaft produziert und rezipiert. Die Biografiensammlung „Historie der Wiedergebohrnen“ von J. H. Reitz etwa, mit dem Ziel, das Gnadenwirken Gottes im Leben des einzelnen Gläubigen darzustellen, hatte eine enorme wirkungsgeschichtliche Bedeutung. Hier kamen auch auffallend viele Frauen sowie einfache, als illiterat geltende Menschen vor. Der Pietismus prägte also nicht nur die Kirchen- und Geistesgeschichte, sondern auch die Literaturgeschichte.³ Viele Frauen aus pietistischem Umfeld betätigten sich schriftstellerisch.

Mit diesem Beitrag möchte ich auf der Grundlage ihrer Selbstzeugnisse⁴ eine Persönlichkeit vorstellen, die durch ihr Elternhaus und Umfeld vom

¹ Vgl. J. Wallmann, *Der Pietismus* (Die Kirche in ihrer Geschichte, 4, O1), Göttingen 1990, 8.

² Vgl. J. H. Zedler, *Großes Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden*, Bd. 28, Leipzig/Halle 1741, 130.

³ Vgl. H.-J. Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext* (Palaestra 283), Göttingen 1989.

⁴ Ich zitiere aus folgenden historischen Ausgaben:

F. M. Zahn (Hg.), *Anna Schlatter's Leben und Nachlass*,

Pietismus geprägt war und die nachfolgende Erweckungsbewegung, die zu ihrer Zeit begann, mitgestaltete. Es handelt sich um Anna Schlatter (1773–1826), eine der bedeutendsten Schweizerinnen des 19. Jahrhunderts. Sie stammte aus St.Gallen, wo sie bis auf wenige Reisewochen ihr ganzes Leben verbrachte. Übrigens war sie die Großmutter des bekannten Professors für Neues Testament, Adolf Schlatter.

Zeit für „schriftliche Besuche“ – Anna Schlatter als Schriftstellerin

Anna Schlatter verfasste zahlreiche Selbstzeugnisse, die Aufschluss über ihren Glauben und ihr Denken geben. Dazu gehört in erster Linie ihre umfangreiche Korrespondenz mit zahlreichen Freunden und Persönlichkeiten ihrer Zeit. Wie zahlreiche andere Pietistinnen schrieb sie auch geistliche Lieder und Gedichte, wobei sie sich zuweilen auch von bedeutenden zeitgenössischen Dichtern wie Goethe und Matthias Claudius inspirieren ließ.⁵ Zudem wurden verschiedene Aufsätze von ihr veröffentlicht, darunter Bibelauslegungen und sogenannte „Mutterworte“, die sie jeweils für eines ihrer Kinder zur Konfirmation, zum Ausbildungsbeginn in der Fremde oder zur Hochzeit schrieb. Auch der ausführliche, anschauliche Bericht, den sie über ihre neunwöchige Deutschlandreise im Jahr 1821 für sich und ihre Kinder verfasste, ist sehr lesenswert.⁶ Sie erzählt darin vor allem von den Erfahrungen, Begegnungen und Gesprächen mit Geistlichen und Laien verschiedener Konfessionen, die der Erweckungsbewegung nahestehen.

Anna Schlatter selbst verstand sich nie als Schriftstellerin. Als noch zu Lebzeiten ohne ihr Wissen eines ihrer „Mutterworte“ veröffentlicht wurde, war sie davon alles andere als begeistert. Schreiben bedeutete für sie in erster Linie persönlichen und geistlichen Austausch. Gelehrte und kunstvolle Briefe könne sie weder schreiben noch verstehen, schrieb sie als 18-Jährige zu Beginn ihrer bis zu ihrem Tod anhaltenden Briefwechsels mit ihrer besten Freundin „Nette“, Annette Gessner-Lavater. Sie werde sich daher „in allen

Bd. I: Leben und Briefe an ihre Kinder, Elberfeld [1865].

Bd. II: Anna Schlatter's Briefe an Freunde, Elberfeld [o. J.].

A. Zahn (Hg.), Frauenbriefe von Anna Schlatter, Wilhelmine v. d. Heydt, Kleophea Zahn und der Verborgenen, Halle 1862.

⁵ Vgl. M. Jehle-Wildberger, Anna Schlatter-Bernet 1773–1826. Eine weltoffene St. Galler Christin, St. Gallen 2003, 112 f.

⁶ Vor wenigen Jahren erschienen bearbeitete Neuausgaben dieses Reiseberichts: „Es trieb mich heim, heim nach oben hin“. Die Jesusfreundin Anna Schlatter geb. Bernet (1773–1826), in: „Mein Herz brannte richtig in der Liebe Jesu“. Autobiographien frommer Frauen aus Pietismus und Erweckungsbewegung (Theologische Studien), bearb. u. hg. v. M. H. Jung, Aachen 1999, 187–234.

Anna Schlatters Reisebericht zu Zentren der Erweckung. Beobachtungen einer Schweizerin in Deutschland, bearb. v. M. J. Jung, in: ders., Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus, Leipzig 2003, 217–264.

meinen Briefen befeißigen, nur mein Herz reden zu lassen“.⁷ Mit dieser Einstellung lag die junge Frau durchaus im Trend ihrer Zeit. Während es im späten 17. Jahrhundert strenge Regelkataloge für Aufbau und Stil von Briefen gab, die Rhetorik und Redekunst in den Vordergrund rückten, änderten sich die Maßstäbe für gutes Briefeschreiben etwa in der Mitte des 18. Jahrhunderts, wozu nicht zuletzt die Pietistinnen und Pietisten mit ihrem intensiven bekenntnishaften und seelsorgerlichen Briefwechsel beigetragen hatten.⁸ Der Leipziger Universitätsprofessor Christian Fürchtegott Gellert bezeichnete in seiner maßgeblichen Schrift „Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen“ den Brief als eine Art „schriftliches Gespräch“. Er sollte so natürlich wie möglich sein und die mündliche Rede nachahmen.⁹ Ganz ähnlich bezeichnete Anna Schlatter-Bernet mehrmals ihre Briefe als „schriftlichen Besuch“ bei ihren Freunden.¹⁰ Zudem hatten Briefe in ihren Augen eine weitere Dimension als göttliches Kommunikationsmittel: Sie glaubte, dass Gott selbst einen Menschen im Brief eines anderen Menschen besuchen könne.¹¹ Umgekehrt könne man das Evangelium als persönlichen Brief Gottes, der sich einzig an den jeweiligen Leser richte, verstehen.¹²

Sich gegenseitig im Glaubensleben zu ermutigen, zu unterstützen und zu korrigieren war für Schlatter das Ziel christlicher Brieffreundschaft. Unnütz geschriebene Worte dürften hier genauso wenig Platz haben wie im mündlichen Gespräch, mahnte sie.¹³ Diese Aussage lag nicht nur in ihrer christlichen und pietistischen Überzeugung begründet, sondern hatte auch einen ganz praktischen Aspekt. Die hohen Portokosten zwangen zur Beschränkung, zur Konzentration auf das Wesentliche. Annas Mann Hector, grundsätzlich tolerant und großzügig, beklagte sich schon mal über das viele Geld, das für ihre Briefe ausgegeben werden musste. Bezahlt werden mussten nicht nur Porti für abgehende, sondern auch für ankommende Briefe, wobei die Kosten individuell in Abhängigkeit vom Gewicht ermittelt wurden.¹⁴ Anna Schlatter äußerte ihrer Tochter gegenüber ihren Unmut über die „unverschämten Postbeamten, die alles wägen“¹⁵, besorgte das feinste verfügbare Schreibpapier und übte sich darin, so klein wie möglich zu schreiben. Sie ließ weder seitlich noch oben oder unten einen Rand frei und brachte pro Seite in etwa 3 mm großen Schriftzügen zwischen 55 und 60 Zeilen auf eine

⁷ F. M. Zahn, I, Leben, 2.

⁸ H.-J. Schrader, Die Literatur des Pietismus – Pietistische Impulse zur Literaturgeschichte. Ein Überblick, in: M. Brecht/K. Deppermann/U. Gäbler/H. Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, 386–403, 400.

⁹ Vgl. R. Vellusig, Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert, Wien 2000.

¹⁰ F. M. Zahn, II, Briefe, 209, 258, 339, 361.

¹¹ Vgl. F. M. Zahn, I, Leben, 48.

¹² Vgl. F. M. Zahn, II, Briefe, 218, 234 f.

¹³ A. a. O., 220.

¹⁴ Vgl. R. Baasner, Briefkultur im 19. Jahrhundert. Kommunikation, Konvention, Postpraxis, in: ders. (Hg.): Briefkultur im 19. Jahrhundert, Tübingen 1999, 1–36, 10.

¹⁵ A. Zahn, Frauenbriefe, 54.

Seite.¹⁶ Trotzdem konnte es vorkommen, dass sich die Portokosten im Hause Schlatter pro Jahr auf über 200 Franken summierten. Die Hauptbriefschreiberin der Familie erschrak selbst über die Relationen:

Freilich frage ich mich [...], sind diese zwei Briefe 36 Batzen werth? und erröthe, wenn ich bedenke, daß für 30 Batzen eine ganze gebundene Bibel gekauft werden könnte [...] Wollten wir aber des Geldes wegen allen Zusammenhang, alles Wissen von einander aufgeben? Ich sage nein, so lange ich noch etwas Münze im Beutel habe, aber kleiner Schrift wollen wir uns befleißigen, damit die Briefe leicht werden und das Papier, soviel möglich, mit etwas füllen, das uns frommt, damit unser Schreiben nicht als etwas Unnützes vor Gott verworfen werde.¹⁷

Schon bald nach ihrem Tod wurden Anna Schlatters Schriften, Gedichte und Briefe veröffentlicht, die teilweise zuvor schon unter der Hand weitergereicht worden waren, und stießen auf großes Interesse. Vor allem ihre Nachkommen waren es, die ihre Bedeutung früh erkannten und über drei Generationen bis ins 20. Jahrhundert immer wieder Teile ihres schriftlichen Nachlasses herausbrachten bzw. Biografien über sie verfassten.¹⁸ Im wesentlichen wurden Anna Schlatters Werke von ihren Herausgebern als Erbauungsliteratur empfohlen und unter diesem Vorzeichen wohl auch gelesen. Mit ihren „Mutterworten“ konnten sich auch nach Anna Schlatters Tod offensichtlich viele andere fromme Mütter identifizieren. Die erste Herausgeberin der zur Konfirmation des Sohnes Stefan von Anna Schlatter verfassten „Mutter-Worte“ empfahl diese als Konfirmationsgeschenk für andere junge Menschen. Das, was Anna ihrem Sohn zu sagen gehabt habe, sei genau das, was viele andere Mütter auch an ihre Kinder weitergeben wollten.¹⁹

Anna Schlatters Gedanken müssen also zumindest noch weit bis ins 19. Jahrhundert hinein eine Wirkung gehabt haben. Dass die von ihren Nachkommen herausgegebenen Bücher gerne gelesen wurden, lag sicher auch daran, dass Briefeditionen damals grundsätzlich eine beliebte und zeitgemäße Art von Literatur darstellten, auch im säkularen Bereich.²⁰

¹⁶ H. M. Stüchelberger, Kirchen- und Sozialgeschichte der Stadt St. Gallen, Bd. 3: 1750–1830, St. Gallen 1965, über Anna Schlatter-Bernet 234–256, 245.

¹⁷ F. M. Zahn, Leben und Nachlass, I, 180.

¹⁸ Zuerst veröffentlichte ihr Schwiegersohn Franz Ludwig Zahn Werke von ihr: F. L. Zahn (Hg.), Anna Schlatter's schriftlicher Nachlass für ihre Angehörigen und Freunde, Bd. I: Gedichte, Bd. II: Kleinere Aufsätze, Meurs 1835. Eine Neuauflage sowie die erwähnte zweibändige Briefsammlung mit ausführlicher Biografie gab dessen Sohn Franz Michael Zahn heraus, nachdem ein anderer Enkel Anna Schlatters, Adolf Zahn, bereits erfolgreich eine kleine Auswahl an Briefen an die Öffentlichkeit gebracht hatte. Auch Enkelin Dora Schlatter und noch 1934 Urenkel Johannes Ninck verfassten Biografien Anna Schlatters: D. Schlatter, Die gläubige Frau. Anna Schlatter, in: G. Villiger-Keller (Hg.), Die Schweizer Frau. Ein Familienbuch, Neuenburg [o. J.], 514–560. – J. Ninck, Anna Schlatter und ihre Kinder, Leipzig 1934.

¹⁹ F. L. Zahn, II, Aufsätze, 155 f.

²⁰ Vgl. dazu Baasner, Briefkultur, 29–36.

**„Ich diene dem Herrn, wenn ich meine Kinder bediene“
– Anna Schlatter im Familienalltag**

Viele von Anna Schlatters Biografen im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rücken deren Mutterschaft in den Vordergrund und stellen deren Bedeutung teilweise weit über ihre geistigen Fähigkeiten und sonstigen Aufgabenbereiche.²¹ Tatsache ist, dass sie bereits bei ihrer Eheschließung als 20-Jährige mit dem jung verwitweten Hector Schlatter Mutter war, denn sie hatte den kleinen Johannes aus erster Ehe zu versorgen und die vielen Kinder, die dazukamen, nahmen einen Großteil ihrer Zeit und Kraft in Anspruch. Dennoch definierte sie sich als Frau niemals über Mann und Kinder. Als ihr größtes Glück und wichtigste Bestimmung sah sie vielmehr die Liebe zu Gott und das Vorrecht, anderen Menschen auf dem Weg des Glaubens zu helfen.²² Dies konnte eine Frau auch in der Ehelosigkeit als gleichwertiger Lebensform umsetzen (bereits im Frühpietismus blieben einige ihrer Glaubensschwestern bewusst unverheiratet). Ihrer Tochter Kleophea riet Anna Schlatter dringend davon ab, den Heiratsantrag eines Geistlichen anzunehmen, zu dem sie keine Zuneigung empfand: „Diene lieber als Jungfrau Gott, als einem Manne dich zu verloben, den Du Dir nicht für Zeit und Ewigkeit zum Nächsten wünschst.“²³ Die irdische Berufung einer Frau konnte Schlatters Ansicht nach durchaus verschieden aussehen; wesentlich war für sie das Festhalten an der himmlischen Berufung. Ihrer Tochter Anna, die in die Fremde zog, um eine Ausbildung zur Lehrerin zu absolvieren, schrieb sie zum Abschied:

Ob der Weg nach dem Ziele als unbedeutende Magd oder als Lehrerin oder als Kind im häuslichen Geschäfte der Eltern stehend, oder als [Ehe-] Frau, Mutter, Fürstin, Königin gemacht werde, dies wird am Ziel als Nebensache beurtheilt werden, wenn der Sinn, der innere Gottesmensch, unverrückt vor Augen hielt in jedem Stand seine himmlische Berufung.²⁴

Anna Schlatter bekam innerhalb von 16 Jahren 13 Kinder und sah ihre Mutterschaft als ihre irdische Berufung. Über die ungeheuren Belastungen, die dies mit sich brachte, äußert sie sich ungeschminkt. Beispielsweise erzählt sie, dass sie manchmal vor Kummer geweint habe, wenn sie kurz nach einer Geburt eine erneute Schwangerschaft feststellte. Als das Kind dann da war, habe sie jedoch vor Freude geweint. „Oft freut sich meine ganze Seele über diesen Reichthum“, schrieb sie 1802, als sie zu ihrem Pflegesohn bereits sieben eigene Kinder hatte.²⁵

²¹ Dies wird, neben entsprechenden Bemerkungen in Vorworten, teilweise auch schon an der Wahl der Titel deutlich: „Anna Schlatter und ihre Kinder“ (Ninck, 1934); „Anna Schlatter. Aus dem Leben einer schlichten Frau und Mutter“ (Siebel, 1934); „Anna Schlatter. Eine Mutter nach Gottes Herzen“ (Heinsius, 1952).

²² F. M. Zahn, II, Briefe, 237, 283.

²³ A. Zahn, Frauenbriefe, 33.

²⁴ F. M. Zahn, I, Leben, 107.

²⁵ F. M. Zahn, II, Briefe, 36.

Der Sorge für ihre Kinder schrieb sie absolute Priorität zu, obwohl die tatkräftige Frau im Alltag auch zahlreiche weitere Aufgaben zu bewältigen hatte: Viele Stunden half sie im Spezerei- und Tuchwarenladen ihres Mannes mit, der ihren Geschäftssinn schätzte und sie auch gern als Beraterin in diesem Bereich in Anspruch nahm. In ihrem großen Haushalt nähte sie sämtliche Kleidungsstücke und Bettwäsche selbst, strickte, flickte, betätigte sich als Köchin, Waschfrau und Organisatorin und musste mit den knapp bemessenen Mitteln äußerst sorgfältig wirtschaften.²⁶

Anna Schlatter, die der gefragte Familienmittelpunkt war, vertraute ihre Kinder nur ungern anderen zur Betreuung an, obwohl sie der Meinung war, dass sie wegen ihres heftigen Temperaments und ihrer Ungeduld für die Kindererziehung schlecht geeignet sei. Rückblickend auf diesen Konflikt schreibt sie an ihre erwachsene Tochter Anna:

Er sah mich so oft unter Thränen fragend zu ihm aufblicken: Herr! warum mir so viele Kinder, da ich doch äußerlich und innerlich so ungeschickt, so gebunden bin, sie Dir zu erziehen? Er ließ mir die Frage unbeantwortet, lächelte meiner, wenn ich ihm Vorschläge machte, diese oder jene Christin wäre tüchtiger zum Erziehen, als ich, ließ Euch empor wachsen bei mir, und führt nun eins nach dem andern hinweg aus meinen Blicken.²⁷

Konflikte, die im alltäglichen Zusammenleben in ihrem großen Haushalt aufgrund unterschiedlicher Charaktere und Temperamente entstanden, betrachtete Anna Schlatter als gottgegebene Übungen, um ihren Charakter zu formen. Es machte ihr Mühe, wenn jemand in ihren Augen langsam, träge oder schwer von Begriff war. Doch sie war der festen Überzeugung, dass die Art des Umgangs mit anderen Gott selbst ehrt oder beleidigt. Besonders die Beziehung zu ihren Kindern hatte für sie unmittelbar mit ihrer Gottesbeziehung zu tun: „Ich diene dem Herrn, wenn ich meine Kinder bediene, ich erfreue oder beleidige ihn in meinen Kindern.“²⁸

Dies war sicher ein wichtiger Grund, warum ihr eine gelingende Erziehung trotz Selbstzweifel so sehr am Herzen lag – sicher auch beeinflusst von Geistesströmungen ihrer Zeit, denn sowohl im Pietismus und der sich anschließenden Erweckungsbewegung als auch in der Aufklärung war Pädagogik ein großes Thema. Schlatter tauschte sich brieflich mit Freunden auch über Erziehungsfragen aus und holte sich Rat von so bedeutenden Persönlichkeiten wie Johann Caspar Lavater oder dem katholischen Theologieprofessor Johann Michael Sailer. So erhielt sie auch immer wieder Anregungen verschiedener Herkunft.

Obwohl Anna Schlatter gerade vor dem Hintergrund ihrer religiösen Auffassungen viel von sich und ihren Kindern verlangte, war andererseits in ihrem Alltag Raum für Spiele und Feste, die mit viel Liebe gestaltet wurden. Darin hob sie sich sogar von der Pädagogik des führenden Pietisten

²⁶ F.M. Zahn, I, Leben, XXXVII.

²⁷ A. a. O., 108.

²⁸ F.M. Zahn, II, Briefe, 195.

August Hermann Francke ab, die trotz aller Fortschrittlichkeit das „unnütze Spiel“ noch verboten hatte.²⁹ Anna wollte, dass ihre Kinder die Kindheit genießen konnten.

Mutterschaft als irdische Berufung bedeutete für Anna Schlatter jedoch mehr, als für ihre eigenen Kinder das Beste zu geben. Über die Familienphase hinaus begleitete sie neben ihrem eigenen Nachweis auch andere junge Menschen brieflich und persönlich, denen sie Mentorin, Seelsorgerin und geistliche Mutter war.³⁰

„Unser Vaterland aber ist droben“ – Anna Schlatter über Politik und Gesellschaft

Anna Schlatter war Zeitzeugin der französischen Revolution. Durch den Einmarsch französischer Truppen nach St. Gallen erlebte sie die Unruhen und Umbrüche hautnah mit, die seit 1798 auch die Schweiz erreicht hatten und schließlich zum Ende der Alten Eidgenossenschaft und damit auch der selbständigen Schweizer Stadtrepublik St. Gallen führten. Die Heimat der Familie Schlatter wurde nun in die von Frankreich abhängige „Helvetische Republik“ eingegliedert. Die Ereignisse in diesen stürmischen Zeiten dokumentiert und bewertet Anna Schlatter ausführlich in ihrer Korrespondenz.

Wie die allermeisten ihrer Landsleute nahm auch Anna Schlatter den Einmarsch der Franzosen als großes Unrecht wahr. In ihren Augen war es richtig, das Land auch militärisch zu verteidigen. Als Schweizer Patriotin glaubte sie an den gerechten, gottgewollten Sieg, für den sie auch bereit war, das Leben ihres geliebten Mannes und ihrer Angehörigen zu riskieren. Andererseits war sie aber auch davon überzeugt, dass die Franzosen Werkzeuge in Gottes Hand waren, um die Schweizer dazu zu bewegen, Gott zu suchen.³¹ Auch für sich persönlich brachte sie die politischen Geschehnisse in Verbindung mit Gottes erzieherischem Handeln: „Ich hoffe, es werde mir leicht werden, wenn ich Einquartierung haben muß, in den Franzosen Kinder meines himmlischen Vaters, Werkzeuge in seiner Hand zu meiner Besserung zu erblicken“, schrieb sie.³²

Mit dem ersten Soldaten, der im Mai 1798 bei ihnen einquartiert wurde, machten Schlatters übrigens dann gute Erfahrungen und aus dem ungebetenen Gast wurde ein Freund, den sie gerne noch länger dabethalten hätten.

So waren die Franzosen für Anna Schlatter nicht nur Feinde, sondern auch Menschen, denen sie begegnen konnte, mit denen sie tiefes Mitgefühl hatte. Sie betrachtete sie als zwar gottlose, aber von Christus geliebte und in einen göttlichen Heilsplan einbezogene Menschen:

²⁹ Vgl. Jehle-Wildberger, Schlatter-Bernet, 68.

³⁰ Vgl. F. M. Zahn, II, Briefe, 265.

³¹ A. a. O., 16 ff.

³² A. a. O., 23.

Ach, so oft ich einen guten Franken sehe, den seine Lage beinahe zur Verzweiflung bringt, und mich sein Schicksal zu Thränen rührt, so tröstet mich der Gedanke an Jesus Christus. Dann denk' ich: o wie gut ist's, daß er auch für euch lebt, obschon ihr ihn nicht kennt, und daß er schon Mittel haben wird, sich euch bekannt und lieb zu machen. Er wird auch durch euch seine Ehre und eure Seligkeit befördern.³³

Anna Schlatter war nüchtern und realistisch genug, um einzusehen, dass Widerstand gegen die französische Besatzungsmacht auf Dauer sinnlos war und die Lage nur noch verschlimmern würde – so schmerzlich es für sie und die St. Galler auch war, dass in der Sitzung der Bürgergemeinde Ende April 1798 alle drei Bürgermeister ihr Amt niederlegten.

Wenige Monate später konnte sie sogar einräumen, dass die neue Ordnung nicht nur negative Seiten hatte: „Ich bin ganz zufrieden mit der neuen Einrichtung der Dinge, kann mich sogar über Manches freuen.“³⁴

Für Schlatter war es wichtig, sich angesichts wechselnder irdischer Mächte eine innere Unabhängigkeit und Gelassenheit zu bewahren. „Während dem ich schreibe, rücken die kaiserlichen Truppen in unsere Stadt ein“, schrieb sie am 21. Mai 1799 um 9 Uhr morgens. Die Franzosen waren abgezogen. „Wir alle sind so ruhig als möglich, halten uns zu keiner Partei als zu denen, die dem Herrn angehören und dann in Allem versorgt sind [...]. Gottlob, daß wir nicht den Franzosen, nicht dem Kaiser, sondern Gott angehören.“³⁵

Obwohl es in St. Gallen selbst relativ ruhig zugegangen und niemand umgekommen war, wurde Schlatter mit dem unbeschreiblichen Leid der vielen Verwundeten konfrontiert, die sie mehrmals im Lazarett besuchte. „Mein Herz bricht vor Erbarmen, wie wird Gottes Herz brechen!“ schrieb sie über ihre Empfindungen.³⁶

Sehr kritisch äußerte sich Anna Schlatter 1814 dann über die Begeisterung für die napoleonischen Befreiungskriege. Insbesondere befremdete sie die Einstellung von Christen in Deutschland, Gott dafür zu vereinnahmen:

Auch der gerechteste Krieg ist dennoch eine Plage der Menschheit, ein Kind der Hölle, ist doch nur ein Streit um die irdischen Rechte und Freiheiten eines irdischen Vaterlandes. Unser Vaterland aber ist droben, und das Reich Gottes ist Friede [...]. Es ist mir nicht einleuchtend, daß sie es da in Deutschland „einen Kampf Gottes, einen Kampf um die Sache Jesu“ nennen [...]. Täuschung scheint's mir, wenn ein Volk erwartet, mit der Befreiung von Napoleons Joch sei nun alles, Glück und Ruhe eingekehrt.³⁷

Das Reich Gottes als eigentliche, bleibende Macht relativiert den irdischen, vergänglichen Staat. Darin liegt Anna Schlatters Pazifismus begründet. In einer Zeit, in der in Europa die Hinwendung zum Nationalen im Vorder-

³³ A. a. O., 199.

³⁴ A. a. O., 26.

³⁵ A. a. O., 30.

³⁶ A. a. O., 31.

³⁷ A. a. O., 94 f.

grund stand, dachte sie bereits geradezu weltbürgerlich. Peter Zimmerling sieht im Leben Schlatters eine Entwicklung von der Schweizer Staatsbürgerin zur christlichen Weltbürgerin.³⁸

Dennoch blieb Anna Schlatter selbstbewusste Schweizer Bürgerin, die ihr Land liebte und ihre Rechte einfordern konnte. 1822 sprach sie sich in einem Brief an ihre Freundin Annette Gessner-Lavater couragiert gegen zu große Nachgiebigkeit und vorschnellem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit aus. Der Ehemann der Briefempfängerin hatte die bereits seit längerem bestehenden erbaulichen Zusammenkünfte, die sogenannte „Montagsgesellschaft“ aufgegeben, da der Zürcher Stadtrat sie aufgrund eines unterschiedlich interpretierbaren, dehnbaren Paragraphen verboten hatte. Originalton Anna Schlatter-Bernet:

[Sie] lachen in die Faust, wenn die Christen sobald ihren Worten weichen, da die Weltkinder indessen tun, was ihnen gelüftet. Hätte man mich [...] vorbeischieden, so hätte ich in aller Bescheidenheit und Festigkeit in kurzen Worten den gewalthabenden Herren die Bitte vorgelegt, mir, als dem Schweizer, nicht als dem Christen, ein Gesetz vorzulegen, welches mir das Zusammenkommen mit meinen Freunden, die natürlich auch von meiner Gesinnung sein müssen, verbiete. Als Schweizer mußte Dein Mann nur den Gesetzen, nie einer Gewaltstimme gehorchen. Ich hätte bestimmt erklärt, sobald alle Bier-, Wein-, Kaffee-, Tanz-, Spiel-Gesellschaften verboten werden, wolle auch ich mich den Verboten unterziehen, früher keinen Augenblick, indem ich gleiche Rechte mit meinen Mitbürgern verlange. Hätten sie mir gesagt, alle andern Gesellschaften seien erlaubt, nur religiöse nicht, so hätte ich wieder nur die Vorlegung eines Gesetzes verlangt, welches bestimme, über welche Gegenstände in Freundeskreisen gesprochen werden dürfe, und über welche nicht. So leichten Kaufs gebe ich meine religiöse und bürgerliche Freiheit nicht auf.³⁹

Anna Schlatter selbst war Leiterin eines Frauenmissionsvereins, der sich bei ihr zuhause traf und hatte gute Erfahrungen damit gemacht, ein Verbot solcher Zusammenkünfte zu ignorieren. Mit den Frauen dieses Vereins brachte sie große Summen zusammen, um diese der 1815 gegründeten Basler Mission zu schicken. Sie wusste, dass der Staat es nicht gerne sah, wenn Finanzen ins Ausland flossen und machte auch kein Aufheben von ihrem Engagement. Andererseits war sie schon mit der Antwort gewappnet, falls sie von Behörden zur Rede gestellt werden sollte:

Kommen sie mir, die gewaltigen Herren, mit ihren Einreden, das Geld komme außer Land, so bin ich schon gewaffnet mit der Frage: wie viel eine Schweizerin jährlich zu ihrem Vergnügen gebrauchen dürfe? Sie haben kein Gesetz, nach welchem unsere Gesellschaften sterben müssen, darum dünkt mich, dürfen die Christen sich auf das Gesetz berufen.⁴⁰

³⁸ Vgl. P. Zimmerling, Anna Schlatter (1773–1826). Konsequente Christusbefolgung zwischen Aufklärung und Erweckung, in *ders.*, *Starke fromme Frauen*, Basel ³1999, 47–77, 62.

³⁹ F. M. Zahn, II, Briefe, 157 f.

⁴⁰ A. a. O., 158.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die äußere Mission zum zentralen Anliegen der gesamten pietistischen Bewegung, was u. a. damit zusammenhing, dass man sich, besonders unter dem Eindruck der Französischen Revolution, in der Endzeit glaubte. Voraussetzung der Wiederkunft Jesu war nach Überzeugung der Frommen, alle Heiden mit dem Evangelium zu erreichen. Zudem waren jetzt die äußeren Voraussetzungen für die Mission in Übersee günstiger: Es gab neue verkehrstechnische Möglichkeiten und wissenschaftliche Fortschritte in Ethnologie, Sprachwissenschaft und Medizin. Neben den bisherigen Privaterbauungsstunden, den „Collegia Pietatis“, wurden nun besondere Missionsstunden abgehalten.⁴¹ Anna Schlatter stand hier mittendrin. Ihre Motivation: „Wahrlich, wenn wir den Werth des Geldes gegen den Werth unsterblicher Seelen halten, und welche Freude es uns auf ewig gewähren wird, nur eine durch unsere Mitwirkung gerettet zu sehen, so ist das Verlangen brennend, recht viel thun zu können, und unser Auge blickt spähend umher, etwas zu finden, was zur Ausrüstung eines Missionärs oder zur Uebersetzung der Bibel beitragen kann.“⁴² Ein Neffe von ihr, Daniel Schlatter, wurde übrigens Missionar und in St. Gallen als „der Tatarenschlatter“ bekannt. Anna Schlatter nahm lebhaftesten Anteil an seiner Arbeit unter diesem muslimischen Volk im Fernen Osten. Nach seiner Rückkehr heiratete er ihre Tochter Henriette.⁴³

Auch in der inneren Mission engagierte sich die St. Gallerin, v. a. in der Bibelverbreitung unter Katholiken, bei denen eine große Nachfrage bestand. Zudem hatte sie für äußerlich Not Leidende ein Herz voll tiefen Mitgefühls. Mit Unterstützung von Freunden aus Norddeutschland half sie besonders während der Hungersnot und Teuerung 1816/17, von der die Ostschweiz ganz besonders betroffen war, gezielt und wo sie nur konnte.

Neben dem weltzugewandten Engagement für die Gesellschaft, das die pietistische Bewegung zu Schlatters Zeit übrigens mit den Vertretern der Aufklärung verband, so sehr sie sich auch von diesen distanzierte, erwarteten viele Fromme andererseits angesichts der politischen und wirtschaftlichen Krisen das baldige Weltende. Spekulationen, Prophetien und Berechnungen im Blick auf endzeitliche Ereignisse und die Wiederkunft Christi hatten zu Anna Schlatters Zeit Hochkonjunktur. Viele Gläubige, darunter auch Freunde Anna Schlatters wie der erweckte katholische Priester Ignaz Lindl und der Pietist Johann Heinrich Jung-Stilling, waren der Meinung, in Russland sei angesichts der Endzeit ein Sammlungs- und Bergungsort für die wahre Kirche. Anna Schlatter reagierte sehr skeptisch auf die Auswanderungsbewegungen, da sie einerseits keine biblische Weissung dafür erkennen konnte und andererseits hörte, dass in Russland neue Probleme entstanden. Sie berief sich auf die Warnungen Jesu in Mt 24, 26. 27

⁴¹ Vgl. H. Lehmann, Die neue Lage, in: M. Brecht u. a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, 2–26, 8.

⁴² F. M. Zahn, II, Briefe, 392.

⁴³ Vgl. J. Ninck, Anna Schlatter, 156 ff.

und schloss daraus: „Darum suche ich ihn [Christus] weder in Bessarabien, noch in der Kammer der Hellseherin [Prophetin, Visionärin]“.⁴⁴

Anna Schlatter hatte nicht (mehr) das Bedürfnis, die Wiederkunft Christi in irgendeiner Weise zeitlich fixieren zu wollen. Zu ihrer äußerst nüchternen Einschätzung war sie einerseits durch Bibelstudium gekommen. Es erschien ihr unlogisch, dass ihre Zeitgenossen das zweite Kommen Christi besser erkennen würden, als gläubige Juden das erste. Andererseits war sie einfach aufgrund ihrer Lebenserfahrung zu dem Schluss gekommen, auf endzeitliche Vorhersagen nichts mehr zu geben. Zu oft hatte sie erlebt, dass sie, ihr nahe stehende Menschen und bedeutende pietistische Persönlichkeiten sich mit ihren Einschätzungen getäuscht hatten. Ihrer Tochter Anna berichtet sie:

Mein weitestes Denken geht nach der Zeit zurück, wo die Türken Belgrad belagerten; da waren meine Eltern sehr ernst und fürchteten, der Türke könnte die Christenheit unterdrücken, sie ermahnten uns Kinder zum Beten, damit wir doch nie vom Glauben abfielen; ach wie bange ward mir da! [...] – Hernach geschahen große Erdbeben in Calabrien und Sicilien, ein Prophet in Deutschland, Ziehen, stand auf und verkündigte den jüngsten Tag. Viele glaubten an ihn, fürchteten sich [...]. – 1783 ward täglich ein Höhrauch (Heiddampf nannte man ihn hier) am Himmel, die Sonne schien oft ganz blutig und hatte keine Strahlen mehr; ich als zehnjähriges Mädchen wagte sie kaum anzusehen, die Stelle Apstg. 2 kam mir zu Sinn, auch hörte ich viel darüber sprechen, als von einem Zeichen der letzten Zeit. Dann brach die französische Revolution mit all ihren Gräueln aus – meine Freunde, Lavater, Pfenninger und Andere erwarteten das völlige Auftreten des Antichrists. Ach, wie manche schreckliche Auftritte gab es damals, in und außer der Schweiz [...]. Was hoffte, was fürchtete damals Lavater Alles [...]

Was erwartete Jung Stilling Alles, wie schlossen die Freunde Bengels auf die ganze Richtigkeit seiner Berechnungen [...]. Wie deutete der fromme, tiefe gelehrte Bibelforscher Antistes Heß, so Vieles auf Napoleon, was sich gar nicht erfüllte [...]. Ach, wie stärkten wir Geschwister uns in Gott, nicht zu weichen von unserm Herrn Jesus Christ, wenn auch alles über uns ergehen sollte [...]. An euren Wiegen, wie weinte und betete ich, daß ihr durch Gottes Macht bewahrt bleiben möchtet in dieser Trübsalszeit. Nach Napoleons Herrschaft kam dann die furchtbar theure Zeit, [...] in welcher wir uns täuschen ließen von dem betrüglichen Schäfer, der mit schrecklicher Kühnheit Gesichte und Offenbarungen vorgab, nach welchen der Theurung Pest und andere Gerichte folgen sollten, bis 1822 schon eine ganz neue Ordnung der Dinge beginnen werde.⁴⁵

So kam sie zu dem gelassenen Fazit:

Seit dieser letzten Täuschung glaube ich nun solcher Art nichts mehr, setzte auch keinen Werth darauf, etwas mehr zu wissen, als was zum Seligwerden nöthig ist. Wasserfluthen, Flammen, Erdbeben, Kriege, halte ich für Diener Gottes, gesandt die Schlafenden zu wecken, die Gläubigen zu bewahren, aber

⁴⁴ F. M. Zahn, I, Leben, 189.

⁴⁵ A. a. O., 185 f.

nicht für Boten seiner nahen Zukunft [...]. Einst wird kommen, der da kommen soll und nicht verziehen, wenn seine Stunde da ist. Er komme nur heute und täglich neu in unsere Herzen.⁴⁶

Mit dieser eigenständigen nüchternen Einschätzung wurde Anna Schlatter in der St. Galler Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts aner kennend erwähnt.⁴⁷

„Wir fragen nichts nach Namen und Secten“

– Anna Schlatters überkonfessionelle Beziehungen

„Es ist eine Gemeinschaft der Heiligen, es gibt ein der Welt unbekanntes Friedensreich, dessen König die Glieder desselben im Stillen zusammenführt, bis er hervortritt und unter ihnen erscheint [...]. Meiner Seele Streben geht dahin, dieses Königs und seiner Angehörigen Freunde zu werden“, schrieb Anna Schlatter unter dem Eindruck der Begegnung mit erweckten katholischen Christen und des Quäkerführers Stephan Grellet, die sie in den letzten Tagen mit großer Freude in ihrem Haus empfangen hatte.⁴⁸

Die Erweckten schlossen sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in besonderer Weise zusammen, sicher auch aufgrund von Einflüssen, die sie als bedrohlich empfinden mussten, wie der Atheismus im Zuge der französischen Revolution und die aufklärerische Theologie, die Rationalismus und Tugendhaftigkeit in den Vordergrund rückte. „Die Erfahrung [...] von der Vereinigung, welche der Herr selbst unter seinen Kindern stiftet und herbeiführt, ist eine, ihm sei Preis! fast allgemeine Erfahrung“, stellt Anna Schlatter in einem Brief an einen Freund im Jahr 1817 fest.⁴⁹ Freundschaft mit Gott und Freundschaft mit seinen Kindern war für sie untrennbar. Die Liebe zu Christus verstand sie als Quelle für menschliche Liebe und Beziehungsfähigkeit:

Wenn wir Christum über alles lieben, so finden wir in ihm alle Liebenswürdigen im Himmel und auf Erden, und werden von Allen bekannt oder unbekannt, nur in dem Maaß wieder geliebt, wie sie uns in der Liebe Christi finden. Er ist die Sonne, in ihm kommen die Strahlen zusammen, alle Liebe außer ihm ist Strohfeuer, das verlischt.⁵⁰

Umgekehrt zeigt sich Annas Überzeugung nach die Freundlichkeit Gottes in der von ihm geschenkten „Bekannntschaft mit seinen auserwählten Kindern“.⁵¹ Ein zentrales Anliegen in ihren religiös motivierten Beziehungen war es konsequenterweise auch, Freude zu bereiten:

⁴⁶ A. a. O., 186, 191.

⁴⁷ Vgl. Stückelberger, Kirchen- und Sozialgeschichte, 241.

⁴⁸ F. M. Zahn, II, Briefe, 365.

⁴⁹ A. a. O., 467.

⁵⁰ F. M. Zahn, I, Leben, 164.

⁵¹ F. M. Zahn, II, Briefe, 211.

Ich bin nie seliger, als wenn ich so glücklich bin, einem Kinde Gottes eine kleine Freude zu machen. Und darin hoffe ich, werde einst ein großer Theil unserer Himmelseligkeit bestehen, daß wir überall Freude um uns her verbreiten können; darin besteht auch die Seligkeit unseres großen Hauptes, daß er uns alle beseligen kann.⁵²

Diese von Anna Schlatter empfundene und gelebte Verbundenheit der Kinder Gottes kannte keine Berührungsängste und Schranken zwischen Konfessionen, Geschlechtern, Ständen, zwischen Geistlichen und Laien. „[Ich] weiß von keiner Scheidewand, und trage an meiner Seite, was ich kann, bei, die Scheidewand nieder zu reißen. Lehre auch meine Kinder so denken. Nur der Glaube und die Liebe bildet einen Christen“, äußert sich Anna in einem Brief an Annette Gessner-Lavater.⁵³

Beziehungen, die traditionelle und konfessionelle Grenzen überschritten, hatten sich bereits im frühen Pietismus selbstverständlich ergeben, da durch die Betonung der individuellen Glaubenserfahrung und unmittelbaren göttlichen Erleuchtung die Bindung an Institutionen zurücktrat. Auf diese Weise hatte der Pietismus auch zur Einigung von Lutheranern und Reformierten beigetragen. Nun, zur Zeit Anna Schlatters, entstanden vermehrt Beziehungen auch zu Mitgliedern der katholischen Kirche – wohlgemerkt auch hier nicht zur Institution Kirche, sondern zu einzelnen Theologen und Laien, die ähnliche Erfahrungen gemacht hatten wie ihre protestantischen Glaubensgeschwister. Zu einer Zeit, in der von Ökumene noch keine Rede war, förderte und pflegte Anna Schlatter-Bernet einen intensiven brieflichen und persönlichen Austausch mit Priestern, die der Allgäuer katholischen Erweckungsbewegung zugerechnet werden können. Am stärksten wurde ihr Glaubensleben von Johann Michael Sailer (1751–1832) geprägt. „Um seinetwillen allein schon würde ich mich auf den Himmel freuen“, schrieb sie einmal an ihre beste Freundin Annette Gessner-Lavater.⁵⁴ Durch ihn fand sie zu einem von ängstlicher Gesetzmäßigkeit geprägten Glauben zu einem befreiteren Christsein. Und ausgerechnet durch ihre katholischen Freunde wurde Anna mit den Werken des reformierten Pietisten Gerhard Tersteegen vertraut gemacht, der ihr Lieblingschriftsteller wurde.

Auch sonst gab es Schnittpunkte im Rezeptionsverhalten katholischer und evangelischer Erweckter. So befassten sich die katholischen Geistlichen mit den Schriften Luthers, dem im Protestantismus über Jahrhunderte weit verbreitete Erbauungsbuch Arndts Wahres Christentum und verschiedenem pietistischen Schrifttum. Neben gemeinsamer Lektüre gab es viele persönliche Querverbindungen zwischen den Erweckten beider Konfessionen. Die Vertreter der Allgäuer katholischen Erweckungsbewegung hatten vielfältige Beziehungen zur Herrnhuter Brüdergemeinde und

⁵² A. a. O., 322.

⁵³ A. a. O., 113.

⁵⁴ A. a. O., 71.

zur Deutschen Christentumsgesellschaft, die die wichtigste Organisationsform der pietistischen Erweckungsbewegung im deutschsprachigen Raum war, und zwar sowohl zu deren Basler Zentrum, als auch zur Partikulargesellschaft in Nürnberg. Einer der katholischen Geistlichen, Johannes Evangelista Goßner, hatte sogar aushilfsweise die Stelle des Sekretärs in der Basler Zentrale inne.⁵⁵

Als Initiator und prägende Gestalt der Allgäuer Erweckungsbewegung gilt Martin Boos (1762–1825). Ende der 1780er Jahre hatte er ein ähnlich einschneidendes Erlebnis wie einst Martin Luther (ohne sich zu diesem Zeitpunkt mit dem Reformator befasst zu haben), durch das er Gottes Gnade in Christus erkannte. Von da an wurde das entschlossene Vertrauen auf die Erlösung durch Jesus Christus zum zentralen Thema seiner Verkündigung, „Christus für uns und in uns“ zu seinem prägnant formulierten Credo. Ausgelöst durch Tumulte, zu denen es während Boos' Neujahrspredigt 1797 gekommen war, sah sich die geistliche Obrigkeit, die teilweise auch weltliche Funktionen innehatte, veranlasst, gegen Boos und weitere erweckte Priester vorzugehen. Boos und der Kreis um ihn wurde der Häresie verdächtigt und die Bewegung sollte daher durch verschiedene Maßnahmen zerschlagen werden. Neben dem zeitweise auftretenden emotional-ekstatischen Element störte die geistlichen Behörden auch die Betonung individueller Christuserfahrung und Wiedergeburt des Einzelnen, durch die die Kirche als heilsvermittelnde Institution deutlich in den Hintergrund trat und Heiligen- und Reliquienverehrung praktisch keine Rolle mehr spielten.⁵⁶

Während Boos vonseiten seiner Kirchenleitung immer wieder verhört und verurteilt wurde, nahm Schlatter stets Anteil an seinem Ergehen und hielt ihre frommen Freunde und Angehörigen darüber auf dem Laufenden. Sie ließ die briefliche Verbindung zu ihm auch dann nicht abreißen, als Nachrichten an und von ihm während seiner Gefangenschaft – nunmehr in Österreich, wo er nach den Verfolgungen in Süddeutschland zunächst eine neue Stelle hatte finden können – auf abenteuerliche Weise und unter Verwendung von Decknamen geschmuggelt werden mussten, nachdem ein Großteil seiner Korrespondenz, darunter auch Briefe Anna Schlatters, konfisziert worden war. Letztere wurden übrigens mit wohlwollendem Interesse von Boos' Verfolgern gelesen. Zwischen einem von ihnen, dem Domscholasticus Waldhäuser, und Schlatter entstand ebenfalls ein Briefwechsel, in dem die Schweizerin ihre Positionen pointiert zu vertreten wusste und dem hohen Würdenträger teilweise auch deutlich ins Gewissen redete.

Trotz des erheblichen Widerstandes konnte sich die im Allgäu entstandene Erweckungsbewegung innerhalb der katholischen Kirche bis in die 1820er Jahre hinein ausbreiten und hatte zudem Ausstrahlungskraft auf zahlreiche weitere Regionen bis hin zum Russischen Reich. Während meh-

⁵⁵ Vgl. H. Weigelt, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 3, 87–111.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 89 ff.

rere katholische Freunde Anna Schlatters zur evangelischen Kirche konvertierten, distanzierte sich Sailer vorsichtig von der Erweckungsbewegung und wurde 1822 katholischer Bischof in Regensburg. Auch Martin Boos, der einräumte, sich schon oft an seiner Kirche geärgert zu haben, aber auch erkannt habe, dass es keine reine, vollkommene Gemeinde gäbe, blieb deren Mitglied.

Auch Anna Schlatter stand ihrer Kirchengemeinde in St. Gallen, die sie treu jeden Sonntag besuchte, wegen der aufklärerisch geprägten Theologie äußerst kritisch gegenüber:

Hier in St. Gallen würde ich es keinem Katholiken nur rathen können, aus seiner Kirche in die unsrige überzutreten, da er in der Stiftskirche der Katholiken ein paar Prediger hören kann, die Christum und den Glauben an ihn verkündigen, und hingegen in unserer Kirche nur Vorträge über Moral ohne allen Glauben hören würde, darum ich auch unsere Kirche keine evangelische nennen mag [...]. Der Herr der Kirche erbarme sich unser!⁵⁷

Obwohl Anna Schlatter bewusst Protestantin war, war für sie jede kirchliche Institution, jede konfessionelle Ausrichtung eine vorübergehende äußere Form, die letztlich nichts über den Glauben oder Unglauben des einzelnen Zugehörigen aussagte. Nach einer Begegnung mit dem Quäkerführer Stephan Grellet schrieb sie ihrer besten Freundin:

Wir fragen nichts nach Namen und Secten, wir fragen nur: Glaubst du an den Herrn Jesum Christum? Und bei G. sprang die Antwort in die Augen [...]. Ich glaube, einst wird auch G. nicht mehr Quäker sein, und seine Form wird, wie die unsre, aufgelöst werden [...]. Einst, Liebe, wird kein Katholik und kein Reformirter, aber auch kein Quäker mehr sein, das glaube ich, nur Christus alles in allem.⁵⁸

Anna Schlatter hatte keine Berührungsängste und ein sehr weites Herz. Sie begegnete den unterschiedlichsten Menschen mit großer Offenheit, wo sie in ihnen Kinder Gottes sah. An Nette schreibt sie einmal:

Eben die Eigenthümlichkeit eines jeden Christen muß zum schönen Ganzen beitragen, wie könnte sonst Christus seine Gemeinde einem Leibe vergleichen, wenn nicht auch diese Glieder so verschieden wären, als Auge und Fuß? Laß uns nie verlangen, daß ein anderes Glied am Leibe Christi ganz uns ähnlich sein solle! Es wäre nicht gut. Und laß uns auch mit unserem Maße zufrieden sein!⁵⁹

Trotz aller Offenheit und Toleranz setzte sie auch Grenzen und konnte den Umgang mit jemandem, wo es ihr geraten schien, einschränken oder sogar abbrechen. Dies betraf z. B. die ebenso bekannte und einflussreiche wie umstrittene Persönlichkeit der Barbara Juliane von Krüdener, in deren Auffassungen sie neben manchem Guten auch gravierende Irrlehren sah.

⁵⁷ F. M. Zahn, II, Briefe, 504 f.

⁵⁸ A. a. O., 89 f.

⁵⁹ A. a. O., 70.

Grenzen setzen und Kritik üben gehörte für Anna Schlatter-Bernet dazu – nicht nur bei Menschen wie Frau von Krüdener, die ohnehin befremdlich auf sie wirkten, sondern in erster Linie auch bei ihr nahe stehenden Menschen. Gegenseitige Korrektur war für Anna Schlatter unerlässlicher Bestandteil guter, christlich geprägter Beziehungen. Sie bat ihre gläubigen Freunde wie auch ihre erwachsenen Kinder um kritische Rückmeldung und nahm sich umgekehrt die Freiheit, anderen in Liebe, aber unmissverständlich die Wahrheit zu sagen.

So kostbar Anna Schlatter die Beziehungen zu ihren frommen Freunden waren und so sehr sie geistliche Vorbilder achtete, ja zum Teil verehrte, war sie sich deren Unvollkommenheit und Vorläufigkeit bewusst. Nahezu gegenüber allen frommen Persönlichkeiten ihrer Zeit hatte sie eine selbständige Meinung, die auch Kritikpunkte einschloss. Sogar Lavater, das große menschliche und geistliche Vorbild ihrer Jugend, sah sie als reife Frau mit kritischer Distanz:

Lavater war der Stahl, durch welchen Gott in meinem Herzen in früher Jugend Funken schlug – nun aber ziehe ich viele Schriften den seinigen weit vor; es geht so stufenweis mit uns [...]. Seine Wundersucht war ein Fehler, er suchte Gott zu sehr im Äußeren [...]. Ich bin gedrungen, Lavater für einen großen Mann voll großer Tugenden und großer Fehler zu erkennen.⁶⁰

Christus habe die Menschen davon erlöst, Anhänger von anderen Menschen zu sein, war Annas Überzeugung. Er habe für jeden Menschen persönliche Wege zum Glauben.⁶¹ In den letzten Jahren ihres Lebens, die von Krankheit geprägt waren, lernte die bisher so lebhafte und gesellige Frau, unabhängiger von menschlicher Gemeinschaft zu werden: „[Ich] lernte [...] missen und mich beinahe ausschließlich in persönlichen Umgang an Gott halten“.⁶² Für Anna war Abschied und Trennung von Menschen dazu da, zu lernen, auf Gott allein die Hoffnung zu setzen und ihn über alles zu lieben.⁶³

Am 25. Februar 1826 starb Anna Schlatter-Bernet.

Bibliografie

- Baasner, R., Briefkultur im 19. Jahrhundert. Kommunikation, Konvention, Postpraxis, in: ders. (Hg.), Briefkultur im 19. Jahrhundert, Tübingen 1999, 1–36
 Heinsius, M., Anna Schlatter. Eine Mutter nach Gottes Herzen, Bad Salzuflen 1952
 Jehle-Wildberger, M., Anna Schlatter-Bernet 1773–1826. Eine weltoffene St. Galler Christin, St. Gallen 2003
 Jung, M. (Hg.), „Es trieb mich heim, heim nach oben hin“. Die Jesusfreundin Anna Schlatter geb. Bernet (1773–1826), in: ders., „Mein Herz brannte richtig in der

⁶⁰ F. M. Zahn, I, Leben, 209 f.

⁶¹ Vgl. F. M. Zahn, II, Briefe, 482.

⁶² F. M. Zahn, I, Leben, 172.

⁶³ A. a. O., 95 f.

- Liebe Jesu“. Autobiographien frommer Frauen aus Pietismus und Erweckungsbewegung (Theologische Studien), Aachen 1999, 187–234
- , Anna Schlatters Reisebericht zu Zentren der Erweckung. Beobachtungen einer Schweizerin in Deutschland, in: *ders.*, Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus, Leipzig 2003, 217–264
- Lehmann, H., Die neue Lage, in: M. Brecht u. a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 2–26
- Ninck, J., Anna Schlatter und ihre Kinder, Leipzig 1934
- Schlatter, D., Die gläubige Frau. Anna Schlatter, in: G. Villiger-Keller (Hg.), Die Schweizer Frau. Ein Familienbuch, Neuenburg [o. J.], 514–560
- Schrader, H.-J., Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext (Palaestra 283), Göttingen 1989
- , Die Literatur des Pietismus – Pietistische Impulse zur Literaturgeschichte. Ein Überblick, in: M. Brecht u. a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, 386–403
- Siebel, W. A., Anna Schlatter. Aus dem Leben einer schlichten Frau und Mutter, Siegen 1934.
- Stückelberger, H. M., Kirchen- und Sozialgeschichte der Stadt St. Gallen, Bd. 3: 1750–1830, St. Gallen 1965
- Vellusig, R., Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert, Wien 2000
- Wallmann, J., Der Pietismus (Die Kirche in ihrer Geschichte 4, O1), Göttingen 1990
- Weigelt, H., Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung, in: M. Brecht u. a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 87–111
- Zahn, A. (Hg.), Frauenbriefe von Anna Schlatter, Wilhelmine v. d. Heydt, Kleophea Zahn und der Verborgenen, Halle 1862
- Zahn, F. L. (Hg.), Anna Schlatter's schriftlicher Nachlass für ihre Angehörigen und Freunde, Bd. I: Gedichte, Bd. II: Kleinere Aufsätze, Meurs 1835
- Zahn, F. M. (Hg.), Anna Schlatter's Leben und Nachlass, Bd. I: Leben und Briefe an ihre Kinder, Bd. II: Anna Schlatter's Briefe an Freunde, Elberfeld [o. J.]
- Zedler, J. H., Großes Universallexikon Aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden, Bd. 28, Leipzig/Halle 1741
- Zimmerling, P., Anna Schlatter (1773–1826). Konsequente Christusbefolgung zwischen Aufklärung und Erweckung, in: *ders.*, Starke fromme Frauen, Basel 1999, 47–77

Den Gott, der befreit, neu entdecken

Der Beitrag von Jean-Marc Ela zur afrikanischen Befreiungstheologie

Edgar Lüllau

1. „Die Befreiungstheologie ist in Afrika entstanden“

„Die Befreiungstheologie ist afrikanischen Ursprungs. Wir waren unter den Ersten, die für eine Theologie der Befreiung die Basis gelegt haben, in dem wir versuchten, eine Verbindung zwischen Gott und den unterdrückten Völkern wieder zu finden. Seit 1960, während wir das Konzil vorbereiteten, war ich mit den Fragen der Befreiung beschäftigt. Ich habe diese Probleme in meinem Aufsatz *Die Kirche, die schwarze Welt und das Konzil* behandelt, der 1963 in *Cahier de Présence Africaine* zum Thema *Afrikanische Persönlichkeit und der Katholizismus* unter der Federführung von Alioune Diop publiziert wurde.“

So berichtet Jean-Marc Ela in einem 1990 in Kanada publizierten Gespräch mit Yao Assogba¹, in dem er auf die Frage, ob er von der Befreiungstheologie (gemeint war die lateinamerikanische) beeinflusst sei, ganz entschieden mit „Überhaupt nicht!“ antwortete, um dann seinen eigenen, den afrikanischen Weg zur Theologie der Befreiung darzulegen. Alioune Diop, ein katholischer Laie und Intellektueller aus dem Senegal, hatte 1962 im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils im Rahmen der Gesellschaft für afrikanische Kultur (SAC, Société africaine de culture) katholische Intellektuelle zu einem Kolloquium in Rom zum Thema „Afrikanische Persönlichkeit und der Katholizismus“ versammelt, das ein Jahr später als Buch erschien. Der Beitrag von Jean-Marc Ela in diesem Buch wird als der originellste bewertet, der über das bis dahin herrschende Denken hinaus führte. Ela erklärt im Gespräch mit Assogba, was er und seine jungen Kollegen damals 1962 dachten und wollten:

„Wir forderten, dass das Christentum sich aus der Vorherrschaft des Westens befreit, und dass das Konzil daran arbeiten sollte, die Beziehungen zwischen Christentum und den Kulturen neu zu überdenken, damit der Afrikaner das zum Christentum beitragen könne, was ihm noch an der Epiphanie der Katholizität mangelt.“²

In seinem eigenen Beitrag³ betonte Ela, dass die römische Liturgie selbst schon eine Adaption der Riten, eingesetzt durch Christus, sei, und dass die

¹ Y. Assogba, Jean-Marc Ela. *Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999, 56–57.

² Ebd.

³ J. M. Ela, *L'Eglise, le monde noir et le concile*, in: A. Diop, *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris 1963, geschrieben in Straßburg während seines Studiums der Theologie und der Soziologie.

von den Afrikanern eingeforderte Adaption also eine „Adaption der Adaption“ wäre. Deshalb schrieb er: „Das Problem der Adaption kann nicht gelöst werden in einem Geist der Kopie, einer aussichtslosen und oberflächlichen Einführung, ohne jede Seele und Inspiration Afrikas“. Er schlug vor, die Frage der Adaption hinter sich zu lassen und sich um eine „Liturgie der Inkarnation“ zu bemühen.⁴

2003 legt Jean-Marc Ela mit seinem Werk *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*,⁵ die Summe seiner Theologie vor und geht noch einmal in aller Deutlichkeit darauf ein, dass die Befreiungstheologie in Afrika entstanden ist:

„Die Theologie der Befreiung ist in Afrika entstanden – entgegen den seit Jahren von den Medien entworfenen Klischees. Ihre Wiege steht in Südafrika und in den ehemaligen Kolonien des subsaharischen Afrika, wo die Bantu-Propheten die Grundbegriffe einer Befreiungstheologie in die Praxis umsetzen. Für diese Männer und Frauen geht es darum, die Botschaft der Bibel aus ihrem Lebenskontext heraus neu zu lesen. Es handelt sich dabei gewiss nicht um die Arbeit von TheoretikerInnen im stillen Kämmerlein. Das Wesentliche an diesem Aufbruch ist die Einbeziehung des Kontextes der Unterdrückung und Ungerechtigkeit. Dabei entwickelt sich eine Bibellectüre, welche die Bibel als Botschaft der Befreiung für die Unterdrückten versteht. Diese Botschaft wird in den afrochristlichen Kirchen gelebt, die gegründet werden, um zu Räumen von Freiheit und Kreativität zu werden, in denen jene Dynamik wieder zur Entfaltung kommt, die in den rassistischen oder kolonialen Gesellschaften und Kirchen erstickt worden ist.“⁶

Schon 1956 erhoben „schwarze Priester“ zum ersten Mal ihre Stimme in dem schon damals von Alioune Diop herausgegebenen Sammelband, *Des Prêtres noirs s'interrogent*⁷ (dt. *Schwarze Priester melden sich*). Das kleine Buch mit 11 Beiträgen schwarzer Priester aus Afrika und Haiti kann in der Tat als die Geburtsstunde einer eigenständigen afrikanischen Theologie angesehen werden.⁸ Jean-Marc Ela, damals 20 Jahre alt, erinnert sich an das Aufsehen, das das Erscheinen dieses Buches erregte:

⁴ M. J. C. Blok „Christianisme et quête d'identité en Afrique. La genèse et l'évolution de la théologie africaine dans la tradition ecclésiale catholique romaine“ in: *Revue Réformée* N° 228, Juin 2004.

⁵ J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Karthala, Paris 2003, dt. in einer gekürzten Fassung, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Theologie der Dritten Welt*, Bd. 30, Freiburg i. Br. 2003.

⁶ Ela, *Gott befreit*, 53.

⁷ A. Diop, *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Présence Africaine, Paris 1956, dt. *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt a. M. 1960.

⁸ Auch der 1995 in Kamerun ermordete katholische Priester Engelbert Mveng, einer der bedeutendsten Verfechter afrikanischer Befreiungstheologie und Mitschreiber von Jean-Marc Ela, hält daran fest, dass Afrika der Geburtsort der Theologie der Befreiung ist. „Im Jahr 1955 lancierte die Zeitschrift ‚Présence Africaine‘, unter der Führung von Alioune Diop, eine Kampagne über den ganzen afrikanischen Kontinent, die 1956 zu dem Erscheinen des berühmt gewordenen Werkes ‚Des prêtres noirs s'interrogent‘ führte. Es ist die erste große Manifestation einer modernen afrikanischen Befreiungstheologie. Erst ab 1960 entsteht in

„1956 bereitete ich gerade mein Abitur am Kleinen Seminar von Akono in der Nähe von Yaoundé (Kamerun) vor. Wir waren von der Außenwelt abgeschnitten. Und wir hatten kaum Lehrer, die uns von dem Buch berichten konnten. Die Atmosphäre damals hat die Diskussion über solche Fragen nicht gerade gefördert. Aber am Rande der offiziellen Informationskanäle, sozusagen im Geheimen, haben mir unsere älteren Mitbrüder im Großen Seminar von diesem Buch erzählt, das viel Aufsehen erregt und in den Kreisen der Missionare für manche Erschütterung gesorgt hat. Das Buch bedeutete für viele ausländische Missionare, deren Methoden umstritten waren, einen Schock. Deshalb machten unsere Lehrer auch keine Reklame für diese Art von Literatur. Wir müssen für ihr Vorgehen Verständnis aufbringen: Wir befanden uns damals mitten im Kampf gegen den Kolonialismus“.⁹

In seinem Vorwort rechtfertigt Alioune Diop diese Beiträge afrikanischer und haitischer Priester, die, inspiriert von der Bewegung der Négritude in den Jahren 1945–1956 in Paris, es trotz ihrer Jugend gewagt haben, ihre Stimme zu erheben, um eine breite öffentliche Diskussion um die afrikanische Theologie anzustoßen. A. Diop schreibt:

„Sofern wir aber einer Entschuldigung bedürfen, so haben wir sie: Es galt, einmal einen Anfang zu machen. Lang genug haben andere für uns, ohne uns, ja gegen unseren Willen, über unsere Probleme geurteilt. Wenn der afrikanische Priester Gottes Reich ausbreiten will, dann muß er auch sagen, was er über die Kirche in seinem Land denkt [...] Ohne ungehörlich laut werden zu wollen (wir wissen, dass Lärm nicht gut tut), schien es uns doch richtig, uns an der seit langem im Gang befindlichen öffentlichen Diskussion über Afrika zu beteiligen.“¹⁰

Liest man heute, 50 Jahre nach Erscheinen dieses Buches, die Beiträge der afrikanischen Priester zur Evangelisierung ihres eigenen Kontinents, so kann man in der Tat feststellen, wie belebend und inspirierend die unter den afrikanischen Intellektuellen entstandene Bewegung der Négritude auf die ersten jungen afrikanischen Priester gewirkt haben muss. Die Négritude, eine literarische und kulturphilosophische Bewegung mit dem Ziel, das Bewusstsein der Afrikaner von ihrer Herkunft und Kultur zu stärken, hatte das politische Ziel, durch die Anerkennung ihrer eigenen schwarzen Kultur den Kolonialismus zu überwinden. Dieses Programm der Négritude wandten sie an auf die Evangelisierung ihres Kontinents durch das europäische Christentum. Mit feiner, aber treffender Ironie legten sie die Fehlentwicklungen der ersten Evangelisierung ihres Landes offen. Hier nur ein Beispiel von vielen:

„Ihr Irrtum besteht darin, dass sie das Christentum so selbstverständlich mit der abendländischen Kultur verbinden, dabei aber das latent Christliche in den

Amerika und später in den schwarzen Gemeinschaften der Vereinigten Staaten von Amerika ihre Theologie der Befreiung. Die Werke von Gutierrez und von Janes Cone sind alle nach 1960 erschienen.“ In B. L. Lipawing/E. Mveng, *Théologie, libération et cultures africaines* (interview), Paris 1996.

⁹ In: contexte, Nachrichten aus dem MWI, April 2006.

¹⁰ Diop, Schwarze Priester melden sich, 11.

afrikanischen Kulturen nicht erkennen und ganz allgemein behaupten, Christentum sei gleich westlicher Kultur, afrikanische Kultur gleich Heidentum [...] Ihr Hauptziel war das Heil der Seelen. Die ganze Negerkultur schien ihnen dem im Wege zu stehen, und so wollten sie eben das Hindernis beseitigen. Sie nahmen den Satz im Evangelium: „Wenn dich dein Auge ärgert, so rei es aus und wirf es von dir“, allzu wörtlich und gingen mit aller Macht daran, Afrika ein Auge auszureien und es fortzuwerfen. Daran wäre nichts Schlechtes gewesen, nur machten sie sich leider an ein Auge, das nicht eigentlich das ihre war. Aber was hätten wir Afrikaner, wir Schwarzen wohl an ihrer Stelle und unter den gleichen Vorraussetzungen getan?“¹¹

Solche und ähnliche Sätze, 1956 vom ersten afrikanischen Klerus geschrieben, mussten natürlich von der damaligen Generation von Missionaren (katholisch oder protestantisch) wie eine verheerende Kritik an den bisher gültigen Grundsätzen europäischer Missionstheologie gelesen werden. Aber diese Stimmen waren ja erst der Anfang einer eigenständigen, sich aus der Neulektre der Bibel und aus dem wachsenden Verständnis über die Werte ihrer eigenen Geschichte und Kultur sich speisenden afrikanischen Theologie, die lange Zeit von katholischer wie protestantischer Mission weder gehört, noch in ihrer Tragweite verstanden wurde. Denn das Selbstbewusstsein missionarischer Sendung von Europa nach Afrika war immer noch ungebrochen. 1956 ist die Zeit, in der im Norden Kameruns die gerade gegründete Europäisch Baptistische Mission, in Anknüpfung an die frühere seit 1891 in Kamerun arbeitende deutsche baptistische Mission, mit dem französischen Baptistenmissionar Maurice Farelly ihre Missionsarbeit begann. Farelly schreibt von einer seiner ersten Begegnungen mit den Vertretern afrikanischer Gesellschaft und Religion unter den „Kirdi“ in den Bergen Nordkameruns:

„Wir sprechen miteinander. Ich versuche ihm [dem Stammeschef] zu sagen, dass ich mich in seinem Bergmassiv niedergelassen habe, und dass ich wünsche sein Freund zu werden, so wie mit anderen Stämmen im Lande auch. Ich bringe ihm die Erkenntnis vom wahren Gott, der ein Vater ist und der keine Angst um sich verbreitet. Ich bringe ihm die Schule, um die Kinder zu unterrichten, und meine Frau, die Ärztin ist, hat Medikamente für die Kranken. – ‚Wir kennen Gott schon‘, antwortet er. Die Schule sagt ihm überhaupt nichts, er versteht nicht, was sie bedeuten soll, trotz langer Erklärungen des Übersetzers. Und was die Medikamente angeht, erklärt er einfach: ‚Die Schwarzen heilen die Schwarzen, und die Weien sollen die Weien heilen.‘ Wir verabschieden uns, ohne dass wir eingetreten sind in sein ‚Sar‘ [Gehöft]. Um zu zeigen, dass er trotz allem gastfrei ist, schenkt er uns eine Ziege, die wir akzeptieren. Sie abzulehnen hätte wie eine Beleidigung gewirkt und wäre eine Bedrohung gewesen. Wir traten den Rückzug an.“¹²

¹¹ G. Bissainthe, C.S.Sp., Katholizismus und Eingeborenentum, in: *Diop*, Schwarze Priester melden sich, 88.

¹² M. Farelly, *africain d’hier et de demain*, Neuchtel/Suisse 1967, 97.

Nach kurzer Zeit musste Farelly auf Intervention islamischer Lamibée des Nordens seine Missionsarbeit dort aufgeben und kehrte zurück in den Süden Kameruns, wo er seit 1926 als Missionar der Pariser Protestantischen Mission arbeitete.¹³

Während der erste afrikanische Klerus nach über hundert Jahren Mission auf seinem Kontinent unter dem Einfluss der Négritude seine Stimme erheben konnte, um den Wert der eigenen afrikanischen Kultur und Religion zu betonen, zeigt sich im Bericht von Farelly das ungebrochene missionarische und zivilisatorische Sendungsbewusstsein eines europäischen Christentums, das immer noch in der Begegnung mit den Werten Afrikas eigenartig verständnislos bleibt. Die westliche Mission hat es erst langsam begriffen, dass sie *„Gott nicht auf ihrem Schiff mitgebracht haben, sondern dass Gott schon vor ihnen da war“*.¹⁴ Der Bericht zeigt aber auch, dass zur gleichen Zeit, als der einheimische Klerus sich mit großer Entschiedenheit den Werten der eigenen Kultur zuwandte, die traditionelle afrikanische Religion in einigen Regionen Afrikas zwar immer noch selbstbewusst und lebendig war, aber in einem letzten Abwehrkampf gegen Islamisierung, Christianisierung und Moderne auf fast verlorenem Posten stand.

Der Bericht von Maurice Farelly aus dem Jahr 1956 ist hier deshalb interessant, weil einige Jahre später, 1970, ein junger katholischer Priester aus dem Süden Kameruns dort im Bergmassiv des Nordens die Evangelisierung seines Landes aufnimmt und in der Begegnung mit den „Kirdi“ die Geburtsstunde seiner „Theologie der Befreiung“ erlebt. Es ist Jean-Marc Ela, der nach dem Studium der Soziologie und Theologie in Straßburg, nun in Tokombéré an der Seite eines der ersten katholischen Priesters Kameruns, Simon Mpeke, genannt „Baba Simon, Vater der Kirdi“ seine ersten eigenen missionarischen Erfahrungen sammelt.

„Meine theologische Reflexion“, so Jean-Marc Ela im Gespräch mit Assogba,¹⁵ „ist in den Dörfern geboren. Meine Theologie ist genau genommen unter dem ‚Baum des Palavers‘ in den Bergen im Norden Kameruns entstanden, dort, wo ich mich des Abends mit den Bauern und Bäuerinnen versammelte, um die Bibel mit unseren afrikanischen Augen zu lesen. Während der fast 14 Jahre dort, teilte ich ihr Los und habe mich in die Arbeit der Evangelisierung begeben. Meine Theologie ist nicht zwischen vier Betonwänden entstanden.“

Sehr eindrücklich schildert Ela am Anfang seines Buches *Gott befreit*¹⁶ sein Leben mit der Bergbevölkerung im Norden Kameruns und gibt uns einen Einblick, wie er Evangelisierung gelebt hat:

¹³ Kurze Zeit später (1958) gelang der Europäisch Baptistischen Mission mit Missionar R. Kassühlke in Dagai/Maroua ein Neuanfang der missionarischen Arbeit im Norden Kameruns, die später in die Kirchenarbeit der U.E.B.C. (Union des Eglises Baptistes du Cameroun) integriert wurde.

¹⁴ So Ela, *Gott befreit*, 244.

¹⁵ Assogba, Jean-Marc Ela, 62 ff.

¹⁶ Ela, *Gott befreit*, 9 ff.

„Ich pflegte zu den Menschen in den Bergen zu gehen, um mit ihnen zu leben. Die Abende der heißen Tage, die in diesem Landstrich am Rande der Sahelzone sehr hart sind, verbrachten wir mit langen Gesprächen. Diese Zeiten der Begegnung waren die kostbarsten und dichtesten Augenblicke unserer menschlichen und spirituellen Erfahrung. Alter und Geschlecht spielten bei unseren nächtlichen Gesprächen keine Rolle. Es waren auch Alte dabei. Ich war sehr darum bemüht, etwas von ihrem Wissen kennen zu lernen und ausgehend von der Weisheit der alten Meister des Wortes die kleinen Gemeinschaften, die wir bildeten, auf die Zukunft vorzubereiten. Immer wieder befragten wir die Tradition der Ahnen. Dabei fassten wir ganz frei und mit kühlem Kopf die tatsächlichen Herausforderungen ins Auge, die sich jenen Generationen stellen, die begonnen haben in die Ebene hinunterzugehen.¹⁷ Das, was man ‚Evangelisierung‘ nennen kann, existierte für uns in der Kreuzung unserer Blicke über dem Wasser, dem Land und den Hirsefeldern, die zusammen den Schwerpunkt unseres gesamten Missionierungsvorhabens darstellten. Wir hatten den Eindruck gewonnen, der Bezug zum Evangelium würde auf dem Weg über diese Eckpfeiler der Welt der ‚Kirdi‘ entstehen. Eines Abends hatte ich im Rahmen einer Zusammenkunft über das Modell des afrikanischen Palavers Gott als Thema unseres Austausches und unserer Diskussionen vorgeschlagen. Mitten in der Diskussion ergriff eine junge Frau das Wort. Sie war zornig. Mit ihren Worten, die sich auf eine grundlegende Frage reduzieren lassen, überraschte und rüttelte sie unsere ganze Gruppe gleichermaßen auf. Denn sie fragte: ‚Gott, Gott, und dann?‘ Als ich genauer über die Bedeutung dieser treffenden Gesprächsintervention nachdachte, wurde mir schließlich klar, dass die Frage für diese Frau umzuformulieren war, um noch präziser zu werden. Wir waren dazu aufgerufen, weit ernsthafter zu werden, um die Sinnhaftigkeit unserer Begegnung zu rechtfertigen. Schließlich wurde das Thema des Sprechens in eine Frage gefasst, die wir für noch treffender hielten:

„Welche Bedeutung hat Gott für Menschen, die unter Armut, Hunger und Dürre, unter Ungerechtigkeit und Unterdrückung leiden?“ Seit der besagten Nacht lässt mir der Zorn der „Kirdifrau“ bei meiner theologischen Reflexion keine Ruhe.“

Dieser Text ist hier so ausführlich zitiert, weil er in der Tat der Schlüssel zum Verständnis der Befreiungstheologie von J. M. Ela ist. Hier zeigt sich, dass er eben nicht nur ein hervorragender Theologe ist, sondern auch ein Soziologe besonderer Art, der den alltäglichen Dingen des Lebens, mit denen die

¹⁷ Eigene Anmerkung: ‚Hinuntergehen‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, von den Gipfeln der Berge hinunter zu steigen, auf die sich diese Völkstämme zum Schutz ihrer Selbstständigkeit bei der kriegerischen Invasion der islamischen Reiter- und Viehhirtenvölker der Fulbé Anfang 1800 zurückgezogen hatten, um nun in der Ebene zu leben und damit Anschluss an die moderne Entwicklung zu nehmen. Die islamisierten Fulbé nannte diese Völker im Norden Kameruns abwertend „kirdi“, was so viel bedeutet wie „Menschen ohne Glauben“, die entweder zu islamisieren waren, oder zu Sklaven gemacht werden konnten. Schon während der deutschen Kolonialzeit blieb der Norden Kameruns für die Missionierung gesperrt. Der deutsche baptistische Missionar Hoffmeister, der im Mai 1914 bis nach Ngaoundéré vordringen konnte, wurde von der Kolonialverwaltung verwarnet, den Norden Kameruns nicht mehr zu betreten. Siehe J. Hoffmeister, *Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun*, Dritter Band, Kassel 1926, 222. Es war deutsche und später auch französische Kolonialpolitik, dass aus Gründen der ‚Befriedigung‘ des Landes, die einheimischen Völkstämme unter der Oberhoheit der islamischen Fulbé-Herrscher verbleiben sollten.

„Bevölkerung ganz unten“ zu kämpfen hatte, hohe Achtung entgegenbrachte. Ela berichtet von seinen Lehrern der Soziologie in Straßburg, die ihn lehrten, dem Alltäglichen diese ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken, weil nur dort das Verständnis für das soziale Leben einer Gesellschaft zu entdecken ist¹⁸. In seinem im Exil in Kanada herausgegebenen pädagogischen Leitfaden zur Ausbildung einer neuen Generation von Männern und Frauen, die mit ihrem Wissen und ihrer Kapazität der Entwicklung des afrikanischen Kontinents dienen wollen¹⁹, betont er, dass Entwicklung wissenschaftliche Studien braucht, und dass Afrika die Forscher anerkennen muss als eigenständige Akteure eines sozialen Wandels. Er legt besonderen Wert darauf, dass diese Forscher die täglichen Probleme, mit denen die lokale Bevölkerung im Kontexte ihrer Gesellschaft und ihrer Kultur konfrontiert sind, in partnerschaftlichen Strategien so umsetzen müssen, dass auch die Akteure vor Ort daran beteiligt sind. Der Forscher muss von der Bevölkerung auf dem Land und den Menschen in den Stadtteilen lernen, damit die Betroffenen vor Ort die wissenschaftlichen Informationen sich so aneignen können, dass sie sie für ihr besonderes Milieu anwenden können und sie ihre eigene Kreativität in der Umsetzung entfalten können. Denn die Krise Afrikas ist zu allererst eine Krise des Blickwinkels, aus dem heraus man auf den Kontinent, seine Gesellschaft und seine Kultur blickt.

Treffend beschreibt Jean-Marc Ela seinen persönlichen Lebens- und Arbeitsstil als Theologe und Soziologe so:

*„Das Dorf war mein Laboratorium. Ich versuchte das Gemurmel der Leute aufzunehmen, um die Herausforderungen und Fragestellungen des heutigen Afrikas zu identifizieren. Die wahren Fragen des afrikanischen Kontinents werden von den Leuten ohne Bedeutung gestellt, die niemand aufsucht, um sie zu hören und ihnen zu begegnen.“*²⁰

2. „Der Schrei des afrikanischen Menschen“²¹

So lautet der Titel seines 1980 aus den ersten Erfahrungen im Norden Kameruns geschrieben leidenschaftlichen Buches, das zwar nicht ins Deutsche übersetzt worden ist, aber umso mehr in Afrika und insbesondere in Kamerun auch von vielen Christen der traditionellen Missionskirchen mit Begeisterung aufgenommen und gelesen worden ist. Das Buch beginnt schon im Vorwort mit dem Aufschrei gegen die Ungerechtigkeit, unter der die Menschen in den Bergen Nord Kameruns leiden. Ela erzählt zuerst eine Geschichte:

¹⁸ Assogba, Jean-Marc Ela, 34–36.

¹⁹ J.-M. Ela, Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique, Paris 2001.

²⁰ In Journal UQAM – Université du Québec à Montréal, Je porte l’Afrique en moi, Jean-Marc Ela, Professeur invité, Volume XXV Numéro 10, 15 Février 1999.

²¹ J.-M. Ela, Le cri de l’homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d’Afrique, Paris 1980, Nachdr. 1993.

„Irgendwo in Schwarzafrika sind Millionen von Bauern gezwungen die Hirsestängel, die zu wachsen beginnen, auszureißen, um Baumwolle auszusäen. Wir sind am Rande der Sahelzone, wo die Erzeuger landwirtschaftlicher Produkte nur eine Ernte pro Jahr haben, und wo der Übergang (von einer Ernte zur anderen) immer sehr kritisch ist, und die Frauen und die Kinder immer wieder an den Rand des Hungers bringt. In den Gesellschaften, in denen die Hirse das Grundnahrungsmittel ist, ist diese dem Bauern aufgezwungene Geste ein wahrer Schlag mitten in sein Herz. Das alles geschieht in großer Stille, aber unter den wachen Augen des landwirtschaftlichen Helfers, den eine wichtige Entwicklungsgesellschaft engagiert hat, die das Ziel einer rentable Bewirtschaftung hat.“²²

Und Ela schildert dann ausführlich, wie der Bauer die fruchtbarsten Felder jedes Jahr neu bei den örtlichen Notabeln leihen muss, um nur eine einzige Kulturpflanze anzubauen, von der man ihm sagt, dass sie für den Staat eine Quelle der Devisen sei. Ela erzählt, wie der Bauer, der nicht Lesen und Schreiben kann, mit bangem Herzen auf dem Baumwollmarkt zuschaut, wie seine Baumwolle gewogen wird, im Herzen davon überzeugt, dass er betrogen wird. Und so beginnt für ihn unweigerlich der Kreislauf der Armut: *„Baumwolle, Steuern, Schulden“*. Und damit ist Ela schon beim Evangelium: „Ein solcher Zusammenstoß zwischen dem Evangelium und solchen Situationen kann keine christliche Gemeinschaft unberührt lassen.“ Und er stellt fest, dass in einem solchen Kontext, in dem die Erde, das Wasser und die Hirse eine Frage von Leben und Tod für Millionen von Familien bedeuten, sich eine wichtige Frage stellt: *Wo liegen heute die Prioritäten kirchlicher Aktionen in den Ländern des Hungers und der Abhängigkeit?* Was kann man in einem Dorf tun, wo die jungen Leute am Ende der abendlichen Zusammenkunft beteuern: „Diese Gegend hat es nötig aufzuatmen!“ Sie drücken damit ihren Durst nach Gerechtigkeit und nach Freiheit aus, welche ein Volk verlangt, das auf seinem Gesicht gezeichnet ist von einer langen Tradition der Knechtschaft und der Verachtung.

Natürlich wurde ein Buch, das solche Geschichten erzählt, und so die Misere der Gegenwart mit dem Evangelium verbindet, ganz besonders intensiv im Norden Kameruns nicht nur von der Elite, sondern von immer mehr Christen mit denselben Erfahrungen gelesen. Wer so das Evangelium verkündigt, so evangelisiert, wird unweigerlich in Konflikte geraten:

„Die traditionellen Chefs, ihre Notabeln und die Autoritäten der Administration haben die Arbeit, die ich machte, nicht geliebt. Der Abgeordnete von Tokombéré, Präsident der lokalen Partei, beauftragte Leute, die mich kontrollieren sollten, wenn ich in die Berge ging, um dort zu schlafen. Man warf mir vor, dass ich den Leuten die Augen öffne. Dieser Abgeordnete ist später Präsident der Nationalversammlung geworden. Er sagte mir: *Jean-Marc, wenn du diese Leute alphabetisierst, dann ziehst du mich aus!*‘ Während meiner 14 Jahre dort, setzte ich alles daran, ihn bloßzustellen, investierte viel Kraft, so regelmäßig wie möglich in die Dörfer zu gehen, um mit den Menschen ihre Nahrung zu teilen, auf einer einfachen Matte in den Bergen zu schlafen und mit auf die Hirsefelder

²² Ela, *Le cri de l'homme africain*, 7.

zu gehen, um dort zu arbeiten, vor allem zur Zeit der Ernte. Das hat zur Bildung von Basisgemeinschaften geführt, die wahre Orte der Kritik wurden, wo wir alles im Lichte des Barmherzigen Samariters prüfen konnten.“²³

In seinem Buch *Le cri de l'homme africain* entfaltet Ela seine „Theologie des Exodus“, eine afrikanische Lesart des Exodus, die ausgehend von der Erfahrung des aus der Knechtschaft befreienden Gottes Israels, heute auf den Gott hofft, der auch Afrika aus aller Knechtschaft befreien wird. Ausgehend von den afrikanischen Geschichtserfahrungen und den heutigen Fragen des Volkes gilt es die historische Distanz zu überbrücken, um zu entdecken, was Gott Afrika heute durch dieses zentrale Heilsereignis sagen will. Der Gott in den Predigten der Missionare im kolonialen Kontext erschien den Afrikanern so weit entfernt, so fremd von ihrer Geschichte der Kolonisierten, der Ausgebeuteten, der Unterdrückten, dass er sehr schwer mit dem Gott des Exodus im Alten Testament zu identifizieren war. *Die Predigten der Missionare ließen nicht den Gott, der befreit, entdecken.*

„Es erstaunt folglich nicht, dass die Missionare nicht versuchten zu präzisieren, was sie unter ‚Heil‘ verstanden, das sie vorgaben den Afrikanern zu bringen. In den Gedanken der meisten Bekehrten, bedeutet gerettet zu sein, in den Himmel kommen. Man hat nicht aufgezeigt, dass in der Bibel der Begriff ‚Heil‘ sich mit dem der Befreiung verbindet, und dass ‚Heil‘ und ‚Befreiung‘ zugleich Gegenwart wie Zukunft meint. Alles was Gegenstand der Hoffnung ist hat auch eine gegenwärtige Dimension. Denn ‚Gerettet sein‘ bedeutet, schon hier und heute frei zu sein von den Mächten der Entfremdung, die den Menschen unterdrücken.“²⁴

Immer wieder betont Ela in seinen theologischen Beiträgen und Büchern, dass diese Erstevangelisierung ihres Landes, den Afrikanern keine Befreiung gebracht hat, und deshalb fordert er die Christen, die Theologen, die gesamte Kirche in Afrika auf, dass sie die Bibel in ihrem eigenen historischen Kontext neu lesen müssen. Diese neue Lektüre der Bibel, insbesondere des Exodus, führt ihn zu der Frage, ob die Kirche nicht zu den heutigen Pharaonen gehen müsste, um für das Volk Gottes das freie Wort, die eigene Entscheidung und damit die Freiheit einzufordern. Und so fragt er seine Kirche, die, wie z.B. in Tokombéré, im Norden Kameruns, eine hervorragende Sozialarbeit unter den „Kirdi“ tut:

„Reicht es heute Schulen und Krankenhäuser, Krankenstationen und Waisenhäuser – also alle Formen karitativer Aktionen – nur zu verwalten, oder müsste man sich nicht vor allem darauf verständigen, die neuen Sehnsüchte aller Bedürftigen so aufzunehmen, dass die Probleme der Menschen, die von der Ungerechtigkeit erdrückt sind, Eingang finden in die Katechese, die Ausbildung und in das Gebet. Kurz, sind die Kirchen nicht, wenn sie solidarisch werden mit den Menschen und den Gruppen, denen die Würde des Menschseins genommen ist, geradezu eingeladen, die Rolle Moses und der Propheten einzunehmen, um einerseits gemeinsam den schlimmsten Missbrauch der gegenwärtigen Systeme

²³ Assogba, Jean-Marc Ela, 60.

²⁴ Ela, *Le cri de l'homme africain*, 42 f.

vor Ort zu denunzieren und andererseits auf allen Ebenen des sozialen Systems zu intervenieren, um die Schwachen und Kleinen vor der Willkür der ‚Großen‘ zu schützen? Um diese Rolle auszuüben, müsste sich die Kirche in Schwarzafrika durch die Qualität ihrer Reflexion auszeichnen und mit der Dynamik ihrer Laien in dem Prozess der Veränderung der Gesellschaft rechnen.“²⁵

Mit solchen „Fragen an die Christen und Kirchen Afrikas“ (so der Untertitel seines Buchs) lässt Jean-Marc Ela die missionstheologische Diskussion um „Adaption“ und „Inkulturation“ des Evangeliums, wie sie in der Anfangszeit der Entstehung afrikanischer Theologie z. B. in dem Buch *Schwarze Priester melden sich* gestellt wurden, weit hinter sich und formuliert damit seine Theologie der Befreiung.²⁶ Ela setzt sich auch mit der gegenwärtigen römisch-katholischen Missionstheologie auseinander, der er entgegenhält, dass es nicht mehr ausreicht mit dem Tam-tam zu tanzen und auf dem Balafon zu musizieren, um von einer „afrikanischen“ Liturgie sprechen zu können. Er formuliert damit seine Theologie der Befreiung, die nicht in der Theorie entstanden ist, sondern die er persönlich gelebt und erlitten hat.²⁷ Theologie ist nur Theologie, wenn sie gelebt wird. In seinem Buch „Le cri de l’homme africain“, das ihm besonders wichtig ist, ging er von einem traumatischen Ereignis aus:

„Die Geschichte des schwarzen Volkes ist eine lange Geschichte der Leiden, die ich miterlebt habe durch die Teilnahme am Leben der Kirdi im Norden Kameruns. Dies Leiden ist aufgenommen durch Jesus von Nazareth, der eine ganz besondere Komplizenschaft mit den Armen und den Unterdrückten hatte. Als Jesus starb, hört man ihn einen großen Schrei ausstoßen. Ich erkannte in diesem Schrei Jesu am Kreuz den Schrei des afrikanischen Menschen. Jesus bringt mit seinem Schrei den Schrei der Menschheit im allgemeinen zum Ausdruck und im besonderen den Schrei des Menschen aus Afrika, und zwar gerade deshalb, weil Afrika einer der ältesten Kontinente der Menschheit ist, auf dem die Menschheit leidet und seit Jahrhunderten mit Verachtung behandelt wird. ‚Der Schrei des afrikanischen Menschen‘ ist die Bemühung einer afrikanischen Theologie, die sich nicht mehr mit der Verbindung von Glaube und Kultur begnügt, sondern die offen legt, dass die Beziehungen zwischen Glaube und Befreiung die Richtung einer Theologie angeben muss, die heutzutage hergestellt werden muss als Auseinandersetzung zwischen Evangelium und der Geschichte der afrikanischen Völker.“²⁸

Leider ist dieses Buch nicht in deutscher Sprache erschienen, obwohl es gerade wegen seiner so grundlegenden Kritik für alle europäischen Missionen von entscheidender Bedeutung sein könnte. Denn die Fragen, die

²⁵ A. a. O., 50 f. Weil Ela mit diesen Fragen auf Ablehnung bei seinen kirchlichen Vorgesetzten stößt, verlässt er 1985 den Norden und wird Lehrer für Soziologie an der Universität in Yaoundé, betont aber, dass diese Arbeit im Norden Kameruns für ihn persönlich die Zeit der wertvollsten Erfahrungen war als Priester, Theologe und Soziologe. Siehe dazu Assogba, Jean-Marc Ela, 88.

²⁶ A. a. O., 146 ff.

²⁷ „Weil ich Träger einer solchen Botschaft war, wurde ich Opfer von Verfolgung und Schereereien“, in Assogba, Jean-Marc Ela, 64.

²⁸ A. a. O., 76.

Ela dort an die afrikanische Kirche stellt, müssen insbesondere die europäischen Christen, Kirchen und Missionen hören. Fünf Jahre später, gegen Ende seiner 14 Jahre Missionsarbeit unter den Kirdi, erschien dann 1985 das Resümee seiner Zeit im Norden Kameruns, sein Buch *Ma foi d'Africain* (dt. *Mein Glaube als Afrikaner*)²⁹.

In der Einleitung beschreibt er, Bezug nehmend auf die Worte von Paul VI. in Kampala: „*Ihr könnt, ihr sollt ein afrikanisches Christentum haben!*“, den Willen der afrikanischen Kirche, das Evangelium in der eigenen konkreten Wirklichkeit vor Ort zu verwurzeln. Aber Ela sieht die Schwere der Aufgabe darin, verständlich zu machen, dass dabei das Christentum mit seinen eigenen Widersprüchen konfrontiert bleibt, weil es im Laufe der Missionsgeschichte lange Zeit einen kulturell entfremdenden Einfluss auf die afrikanischen Völker ausgeübt hat, indem es sie zum brutalen Bruch mit seinen kulturellen Wurzeln und damit zum Verlust ihrer ‚Authentizität‘ zwang, denn noch immer stehen die jungen afrikanischen Kirchen unter der kulturellen Vormundschaft der westlichen Mutterkirchen. Er beschreibt dabei anschaulich, wie schwierig es ist unter den kargen Lebensbedingungen im afrikanischen Busch in der Sahelzone theologische Texte zu schreiben: nämlich am Abend beim schwachen Licht der Petroleumlampe auf einem dicken Lexikon, die Gedanken aus der konkreten Praxiserfahrung der mit Hunger, Dürre und Krankheit konfrontierten Landbevölkerung zu Papier zu bringen. Es sind die harten Arbeitsbedingungen, die zu einem „Dritte-Welt-Theologen“ einfach dazugehören.

Wieder steigt er in die theologische Debatte mit einem ganz persönlichen Zeugnis ein, nämlich dem ‚religiösen Schock‘ den er erlebte, als er aus dem Süden Kameruns kommend, sich plötzlich in der ganz anderen Welt der Dorfbewohner des nördlichen Kameruns befindet, die noch in einem Zustand latenter Knechtschaft lebten. Er stellt sich vor als Sohn eines Kakaobauern, der ein eifriger Bibelleser war. Ela erzählt von dem Klima, in dem er aufgewachsen ist und das ihn geprägt hat. Es ist der Kampf gegen Zwangsarbeit, Schinderei (beim Straßenbau) und gegen alle Formen der Unterdrückung der ‚Eingeborenen‘. „*Schon bald sang ich in meiner Muttersprache, trotz aller Verbote, jene Melodie, die die Schüler zum großen Teil aus meiner engeren Heimat komponiert hatten und die später, nach 1960, unsere Nationalhymne werden sollte.*“³⁰ Sehr liebevoll erzählt er im Gespräch mit Assogba von dieser Prägung, die er in seiner Familie erfahren hat. Sein Vater hatte eine französische Schule besucht, während der ältere Bruder seines Vaters noch zur deutschen Schule ging. Beide Persönlichkeiten verstanden sich gut. Der eine sang deutsch, der andere französisch. Elas Vater war Lehrer an der französischen Schule, während sein älterer Bruder Leh-

²⁹ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985, dt. *Mein Glaube als Afrikaner*. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Theologie der Dritten Welt, Bd. 10, Freiburg i. Br. 1987.

³⁰ A. a. O., 15.

rer an der deutschen Schule war. In seiner Familie interessierte man sich für Literatur. Sein Vater las französische Autoren, sein Onkel deutsche.

„Mein Vater war ein sehr gläubiger Katholik mit einem sehr strengen Bewusstsein, aber manchmal zog er es vor, am Sonntagmorgen nicht zum Gottesdienst zu gehen, weil er fand, dass die Priester dort ‚Dummheiten‘ predigten und er deshalb lieber zu Hause blieb, um die Bibel zu lesen. Für einen Katholiken dieser Zeit war die Bibel zu lesen fast schon ein Akt des Protestes.“³¹

Es sind gerade die biographischen Notizen, die nicht nur überraschende Einblicke geben in die afrikanische Lebenswirklichkeit zur Zeit des Übergangs von fremder Missionierung zur eigenen Evangelisierung ihres Landes, sondern die auch die Kraftquelle aufzeigen, aus der ein Leben für den Kampf um Freiheit schöpfen kann. Ela entfaltet hier in Fortführung der Themen aus *„Der Schrei des afrikanischen Menschen“* seine *„Theologie unter dem Baum“* und meint damit eine Theologie, die am Abend im Gespräch unter dem Schatten des Baumes mit den Bauern und Bäuerinnen nach der Arbeit auf den Feldern gemeinsam entwickelt wird, eine Theologie, die vom Volk kommt und mit den Bildern ihres Lebens arbeitet. Die Welt der Ahnen in den Bergen Nordkameruns wird bedacht. Es wird gefragt, ob der afrikanische Mensch mit seinem Gewissen in Frieden leben kann, wenn er um des neuen Glaubens willen im Bruch mit den Verstorbenen seiner Familie leben muss. Die christliche Theologie muss, so fordert er, die Ketten der westlichen Rationalität sprengen, um der Symbolkultur Afrikas Raum zu geben. Im Kapitel *„Der Hirschespeicher ist leer“*, fordert er für die Kirche eine *„Pastorale des Hirschespeichers“*, die die Mechanismen der Armut in der *„Baumwollregion“* von Nordkamerun offen legt. Und er schildert, wie bei dieser pastoralen Arbeit in den Herzen der Bauern neue Hoffnung aufkeimt, wie sie den Gott, der befreit, entdecken konnten. Ela hat mit seiner Evangelisierung den Menschen in den Bergen nach erlittener Unterdrückung ein neues Selbstbewusstsein als Menschen gegeben. Wenn das das Evangelium schafft, hat es die Herzen der Menschen erobert. Seine so entwickelte theologische Sprache in der Konzentration auf die Bedürfnisse der Menschen dieser Region, macht die Stärke dieses Buches für die Christen und Kirchen in Nordkamerun aus. Auch wir haben es in unserer Zeit dort (1976 bis 1991) mit Spannung und viel Gewinn für die eigene Arbeitsweise gelesen und studiert. Aber die Gedanken des Buches greifen weiter und bedenken insgesamt die verflossene Zeit der fast 25 Jahre Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten und stellen kritisch fest:

„Wie können wir zu einem Zeitpunkt, da die Afrikaner sich neue Herren schwarzer Hautfarbe gegeben haben und die Bauern entdecken, dass die Unabhängigkeit wohl nur etwas für die Barone der korruptierten Regime, für die Geschäftsleute, die Experten, die Händler, die Verwaltungsbeamten und die Politiker ist, wie können wir in dieser Situation kritisch erkennen, was die Inkarnation des christ-

³¹ Assogba, Jean-Marc Ela, 24 f.

lichen Glaubens im heutigen Afrika wirklich bedeutet? [...] Die Kirche Afrikas muss eine Kunst entwickeln, das Evangelium inmitten von Gewalt und Elend zu leben in dem Bewusstsein, dass Gott sich mit den Menschen in seiner Situation identifiziert. Jesus Christus ist heute der Unterdrückte.“³²

In gleicher Weise geht er auch kritisch mit der eigenen katholischen Kirche und ihrem Missionskonzept ins Gericht:

„Wenn wir nicht Millionen abdriften lassen wollen in die zahllosen Sekten, wo das, was man glauben kann, manipuliert wird, wenn wir sie nicht in die Arme von ‚spirituellen Meistern‘ und Schwarzhändlern okkulten Mächte treiben wollen, die verfremdende Ideologien verbreiten, dann müssen wir das afrikanische Christentum ‚befreien‘ aus der babylonischen Gefangenschaft, zu der es verurteilt worden ist von den auf den kirchlichen Mentalitäten lastenden römischen Strukturen, von den soziologischen Schwerfälligkeiten einer Religion des Jenseits, den Frömmigkeitsübungen und Andachtsformen eines in der Auflösung befindlichen Christentums, vom versteckten politischen Desinteresse westlicher Missionare, von der massiven Apathie der Verantwortungslosigkeit und unerträglichen Habgier einiger Mitglieder des Klerus, vom weltfremden Spiritualismus einheimischer Laien, von der mangelnden Bewusstheit und dem Infantilismus afrikanischer Nonnen, die nach europäischem Muster ausgebildet wurden. Seit dem Sklavenhandel ist die Geschichte Afrikas eine Geschichte der Gewalt, die aus Schikanen und Menschenverachtung besteht. Die Kirche kann hier in ihren Planungen nicht über dem Getümmel stehen und nach der Transzendenz der Heiligen Geistes trachten: sie muss den Kontakt mit der afrikanischen Erde wieder finden, nicht nur mit ihren Religionen und Kulturen, sondern auch mit den Demütigungen, der Gewaltherrschaft des Imperialismus und der Machthaber, dem Widerstand und den Kämpfen des Volkes.“³³

Solche Sätze müssen die traditionellen Kirchen und ihre Missionen erst einmal verkraften, stellen sie doch nicht nur Fragen (wie 1956 in „Schwarze Priester melden sich“), sondern stellen in Frage, weil sie die Diskussionen um Adaption und Inkulturation des Evangeliums hinter sich lassen und *die westlichen Kirchen nach dem Gott befragen, der befreit*. Diese afrikanische Theologie, die hier im Busch des westafrikanischen Sahel am Abend unter dem Schein der Petroleumlampe geschrieben wurde, will sich nun nicht mehr bevormunden lassen, weder von den eigenen schwarzen Herren noch von einer weltweit reichenden Kirchenhierarchie. Die Theologie, die Jean-Marc Ela sucht, ist eine, die sich dem „Schrei des afrikanischen Menschen“ verpflichtet weiß und deshalb kein Schweigegebot (wie es die lateinamerikanische Befreiungstheologie erleben musste) akzeptieren kann.³⁴ Der ermordete Kameruner Jesuit Engelbert Mveng beschrieb dies so:

³² Ela, Mein Glaube als Afrikaner, 172 f.

³³ A. a. O., 170 f.

³⁴ A. a. O., 196: „Anstatt den Theologen der Dritten Welt Schweigen aufzuerlegen, muss die Kirche, die in Rom ist, sich fähig erweisen, mit den hermeneutischen Konflikten zu leben, ohne dass das Verhalten der im Dienst des Glaubens stehenden Ordnungsinstanzen von Misstrauen oder Furcht bestimmt wird.“

„Kein anderes Volk ist dazu berufen, die Botschaft, die der Geist durch die Bibel an Afrika richtet, an Stelle Afrikas aufzuschlüsseln.“³⁵

Mveng, in Kamerun auch bekannt durch sein Schulbuch „Die Geschichte Kameruns“, beschrieb die ganze Misere Afrikas, die nun zur radikalen Selbstbestimmung führte, treffend als „*Anthropologische Armut*“, denn in der Geschichte der Menschheit sind es nur die Afrikaner, die die Zeit der Sklaverei überleben und die anschließende Periode der Kolonisation erdulden mussten, die ihnen als Konsequenz die Seele geraubt hat. Dies führte ihn zu seinem berühmten, bemerkenswerten Wort:

„Afrika ist nicht arm, weil es nichts hat, sondern weil es nichts ist.“³⁶

3. „Den Gott, der befreit, entdecken“

In seinem oben schon zitierten, 2003 erschienen Werk „Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie“ fordert Ela dazu auf, die afrikanische Theologie neu zu überdenken („repenser“: neu durchdenken). Er beschreibt den Weg der afrikanischen Theologie von der Forderung nach Adaption unter Beeinflussung der Negritudebewegung über die Debatte um Inkulturation (insbesondere nach dem 2. Vatikanischen Konzil) bis in die Gegenwart. Ela übersieht dabei nicht die Schwierigkeiten für eine wirklich freie Theologie in Afrika, die weder zum Geschichtenerzähler der römischen Kurie noch der politischen Machthaber des Kontinents werden darf.³⁷ Er sieht es aber als dringend notwendig an, neue Paradigmen zu entwerfen, damit die Christen in Afrika jenen Gott entdecken können, dessen Namen Jesus offenbart hat. Brennpunkt seiner Reflexion ist dabei, dass einzig eine solche christliche Botschaft noch Bedeutung für den afrikanischen Menschen haben wird, die vom befreienden Gott spricht und ihn bekennt. Denn nur dann kann die christliche Botschaft auf einem Kontinent, der mit schlechten Nachrichten gesättigt ist, ‚Gute Nachricht‘ für das Volk sein. Dringend wird diese Aufgabe, weil die erste Evangelisierung die Gottesbotschaft in der Welt der afrikanischen Glaubenstraditionen nicht verwurzeln konnte. *„Was hat man –da Gott immer eine menschliche Sprache spricht– den indigenen Völkern von Gott erzählt, als man als missionierende westliche Kirche auf diese traf?“³⁸* So wird in seinen Büchern immer wieder gefragt.³⁹

³⁵ E. Mveng, Une lecture africaine de la Bible, in ‚Nouvelle Revue Théologique‘, Tome 120/ n° 1, Janvier–Mars 1998, 38.

³⁶ In: E. Mveng, Eglises et solidarité pour les pauvres en Afrique: la paupérisation anthropologique, in: ders., L’Afrique dans l’Eglise. Paroles d’un croyant, Paris 1985, 203–213, zitiert nach: Block, Christianisme et quête d’identité en Afrique.

³⁷ Ela, Gott befreit, 12.

³⁸ A. a. O., 60.

³⁹ Auch baptistische Theologen aus Nordkamerun stellen sich diese Frage, und untersuchen wie z. B. die Missionare der EBM in ihren Predigten von Gott gesprochen haben. Vgl. dazu die sehr anregende Arbeit von T. Bouba Mbima, Prédication de l’Evangile et Vie publique.

Ela erinnert daran, dass die AfrikanerInnen die „Vergessenen dieser Erde“ sind, die durch Sklaverei und anschließenden Kolonialismus ihre Freiheit und ihre Würde verloren haben und die einer christlichen Botschaft aus Europa begegneten, zu der auch der Mythos vom ‚verfluchten schwarzen Sohn Hams‘ gehörte.⁴⁰ Deshalb geht es bei der Neuentdeckung, was Gott in Jesus Christus sagen will, nicht mehr nur um das Heil der Ungläubigen, sondern auch um die Befreiung der unterdrückten Völker.

„Seit dem Zeitalter der Sklaverei hat das Christentum in Afrika lediglich Heiden gesehen, deren Seele von der Herrschaft Satans befreit werden muss. Heute müssen wir lernen, den Armen zu entdecken, von dem her das Evangelium neu gelesen werden muss, um den befreienden Gott zu offenbaren.“⁴¹

Die aus dem westlichen Christentum und der westlichen Kultur stammenden theologischen Begriffe sind dabei nicht nur für Afrika mehr als fremd, sondern sie sind auch für die Gesellschaften, aus denen sie stammen wirkungslos geworden und offensichtlich verbraucht. Die alten Kirchen ebenso wie die neuen sieht Ela auf der Suche nach einer Sprache der Offenbarung, die den Problemen der heutigen Zeit gerecht wird. Deshalb fordert er dazu auf herauszufinden, *„in welchem Maße die Theologien der Gnade und der Sünde, die von Diskussionen über Glaube und Rechtfertigung ausgehen, dazu beigetragen haben, die Kirche Christi zu ‚zerstreuen‘ und jahrhundertlang das System der Ungleichheit und der Beherrschung zu überdecken,*

Cas des églises protestantes camerounaises issues des missions, thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002. Diese Arbeit wäre es wert ins Deutsche übersetzt zu werden, um es der deutschen baptistische Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Auf die im Rahmen der Baptismus-Studien des Oncken Verlages erschienene historische Arbeit des Kameruner Theologen S.D. Johnsohn, *Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimische Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949)*, sei hier besonders hingewiesen, da er in diesem historischen Kontext aufzeigt, dass Kameruner nicht nur Empfänger sondern auch eigenverantwortliche Akteure der Missionierung ihres Landes waren.

⁴⁰ Anscheinend ist dieser Mythos unausrottbar. „Sind wir die Nachkommen Hams, der von seinem Vater verflucht wurde?“, so wurde ich bei Bibelarbeiten mit Schülern in Dagaï/Nordkamerun immer wieder gefragt. Meinen älteren afrikanischen Kollegen Pastor Philippe fragte ich, woher diese Frage kommt. Er antwortete mir: „Uns wurde doch früher erzählt, dass wir Menschen in Afrika diese Nachkommen Hams sind.“ In Deutschland fand ich dann in einer alten Lutherbibel (Stuttgarter Jubiläumsbibel) diese Erklärung zu Gen 9, 25: *„Hams Sünde wird an Kanaan, seinem jüngsten Sohn, und dessen Nachkommen gestraft; vgl. wie die Kanaaniter von den Israeliten unterdrückt wurden, ja wie Knechtsgegnung und Knechtslos bis auf den heutigen Tag den Nachkommen Hams anhaftet. Auch der Fleischessinn pflanzt sich fort, daher die Missionare fragen: Wann wird Afrika von der Sünde Hams frei werden?“*

⁴¹ Ela, Gott befreit, 81. Das Zitat steht im Kapitel „Das Evangelium in den Fängen des Todes“. Im Kapitel „Der Wert der diesseitigen Welt“, 95 schreibt er: „Nach den von Sklaverei und Kolonisierung geprägten Jahrhunderten, in denen das Heil der Heiden ein Deckmantel für eine Art stillschweigendes Konkordat zwischen Christentum und den neuen politischen Imperien war, kann die Bedeutung der biblischen Botschaft nur von jenen Christen und Kirchen wieder entdeckt werden, die sich bewusst auf die Seite der Geringen und Schwachen stellen.“

*durch welches sich das Unrecht vervielfachte, dessen Formen sich in den Ländern des Nordens wie auch in denen des Südens wiederholen.*⁴²

Ela versucht die göttliche Offenbarung in Jesus Christus am Kreuz, die sich in eine Dynamik der Gewalt einreihet, und die das Drama der Gesandten Gottes in der Heilsgeschichte auszeichnet, ganz neu zu lesen und zu verstehen, um über die alte Kontroverse der Reformation und Gegenreformation hinauszugelangen.⁴³ Mit dem vergossenen Blut des Gekreuzigten, das sich nicht auf die Opferdimension reduzieren lässt, fließt auch das Blut der Zeugen Gottes. Liegt der Skandal des Kreuzes, so fragt Ela, nicht gerade darin, dass der Gekreuzigte das Drama all jener in sich vereint, denen die Geschichte das Recht auf Leben versagt hat? Jesus wird durch seine Erniedrigung bis zum Kreuz in die Reihe derer gestellt, die keine Macht haben. Er teilt das Schicksal jener, denen das Recht auf Gerechtigkeit und Respekt abgesprochen wird, weil sie nicht als menschliche Wesen anerkannt und behandelt werden. Er steigt in die Tiefe hinab, um etwas zu werden, was des Menschen unwürdiger nicht sein kann, nämlich ein gekreuzigter Sklave. Die Stunde der Kreuzigung ist die Stunde des Kampfes zwischen Leben und Tod. Der Tod wurde besiegt, als Jesus sich ihm stellte, so wie es Paulus in seinem Hymnus schreibt: *„Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist das Gesetz. Gott aber sei Dank, der uns den Sieg geschenkt hat durch Jesus Christus“* (1 Kor 15, 54–57). Hier leuchtet für Ela der entscheidende und dramatische Charakter der Erlösung durch das Kreuz Christi auf: Der Gott Jesu Christi kämpft gegen die Mächte des Todes, um ihnen die Menschheit zu entreißen, für die er das Geschenk des Lebens erneuert. So vollzieht sich durch das Kreuz nicht nur die Erlösung von Sünde und die Vergebung der Sünden, sondern auch die Versöhnung, die Befreiung von weltlichen Mächten und der Sieg des Lebens über den Tod. Vom Kreuz her erschafft uns Gott in Jesus Christus endgültig neu.

*„In der konkreten Situation unserer Gesellschaften müssen wir die Art vergegenwärtigen, in welcher der Gekreuzigte von Golgatha die Welt einem Urteil unterzieht und den Menschen durch die Kraft der Auferstehung erneuert. Das ist nur dann möglich, wenn die Kirchen dazu bereit sind, sich auf den Kampf der Armen und Unterdrückten des schwarzen Kontinents einzulassen. Die Erinnerung an den toten und lebenden Jesus führt zu dieser Aktualisierung der Selbstverpflichtung Gottes, der an sein Erbarmen denkt“*⁴⁴

Deshalb steht für ihn im alltäglichen Leben der Menschen in Afrika die Bedeutung des Gottes der Hoffnung (Röm 15, 13) auf dem Spiel. Das Heil in Christus kann weder gedacht noch verwirklicht werden, ohne dass man

⁴² A. a. O., 55.

⁴³ A. a. O., 106 f. Er verweist in diesem Zusammenhang auf seine Promotionsarbeit in Straßburg: *„Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther. Essai s'introduction à la logique d'une théologie* (Strasbourg 1969).

⁴⁴ Ela, Gott befreit, 89.

sich der Mühe unterzieht, die aktuellen Sehnsüchte der Menschen neu zu entdecken. Und er erinnert an die Zeitform, in der das Verb im Vater Unser steht: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden. Unser täglich Brot gib uns heute [...] erlöse uns vom Bösen.“ *Hier gibt es keine Bitte allein um die „ewige Ruhe“.*⁴⁵

Auf dieser Grundlage widmet Ela sich der ‚Globalisierung‘, dem „Zeitalter des Marktes“ (*Das Evangelium im Zeitalter des Marktes neu lesen*), denn nach vierzig Jahren Unabhängigkeit stellen die Wirtschaftslage, die gesellschaftlichen Probleme und der Untergang der Gründungsmythen der postkolonialen Staaten so handfeste Herausforderungen dar, dass sich die christlichen Kirchen über ihren spezifischen Beitrag zum heutigen Afrika Gedanken machen müssen. Er fordert auf, die Einseitigkeiten einer bisherigen Theologie der Inkulturation zu vermeiden, und stattdessen den „Schrei des afrikanischen Menschen“ in die theologische Reflexion mit einzubeziehen. Denn mit den Augen Afrikas gesehen stellt die Globalisierung die Unterwerfung der Menschen unter den kapitalistischen Geist dar. Afrika muss neu lernen: Der schwarze Kontinent wird von einem hemmungs- und seelenlosen Kapitalismus beherrscht.⁴⁶ Und die Kirche muss sich fragen lassen, was für einen Gott sie im Zeitalter des Marktes verkündigt, und wie man Kirche Jesu Christi sein kann inmitten der Opfer von Sparmaßnahmen und Staatszerfall, welche die Lebensbedingungen der neuen Generationen weiter verschlechtern. „Der Markt zwingt uns dazu, die Aktualität des Evangeliums der Seligpreisungen neu zu entdecken.“⁴⁷

In dem Kapitel „*Den Menschen wieder als Priester der Schöpfung einsetzen*“ beschäftigt sich Ela mit dem Problem, dass auf dem afrikanischen Kontinent die natürlichen Ressourcen zur Neige gehen oder zerstört werden, die den heutigen und den zukünftigen Generationen als Lebensgrundlage dienen müssten. Er erinnert an die in den Kirchen Europas fast schon vergessene ökumenische Zusammenkunft 1989 in Basel, wo gemeinsam über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nachgedacht wurde. Sünde hat auch eine ökologische Dimension, deshalb ist es richtig, von der „Sünde wider die Erde“ zu sprechen. Die Theologen ruft Ela auf, das Verhältnis von Ökologie und Theologie zur Sprache zu bringen. Denn:

*„In den verschmutzten Städten, die unter der schweren Last giftiger Abfälle zusammenbrechen, in den Wüstensavannen und den Walddörfern, wo Kunstdünger und Pestizide das ökologische Gleichgewicht gefährden, ist diese gigantische Arbeit eine Herausforderung des Glaubens in diesem neuen Jahrhundert geworden.“*⁴⁸

Aber auch dem Kampf um Selbstbestimmung seiner eigenen katholischen Kirche in Afrika gegen die Bevormundung aus Rom, weicht Ela in seinen Analysen nicht aus. Leider sind in der deutschen Ausgabe seines Buches

⁴⁵ A. a. O., 91.

⁴⁶ A. a. O., 116.

⁴⁷ A. a. O., 119.

⁴⁸ A. a. O., 148.

beim Herder Verlag die letzten Kapitel wie „*Eine Eucharistie ohne Priester?*“ und „*Dienst des Petrus oder Macht von Rom?*“ und „*Die Bischöfe Afrikas unter der Kontrolle der römischen Kurie*“ mit ebenso provozierenden wie spannenden Unterthemen: „*Hat der Papst Angst vor der Kirche?*“ oder „*Rom, ein Ort, wo man zuhört?*“ nicht übersetzt worden. Sicherlich hat im Rahmen des Verlagsprogramms für die „Theologie der Dritten Welt“, die Theologie aus dem Süden nur Platz für ein begrenztes Volumen, aber es fällt schwer nicht daran zu denken, dass schon die Auswahl der nicht übersetzten Kapitel keine „kirchliche Zensur“ darstellen soll. Jede Theologie der Befreiung wird sich auch befreien müssen von der Umklammerung der eigenen kirchlichen Hierarchie und Tradition. Leider ist auch das sehr schöne Kapitel 8 „*Vie contemplative et mission*“ (dt. *Kontemplatives Leben und Mission*) der Streichung anheim gefallen. Deshalb zum Schluss des Streifzuges durch seine Arbeit hier ein Zitat daraus:

„Gesucht wird hier eine Spiritualität, die ein Ort der Integration von Glaube und Geschichte, Evangelium und Gesellschaft sein kann, und zwar in dem Kontext, wo der Herr des Lebens sich in den Situationen des Todes zeigt. Es ist wichtig in unseren Gemeinschaften diese Kapazität des künftigen afrikanischen Menschen zu entwickeln, um Gott in allen Dingen zu dienen, und um sich in eine solche Perspektive des Glaubens einzureihen, in der man die Beziehung zu Gott in der Zeit der Welt lebt, ohne jemals die Kontemplation vom Kampf für das Leben zu trennen. Worum es hier geht ist eine Spiritualität des Widerstandes und der Freiheit. Wenn es so zahlreichen Afrikanern gelungen ist, den Versuchungen ihres persönlichen und kollektiven Lebens zu widerstehen, dann sicher deshalb, weil sie sich auf eine Spiritualität stützen konnten, die sie mitbrachten, d.h. ihre Fähigkeit zur Anpassung an schwierige Umstände und den Zwängen einer harten und unbarmherzigen Welt. Ohne Trommel und Tam-tam leben sie diese Spiritualität, in dem sie ihren Glauben mehr durch ihre Taten bezeugen als durch Diskussionen und Theorien.“⁴⁹

Geschrieben hat Jean-Marc Ela dieses Buch, die Summe seiner missionstheologischen Arbeit, im Exil, in dem er seit 1995 in Kanada lebt. Dieses Exil in Kanada ist ein erzwungenes Exil als politischer Flüchtling im anerkannten Asylstatus. Während Ela, nach dem er seine Missionszeit unter den Kirdi im Norden Kameruns beendet hatte an der Universität in Yaoundé Soziologie lehrte, wurde 1995 sein Mitstreiter für eine afrikanische Theologie der Befreiung, der Jesuitenpater, Theologe, Historiker und Künstler⁵⁰ En-

⁴⁹ Ela, *Repenser la théologie africaine*, 250 ff.

⁵⁰ In EKK I/4 „Das Evangelium nach Matthäus“, hat Ulrich Luz Engelbert Mveng ein schönes Denkmal gesetzt und sein Altarbild „Die Märtyrer von Uganda“ im Libermann College, Douala, abgedruckt. Luz schreibt dazu: „Auch Afrika ist voll von Leidenserfahrungen: Die Märtyrer von Uganda, die beidseitig zu Füßen des Kreuzes stehen, stehen stellvertretend für die vielen Leidenden und Gemarterten Afrikas. Auch dieses Bild situiert also den Gekreuzigten in der Gegenwart und überspringt den garstigen breiten Graben der Differenz der Zeiten. Aber über den Gemarterten steht riesengroß der gekreuzigte Christus, die Arme bis zum Himmel ausgespannt, mit einer Geste des Segens, welche weit über die Menschen Afrikas hinausreicht und die ganze Welt umfasst.“ Und er zitiert dann Mveng:

gelbert Mveng unter angeblich „ungeklärten Umständen“ brutal ermordet. Ela, der Hinweise erhält, dass er als einer der Nächsten auf der Todesliste steht, sucht in Kanada Asyl. *„Ich war nicht in Kamerun, als der Pater Engelbert Mveng im April 1995 ermordet wurde“*, erzählt Ela im Gespräch mit Assogba.

„Bei meiner Rückkehr sagten mir viele Leute, dass ich nicht ins Land hätte zurückkehren sollen, denn mein Name stünde auf der Liste derer, die nach der Exekution des berühmten Jesuiten hingerichtet werden sollten. Ich arbeitete sehr eng mit ihm in der ökumenischen Gesellschaft der afrikanischen Theologen zusammen, deren Generalsekretär er war.“⁵¹

Stattdessen führte Ela in Yaoundé eine Evangelisationskampagne durch zum Thema der Verteidigung des Lebens. Das „Evangelium vom Leben“, stand dabei im Mittelpunkt seiner Botschaften, in denen er auch die Inkompetenz und die Komplizenschaft der Justiz anklagte und den Totalitarismus der mystischen Gruppen kritisierte, die über die Macht in Kamerun verfügen.

„Ich zog mir den Zorn des Regimes zu, als ich vom Gott des Magnifikats sprach, der die Mächtigen von ihren Thronen stürzt und die Gedemütigten erhebt [...] Ein Verantwortlicher am Amtssitz des Präsidenten machte mir gegenüber das Eingeständnis: Es gibt einen Mordplan gegen die Intellektuellen, die dem Volk die Augen öffnen können [...] Ich begriff, dass ich wegen meiner Positionierung für die Demokratie und die Menschenrechte in meinem Büchern und Artikeln aber auch wegen meines pastoralen Engagements von der Macht bedrängt wurde [...] Deshalb sah ich mich gezwungen, das Land zu verlassen, um dem Tod zu entgehen, der jeden Tag kommen konnte.“⁵²

Jean-Marc Ela widmet sein Buch *Gott befreit*:

„Für Pater Engelbert Mveng, S. J., in Erinnerung an die langen Nächte, in denen ich mich mit ihm über das Evangelium der Seligpreisungen und das Schicksal Afrikas austauschen durfte, und für Frau Gertrude Étoa, dessen Nichte und meine Schwägerin.“

Das letzte Kapitel seines Buches lautet *„Das Christentum muss bereit sein, Risiken einzugehen.“* Er selbst wurde gezwungen, ganz persönliche Risiken einzugehen, und lebt nun als Fremder in der Fremde, aber dadurch kann er uns, den westlichen Kirchen und Missionen, ein Zeugnis glaubhafter Theologie vorleben. Dort aus den eigenen Erfahrungen von Asyl in der Fremde schreibt er seinen leidenschaftlichen Artikel zur Begegnung mit dem Fremden, insbesondere dem Asylsuchenden: *„Un Dieu métis“* („Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden“).⁵³

„Die Herrlichkeit und Größe des Kreuzes singt den Ostersieg der Auferstehung.“ U. Luz, EKK I/4, 353.

⁵¹ Assogba, Jean-Marc Ela, 89 f.

⁵² Ebd.

⁵³ J.-M. Ela: „Un Dieu métis“ in *Revue Relations*, Quebec, Novembre 2004 (696), 32–34, deutsche Übersetzung in dieser Ausgabe der ZThG: Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden.

Aus dem letzten Kapitel hier ein letztes Zitat von Jean-Marc Ela, in dem er die westlichen Kirchen und Missionen zu einer radikalen Entscheidung für ein Evangelium der Befreiung aufruft:

„In diesem neuen Jahrhundert, in dem die neuen Generationen allen Formen der Knechtschaft und des Ausschlusses die Stirn bieten, die ihnen die Zukunft verbauen, ruft uns unser Glaube als AfrikanerInnen mit Nachdruck dazu auf, die Sendung der Kirche im Gott der Armen und der Unterdrückten neu zu verankern, dessen letzter Kündler Jesus selbst ist. Außerhalb dieser Verortung hat Gott keinerlei Bedeutung, und die AfrikanerInnen können nichts mit ihm anfangen. ‚Gott, Gott, und dann?‘ Ohne die radikale Entscheidung für ein Evangelium, das den Menschen von jeglicher Unterdrückung befreit, läuft die Kirche Gefahr, die afrikanische Welt zu verlieren. Was für eine Zukunft kann man aber, wenn Afrika in der Kirche keinen Platz findet, für das Christentum zu einem Zeitpunkt erhoffen, an dem dieses vom Westen Abschied nimmt? Wenn man diese entscheidende Position Afrikas in der Glaubensmigration erkennt, versteht man, was die Zeit der Heiden für die Dynamik der Offenbarung in der sich wandelnden Welt tatsächlich bedeutet. Wir müssen den Gott des Magnifikats in unserer Geschichte wieder entdecken. Allein die Rückkehr zu diesem Gott erlaubt es der Kirche, Zeichen für die Sendung Jesu zu sein. In der Antwort auf diese Herausforderung wird das Gottesreich Wirklichkeit. Wir müssen die afrikanische Theologie neu denken.“⁵⁴

4. Schlussbemerkungen

Für 2007 plant der Dekan des „Institut Baptiste de Formation Théologique de Ndiki“ in Kamerun, Rev. Dr. Samuel Désiré Johnson, zu einem internationalen Kolloquium über die Theologie von Jean-Marc Ela nach Kamerun einzuladen. Es soll im Rahmen der Baptistenkirche ein Treffen werden mit Beteiligung namhafter afrikanischer Theologen und Gästen aus Europa, um nach dem Impuls der Arbeiten des international bekannten und geschätzten Kameruner Intellektuellen Jean-Marc Ela für Theologie, Kirche und Mission in Afrika und Europa zu fragen.

Noch ist die afrikanische Befreiungstheologie, insbesondere die Theologie von J. M. Ela, im deutschen Sprachraum trotz der Veröffentlichungen im Herder Verlag nur wenigen Fachleuten bekannt. Als ich auf dem Theologischen Konvent der Pastoren und Pastorinnen des Bundes EFG im Jahr 2006 den Missionstheologen Prof. Dr. Theo Sundermeier, der als Gastreferent eingeladen war, nach der Bedeutung der afrikanischen Befreiungstheologie von Ela befragte, bekam ich nur die Antwort, dass er ihn nicht kenne. Die Barrieren der Konfessionen und Sprachen (der katholische Theologe Ela publiziert seine Werke in französischer Sprache) ist wohl auch in der Missionstheologie immer noch stark zu spüren. In der Tat, Befreiungstheologie ist in Europa hauptsächlich als südamerikanische Theologie bekannt, von der man aber in der Regel annimmt, dass es um sie immer stiller

⁵⁴ Ela, Gott befreit, 356.

geworden ist, insbesondere deshalb, weil die neue weltweite charismatische Kirchen- und Gemeindebewegung mit ihrem Aufsehen erregenden Wachstum die missionstheologischen Schlagzeilen beherrscht.

Umso wichtiger wird es sein, jenseits der trennenden Konfessionen und Sprachen, diese Stimme Afrikas den Kirchen und Missionen nahe zu bringen, die mit Afrika durch eine lange Missionsgeschichte verbunden sind. Dass auch baptistische Theologen Afrikas, insbesondere aus Kamerun, von der Theologie von J.-M. Ela stark beeinflusst sind, kann man nachlesen in „Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas“ von Dr. Timothée Bouba Mbima, Yaoundé, Kamerun.⁵⁵

Auf eine ganz neue Publikation von Jean-Marc Ela in Zusammenarbeit mit der Kameruner Soziologin Anne-Sidonie Zoa über *die neuen Herausforderungen durch die demographische Entwicklung Afrikas im Zusammenhang mit der Migration aus Afrika in den Westen*, sei zum Schluss nur noch kurz hingewiesen.⁵⁶ Gewiss schreiben Ela und Zoa hier als Soziologen, aber diese Themen klingen im Buch von Ela „Gott befreit“ schon kurz an; in seinem in dieser Ausgabe von ZThG übersetzten Artikel „*Ein Gott mit dem Antlitz des Fremden*“ wird die Migration- und Asylproblematik theologisch beleuchtet. Beide Autoren setzen in ihrem gemeinsamen Buch die Herausforderungen durch die „*afrikanische Fruchtbarkeit*“ und die „*afrikanische Migration*“ in Beziehung zu den politischen Konflikten des beginnenden Jahrhunderts. Die Mechanismen, die die Armut produzieren, zwingen noch einmal ganz neu, die demographische Entwicklung Afrikas und das Sicherheitsbestreben der Länder des Nordens gegenüber der Migration aus dem Süden zu überdenken. Denn die reichen Länder, die immer älter werden und an Bevölkerung abnehmen, zwingen dem immer jünger und zahlreicher werdenden Afrika eine Reduktion der Geburtenrate auf und verschließen gleichzeitig ihre Länder gegenüber den Fremden aus dem Süden. Dies ist ein aufrüttelndes Buch, ein leidenschaftlicher Appell, die Problematik Nord-Süd noch einmal ganz neu zu betrachten. Dies Buch würde es verdienen als eine Art Ergänzung und Konkretisierung von *Gott befreit* vielleicht in einem Missionsverlag – allerdings ohne Kürzung – übersetzt und veröffentlicht zu werden. Denn die deutschen Kirchen und Missionen mit ihrer langen Tradition missionarischen Engagements in Afrika wären von ihrem christlichen Auftrag her die kompetenten Partner gemeinsam mit den Kirchen Afrikas in dieser Zeit der sich zuspitzenden Krise, *den Gott zu entdecken, der befreit*.

Ela und Zoa fordern am Ende ihres Buches die neue Generation auf, ein berühmtes Wort von Cheikh Hamidou Kane aus seiner Erzählung „L'aventure ambiguë“ zu meditieren:

⁵⁵ T. Bouba Mbima, Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas, in: ZThG 11 (2006), 89 ff.

⁵⁶ J.-M. Ela/A.-S. Zoa, Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux, Paris 2006.

„Sie und ich, wir haben nicht dieselbe Vergangenheit gehabt, aber wir werden gewiss dieselbe Zukunft haben. Das Zeitalter der einzelnen Schicksale ist vorbei.“⁵⁷

Bibliografie

- Assogba, Y., Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou, Paris/Montréal 1999
- Bissainthe, G., Katholizismus und Eingeborenentum, in: A. Diop, Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960
- Blok, M. J. C., Christianisme et quête d'identité en Afrique. La genèse et l'évolution de la théologie africaine dans la tradition ecclésiale catholique romaine, in: Revue Réformée N° 228, Juin 2004
- Bouba Mbima, T., Prédication de l'Évangile et Vie publique. Cas des églises protestantes camerounaises issues des missions, thèse de doctorat, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, juillet 2002
- , Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas, in: ZThG 11 (2006)
- Diop, A., Des Prêtres noirs s'interrogent, Cerf, Présence Africaine, Paris, 1956, dt.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt a. M. 1960
- , Personnalité africaine et catholicisme, Paris, Présence Africaine 1963
- Ela, J.-M., L'Eglise, le monde noir et le concile, in: A. Diop, Personnalité africaine et catholicisme, Présence Africaine, Paris 1963
- , Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, Paris 1980, Nachdr. 1993
- , Ma foi d'Africain, Éditions Karthala, Paris 1985, dt.: Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987
- , Je porte l'Afrique en moi, Jean-Marc Ela, Professeur invité, in Journal UQAM – Université du Québec à Montréal, Volume XXV Numéro 10, 15 Février 1999.
- , Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique, Paris 2001
- , Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003, dt. Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003
- , Un Dieu métis, in: Revue Relation, Novembre 2004
- , Schwarze Priester melden sich, Interview, in: contexte, Nachrichten aus dem MWI, April 2006
- Ela, J.-M./Zoa, A.-S., Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux, Paris 2006
- Fareilly, M., africain d'hier et de demain, Neuchatel/Suisse 1967
- Hofmeister, J., Erlebnisse im Missionsdienst in Kamerun, 3. Band, Kassel 1926
- Johnson, S. D., Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimische Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949) (Baptismus-Studien 5), Kassel 2004

⁵⁷ Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: Cheikh H. Kane, Der Zwiespalt des Samba Diallo, Frankfurt a. M. 1980, 85.

Kane Cheikh, H., L'aventure ambiguë, Paris 1961, dt.: Der Zweispalt des Samba Diallo, Frankfurt a. M. 1980

Lipawing, B. L./Mveng, E., Théologie, libération et cultures africaines, (interview) Yaoundé/Paris 1996

Luz U., Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002

Mveng, E., L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant, Paris 1985

–, Une lecture africaine de la Bible, in: Nouvelle Revue Théologique 120 (1998), 1

Bibeltreuer Religionsunterricht – was ist das?

|| Bemerkungen zur Bibeldidaktik in der Schule¹

Andreas Liese

Zuerst muss ich Sie enttäuschen: Mein Referat soll nicht grundsätzliche Überlegungen zur Bibeldidaktik präsentieren, es soll auch nicht versucht werden, eine sozusagen freikirchliche Bibeldidaktik auszuarbeiten. Letzteres wäre sicherlich ein reizvolles Unternehmen; aber ich würde es mir wünschen, dies mit anderen freikirchlichen Lehrerinnen und Lehrern gemeinsam zu tun.

Nein, ich möchte im Rahmen unseres Tagungsthemas: „Was heißt denn heute bibeltreu“ eine Reflexion anstellen über meine Arbeit mit biblischen Texten im Religionsunterricht (RU). Dabei war meine Ausgangslage – wie bei vielen anderen – die einer in Freikirchen allgemein vorherrschenden evangelikalten, ja oft auch fundamentalistischen Prägung, die v. a. ein mehr oder minder wortwörtliches Verständnis von Bibeltexten implizierte. So geprägt, war man natürlich bibeltreu. Bibeltreu, d. h. dem Anliegen der Bibel verpflichtet, möchte ich heute auch sein. Mir geht es aber heute darum, genauer hinzusehen und mit Hilfe der Bibelwissenschaften herauszufinden, was die biblischen Texte aussagen und was sie nicht aussagen wollen, um so zu einem differenzierteren Verständnis der Bibel zu gelangen. Dies hat dann natürlich auch Konsequenzen für den Umgang mit biblischen Texten im Unterricht. Da diese Problematik vermehrt in der Oberstufe, also der Sekundarstufe II auftaucht, konzentrieren sich die Ausführungen, v. a. die angeführten Beispiele, auf diesen Bereich. Prinzipiell haben diese Überlegungen aber auch für andere Altersgruppen Bedeutung.

Bezüglich meiner oben angesprochenen Ausgangslage, nämlich der evangelikalten Prägung, macht H. Stadelmann, Rektor der Freien Theologischen Akademie in Gießen, unmissverständlich klar, was im Sinne des konservativen Evangelikalismus bezüglich des RU abzulehnen und was zu fordern ist: Er kritisiert, dass die Bibelkritik im RU Schülerinnen und Schüler gegen Glaubenserfahrungen immunisiere und plädiert deshalb für seine Abschaffung.² Solange dieser aber noch existiere, sollte der gläubige Lehrer sich um einen Unterricht bemühen, der Bibelkritik ausschließt.³

¹ Hierbei handelt es sich um eine Überarbeitung meines Referates, dass auf dem Symposium der GFTP zum Thema: „Was heißt denn heute bibeltreu“ gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² H. Stadelmann, Das Dilemma des Religionsunterrichts. Warum man den Religionsunterricht ändern oder abschaffen sollte, in: Bibel und Gemeinde 2 (2004), 33 f.

³ A. a. O., 35.

Auch das gemeindliche Umfeld erwartet in der Regel, dass ein Religionslehrer die Bibel insofern ernst nimmt, indem er alles, was in der Bibel steht, als wahr anerkennt und zwar auch die historischen, naturkundlichen u. a. Aussagen. Für irgendwie geartete ‚Bauchschmerzen‘ des freikirchlichen Lehrers, er habe vielleicht an der einen oder anderen Stelle Schwierigkeiten mit dieser Bibelauffassung, hat man meistens kein Verständnis. Zu laut sollte er diese Probleme nicht äußern, wenn er beispielsweise nicht die Verantwortung für den Gemeindebibelunterricht verlieren möchte.

Diese Auffassungen des gemeindlichen Umfeldes korrespondieren oft mit bestimmten Erwartungen von gläubigen Eltern an den Religionslehrer, besonders an den frommen Lehrer aus einer Freikirche. Natürlich sollte er sich nur positiv im Sinne der eigenen, manchmal recht naiven Bibelgläubigkeit äußern. Tut er dies nicht, kann es zu Konflikten kommen (man würde in diesem Falle auch nicht davor zurückschrecken, sein Kind vom RU abmelden, was tatsächlich auch schon geschehen ist).

Bezüglich dieser Erwartungen ist aber zu bedenken, dass der RU in fast allen Bundesländern ein ordentliches Lehrfach darstellt. Der Religionslehrer hat sich also an die staatlichen Vorgaben zu halten. Entscheidend sind da v. a. die Lehrpläne: Der Lehrplan (Sek II) für Nordrhein-Westfalen gibt vor, dass beim Arbeiten mit biblischen Texten „die fachspezifischen Methoden als Hinführung zu wissenschaftlichen Vorgehensweisen vorzustellen und einzuüben sind“. Dies kann „exemplarisch“ mit den üblichen Methoden der wissenschaftlichen Exegese (literarkritische Methode, formgeschichtliche Methode u. a.) praktiziert werden.⁴ Es wird ausdrücklich vorgeschrieben, dass in jedem Halbjahr „der Bezug zu mindestens einer konkreten biblischen Position“ hergestellt werden muss, wobei mit den entsprechenden „bibelexegetischen Methoden“ gearbeitet werden soll.⁵

Damit ist klar, dass das, was Stadelmann als Bibelkritik bezeichnet, als Grundlage der Arbeit an der Bibel im RU zu dienen hat.

Auch die Fachdidaktik geht selbstverständlich davon aus, dass der Religionslehrer bei der Auseinandersetzung mit biblischen Texten die üblichen exegetischen Methoden anwendet.⁶

Damit wird deutlich, dass sich für die mehr oder minder evangelikal geprägte Religionslehrkraft Probleme ergeben können: Kann ich denn wirklich bibelkritisch arbeiten, säe ich da nicht Zweifel, wo ich doch um wieder Stadelmann zu zitieren ‚Argumente für die Zuverlässigkeit der Bibel‘ zu liefern hätte?⁷

Manche lösen diese Probleme, indem sie zweigleisig verfahren: Von Montag bis Freitag unterrichtet man notgedrungen mehr oder minder bi-

⁴ Lehrpläne und Richtlinien, 18.

⁵ A. a. O., 25.

⁶ Vgl. dazu J. Lähnemann, Umgang mit der Bibel – Zur Fachdidaktik biblischer Fundamentalinhalte, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten, Göttingen 1990, 173 ff. u. ö.

⁷ Stadelmann, Dilemma, 32.

belkritisch im Sinne des Lehrplanes. Am Sonntag ist der Religionslehrer aber dann fromm und hört sich zustimmend Predigten an, die das genaue Gegenteil von historisch-kritischer Bibelexegese darstellen. Doch so etwas verbietet sich eigentlich, weil man damit seine intellektuelle Redlichkeit aufs Spiel setzt. Genau dies möchte aber Gott nicht.

So bleibt dem freikirchlichen Religionslehrer mit evangelikaler Herkunft nichts anderes übrig, wenn er sich denn innerlich nicht verbiegen will, sich auf das Abenteuer des wissenschaftlichen Umgangs mit den Bibeltexten einzulassen. Grundsätzlich bedeutet dies, persönliche Frömmigkeit und wissenschaftliche Arbeit an der Bibel miteinander in Einklang zu bringen.

Nun ist bei den bisherigen Überlegungen ein wesentlicher Aspekt noch nicht berücksichtigt worden: nämlich die Einstellung der Schülerinnen und Schüler gegenüber Bibeltexten. Hier hatte ja gerade Stadelmann darauf verwiesen, dass besonders fromme Schüler oft durch einen bibelkritischen RU irritiert werden.⁸

Zuerst eine Anmerkung: Es wäre nicht das Schlechteste, wenn hier manche vorgebliche Sicherheit erschüttert werden könnte. Es ist aber auch an das Gros der Schülerinnen und Schüler zu denken, die keinen existenziellen Zugang zur Bibel mehr haben. Hier spätestens versagt der Ansatz Stadelmanns. Man muss sich nämlich vergegenwärtigen, dass die Schüler gegenüber Bibeltexten oft sehr kritisch eingestellt sind: So sind sie z. B. der Meinung, nach der ein Text nur dann eine Relevanz für sie hat, wenn er nach unserem heutigen Verständnis wahr ist. Ist er dies nicht, wird er von den Schülern als Märchen eingestuft; damit hätte der Text aber keine existentielle Bedeutung mehr für sie.

Ein Beispiel, das uns nachher auch noch beschäftigen wird, sei hier angeführt: Würde man die Schöpfungsgeschichte in fundamentalistischem Sinne im Unterricht interpretieren, nach dem es sich hier um eine Darstellung auch mit naturkundlichen Intentionen handele, würde dies dazu führen, dass man sich ständig mit der Frage auseinandersetzen müsste, wie denn die geschilderten Vorgänge mit unserem heutigen naturwissenschaftlichen Verständnis in Einklang zu bringen wären. Gerade diese Intention beinhaltet der Text aber nach Auskunft der Bibelwissenschaftler nicht.⁹

Daraus folgt und zwar besonders auch in bibeldidaktischer Perspektive: Der Religionslehrer arbeitet dann bibeltreu im RU, d. h. er steht dann in Treue zur Sache der Bibel, wenn es ihm gelingt, die Anliegen der Texte der Sprache zu bringen und sie mit der heutigen Situation der Schülerinnen und Schüler zu konfrontieren.

⁸ Ebd.: Der Glaube „bewusst christlicher Schüler“ wird durch den RU „in Frage gestellt“. Schüler aus „überzeugt christlichen Familien“ müssen sich in der Sek II mit Texten auseinandersetzen, „die bibelkritische Positionen widerspiegeln“.

⁹ Vgl. H. Hafner, Das biblische Schöpfungszeugnis und seine grundlegenden Zusammenhänge, in: ders./E. Gutsche/P. C. Hägele (Hg.), Zur Diskussion um Schöpfung und Evolution. Gesichtspunkte und Materialien zum Gespräch, Marburg 1998, 350 u. ö.

Die Konsequenzen

1. Zuerst einmal ist der Religionslehrer als „Fachmann in theologischen Fragen“ gefordert.¹⁰ Er muss sich nicht nur in den exegetischen Fragen auskennen, sondern auch in der Lage sein, exegetische Ergebnisse angemessen bewerten zu können, um sich ein eigenes exegetisches Urteil zu bilden.

Hierzu ist zweierlei anzumerken. So gibt es zum einen nicht die historisch-kritische Methode, sondern verschiedenen methodische Ansätze, die oft entgegengesetzte Ergebnisse produzieren; hier wären Theologen wie K. Berger und G. Lüdemann zu nennen, die zu ganz unterschiedlichen Auffassungen gelangen. Zum anderen stellt sich für den Religionslehrer oft das Problem, dass er im Alltagsgedränge nicht immer Zeit hat, die kontroversen exegetischen Meinungen zu einem Problem in aller Ausführlichkeit zu durchdenken und zu einem eigenen, abgewogenen Urteil zu gelangen.¹¹ Hier wären sicherlich Handreichungen sinnvoll, die gerade dem Religionslehrer mit einer evangelikalen Herkunft, einen schnellen Zugang zu exegetischen Aussagen verschaffen, die seine speziellen bibelwissenschaftlichen Fragen aufgreifen.

Bezüglich der kontroversen Meinungen von Exegeten fällt mir auf, dass ich mich bei konträren Ansichten bisweilen eher für die konservativere Position (z. B. Martin Hengel im Gegensatz zu J. Roloff) entscheide. Allerdings muss dies nicht so sein. Entscheidend sollte letztlich nicht das Kriterium sein, wie nahe die Aussage des Exegeten an der evangelikalen Position ist, sondern wie sachlich plausibel mir seine Argumentation erscheint. Die Angst davor, dass wissenschaftliche Erkenntnisse meiner Frömmigkeit als Religionslehrer schaden könnten, sollte man sich zwar eingestehen, aber daran arbeiten, diese zu überwinden.

2. Aufgrund seines theologischen Fachwissens, entsprechend den Vorgaben des Lehrplanes und gemäß den Voraussetzungen der Lerngruppe plant der Religionslehrer seine Unterrichtsreihe.¹²

Diese bedeutet zum einen, dass die Planung auf dem neuesten fachwissenschaftlichen Stand beruhen sollte. Zum anderen – und dies ist dann besonders in unserem Kontext von Bedeutung – sollten die Inhalte der Unterrichtsreihe und deren Struktur auch in prinzipieller Übereinstimmung mit dem eigenen exegetischen Urteil sein. Des Weiteren sollten die gewählten Themen einen exemplarischen Charakter besitzen.

3. Zum Schluss muss der Religionslehrer überlegen, welche Materialien er in seinem Unterricht einsetzen will. Neben der Schülergemäßheit ist auch die Frage von Bedeutung, ob die vorhandenen Texte (beispielsweise aus

¹⁰ G. Adam, Der Religionslehrer: Beruf und Person, in: *ders./R. Lachmann* (Hg.), *Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten*, Göttingen 1990, 112 f.

¹¹ Vgl. a. a. O., 113.

¹² Vgl. zum Ganzen *Lähmann*, Umgang mit der Bibel.

Unterrichtswerken) seinen theologischen Überzeugungen entsprechen. Ist dies nicht der Fall, muss ich als Religionslehrkraft eigene Materialien herstellen. Allerdings ist es im Sinne der Hinführung zu wissenschaftlichen Vorgehensweisen auch sinnvoll, konträre Auslegungen biblischer Texte den Schülern vorzulegen. Damit werden sie befähigt, sich selbstständig ein Urteil zu bilden.

Einige Beispiele

1. Der Lehrplan meiner Schule sieht für die 11. Jahrgangsstufe im zweiten Halbjahr die Beschäftigung mit dem Menschenbild der Bibel (Mensch – Geschöpf Gottes) vor. Das bedeutet u. a., dass auch auf die beiden Schöpfungsberichte eingegangen werden muss. Da ferner eine weitere Vorgabe des Lehrplanes lautet, eine sog. Ganzschrift, d. h. einen längeren theologischen Text in jedem Schuljahr durchzunehmen, fiel die Entscheidung leicht, das Buch von H. Zahrnt, *Leben – als ob es Gott gibt* im Unterricht gemeinsam mit den Schülern zu lesen.

Zahrnt möchte durch sein Buch einen ‚Unterricht in der christlichen Religion‘ geben. Bei seiner Auseinandersetzung mit den Schöpfungsberichten verweist er darauf, dass hier „die Grundfragen und -erfahrungen gegenwärtigen menschlichen Daseins erörtert“ werden.¹³ Zahrnt spricht davon, dass alle Themen zwischen Himmel in „mythischer Bilderrede“ wie aus weiter Ferne und dennoch „menschlich ganz nahe“ erzählt werden. Da Zahrnt im weiteren Verlauf seines Buches den Entwicklungsprozess als „Medium des göttlichen Schöpferhandelns“ bezeichnet¹⁴ und damit von vornherein eine Konfrontation zwischen Glaubensaussagen und wissenschaftlichen Auffassungen vermeidet, wird daher nicht über die Frage Schöpfung oder/ und Evolution diskutiert. Zahrnt kann damit die Schülerinnen und Schüler zu einer echten Auseinandersetzung mit der Bibel führen, bei der auch ihre Lebenswirklichkeit zur Sprache kommt. Die Gespräche im Unterricht kreisen daher nicht um die Frage, wie diese Texte mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften in Einklang gebracht werden können. Sondern auf der Basis der Grundaussage, Gott ist der Schöpfer, alles Seiende ist aus seiner Hand hervorgegangen, geht es um die theologischen Aussagen dieser Texte und ihrer Bedeutung für heute. Damit kommt man mit den Schülerinnen und Schüler auf Fragen zu sprechen, die sie existenziell bewegen (Zusammenleben von Mann und Frau, Sinn des Lebens, Umgang mit der Natur, Bedeutung der Arbeit usw.). Damit wird m. E. das Anliegen der biblischen Texte hier ernst genommen.

¹³ H. Zahrnt, *Leben – als ob es Gott gibt*. Statt eines Katechismus, München 1992, 18.

¹⁴ A. a. O., 28

2. Der schulische Lehrplan benennt als Thema für das erste Halbjahr der 12. Jahrgangsstufe : Wer ist Jesus Christus für dich?

- Zum einen muss die Frage erörtert werden, welchen Wert die Evangelien als historische Quellen besitzen. Schüler und Schülerinnen meinen oft, dass es sich dabei mehr oder minder um Tendenzschriften handle, die historisch nicht ernst zu nehmen seien. Es ist darum notwendig, aufzuzeigen, dass ein Text, nur weil er uns fremd erscheint, nicht von vornherein als unhistorisch zu gelten hat. Deshalb geht es hier darum mit der Lerngruppe anhand von Texten (beispielsweise von S. Herrmann und W. Klaiber¹⁵) zu erarbeiten, dass zwar die Evangelien primär kein historisches Interesse verfolgen, sie aber von vielen Theologen und besonders auch von Althistorikern dennoch als durchaus ernstzunehmende historische Quellen angesehen werden.
- Von Bedeutung ist auch die Frage des Zugangs zu neutestamentlichen Wundern. Dabei ist das Erklärungsmodell von Klaus Berger hilfreich. Er vergleicht die Wirklichkeit mit einem Haus, in dem sich ein Flur befindet, von dem Türen in verschiedene Zimmer abgehen. Die erste Tür führt in die technisch-wissenschaftliche Welt, eine weitere Tür in die Welt der Kunst, Musik und Poesie. Die letzte Tür führt in die Welt des Mythischen oder des Religiösen. Hier sind dann auch die Wunder angesiedelt.¹⁶ Die Schülerinnen und Schüler können sich durch die Lektüre eines Auszugs aus Bergers Buch angemessen mit der Frage der Deutung neutestamentlicher Wunder vertraut machen. Ausgehend von der Beobachtung, dass schon im menschlichen Leben die rationale Interpretation von Sachverhalten – bei Berger wäre dies das erste Zimmer – nicht ausreicht, erhält die Lerngruppe jenseits der historischen Fragestellung: Ist dies alles so wirklich geschehen? die Möglichkeit über die Bedeutung der Wundertaten Jesu für heute nachzudenken.

Allerdings kann man als Religionslehrer leicht der Gefahr erliegen, hinsichtlich der Textauswahl zu einseitig zu verfahren, d. h. nur Materialien den Schülerinnen und Schülern vorzulegen, die eine konservative Tendenz verfolgen.

- Um dieser Problematik angemessen zu begegnen, ziehe ich bei einem weiteren neutestamentlichen Text, den Schülerinnen und Schüler gerne im Unterricht lesen, ein anderes Verfahren vor. Bei dem Bibeltext handelt es sich um die sog. Weihnachtsgeschichte. Hier stellt sich sofort die Frage: Muss ich als Christ an die Tatsächlichkeit der jungfräulichen Empfängnis glauben? Oder haben diese Texte vielleicht doch eine andere Bedeutung?

Nachdem die Lerngruppe sich zuerst ohne weitere Literatur mit der Weihnachtsgeschichte in Lk 2 auseinandergesetzt hat, bieten sich zwei

¹⁵ S. Herrmann/W. Klaiber, Die Schriften der Bibel. Entstehung und Botschaft. Mit einer Einführung „Die Bibel als Gottes Wort“ (Reihe: Bibelwissen) v. E. Lohse, Stuttgart 1996.

¹⁶ K. Berger, Darf man an Wunder glauben?, Stuttgart 1996, 68 ff.

konträre Texte zur Bearbeitung an. So erhalten die Schülerinnen und Schüler zum einen einen Auszug aus dem Lukas-Kommentar von Gollwitzer. Für ihn ist nicht eine naturwissenschaftliche Erklärung des Wunders von Bedeutung. Gollwitzer geht es vielmehr darum, dass „das Wunder der jungfräulichen Geburt zur Erkenntnis des Geheimnisses“ Jesu Christi führt.¹⁷ Die katholische Theologin Ranke-Heinemann erörtert das Dogma der jungfräulichen Empfängnis mehr im Hinblick auf das sich hier zeigende Frauenbild und lehnt eine jungfräuliche Empfängnis Jesu im wörtlichen Sinne ab.¹⁸ Die Lerngruppe erhält somit die Möglichkeit sich anhand dieser Texte hinsichtlich der tatsächlichen Bedeutung der jungfräulichen Empfängnis für den christlichen Glauben ein selbstständiges Urteil zu bilden. Dies entspricht auch der genau der Vorgabe des Lehrplanes.

- Einen zentralen Inhalt dieser Unterrichtsreihe stellt die Auferstehung Jesu dar. Die Schülerinnen und Schüler lesen zuerst sehr gründlich die Ausführungen des Apostels Paulus in 1. Kor 15 und die Darstellungen in den Evangelien. Danach sieht die Lerngruppe eine Fernsehaufzeichnung einer Diskussion zwischen K. Berger und G. Lüdemann über deren Verständnis der Auferstehung Jesu. Die Schülerinnen und Schüler erhalten die Aufgabe, die Positionen beider Theologen herauszuarbeiten und sie kritisch zu beurteilen und zu ihnen persönlich Stellung zu nehmen. Sehr gut können auch am Beispiel dieser Diskussion grundsätzliche Fragen der Bibelexegese erörtert werden. So spricht Lüdemann beispielsweise davon, dass sich die Theologie vor dem Forum der Vernunft zu verantworten habe, Berger jedoch lehnt genau dies ab. Ebenfalls zeigt sich hier auch noch einmal der unterschiedliche Umgang von Forschern mit neutestamentlichen Texten, was dann zu der Erkenntnis führen kann, dass Neutestamentler biblische Texte manchmal sehr unterschiedlich beurteilen. Auch hier erhalten die Schülerinnen und Schüler wieder die Möglichkeit, sich selbstständig ein Urteil zu bilden. Es sei aber nicht verschwiegen, dass es ihnen aber teilweise bei dieser Fernsehaufzeichnung schwer fällt, zu dem Grundproblem der Diskussion vorzustoßen, da Lüdemann seine Thesen oft rhetorisch geschickter vorträgt und auch einfach gegenüber Berger telegener wirkt. Aber es gibt doch bisweilen Schülerinnen und Schüler, die Berger bescheinigen, mit seinen Ausführungen mehr der Auffassung des Christentums zu entsprechen als Lüdemann, obwohl sie ihn vielleicht als moderner empfinden.

¹⁷ H. Gollwitzer, Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium, Gelnhausen u. a. 1979, 20.

¹⁸ U. Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988, 32 ff.

Abschließende Bemerkungen

1. An diesen Beispielen zeigt sich, dass eine derartige Bibeldidaktik gerade nicht – wie Stadelmann meint – zu einem Glaubensrelativismus führt, sondern den Schülerinnen und Schülern zum einen einen angemessenen Zugang zu biblischen Texten ermöglicht und zum anderen ihnen die Möglichkeit gibt, zu einem eigenen Urteil zu gelangen und dies gerade auch im Hinblick auf manche hyperkritischen Aussagen und verfälschenden Deutungen, insbesondere der Jesusüberlieferung, die man nur als sensationslüstern bezeichnen kann.¹⁹

An dieser Stelle geht es darum, einen Mittelweg zwischen einer hyperkritischen, d. h. also einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber den Texten der Bibel einerseits und einer fundamentalistischen Auffassung andererseits zu finden.²⁰ Nicht zuletzt soll es auch darum gehen, dass die biblischen Texte historisch ernst genommen werden.

2. Gerade ein bewusst nichtfundamentalistischer Umgang mit der Bibel im Unterricht wird manchmal fromme Eltern und ihre Kinder nicht zu Frieden stellen. Aber gerade an dieser Stelle wäre es die Aufgabe einer gemeindlichen Bibeldidaktik Grundlagen für einen differenzierten Umgang mit der Bibel in der Gemeinde zu schaffen.

Sollten diese Eltern oder andere Mitchristen aber Druck auf den freikirchlichen Religionslehrer ausüben, um ihn dazu zu bewegen, gegen sein intellektuelles Gewissen zu handeln, sollte er diesem aber weder auf der Ebene der Gemeinde noch auf der der Eltern nachgeben. Hier ist er seiner Überzeugung verpflichtet, was nicht zuletzt seine Glaubwürdigkeit als Religionslehrer ausmacht.

Bibliografie

- Adam, G., Der Religionslehrer: Beruf und Person, in: *ders./R. Lachmann* (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten, Göttingen 1990, 96–121
- Berger, K., Darf man an Wunder glauben?, Stuttgart 1996
- Betz, O., Wie verstehen wir das Neue Testament? Wuppertal 1981
- Gollwitzer, H., Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium, Gelnhausen u. a. 1979
- Hafner, H., Das biblische Schöpfungszeugnis und seine grundlegenden Zusammenhänge, in: E. Gutsche/P. C. Hägele/H. Hafner (Hg.), Zur Diskussion um

¹⁹ Vgl. R. Heiligenthal, Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Darmstadt 1997, 78 ff., der hier die Thesen der australischen Wissenschaftler referiert, nach denen Jesus mit Maria Magdalena verheiratet gewesen ist. Dieser Text ist ebenfalls gut im Unterricht einsetzbar.

²⁰ O. Betz, Wie verstehen wir das Neue Testament? Wuppertal 1981, 7.

- Schöpfung und Evolution. Gesichtspunkte und Materialien zum Gespräch, Marburg 1998, 313–362
- Heilgenthal, R., Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Darmstadt 1997
- Herrmann, S./Klaiber, W., Die Schriften der Bibel. Entstehung und Botschaft. Mit einer Einführung „Die Bibel als Gottes Wort“ (Reihe: Bibelwissen) v. E. Lohse, Stuttgart 1996
- Lähnemann, J., Umgang mit der Bibel – Zur Fachdidaktik biblischer Fundamentalinhalte, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium, a. a. O., 161–202
- Ranke-Heinemann, U., Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988
- Richtlinien und Lehrpläne für die Sekundarstufe II – Gymnasium/Gesamtschule: Evangelische Religionslehre, hg. v. Ministerium für Schule und Weiterbildung, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1999
- Stadelmann, H., Das Dilemma des Religionsunterrichts. Warum man den Religionsunterricht ändern oder abschaffen sollte, in: Bibel und Gemeinde 2 (2004), 31–35
- Zahrnt, H., Leben – als ob es Gott gibt. Statt eines Katechismus, München 1992

Film

- Auferstanden oder verwest? Was Ostern wirklich passierte. Diskussion zwischen K. Berger und G. Lüdemann von 1996, Fernsehaufzeichnung, 30 Minuten

SYMPOSION DER GFTP

„Können wir einander das Wasser reichen?“

|| Taufe und Gemeindemitgliedschaft in ökumenischer Perspektive

Zum Thema des Symposions der GFTP

Kim Strübind

Das GFTP-Symposion des vergangenen Jahres weist zwei Besonderheiten auf. Zunächst einmal handelt es sich bei dem Titel, wie ich gestehen muss, um ein reichlich schamloses Plagiat, dessen Versuchungen ich aufgrund des charmanten Wortspiels erlegen bin. Dass Kirchen „einander das Wasser reichen“, womöglich in einer Art „Taufassistenz“, ist nun wirklich in verführerischer und aus der Sicht der Dogmatiker womöglich maliziöser Gedanke. Der Kirchentag in Hannover hatte jedenfalls unter dieser Überschrift am 28. Mai 2006 zu einer ökumenischen Podiumsreihe eingeladen und dort die Frage gestellt, ob die Taufe „Bindeglied oder Stolperstein in der Ökumene“ sei. Wie so oft stimmt wohl Beides. Ein ökumenisches „Bindeglied“ war sie schon immer, weil die Christenheit von Anfang an die Taufe praktizierte und der Apostel Paulus sogar die ihm unbekannte Gemeinde in Rom auf ihre Taufe ansprechen konnte (Röm 6). Ein ökumenischer „Stolperstein“ ist die Taufe, sofern sie Kirchen nach wie vor trennt. Wie aus einem Stolperstein ein weiteres Bindeglied der Kirchen werden kann, war die Aufgabe, der sich die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ anlässlich ihres zweiten Tauf-Symposions gestellt hat.

Damit bin ich bei der zweiten Besonderheit: Vor zehn Jahren hatte die GFTP erstmals und deutlich vernehmbar in die Debatte über „Taufe und Mitgliedschaft“ eingegriffen, die gleichzeitig auch den Bundesrat und den Konvent der Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden beschäftigte. Anlass war die Implementierung des neu gefassten Taufartikels in der „Rechenschaft vom Glauben“, dem Glaubensbekenntnis unserer Freikirche. Mit einem denkwürdigen und ausgesprochen kontroversen Symposion hatten wir uns am 1. und 2. November 1996 in der Baptistengemeinde Hamburg-Schnelsen mit dem Verständnis der Taufe und den Konsequenzen für eine „offene“ oder „geschlossene“ Mitgliedschaft auseinandergesetzt. Das von Werner Latsch erstellte und zusammen mit den Vorträgen in der ZThG 2 (1997) veröffentlichte Diskussionsprotokoll gab die damalige Stimmung einer leidenschaftlich geführten Debatte recht gut wieder.

Nach nunmehr zehnjähriger Bedenkzeit haben wir uns des Themas vom 6. bis 8. November 2006 in der Baptistengemeinde Duisburg-Mitte noch einmal angenommen – mit bemerkenswerten Neuansätzen und originellen theologischen Überlegungen, die in den hier veröffentlichten Beiträgen nachzulesen sind. Die Diskussion, so scheint es, hat an Reife und Präzision hinsichtlich der Problematik des baptistischen Taufverständnisses gewonnen.

Das Thema wurde diesmal bewusst in den ökumenischen Horizont gerückt, weil sich an dieser Stelle die meisten Fragen ergeben. Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass immer mehr baptistische Gemeinden „Taufe und Gemeindemitgliedschaft“ voneinander abkoppeln und Menschen als Gemeindemitglieder aufnehmen, die mit der Praxis der Gläubigentaufe übereinstimmen, aber aus Gewissensgründen an ihrer Säuglingstaufe festhalten. Der Grund für diese zunehmende Änderung der Aufnahmepraxis liegt nicht nur in einem gewachsenen ökumenischen Bewusstsein, sondern auch in den theologischen Unzulänglichkeiten und Widersprüchen, die sich im Gemeindeverständnis der Baptisten (zumindest in Deutschland) zeigen. In den letzten Jahren sind neue und bedenkenswerte theologische Ansätze deutlich geworden, die helfen können, den so unversöhnlich wirkenden Fronten zwischen Kinder- und Gläubigentaufe etwas von ihrer Schärfe und Unbedingtheit zu nehmen, ohne dass damit die Unterschiede im jeweiligen Taufverständnis verwischt werden. Diesen Gedanken wollte das Duisburger Symposion nachgehen.

Die traditionellen Begründungen für eine „Pflichttaufe“ als Voraussetzung für eine Gemeindemitgliedschaft haben viel von ihrer Überzeugungskraft in unserer Freikirche verloren – auch bei mir selber, wie ich darzulegen versuche. Neue Antworten sind nötig, und sie kommen mit argumentativer Wucht. Das in Duisburg Vorgetragene wird sich nicht so leicht vom Tisch wischen lassen.

Neu ist auch, dass wir nicht nur *über* die Ökumene, sondern in großer Offenheit *mit* der Ökumene über die Probleme unseres Taufverständnisses und die sich eröffnenden Chancen für ein vertieftes Miteinander der Kirchen gesprochen haben. Ralf Miggelbrink, Hartmut Hövelmann, Eckart Schwab und Wolfram Kerner haben uns durch ihre Beiträge dankenswerterweise Einblick in die Tauflehre und Taufpraxis unserer Schwesterkirchen gegeben.

Überraschend war für uns die Beobachtung, dass der „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ über seinen darbistisch-brüdergemeindlichen Flügel seit eh und je die „offene Mitgliedschaft“ praktiziert und für die Gemeindemitgliedschaft nicht auf dem Vollzug einer Gläubigentaufe beharrt. Die offene Mitgliedschaft ist auch in unserer Freikirche viel weiter fortgeschritten, als uns bisher bewusst war. Öffentlich geredet wurde darüber bisher so gut wie nie.

Dass man es nun wissen kann, in welcher bedenkenswerten Vielfalt der Baptismus seine Tauftraditionen ökumenisch bedacht hat, ist das Privileg jener, die sich die Lektüre der nachfolgenden Beiträge gönnen wollen.

In der Schlussdiskussion fand der Vorschlag großen Anklang, um der ökumenischen Einheit willen ein „Moratorium“ in der Frage einer „Taufpflicht“ auszurufen, das eine Mitgliedschaft von Christen anderer Kirchen, die an ihrer Kindertaufe festhalten, in Baptistengemeinden ermöglicht. Dies schien uns angesichts der noch zu lösenden offenen Fragen, auf die der Baptismus in Deutschland noch keine befriedigenden Antworten gefunden hat, ausgesprochen sinnvoll.

Gleichzeitig lässt ein solches Moratorium einen Freiraum, in dem die täuferische Tradition mit ihrer Lehre und Praxis der Gläubigentaufe als biblischer Stachel im Fleisch der die Säuglingstaufe praktizierenden Kirchen fortexistieren kann.

Danken möchte ich an dieser Stelle der so wunderbar gastfreien und interessierten Gemeinde Duisburg-Mitte sowie ihrem Pastor Walter Brinkmann, der nicht nur ein erfahrener und liebenswerter Kollege ist, sondern uns zugleich Tür und Tor für unsere Tagung öffnete.

Das kommende Symposium findet unter dem Thema „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“ vom 2.–4. November 2007 an der Universität Oldenburg in Kooperation mit dem dort ansässigen „Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik“ statt.

Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen?

Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht

Erich Geldbach

1. Zur Ausgangssituation

1.1. Es gibt grundsätzlich mit Blick auf die Taufe zwei Möglichkeiten¹: die eine Gruppe von Kirchen, normalerweise die Minderheit, vollzieht die Taufe „nur“ an solchen Menschen, „die auf Grund ihres Glaubens die Taufe begehren“, wie es in der baptistischen „Rechenschaft vom Glauben“ heißt. Die Taufe dokumentiere „öffentlich die Umkehr des Menschen zu Gott“ und unterstelle den Täufling der Herrschaft Gottes. Daher werde die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens des Täuflings hin auch nur einmal empfangen, was eine „Wieder“taufe ausschließt. Die Taufe geschehe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Ferner geschehe sie durch Untertauchen in Wasser.

Die andere Gruppe von Kirchen praktiziert die Taufe von Säuglingen bzw. Neugeborenen. Da diese ihren Glauben nicht persönlich bekennen können, sind Eltern, Paten und die ganze Gemeinde in Pflicht genommen, für eine christliche Erziehung des getauften Säuglings Sorge zu tragen. Allerdings gibt es in den Kirchen mit Säuglingstaufe auch die andere Form der Taufe, das heißt Taufe im Rahmen der Initiation Erwachsener in die Kirche. Das schafft insofern eine Asymmetrie, als die einen weit und offen erscheinen können, weil in ihnen die beiden Taufformen gleichberechtigt nebeneinander stehen, während die anderen eng und exklusiv auftreten. Sie können „nur“ glaubende Menschen taufen, eine Säuglingstaufe kann bei ihnen keinesfalls praktiziert werden. Man kann in der Säuglingstaufe die Überlieferung der biblischen Taufe nicht wiedererkennen und kann in dem Akt lediglich eine Kindersegnung sehen, weshalb man auch die Aufregung nicht ganz verstehen kann, wenn bei Übertritten diese Menschen getauft werden. Was bei den Kirchen mit Säuglingstaufe als „Wiedertaufe“ erscheint, betrachten die anderen als die einmalige und richtige, weil neutestamentliche Taufe. Noch ein wenig komplizierter wird das Bild, wenn man sich die Statistik vor Augen führt. Die Initiation Erwachsener in die Kirche ist keineswegs der Regelfall; dieser ist vielmehr in Deutschland innerhalb der römisch-katholischen Kirche, der Evangelischen Landeskir-

¹ Vgl. E. Geldbach, Taufe (Ökumenische Studienhefte 5 = Bensheimer Hefte 79), Göttingen 1996, wo ich die konfessionellen Positionen differenziert aufgeführt und typologisch zusammengefasst habe, 26–89.

chen, der Altkatholischen Kirche und der Orthodoxie die Taufe Neugeborener. Der Eindruck muss entstehen, dass die Säuglingstaufe die Norm, die Glaubenstaufe aber die tolerierte Ausnahme ist.

Das ist die Ausgangssituation. Es stehen sich zwei Auffassungen gegenüber, die offenbar auch etwas anderes vom Glauben aussagen und die schließlich auch von der Kirche anderes zu denken scheinen. Wenn der Glaube eines Menschen persönlich sein muss, aber nicht privat sein darf, wie es in ökumenischen Texten immer und immer wieder heißt, dann ist die Frage, ob bei einer Taufe der Glaube vom Täufling bekannt werden muss. Lässt sich sagen, dass der Glaube auch stellvertretend von der Kirche in Gestalt der Eltern, Erziehungsberechtigten oder Paten bekannt werden kann? Die Frage lautet zugespitzt, ob es einen stellvertretenden Glauben geben kann. Selbst die im römisch-katholischen Rahmen beliebte Redeweise, Glauben sei ein „Mit-Glauben“ mit der Kirche, lässt sich im Falle einer Säuglingstaufe nicht zur Anwendung bringen, weil ein Säugling nicht mitglauben kann, es sei denn, man setze mit Luther voraus, dass der Säugling „ein eigen glaub“ habe. Aber das wird heute auch von Lutheranern, so weit feststellbar ist, nicht mehr vertreten. Und weiter lässt sich fragen: Gibt es eine Mitgliedschaft, oder genauer: eine Gliedschaft am Leibe Christi, die von der Kirche aufgrund des Wunsches der Eltern oder Großeltern und der Paten einem wenige Tage alten Säugling zugeschrieben wird und damit ein Aktivwerden des Täuflings im Sinne eines Erwerbs der Mitgliedschaft unterläuft?

Ist das Dilemma der Ausgangssituation auf die Formel zu bringen, dass wir es mit Frankfurt am Main und Frankfurt an der Oder zu tun haben, wie es Adolf Pohl zu sagen beliebt, dass also der Name Frankfurt = Taufe gleich bleibt, dahinter sich aber gänzlich verschiedene Sachverhalte verbergen? Oder lässt sich behaupten, es gäbe nur die *eine* Taufe, die aber in unterschiedlichen Situationen zur Anwendung kommt? Im ersten Fall wäre die Debatte in der Sackgasse unüberwindbarer Hindernisse und man wäre wieder dort angelangt, wo zu Beginn die Diskussion stand: In der Reformationszeit bei den Täufern und zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Baptismus hieß es, die Taufe füge in die Kirche ein. Das ist bestimmt richtig, weil von allen Kirchen die Taufe als das „Eingangstor“ in die Kirche angesehen wird. Ist aber die Säuglingstaufe, wie man im 16. und 17. Jahrhundert sagte, eine „falsche“, weil biblisch nicht begründbare Taufe, dann muss diese Form der Taufe notwendigerweise in der „falschen“ Kirche enden, während die „richtige“, weil biblische Taufe in die „wahre“ Kirche führt. So verliefen in der Anfangszeit des Täuferturns und des Baptismus die polemischen und sachlichen Grenzen.

1.2. Ein weiteres Argumentationsmuster, was die Ausgangslage vor Augen führt, lautet, dass die Säuglingstaufe besonders deutlich die alleinige Vermittlung des Heils durch Gott verdeutlicht. Die Taufe ist nicht nur Zeichen, sondern auch Werkzeug oder Mittel, das dem Täufling Heil vermittelt. Das

wird normalerweise als ein „sakramentales“ Verständnis von Taufe verstanden. Demgegenüber enthielten sich die Täuferkirchen weitgehend des sakramentalen Vokabulars und sprachen eher von „Ordnung“ (*ordinance*). Wenn aber heute die Theologie davon ausgeht, dass ein Sakrament nicht automatisch „*ex opere operato*“ wirkt, dann wird man auch die Konsequenz ziehen müssen und sagen, dass das Sakrament der Taufe nicht dadurch besonders gründlich auf Gottes alleiniges Handeln verweist, dass die Person, um die es geht, also der Täufling, davon nichts bemerkt und nichts weiß.

1.3. Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat über derartige Engführungen versucht hinauszuführen. Die viel diskutierten Lima-Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ mit ihrer langen Vorgeschichte haben Säuglingstaufe und Gläubigentaufe als zwei gleiche Möglichkeiten der Praxis erläutert, die je unterschiedliche Aspekte der Taufe betonen. Folglich hat man die Konvergenzen dadurch zu unterstreichen versucht, dass die Kirchen mit Säuglingstaufe diese nicht „unterschiedslos“ gewähren sollten und dass die Kirchen mit Gläubigentaufe sichtbarer zum Ausdruck bringen sollten, dass auch die Kinder unter dem Schutz Gottes stehen. Schon bei Abfassung der Lima-Erklärungen 1982 war es in vielen baptistischen Gemeinden üblich, die Neugeborenen in einem sonntäglichen Gemeindegottesdienst zu segnen. Damit erfüllen baptistische Gemeinden die Forderung der Erklärung von Lima an diesem Punkt trefflich. Die Erklärung argumentiert freilich auch, dass den täuferischen Kirchen zugemutet wird, die sakramentale Integrität der Kirchen, die Säuglinge taufen, anzuerkennen. Das ist in baptistischen Stellungnahmen zurückgewiesen worden. In der Tat lässt sich ja argumentieren, dass die Verantwortung für mangelnde Betreuung der vielen als Säuglinge Getauften nicht Kirchen mit anderer Taufpraxis zugeschoben werden darf. Für ihre „sakramentale Integrität“ müssten die Kirchen mit Säuglingstaufe als Regeltaufe selbst Sorge tragen. Das führt genau zu dem ersten Punkt zurück; denn wenig ist darüber bekannt, wie die Kirchen, die eine „sakramentale Integrität“ einklagen, mit dem Vorwurf umgegangen sind, sie taufen „unterschiedslos“. Offenbar sollte doch eine größere Disziplin bei der Säuglingstaufe angemahnt werden. Es lässt sich aber an vielen Stellen das Gegenteil erkennen, dass zum Beispiel Pfarrer offen dem Wunsch nachkommen, die Taufe vom normalen Gottesdienst am Sonntag abzutrennen und sie nur im Kreis der Angehörigen zu spenden. Dadurch lässt man die Taufe zu einer Familienfeier werden und tut dies auch, weil Gemeindemitglieder so reagieren, dass sie sagen, „heute ist Taufgottesdienst, da bleiben wir lieber zu Hause“.²

Die Lima-Erklärung zur Taufe wollte aber gerade eine „Konvergenz“ bewirken. Konvergenz bedeutet, dass Linien, die bisher lediglich parallel

² Es liegen dem Verfasser Berichte dieser Art vor.

liefen, dank neuer Einsichten sich jetzt aufeinander zu bewegen. Konkret schwebten den Verfassern der Erklärung folgende Maßnahmen vor: Die Kirchen mit Säuglingstaufe als Regel sollten diese nicht „unterschiedslos“ praktizieren, was eine (mehr oder weniger) große Zahl von Taufverweigerungen zur Folge haben müsste. Die täuferischen Kirchen sollten ihrerseits durch einen Akt der Segnung mehr Gewicht auf die Integration der Kinder in die Gemeinde legen. In beiden Fällen stände am Ende eines christlichen Sozialisationsprozesses der jungen Menschen ein persönliches Glaubensbekenntnis: Im einen Fall wäre dies mit der Taufe des bekennenden Menschen verbunden, im anderen Fall würde das bei der Taufe fehlende Bekenntnis des Täuflings sozusagen nachgeholt. In der Tauffrage selbst gibt es keinen „Konsens“. Man kann aber doch eine „Konvergenz“ ausmachen. Die als Neugeborene Gesegneten bzw. Getauften sollen zu einem persönlichen Glaubensbekenntnis geführt werden. Der Ausgangspunkt ist unterschiedlich: hier Taufe, dort Segnung, aber die von dort ausgehenden Linien laufen aufeinander zu und konvergieren in dem persönlichen Bekenntnis des Glaubens.

Die in der Erklärung von Lima angemahnte Taufdisziplin könnte zumindest drei Formen umfassen:

1. muss ein Taufgespräch mit Eltern, Erziehungsberechtigten und Paten stattfinden, um Klarheit darüber zu erhalten, warum diese den Wunsch haben, dass ihr Kind getauft werden soll.
2. könnte ein Taufseminar veranstaltet werden, um die unmittelbar beteiligten Menschen auf die Feier der Taufe entsprechend vorzubereiten.
3. ist als letzte Möglichkeit ein Taufaufschub ins Auge zu fassen.

Das Wort „Taufaufschub“ ist indes nicht eine treffende Umschreibung dessen, was als eine Reaktion auf den Vorwurf der „unterschiedslosen“ Säuglingstaufe angesehen werden kann, weil das Wort signalisiert, dass „aufgeschoben“ wird, was eigentlich in der Regel passieren muss. Aber auch wenn im römisch-katholischen Kontext ein solcher Aufschub der Taufe bei fehlenden Voraussetzungen im Kirchenrecht vorgeschrieben ist (CIC can 868), so wird davon selten genug Gebrauch gemacht. Die Statistik spricht eine eindeutig andere Sprache, weil die Zahlen von Taufen Neugeborener sich auf einem sehr hohen Niveau eingependelt haben, abgesehen von den neuen Bundesländern. Das Wort „Aufschub“ muss freilich nicht nur negativ eingestuft werden, weil es auch signalisieren kann, dass mit einem Aufschub kein endgültiges Nein verbunden ist. Ändert sich die Situation, kann so verfahren werden, wie es zur Zeit des Aufschubs nicht möglich erschien.

1.4. Zur Ausgangssituation kommt hinzu, dass in der Regel die Täuferkirchen andere Kirchen als Kirchen anerkennen können, vielleicht sogar von „Schwesterkirchen“ sprechen, selbst wenn dort eine ihrer Erkenntnis nach „falsche“ Taufe praktiziert wird. Auch „falsch“ getaufte Kirchenglieder werden zum Abendmahl eingeladen, sofern sie in ihrer eigenen Kirche „in

good standing“ sind, wie man im Englischen so schön sagt. Hier erscheinen die Täuferkirchen offen.

Das ist die Ausgangslage, die trotz aller Kürze der Darstellung dennoch komplex genug ist. Gibt es Auswege aus der Sackgasse?

2. Möglichkeiten der Annäherung

2.1. Von einer gewissen Annäherung kann man sprechen, weil die Kirchen mit Säuglingstaufe eine doppelte Taufpraxis kennen und damit die lange umstrittene Frage einer Gleichberechtigung beider Taufformen *in diesen Kirchen* grundsätzlich gelöst ist³, wenn auch der Vorzug in der Praxis eindeutig bei der Säuglingstaufe liegt. Dennoch lässt sich sagen, wie vielfach heute sogar von römisch-katholischer Seite argumentiert wird, dass die Gläubigentaufe das „Paradigma“ christlicher Taufe und nicht die tolerierte Ausnahme ist, während die Säuglingstaufe eine spätere Derivatform darstellt, die sich dann zur Regelform gemausert hat. Die Täuferkirchen kennen jedoch keine doppelte Taufpraxis. Für sie ist das Beispiel der Gläubigentaufe maßgebend. Eine Annäherung in dem Sinn, dass auch die Täuferkirchen eine doppelte Taufpraxis einführen würden, scheidet aus. Am Anfang des Lebens kennen sie eine besondere Segnung der Säuglinge, was zugleich eine Fürbitte für die Eltern oder Erziehungsberechtigten sowie eine Ermahnung an die ganze Gemeinde einschließt, das heranwachsende Kind und seine Eltern verantwortungsbewusst zu begleiten. Man wird zum gegenwärtigen Zeitpunkt auch nicht davon sprechen können, dass die Täuferkirchen eine Säuglingstaufe grundsätzlich anerkennen können. Das hängt mit der oben ausführlich dargelegten Frage der „unterschiedslos“ gewährten Säuglingstaufe zusammen, lässt sich aber auch nicht im Sinne einer theologischen, ekklesiologischen oder erkenntnistheoretischen Toleranz lösen, weil diese auf die katholischen Ökumeniker Rahner und Fries zurückgehende Denkfigur⁴ in den Täuferkirchen unbekannt ist und auf wenig Gegenliebe stoßen dürfte. Sie läuft letztlich doch auf eine, wenn auch indirekte und stillschweigende, Anerkennung hinaus.

2.2. Eine weitere Möglichkeit der Annäherung könnte man vermuten, wenn man die Ergebnisse von ökumenischen Dialogen auf ihr Verständnis des Glaubens befragt. Im baptistisch-lutherischen Dialog auf Weltebene sagen beide Partner, dass sie „den Glauben als die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung“ betrachten. Der Glaube wird stets als „Handeln des einzelnen Gläubigen“, das heißt als Antwort auf die in der Predigt er-

³ Das galt immer schon für die Missionstaufe, also die Taufe auf den sog. Missionsfeldern.

⁴ H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg i. Br. 1983, erw. Sonderausgabe 1985. Eine Toleranz lässt sich dann praktizieren, wenn sich theologische Lehrsätze oder Praktiken nicht kontradiktorisch widersprechen, auch wenn man (noch) nicht positiv übereinstimmt. Vgl. etwa S. 17, 49.

gangene gnädige Gabe Gottes verstanden. Glaube wird nirgendwo als eine stellvertretend durch Eltern, Paten oder die Kirche geleistete Möglichkeit definiert. So ist es auch in dem neuesten Dokument, nämlich dem Dialogergebnis zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, früher Leuenberger Kirchengemeinschaft) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF), der in den Jahren 2002 bis 2004 stattgefunden hat.⁵ Hier heißt es: „Im Glauben an Jesus Christus erfährt und bejaht der sündige Mensch die schöpferische und versöhnende Liebe des dreieinigen Gottes und sagt sein eigenes ‚Ja‘ zu ihr“ (Nr. 2). Weil die Kirche in der Taufe die Gnade (Nr. 5) und den Sieg der Liebe Gottes über des Menschen Gottlosigkeit feiert, ist die Taufe ein Ort, „wo Menschen im Glauben zu Gott ‚Ja‘ sagen können“ (Nr. 2). Deshalb hat die Taufe „fundamentale Bedeutung“ für das Leben des Täuflings (Nr. 4): Die Taufe markiert „eine fundamentale Lebenswende“. An die Stelle „selbstverschuldeter Beziehungslosigkeit tritt der Beziehungsreichtum eines Lebens mit Gott und mit allen seinen Geschöpfen. Aufgrund der Taufe übernimmt der Getaufte persönliche Verantwortung für ein [...] beziehungsreiches Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden“ (Nr. 5). Alle diese Sätze lassen sich unmittelbar und ohne spitzfindige Interpretationen auf den Zusammenhang von Glauben und Taufe, wie er in den Täuferkirchen gelehrt wird, beziehen. Die Beweislast, dass dies auch für die Säuglingstaufe gilt, fällt auf deren Vertreter. Jedenfalls lässt sich von einem willenslosen Menschen im Alter von beispielsweise acht Tagen nicht von „selbstverschuldeter Beziehungslosigkeit“ oder von „persönlicher Verantwortung“ oder von einem eigenen Ja zu Gottes Liebe als „fundamentaler Lebenswende“ sprechen. Die Frage ist, warum die Kirchen, die Säuglinge taufen, diese Qualifikationen und diese Art des Redens vom Glauben auch mit der Säuglingstaufe gegeben sehen. Ist die Säuglingstaufe angesichts dieser Redeweise vom Glauben etwa ein Entfremden von der Freiheit des Glaubens oder gar ein religiöser Willkürakt gegenüber einem sich nicht wehren könnenden Menschen? Wenn man aber beachtet, was oben zu „Konvergenz“ gesagt wurde, und wenn man im Blick behält, dass der Glaube eines als Säugling getauften Menschen erst in der Zukunft überhaupt bekannt werden kann, dann läge im Glaubensgeschehen eine Brücke, die beide Traditionen zur Kenntnis nehmen könnten. Man hätte zwar dann keine Annäherung in der Taufe, aber doch im Glaubensgeschehen, was eng mit der Taufe verbunden ist.

Der GEKE-EBF Dialog sagt auch, dass die Taufe „das Zeichen und das zentrale Ereignis der Initiation oder der Anfang des christlichen Lebens“ ist und fügt hinzu, dass sie jedoch nicht das „Ganze“ des Anfangs bedeutet. Das ist sicher richtig, weil dazu gehören: Verkündigung, Buße, Unterweisung, Verpflichtung zum Dienst in Gemeinde und Welt sowie Teilnahme

⁵ Vgl. W. Hüffmeier/T. Peck (Hg.), Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche in: *dies.*, Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe (Leuenberger Texte 9), 39 ff. (englische Fassung 17–23).

am Abendmahl (Nr. 3). Dies bezeichnet man (ebd.) als einen „Prozess der Initiation, dessen Fokus die Taufe ist.“ Auch wird zu Recht betont, dass sich dieser Prozess über einen kürzeren oder längeren Zeitraum erstrecken kann, dass ein Mensch aber so in die Kirche aufgenommen wird. Die Initiation, so muss man interpretieren, hat daher Prozesscharakter. Wenn man die einzelnen Faktoren in diesem Prozess betrachtet, dann lassen sie sich alle wieder unmittelbar, und ohne große Interpretationskünste anwenden zu müssen, auf die Gläubigentaufe übertragen. Das gilt auch für den Eingangssatz zu Nr. 9: „In der Taufe bejahen die Täuflinge das Bekenntnis der Kirche (Röm 10, 9) und bitten Gott mit der Taufgemeinde um den Heiligen Geist und ein gutes Gewissen (1 Petr 3, 21).“ Danach betont der Abschnitt von den Kirchen, die Säuglinge taufen, dass sie „einen Raum für ein Glaubensbekenntnis schaffen“ würden und dass mit der Säuglingstaufe „die Verantwortung der Gemeinde, der Eltern und Paten für das Wachsen im christlichen Leben“ unterstrichen wird. Das könnte man, *nota bene*, auch mittels einer Segnungshandlung erreichen.

Es wird dann im Blick auf die Baptisten formuliert: „Wenn die christliche Initiation als ein Prozess verstanden wird, in dem die Taufe nur ein Moment ausmacht, werden einige Baptisten die Säuglingstaufe als einen gültigen Teil dieses Prozesses anerkennen, sofern sie den späteren persönlichen Glauben des Getauften nach sich zieht“ (Nr. 9). An diesem Satz ist der Nachsatz („sofern“) bemerkenswert, der wiederum besagt, dass es ohne persönlichen Glauben nicht geht. Noch bemerkenswerter ist das Wörtchen „nur“: Taufe sei „nur“ ein Moment in dem Prozess. Das ist höchst inkonsequent. Man kann nicht einerseits davon sprechen, die Taufe sei das „zentrale Ereignis“, jedoch nicht das „Ganze“, und andererseits mit dem Wörtchen „nur“ die Taufe gleichsam abwerten, um Baptisten die Anerkennung der Säuglingstaufe nahe zu legen. Das ist, so scheint es, ein nur kirchenpolitisches, kein theologisches Argument. Erhebliche Schwierigkeiten bereitet auch die Verwendung des Wortes „Moment“. Wenn die Taufe wirklich „nur ein Moment“ in einem Prozess ausmacht, ist sie dann noch das grundlegende Vergewisserungsgeschehen, als das man sie beschreiben kann?

Allerdings könnte das Ausmaß dessen, was mit der Einführung der Metapher des Initiationsprozesses gegeben ist, für eine Annäherung noch nicht ausgeschöpft sein. Der baptistische Theologe Paul Fiddes (Oxford University) hat z. B. davon gesprochen, dass ein Mensch in den unterschiedlichen Phasen seines Lebens auch in unterschiedlicher Weise zu der Kirche als dem Leib Christi in eine Beziehung (*relation*) treten kann, die der jeweiligen Phase angemessen ist. Man bewegt sich also nicht von einer teilweisen Mitgliedschaft in eine volle oder von der Mitgliedschaft in der universalen, unsichtbaren Kirche durch den Glauben zu der konkreten Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde durch die Taufe. Vielmehr ist es Ziel christlicher Unterweisung, den Menschen immer tiefer in die untereinander verwobenen Bewegungen des dreieinen Gottes einzuführen. Gliedschaft ist nicht gleichbedeutend mit einem Stehen auf dieser oder jener Seite einer einzigen Tür, die

Mitgliedschaft genannt wird, sondern das „*belonging*“ kann unterschiedliche Formen annehmen. Die Inkorporation oder die Initiation kann daher als eine „Reise“ oder als ein „Prozess“ aufgefasst werden; Ziel dieser Reise oder dieses Prozesses ist es, immer tiefer in den Leib Christi eingeführt zu werden. Eine solche Reise (*journey*) hat kein Ende. Sie ist lebenslang. Aber sie hat einen Anfang oder vielleicht sogar mehrere Anfänge. Aber auch diese Phase als Lebensabschnitt ist ein Prozess. Sie beginnt in den verborgenen Tiefen von Gottes vorlaufender Gnade, weil Gott Gemeinschaft mit den Menschen sucht. Wir Menschen werden dann aufgefordert, mit Vertrauen auf den Ruf Gottes zu antworten; diese Antwort, wie vorläufig und begrenzt auch immer, markiert den Beginn einer Initiation, die mit dem Entscheid abschließt, als Jünger leben zu wollen. Das wäre eine Lebensphase, an die sich weitere anschließen. Baptisten würden an dieser Stelle die Taufe geschehen lassen. Wenn aber Säuglinge getauft worden sind und unter der Fürsorge der Eltern, Paten und der ganzen Gemeinde in den Glauben „hineinsozialisiert“ sind, werden sie ihrem Alter gemäß in ein Verhältnis zum Leib Christi treten; sie werden zu der Glaubensgemeinschaft „dazugehören“, ohne auch schon Glieder des mystischen Leibes Christi im organischen Sinn zu sein. Aber irgendwann werden sie in diesem Prozess zu Jüngern des Herrn bzw. zu Gliedern des Leibes Christi und ihre vom Geist geschenkten Gaben am Leib entfalten. Auch heranwachsende getaufte Kinder können so zum Leib Christi „gehören“, insofern sie in der Gemeinde willkommen sind, für sie gebetet wird und sie der seelsorgerlichen Pflege anvertraut sind.⁶

Es zeigen sich gewisse Annäherungen im Blick auf die in einer Glaubensgemeinschaft heranwachsenden Kinder. Freilich fragt es sich, ob die Taufe als grundlegendes Geschehen mit dem Bild einer Reise in Beziehung gebracht werden kann. Wie wären der Ausgangspunkt und das Ziel der Reise im Zusammenhang mit der Taufe zu umschreiben? Sind dann Annäherungen noch erkennbar? Kann man ein grundlegendes Geschehen als Prozess kennzeichnen? Schließlich fragt sich auch, wie man die Gliedschaft am Leib Christi mit einem Wachstumsprozess in Verbindung bringen kann. Zumindest die Eingliederung in den Leib Christi müsste man als einmalig definieren; sie wäre dann eben kein Prozess. Man kann vielmehr der immer tieferen, glaubenden Wahrnehmung dieses Geschehens Prozesscharakter zuschreiben. Das müsste freilich überdies einschließen, dass der Glaube stets auch als „angefochtener Glaube“ (C. H. Ratschow) erfahren wird. Das bedeutet, dass der Prozesscharakter nicht geradlinig ist, sondern durchaus mit Höhen und Tiefen verbunden sein kann. Dass ungeachtet dieser Überlegungen und Fragen die Beobachtung richtig ist, dass die unterschiedlichen Lebensphasen ein je anders geartetes Verhältnis zur Gemeinde einschließen, könnte eine Annäherung der Positionen nach sich ziehen.

⁶ P. Fiddes, „Baptism and Membership of the Body of Christ. A Theological and Ecumenical Conundrum“, in: L. Lybaek u. a. (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*. FS Erich Geldbach, Münster 2004, 83–93, bes. 92 f.

2.3. Eine Annäherung wäre auch möglich über den Gedanken der vorlaufenden Gnade (*gratia praeveniens*). Es steht außer Frage, dass sich die Taufe der vorlaufenden, gnädigen Zuwendung Gottes im Christus-Ereignis verdankt. Das gilt für beide Taufarten. Vertreter der Säuglingstaufe argumentieren zwar, dass die vorlaufende Gnade dem besonders deutlichen Ausdruck verleiht, dass die Gnade eine „objektive Vorgegebenheit“ ist, die nicht vom Glauben des einzelnen abhängt. Gottes Gnade in Christus gibt zu Taufe, Glauben, christlichem Leben und Tun allein den Anstoß. Die Gnade geht daher auch dem Glauben voran. Das wird auch von baptistischer Seite nicht hinterfragt. Wohl aber muss gefragt werden, ob die vorlaufende Gnade sich tatsächlich in der Säuglingstaufe am besten abbildet. Ist die Taufe ein Zeichen für die vorlaufende Gnade und ein Mittel, mit dem Gott Menschen, die davon nichts wissen, in seine Gnade einhüllt? Lässt sich ein Geschenk so „verobjektivieren“, dass der Beschenkte von dem Geschenk keinen Gebrauch macht bzw. es erst viel später bemerkt, dass er beschenkt worden ist? Ist Taufe eine Taufe auf Hoffnung oder auf die gegenwärtige Wirklichkeit des Heils in der Gemeinde des endzeitlichen Heilsbringers? Vielleicht läge eine möglich Annäherung in der Bestimmung der Taufe als beides.

In jedem Fall aber gilt, dass beide Taufformen auf die vorlaufende Gnade verweisen, die Glaubentaufe dies aber als eine gegenwärtig zu erfahrene Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Freilich gibt es dafür eine Bedingung, die Baptisten erfüllen müssen. Die Taufe muss aus der Vereinseitigung eines menschlichen Entscheidungsaktes gelöst werden. Sie verweist auf die vorlaufende Gnade in Person und Werk Jesu Christi und auf die Notwendigkeit einer von eben dieser Gnade gewirkten Antwort. So könnten Baptisten auch einer Säuglingstaufe etwas abgewinnen, sofern die Antwort des Glaubens später erfolgt. Das aber läuft wieder auf ein Argument der Lima-Erklärung hinaus, dass sich die Kirchen mit Säuglingstaufe einer „unterschiedslosen“ Säuglingstaufe verschließen sollten. Sie liegt allerdings in der Logik des Argumentes der vorlaufenden Gnade; denn wenn diese wirklich in der Säuglingstaufe am besten zum Ausdruck kommt, dann müsste man eigentlich alle Säuglinge taufen, deren Eltern es wollen. Welche Gründe dahinter stehen, spielt dann keine Rolle. Eine Taufdisziplin, oder gar ein Taufaufschub, wäre dann nicht möglich. Es gilt jedoch auch zu betonen, dass das Argument der vorlaufenden Gnade ein nur sekundäres theologisches Argument ist, was sich eher der apologetischen Absicht verdankt, die Säuglingstaufe zu verteidigen. Diese könnte jedoch nur dort erfolgen, wo sie in der Gemeinschaft der Glaubenden vollzogen wird, wenn Eltern oder Erziehungsberechtigte sie im Vertrauen auf Gottes Verheißung erbitten.

2.4. Eine weitere Annäherung ergibt sich aus dem Umstand, dass täuferische Kirchen schon im 17. Jahrhundert nicht mehr „wahre“ Kirche von der „richtigen“ Taufe abhängig machten. Die baptistischen Verfasser des Zweiten Londoner Bekenntnisses von 1677 benutzten als Grundlage die presbyterianische *Westminster Confession* (1646) und die kongregationa-

listische *Savoy Confession* (1658), um ihre Verbundenheit mit den „Fundamentalartikeln der christlichen Religion“ zu erweisen. Im Artikel über die Kirche (Art. XXVI) wird auf die Taufe kein Bezug genommen. Diese wird in den Artikeln XXVIII und XXIX angesprochen und unterstrichen, dass die einzig gültige Taufe die Immersionstaufe von Gläubigen sei, ohne daraus zu folgern, dass dies auch die Gültigkeit oder Ungültigkeit einer Kirche berührt. Von daher ist es auch logisch, Menschen anderer Kirchen zum Abendmahl zuzulassen.

Baptisten könnten eine „Wiedertaufe“, die in ihren Augen die eigentliche Taufe ist, damit rechtfertigen, dass diese etwas „versiegelt“, was bei Gläubigen mit einer Bekehrung begonnen hat und sichtbar geworden ist. Eine solche Taufe würde nicht in Abrede stellen, dass der Geist auch anders wirken kann als in einer bestimmten Reihenfolge. Man kann bei einer solchen Taufe sogar Bezug nehmen auf das, was vorher geschehen ist, einschließlich der aus baptistischer Sicht „irregulären“ Taufe. Man wird hier freilich genau zu unterscheiden haben zwischen der Tauflehre und den Folgen in der wahrnehmbaren Lebenspraxis. Es lässt sich nicht bestreiten, dass eine angemessene pastorale Versorgung der großen Zahl der als Säuglinge getauften Menschen beim besten Willen der Kirchen und ihrer Amtsträger nicht zu leisten ist. Daher muss man damit rechnen, dass viele Menschen aus der an ihnen vollzogenen Taufe keine Konsequenzen ziehen und nicht in die Nachfolge Christi eintreten. Wenn aber solche Menschen aufgrund einer Hinwendung zum Glauben in einer baptistischen Gemeinde um die Taufe nachsuchen, weil sie hier ihren Glauben leben möchten, werden baptistische Gemeinden dem Wunsch nachkommen und taufen. Sie werden dann nicht die „sakramentale Integrität“ der Kirche verteidigen, die diese Menschen einst getauft hatte. Baptisten werden diese Personen nicht auf eine Taufe festlegen wollen, an die es keine Erinnerung gibt und mit der diese Personen auch nichts verbinden können. Dieser Ansatz folgt baptistischem Argumentationsmuster. Man sollte aber auch nicht vergessen, dass eine baptistisch vollzogene Gläubigentaufe auch dann nicht wiederholt wird, wenn Personen durch ihre Lebenspraxis dieser Taufe nicht entsprechen, sich von der Gemeinde entfernen, dann aber, vielleicht erst nach Jahren, in die Gemeinde umkehren. Warum wird dann nicht getauft und warum wird im anderen Fall getauft? Der Grund kann nur darin liegen, dass man in der Säuglingstaufe keine „reguläre“ Taufe erkennen kann. In beiden Fällen ist aber an der Verwirklichung der Taufe, d. h. an der ethischen Konsequenz, wie es die Lima-Erklärung nennt, zu arbeiten.

Was aber bindet dann in solchen Fällen die ökumenische Gemeinschaft? Es sind der Heilige Geist und die von ihm hervorgebrachten Früchte, was dazu führt, dass Baptisten auch in der Heilsarmee oder bei den Quäkern, die aus unterschiedlichen Gründen gar nicht taufen, oder in Kirchen mit Säuglingstaufe Manifestationen der wahren Kirche erkennen können, wie das oben zitierte Beispiel des Zweiten Londoner Bekenntnisses bereits für das 17. Jahrhundert zeigen sollte. Das aber bedeutet auch, dass die Gabe des

Geistes nicht notwendigerweise an die Taufe geknüpft ist bzw. dass Wasser- und Geisttaufe nicht in eins fallen *müssen*. Es würde auch bedeuten, dass die Taufe normalerweise erfolgt, aber dass ihr keine Heilsnotwendigkeit zugeschrieben wird, weil nur das Heil selbst „notwendig“ ist. Taufe ist aber eine Form der Heilsvermittlung.

Die Taufe als Siegel der Vereinigung mit Christus kann dem glaubenden Menschen, der am Beginn des Glaubenslebens steht, helfen, sich auf die „objektive“ Mitteilung des Heils an ihn in der Taufe zu verlassen. Dann braucht der Täufling sich nicht auf innere psychologische Vorgänge einzulassen oder in ein Grübeln darüber zu verfallen, ob seine Glaubenserfahrung denn auch gottgefällig sei. Gott wendet sich in der Taufe dem Täufling zu. Gott entscheidet sich für den Täufling, nicht umgekehrt der Täufling für Gott. Die Redeweise von der angeblich „freien Entscheidung“ des Menschen für den Glauben bzw. für Gott oder Christus bedarf dringend einer Revision in baptistischen Gemeinden. „Die Taufe, in der Gott handelt, ist die Taufe, in der ein Mensch bekennt“.⁷ Er bekennt, dass er sich durch Wort und Geist hat bewegen lassen.

5. Damit kommt eine weitere Möglichkeit der Annäherung in den Blick. Sie könnte sich aus der Frage ergeben, ob die Alternative wirklich so heißen muss, dass wir einerseits eine nicht-sakramentale Glaubenstaufe bei den Täuferkirchen und eine sakramental verstandene und vollzogene Säuglingstaufe in den anderen Kirchen vor uns haben. Könnte die Gläubigentaufe nicht auch sakramental verstanden werden? Diese Frage mag überraschen, weil sowohl Baptisten als auch Vertreter anderer Kirchen wie selbstverständlich annehmen, dass Baptisten ein nicht-sakramentales, eher symbolisches, zeichenhaftes Verständnis der Taufe haben und dass die Taufe sogar gegenüber einem rudimentären Erlebnis, gewöhnlich Bekehrung genannt, zurücksteht.

Um diese Frage eingehender betrachten zu können, mag es hilfreich sein, sich bei britischen Baptisten umzuschauen; denn diese haben im 20. Jahrhundert eine sakramentale Ansicht von der Taufe wieder entdeckt. In jüngster Zeit sind zwei Bücher erschienen, die auf Dissertationen beruhen und die den Sachverhalt umfassend darlegen: Anthony R. Cross, *Baptism and the Baptists. Theology and Practice in Twentieth-Century Britain*, 2000 und Stanley K. Fowler, *More than a Symbol. The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, 2002.⁸ Es ist in der Tat eine Wiederentdeckung, weil Baptisten bereits in der Frühzeit, das heißt im 17. Jahrhundert, die Taufe als ein Sakrament bezeichneten und weil man diesen Begriff auch in den nachfolgenden Jahrhunderten nie explizit zurückgewiesen hatte.⁹

⁷ So *Beasley-Murray*, zitiert bei A. R. Cross, *Baptism and the Baptists. Theology and Practice in Twentieth-Century Britain*, 2000, 143.

⁸ Beide sind im Verlag Paternoster Press in der Serie *Studies in Baptist History and Thought* erschienen.

⁹ St. K. Fowler, *More Than a Symbol. The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, 55.

Allerdings waren die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen über die Fragen, wer (glaubender Erwachsener oder Säugling) oder wie (Immersion vs. Besprengen oder Übergießen) zu taufen sei, so gewaltig, dass eine Lehrentwicklung weitgehend unterblieb. Aber es gab immer Baptisten, die von der Taufe als „Zeichen“ und „Siegel“ sprachen. Die Taufe „besiegelt“ im Namen des dreieinigen Gottes, der sozusagen der Siegelträger ist, dass der Täufling der endzeitlichen Heilsgemeinde des Christus zugeführt wird. Dieses ursprünglich sakramentale Denken wurde nachhaltig in der Auseinandersetzung mit der Lehre der Taufwiedergeburt der Säuglinge verdrängt und erst im 20. Jahrhundert durch H. Wheeler Robinson, Ernest Payne und vor allem George Beasley-Murray¹⁰ einer Wieder- oder Neuentdeckung zugeführt. Im 20. Jahrhundert entsteht diese Entdeckung jedoch nicht im Zusammenhang mit historischer Forschung, sondern mit der Nachfrage nach der eigenen Identität und im Rückgriff auf die Exegese der Taufstellen des Neuen Testaments. Die ökumenische Bewegung hat nicht wenig dazu beigetragen, weil wichtige Vertreter, vor allem Payne und Beasley-Murray, in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mitgearbeitet und ihre Ansichten im Rahmen dieser Arbeit dargelegt haben.

Theologisch ging es, wie Fowler zeigt, um zwei Schlüsselfragen: 1. verlangt eine genaue Interpretation des biblischen Befundes, dass die Taufe als „effektives Zeichen“ gedeutet werden muss. 2. handeln wir als Menschen ganzheitlich. Deshalb ist es wichtig, dass Haltungen in Aktionen münden, dass die Hinwendung zu Christus gewissermaßen verobjektiviert, d. h. von menschlicher Befindlichkeit im Akt der Taufe als einer sakramentalen Versiegelung losgelöst wird.¹¹ Dazu ist die Taufe eingesetzt. Sie ist deshalb ein Sakrament, weil sie einerseits ein Zeichen ist, was von sich selbst auf die bezeichnete Sache verweist, weil sie andererseits ein Heilmittel ist und weil schließlich der Glaube dazugehört. Englische Baptisten haben daher aus dem Neuen Testament die Folgerung gezogen, dass die Taufe ein Mittel oder ein Werkzeug ist, um in das endzeitliche Heil, das durch Jesus Christus gewirkt ist, einzutreten. Wichtig ist der Glaube auf Seiten der Menschen, aber dieser Glaube ist nicht ohne die Taufe voll ausgebildet. Der Glaube ist daher nicht so von der Taufe zu trennen, dass er der Taufe vorausgeht und die Taufe nur noch ein symbolisches Zeugnis dieses Glaubens darstellt.

Wie man im Einzelnen auch die Frage zu lösen versucht, welche Art von Vermittlung die Taufe bei der Hinwendung Gottes zum Sünder spielt, Tatsache ist, dass Gott sich der physischen Natur bedient, um geistliche Wirklichkeiten anzuzeigen. Das Taufwasser ist ein Beispiel dieser Art. Außerdem verbietet das biblische Zeugnis eine Trennung des „Zeichens“ von dem „Bezeichneten“. Ferner ist deutlich, dass es eine auffallende Parallele

¹⁰ Seine im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bearbeitete Studie ist im Oncken Verlag in deutscher Übersetzung erschienen: *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968 (1. Aufl.).

¹¹ *St. K. Fowler*, *Symbol*, 154 f.

zwischen dem gibt, was durch den Glauben und dem, was durch die Taufe bewirkt wird: vom Glauben wie von der Taufe wird gesagt,

- Vergebung der Sünden
(1 Joh 1, 9; Apg 15, 9 || Apg 2, 38; 22, 16)
- Vereinigung mit Christus
(Eph 3, 18; Gal 2, 20; 3, 26 || Röm 6, 1–11; Kol 2, 11 f.; Gal 3, 26 f.)
- Gabe des Heiligen Geistes
(Gal 3, 2. 14; Apg 5, 32 || Apg 2, 38; Titus 3, 5; Joh 3, 5)
- Gliedschaft in der Gemeinde
(Apg 4, 32; 5, 14 || 1 Kor 12, 13; Gal 3, 27–29)
- Ewiges Leben – Reich Gottes
(Joh 3, 14. 16. 36 || Joh 3, 5; Mk 16, 16)
- Rechtfertigung
(Röm 3–4; Gal 2–3 || Gal 3, 26 f.)

Diese Parallelität ist deshalb sachgemäß, weil es beim Glauben und bei der Taufe um den gleichen Zusammenhang des Handelns Gottes geht, das sich im Glauben und in der Taufe vermittelt. Fragt man nach dem Besonderen, nach dem Proprium, der Taufe, so wird man wohl nichts anderes sagen können, als dass sich in der Zeichenhandlung der Taufe das Heilshandeln Gottes als persönliche Zuwendung besonders deutlich und mit den Sinnen greifbar zeigt. Das Zeichen weist so über sich hinaus auf die Sache, die es bezeichnet. Der Täufling erhält die Zusage: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.“

Geht man von der Parallelität von Glauben und Taufe aus, und geht man, wie Baptisten stets gesagt haben, davon aus, dass nicht der Mensch, sondern Gott den Glauben bewirkt und somit auch alle besonderen Gaben mit dem Glauben, dann verbietet es sich wie von selbst, diese Gaben im Fall der Taufe einem Akt des Menschen, z. B. als sog. „Gehorsamsschritt“, zuzuschreiben. So wie Gott in einem Fall durch den Glauben wirkt, so wirkt er dann auch im anderen Fall durch die Taufe. Die Taufe ist die Art, wie der Glaube eine bewusste, greifbare Wirklichkeit wird. Glaube ist immer durch äußerliche Handlungen gekennzeichnet, wie z. B. Handlungen der Liebe (Jak 2, 14–26; Gal 5, 6). Die Frage, ob das Heil dem Glauben oder der Taufe verheißen ist, ist bedeutungslos, weil der Glaube zu Anfang in der Taufe zum Ausdruck kommt. Die Taufe ist dann der Ganzheit der menschlichen Person gemäß, und sie kann deshalb auch als identifizierbare Größe für die Gemeinde dienen, weshalb Eph 4, 5 von der „einen“ Taufe spricht.¹²

Abschließend sei der Frage kurz nachgegangen, ob dadurch der Glaube zu einer Bedingung für die Taufe und zu einem Werk wird? Ist dann die Taufe eine Form der Werkgerechtigkeit? Wird so der „sola fide“-Charakter der Rechtfertigung bzw. des Heils verdunkelt? So wird gern von den Kirchen, die Säuglinge taufen, argumentiert. Baptisten haben aber immer

¹² A. a. O., 201 f.

gesagt, dass die Rechtfertigung allein durch den Glauben geschieht. Wenn aber der Glaube der Taufe vorausgeht, geschieht auch die Rechtfertigung nicht in, sondern vor der Taufe. Aber die Rechtfertigung durch den Glauben allein ist kompatibel mit einer sakramental verstandenen Glaubensstau-fe. Das „allein“ des Glaubens stand in der Reformation in einem Gegensatz zum Verdienstcharakter der Werke, nicht aber im Gegensatz zur Taufe. Es bedeutet aber auch, die Taufe von einer Bekehrung nicht zeitlich weit abzutrennen, um den Eindruck von Bedingungen für das Heil abzuwenden. Die Rechtfertigung aufgrund des Glaubens kommt dann in einer unmittelbar zeitlichen Nähe zur Taufe zu stehen. Zugleich muss noch einmal wiederholt werden, dass eine sakramental verstandene Gläubigentaufe dem Täufling helfen kann, von sich wegzuschauen, um sich ganz auf Gottes Wort und das darin ergehende Liebesangebot vertrauensvoll einzulassen. Weil die Taufe den Glauben der Täuflinge aus ihren subjektiven Empfindungen herausnimmt und die Täuflinge von Gott her qualifiziert – denn der Glaube hängt allein an Gottes Wort –, bewirkt die Taufe eine Art „Versiegelung“ des Glaubens oder, besser noch, eine Art der Vergewisserung des Glaubens. Daher bildet die Taufe nicht einfach etwas symbolisch oder metaphysisch-bildhaft ab. Sie ist vielmehr „effektiv“ und nicht bloß illustrativ. Von daher gibt es auch keinen Dualismus von Taufe und Glauben. Taufe ist Glaubensstau-fe: *nulla sacramentum sine fide*. Ohne Glauben gibt es kein Sakrament. Im Fall der Glaubensstau-fe ist das der von Gott geschenkte und in der Taufe von Gott bekräftigte Glaube des Täuflings und der taufenden Gemeinde. Weil der Glaube in der von Gott selbst gewirkten Hinwendung zu ihm einen „Beginn“ hat, darf die Taufe als Glaubensstau-fe zeitlich von diesem Beginn nicht weit getrennt werden. Taufe als Glaubensstau-fe sollte vielmehr zugleich auch „Bekehrungstau-fe“ sein, wenngleich es auch Zeiten der Unterweisung geben sollte.

Dieser Aufsatz geht im Wesentlichen auf das Referat zurück, das ich auf dem Symposium der GFTP in Duisburg gehalten habe. Es ist jedoch an nicht wenigen Stellen verändert worden, weil ich das Referat meinem verehrten Kollegen Professor Dr. Heinrich Leipold (Philipps-Universität Marburg) vor Drucklegung zum Lesen gegeben hatte und er sich der Mühe unterzog, meine Thesen einer kritischen Prüfung zu unterziehen, die er auf vielen Seiten zu Papier brachte. Für seine begleitende Kritik und seine Bemühungen bin ich ihm zu herzlichem Dank verpflichtet.

Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“?

Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis¹

Kim Strübind

1. Die eine Taufe und die Vielfalt ihrer Auslegungen

Ökumenische Diskurse sind gewiss nicht neu. Baptistinnen und Baptisten scheinen dabei relativ trittsicher zu sein, wenn es um ihr Proprium geht – die Taufe. Im Zeichen zunehmenden ökumenischen Interesses und beachtlicher Konsensgespräche in den letzten Jahrzehnten wagen sich zwischenkirchliche Gespräche immer häufiger auch an anspruchsvolle Kontroversthematiken heran und dringen dabei auf schwieriges Terrain vor. Dazu gehört – zumal auf baptistischer Seite – die Tauffrage, deren einheitsstiftende Kraft allen Kirchen durch Eph 4 ins Stammbuch des Glaubens geschrieben ist. Dort ruft der Verfasser aus der Tradition des Apostels Paulus das Grundbekenntnis der Einheit aller Christen im Geist wechselseitigen Friedens in Erinnerung: „Ein Leib und ein Geist, wie auch ihr berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube eine Taufe“ (Eph 4, 4 f.). Paradoxerweise ist im Lauf der Kirchengeschichte gerade das, was nach dem Epheserbrief bei aller Vielfalt der Gaben und Erkenntnisse die Einheit der Christen ausmacht, zum Zeichen der Trennung und des Widerspruchs geworden. Dem *einen* Herrn und dem nicht immer *einen* Glauben entspricht jedenfalls längst keine *eine* Taufe mehr.

Problematisch sind nicht allein Differenzen im Taufverständnis zwischen den die Gläubigentaufe und den die Säuglingstaufe praktizierenden Kirchen. Bereits das Neue Testament verbindet mit der Taufe bisweilen Unterschiedliches, das nicht immer mit anderen Aussagen der Bibel harmonisierbar ist.² Von einer einheitlichen „biblischen Tauflehre“ kann daher gerade in der Bibel keine Rede sein. Vielmehr zeigt sich schon in der Gründungsurkunde des Christentums im Blick auf das Verständnis der Taufe ein reicher interpretatorischer Entfaltungsraum. Dies ist auch nicht verwunderlich. Lädt doch der bereits im Urchristentum allorts prakti-

¹ Dieser für den Druck überarbeitete Vortrag wurde am 7. Oktober 2006 im Rahmen des Symposiums der GFTP über „Taufe und Gemeindemitgliedschaft in ökumenischer Perspektive“ in Duisburg gehalten. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. dazu etwa G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981; G. R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968; W. Bieder, Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament, Zürich 1966; M. Barth, Die Taufe – Ein Sakrament?, Zürich 1951.

zierte Taufritus durch die Ambivalenzen von Wassersymbolik, Untertauchen und deutenden Wortformeln zu immer neuen Auslegungen ein, wovon die Autoren des Neuen Testaments auch reichlich Gebrauch machen. Taufe kann dort als „Herrschaftswechsel“³, endzeitliche „Versiegelung“⁴, „Anziehen Christi“⁵, „Vergebung“ der bzw. „Reinigung von Sünden“⁶ als „Wiedergeburt“⁷, „Bitte um ein reines Gewissen“⁸ oder als Verpflichtung zu einem der Taufe folgenden ethischen Wandel⁹ interpretiert werden. Sie kann zur Vergegenwärtigung der Herrschaft Jesu Christi in Erinnerung gerufen oder, wie im Hebräerbrief, unter die „Anfangsgründe“ des Christentums gerechnet werden, die wie die „Milch“ zum spirituellen Säugling gehört, während sich erfahrene Christinnen und Christen über sie längst erhaben wissen sollten.¹⁰

Daher ist gerade die Vielfalt an Taufdeutungen in einem präzisen Sinn „biblisch“ zu nennen. Eine ausgeführte „Tauflehre“ oder auch nur einen halbwegs gründlichen Exkurs zum Thema „Taufe“ suchen wir im Neuen Testament dagegen vergeblich. Wohl auch deshalb, weil bei aller Unterschiedlichkeit der Taufdeutungen das Faktum des Getauftseins aller Christinnen und Christen im Urchristentum unstrittig war. Die Autoren der neutestamentlichen Schriften reagierten mit ihren Schriften auf Probleme und Streitfragen in den Gemeinden,¹¹ zu denen die Frage nach der „rechten Taufe“ gerade nicht gehörte, sehen wir einmal vom Missverständnis der Korinther ab, die aus der Tatsache des Herrschaftswechsels, der mit der Taufe markiert wird, die falschen Schlüsse gezogen hatten. Meinten sie doch irrtümlicherweise, sie seien durch die Taufe nun „Eigentum“ dessen geworden, der sie getauft hatte. „Ich gehöre zu Apollos, ich zu Kephas und ich zu Paulus“ (1 Kor 1,12). Andererseits lassen sich gerade aus diesem Missverständnis, das Paulus dahingehend korrigiert, dass alle Getauften ausschließlich ein „Eigentum Christi“ und nicht des jeweiligen Täufers sind, wichtige Rückschlüsse auf das Taufverständnis des Apostels Paulus ziehen.¹²

Wen wundert es angesichts dieses breiten Befundes, wenn sich die neutestamentliche Vielfalt an Taufdeutungen auch in der Kirchen- und Konfessionsgeschichte fortsetzt? Nicht einmal zwischen den Kirchen der EKD

³ Vgl. 1 Kor 6,19; Gal 3,27–29; vgl. ferner alle Formulierungen die davon sprechen, dass jemand „auf Christus“ oder „auf seinen Namen“ (auch in der dreigliedrigen Form „im Namen des Vater, des Sohnes und des Heiligen Geistes) getauft wird. Vgl. dazu G. Barth, Taufe in frühchristlicher Zeit, 44 ff.

⁴ 2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30 – vgl. dazu Barth, Taufe, 78–80.

⁵ Gal 3,27.

⁶ Apg 2,38; Eph 5,26.

⁷ Joh 3,3–5; Tit 3,5.

⁸ 1 Petr 3,21 f.

⁹ Röm 6.

¹⁰ Vgl. Hebr 5,12–6,2.

¹¹ Dies gilt auch für die Schriften des Alten Testaments.

¹² Vgl. Barth, Taufe, 44 ff.

geht es hinsichtlich des Taufverständnisses theologisch allzu harmonisch zu.¹³ Das gilt nicht nur für die bekannten Differenzen zwischen reformierten und lutherischen Deutungen der Taufe,¹⁴ von der hochproblematischen Erbsündenlehre¹⁵ ganz zu schweigen. Umstritten sind trotz des Konsenses hinsichtlich der Praxis der Säuglingstaufe vor allem das präzise Verständnis der Taufe und ihres sakramentalen Charakters, was angesichts der wechselseitigen Taufakzeptanz zwischen den Großkirchen oft übersehen wird. So wird neuerdings ökumenisch gerne vom „Sakrament der Einheit“ gesprochen, was aufgrund der beachtlichen Differenzen im Taufverständnis zwischen dem römisch-katholischen, dem orthodoxen und dem evangelischen Lager (und innerhalb des evangelischen Lagers!) seltsam anmutet.

Aber auch bekenntnisintern bestehen anhaltende theologische Dissonanzen hinsichtlich eines sachgemäßen Verständnisses der Taufe, der Frage nach dem richtigen Taufzeitpunkt und dem „Taufaufschub“ bis hin zur grundsätzlichen Infragestellung der Säuglingstaufe durch keine Geringeren als Karl Barth, Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel.¹⁶ So stellte Jürgen Moltmann fest: „Die Praxis der Kindertaufe ist, wie ihre theologischen Rechtfertigungsversuche zeigen, ein offenes theologisches Problem, solange sich Kirchen mit ihrer Praxis auf ihren Ursprung in der Geschichte Christi berufen.“¹⁷ Provokativ fragt er an, ob die Taufe der Unmündigen nicht zwangsläufig zu einer unmündigen Kirche führe. Jedenfalls lässt sich beobachten, dass die überzeugendsten und intelligentesten Begründungen für die Ablehnung der Säuglingstaufe und die Übernahme der Praxis der Gläubigentaufe gerade von landeskirchlichen und nicht etwa von baptistischen Theologinnen und Theologen stammen.¹⁸

2. Eine Skizze baptistischer Taufdeutungen

Was meinen Baptisten eigentlich, wenn sie von Taufe sprechen?¹⁹ Und was ist angesichts der zahllosen inner- und zwischenkirchlichen Taufdissonanzen

¹³ Vgl. U. Kühn, Art. Taufe VII: Dogmatisch und ethisch, in: TRE 32 (2001), Berlin/New York 2001, 720–734; W. Joest, Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, 564 ff.; J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 252–268.

¹⁴ Vgl. K.-H. z. Mühlen, Art. Taufe V: Reformationszeit, in: TRE 32 (2001), Berlin/New York 2001, 701–710; B. D. Spinks, Art. Taufe VI: Neuzeit, in: a. a. O., 710–719.

¹⁵ Vgl. Joest, Dogmatik II, 356–368; W. Trillhaas, Dogmatik, Berlin 1962, 194–204.

¹⁶ Vgl. Kühn, Taufe; K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, ThEx 4, München 1947; ders., KD IV/4, Zürich 1967 (= 1991), 1–234; E. Jüngel, Barth-Studien, Gütersloh 1982, 246–314 (der Sammelband enthält mehrere Beiträge zum Verständnis der Taufe).

¹⁷ Vgl. J. Moltmann, Kirche, 254.

¹⁸ S. o. Anm. 14.

¹⁹ Zum Taufverständnis im deutschen Baptismus vgl. die Beiträge in G. Balders/U. Swarat (Hg.), Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994; G. Balders (Hg.), Textbuch Taufe und Mitgliedschaft, Kassel 1997; ferner die Kontroverse zwischen A. Pohl/K. Strübind, „Also Exegese ...“ oder: „Was man nicht versteht, soll man auch nicht prak-

so prominent „anders“, wenn Baptistinnen und Baptisten exegetisch bis an die Zähne bewaffnet im Deutungsstreit um die Taufe ihrerseits Partei ergreifen? Der entscheidende Unterschied zu anderen Taufkontroversen besteht darin, dass täuferische Kirchen die sich aus ihrem Taufverständnis ergebende Taufpraxis häufig als einen kirchentrennenden Ritus verstehen und im Fall eines Konfessionswechsels auf einer „nachgeholt“ Taufe bestehen. Sie bestreiten also grundsätzlich die *Gültigkeit* der Säuglingstaufe. Während andere Kirchen (mit Ausnahme der Orthodoxie) die in anderen Kirchen vollzogene Taufe anerkennen und die Gültigkeit der Taufe nicht von der jeweiligen Tauferskenntnis abhängig machen (was den Vollzug eines Konfessionswechsel undramatisch erscheinen lässt), binden die meisten baptistischen Gemeinden in Deutschland die Gemeindemitgliedschaft immer noch an den ordnungsgemäßen Vollzug der „Gläubigentaufe“. Für eine korrekt („rite“) vollzogene Taufe gilt dabei, dass der Glaube der Taufe voranzugehen habe, was die Taufe von Säuglingen ausschließen muss. Da die Taufe nicht als heilsnotwendig betrachtet und die aus dem frühen Mittelalter stammende „Erbsündenlehre“ aus guten Gründen abgelehnt wird, entfällt auch die Notwendigkeit einer Taufe unmittelbar nach der Geburt.

Die Taufe hat im Baptismus einen gänzlich anderen Charakter als in den evangelischen Landeskirchen oder der römisch-katholischen Kirche. Sie wird weniger als Initiationsritus des christlichen Lebens verstanden, sondern primär als Eintrittsritus in eine Ortsgemeinde, durch die eine Kirchenmitgliedschaft erlangt wird. Sie hat als „Ermöglichungsritus“ zur Erlangung der Mitgliedschaft eine eminent soziale Funktion, weil durch die Symbolhandlung der Taufe die volle Zugehörigkeit zu einer konkreten Glaubensgemeinschaft gesichert wird.

Im Zusammenhang eines Bekehrungsvorgangs macht ein solcher Ritus auch deshalb Sinn, weil er den Wechsel zwischen dem alten und dem neuen Leben plastisch und in einer eindrucksvollen Dramaturgie veranschaulicht und „verleiblicht“. Die Getauften werden mit ihrer der Glaubensentscheidung folgenden Taufe auch Mitglieder einer geschwisterlichen Gemeinschaft und Empfänger wechselseitiger Fürsorge. Im Falle eines Konfessionswechsels geht der Entscheidung für eine Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde aber oft gar kein Bekehrungsvorgang voraus,²⁰ was vielen landeskirchlichen

tizieren“. Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, in: ZThG 1 (1996), 145–209 (mit div. Anhängen); T. Niedballa, Brief zum neuen Taufartikel in der „Rechenschaft vom Glauben“, a. a. O., 210–214; ferner die Symposions-Beiträge über „Taufe und Mitgliedschaft“ in ZThG 2 (1997), 202–260 (mit ausführlicher Dokumentation der Diskussion!); A. Heinze, Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe, Wuppertal 2000. Für die internationale Diskussion sei auf folgende Werke verwiesen: Beasley-Murray, Taufe, bes. 506 ff.; L. Johnsson, Baptist Reconsideration of Baptism and Ecclesiology, Frankfurt a. M. 2000; W. Kerner, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004.

²⁰ Viele Christinnen und Christen schließen sich Baptistengemeinden an, weil sie diese Form kirchlicher Gemeinschaft persönlich als wohltuend und einleuchtend empfinden.

oder katholischen Christen eine Taufentscheidung erschwert, weil sie diesen Schritt als eine unnötige „Wiedertaufe“ und Negation ihres Glaubenslebens betrachten. Denn sie verstehen ihr bisheriges christliches Leben zurecht als ebenbürtigen Ausdruck ihres Glaubens. Eine nachträgliche „Initiation“ ihres Glaubenslebens erscheint ihnen – zurecht als absurd.

Weil nun in einem solchen Fall die neutestamentlichen Bibelstellen nicht weiterhelfen, da man im Urchristentum weder Konfessionen noch getrennte Kirchen kannte oder akzeptiert hätte, sieht sich der Baptismus durch sein missionarisches Grundanliegen gezwungen, die Taufe nicht nur als „Missionstaufe“, also von der unmittelbar zurückliegenden Bekehrungserfahrung her, sondern auch anderweitig zu begründen, um diese nachgeschobene „Initiation“ zu begründen und den Verdacht einer „Wiedertaufe“ zu entkräften. Dies ist der Punkt, an dem die theologischen Probleme des Baptismus und die inneren Widersprüche offenbar werden. Denn der Baptismus stellt ja keineswegs den Glauben von Mitgliedern anderer Kirchen in Frage und gesteht anderen christlichen Kirchen und kirchenähnlichen Gemeinschaften ein gleichrangiges Recht neben der eigenen Konfession zu. Da einerseits die Gültigkeit der Taufe anderer Kirchen aufgrund des biblischen Zeugnisses als unsachgemäß oder „unordentlich“ (K. Barth) in Frage gestellt wird, andererseits der Glaube anderer Christinnen und Christen sowie die Existenz Kirchen unstrittig ist, gehen Baptistinnen und Baptisten davon aus, dass Christsein auch ohne Taufe²¹ möglich ist, weil dieses nicht durch die Taufe, sondern ausschließlich durch den Glauben an Jesus Christus konstituiert wird. Die Taufe kann daher aus baptistischer Sicht kein konstitutives Element sein, das den Glauben oder die kirchliche Gemeinschaft begründet. Sie ist dogmatisch ein den Glauben begleitendes Zeichen, ein „superadditum“, dessen Sinn freilich je nach theologischer Deutung der Taufe variieren kann.

In der Regel führen Baptisten im Falle eines beabsichtigten Konfessionswechsels drei Begründungen für die Notwendigkeit einer noch nachzuholenden „Gläubigentaufe“ an:

1. Die Taufe wird zuerst als ein Gehorsamsschritt verstanden, der eine positive Antwort auf das Gebot Christi darstelle, sich im Gefolge einer Glaubensentscheidung taufen zu lassen (Mk 16, 15 f.; Mt 28, 18–20). Baptisten, die in der Taufe primär einen formalen Gehorsamsschritt sehen, verstehen sie damit unter dem Aspekt der Ethik. Taufe wird zur gehorsamen Tat des Menschen und gleichsam zur Nagelprobe der grundsätzlichen Bereitschaft zur Christusnachfolge.
2. Die Taufe wird darüber hinaus als Teil eines heiligen Ordnungsgeschehens verstanden, den die Dogmatiker „ordo salutis“ (Heilsweg oder Heilsordnung) nennen. Darunter ist ein religiöser „Fahrplan“ zu verstehen, der die Reihenfolge des Erlösungshandelns Christi für den Einzelnen oder für die Gemeinschaft der Glaubenden nachzeichnet. In dieser

²¹ Da die Gültigkeit der Säuglingstaufe von baptistischer Seite bezweifelt wird, gelten Christinnen und Christen anderer Kirchen formell als „ungetauft“.

Heilsordnung hat die Taufe im Verständnis der Kirchen ihren jeweils unverwechselbaren Ort. Für Baptisten hat die Taufe dabei der gläubigen Annahme des Evangeliums zu folgen und kann ihr keinesfalls vorausgehen, weil der Glaube als Voraussetzung der Taufe verstanden wird. Der Taufritus bildet dabei den sinnfälligen Abschluss einer „von Gott zu Gott“ gewirkten Annahme des Evangeliums. Hinsichtlich der Reihenfolge von Glaube und Taufe, die für Baptisten konstitutiv ist, folgt man dem breiten Zeugnis des Neuen Testaments, das die Taufe ebenfalls den zum Glauben Gekommenen vorbehält. Eine „remota fide“ (unter dem Ausschluss des Glaubens) vollzogene (Säuglings-)Taufe ist im Neuen Testament dagegen nicht bezeugt und eher unwahrscheinlich.²²

3. Meistens gibt man sich mit den beiden o. g. Erklärungen bereits zufrieden. Freilich sind dies lediglich formale Argumente, die noch keine suffizienten theologischen Begründungen darstellen. Warum ist denn die Taufe ein „Gebot“ und keine „Ermächtigung“ oder eine Kann-Bestimmung? Warum soll sich ein Mensch gerade diesem Ritus unterziehen, um die Annahme des Evangeliums zu signalisieren? Daher wird als eigentlich theologische Begründung oft hinzugefügt, dass die Taufe einen notwendigen „Bekenntnisakt“ des Täuflings gegenüber der nichtchristlichen Welt darstelle. Denn der Glaube verlange es, das neue Leben in Christus auf diese Weise nach außen zu bezeugen, um andere Menschen einzuladen, diesen Schritt im Gehorsam gegen Christus ebenfalls nachzuvollziehen.

In diesem Zusammenhang ereignet sich eine erste substanzielle Verschiebung des „Sitze im Leben“ der Taufe, der von neutestamentlichen Tauf-texten abweicht. Denn die Taufhandlung wird als „Bekenntniszeichen“ von ihrer ursprünglichen Ausrichtung auf den Täufling und die ihm geltende Heilzusage abgekoppelt. Er ist nun nicht mehr Adressat der Taufe, sondern nur noch deren Zeuge, wobei die (noch) nicht an Jesus Christus glaubende Welt zum eigentlichen Adressaten mutiert, auf den die Taufe projiziert wird. Indem die Taufe missionarisch instrumentalisiert wird, werden die Täuflinge damit der eigenen Taufe entfremdet, auch wenn sie diese Gelegenheit zum Zeugnis in den meist sehr stimmungsvollen Gottesdiensten gerne wahrnehmen. Der Taufgottesdienst wird dabei – durchaus erfolgreich – als missionarische Chance begriffen und mit dem Hintergedanken zelebriert, dass die zu diesem besonderen Gottesdienst eingeladenen Menschen ebenfalls eine Glaubensentscheidung treffen und im Gefolge ihrer Taufe wiederum andere zum eigenen Nachvollzug dieses Schritts ermutigen. Die Taufe erhält damit den Sinn, weitere Glaubensentscheidungen und Taufen zu evozieren.

²² Die Frage nach der Praxis der Kindertaufe im Neuen Testament kann hierbei weitgehend außer Acht gelassen werden. Zu den wenig überzeugenden Versuchen eines Nachweises und der Gegenargumente vgl. *Barth*, Taufe in frühchristlicher Zeit, 137 ff.

Die Taufe erhält zudem häufig den Charakter einer „Selbstaffirmation“: Die Täuflinge werden sich ihrer Glaubensentscheidung und ihres eigenen Gehorsams noch einmal bewusst und signalisieren auch sich selbst: „Ich habe öffentlich eine Entscheidung getroffen!“ Unübersehbar haben sie mit der Taufe eine Schwelle überschritten, was in der Taufhandlung liturgisch und rituell eindrucksvoll belegt wird. Die Kopräsenz der Öffentlichkeit wie auch der in Taufpredigten gerne hervorgehobene Hinweis, dass dieser Schritt aus eigenem Willen erfolgt sei, erinnern an die ebenfalls öffentliche Eheschließung.

Die Taufe wird damit tatsächlich zu einem „Werk“ des Menschen, das vorzeigbar ist und aufgrund der häufig damit verbundenen Einladung an die „ungläubigen“ Verwandten und Freunde die eingetretene Lebenswende liturgisch bezeugt. Gerne wird dies mit dem Jesuswort unterstrichen: „Wer mich vor den Menschen bekennt, den wird auch der Menschensohn vor seinem himmlischen Vater bekennen“ (Mt 10, 32). Gerade für rhetorisch weniger begabte Christinnen und Christen ist die Taufe eine Hilfestellung, um ihre „Bekennnispflicht“ zu erfüllen. Haben damit doch gerade wenig redewandte Menschen eine Möglichkeit gefunden, ihren Glauben – stumm – vor aller Welt bekannt und bezeugt zu haben, nachdem sie zuvor bereits gemeindeintern ein Glaubenszeugnis abgelegt haben.²³ Neben die autoaffirmative tritt damit die demonstrative Funktion des Taufgeschehens.

Ist die Taufe für Baptisten vor allem eine Frage der seitens des Täuflings und der Gemeinde einzuhaltenden Ordnung (s. o.), so findet dabei eine weitere Verschiebung der Taufe gegenüber dem Neuen Testament statt: Die Taufe wird damit zugleich aus dem Bereich der Soteriologie (und Christologie) in den Bereich der Ethik transferiert. Die „Ordnung“ der Taufe ist im doppelten Sinne als „Anordnung“ zu verstehen. Einerseits beruft man sich dabei auf den vermeintlichen „Missionsbefehl“ in Mt 28, 16–20,²⁴ der auch einen Taufauftrag enthält: „Gehet hin in alle Welt, macht alle Völker zu Jüngern und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (V. 19). Die Taufe gilt aufgrund ihres Ursprungs im „letzten Willen Jesu Christi“ am Ende des Matthäusevangeliums als unbedingt geboten, weshalb es dem Menschen nicht frei steht, sie etwa auch zu unterlassen.

Andererseits ist die Taufe für Baptisten auch insofern „Anordnung“, als sie dem geordneten Gefüge bzw. „Fahrplan“ von Bekehrung – Taufe – Heiligung des Lebens – Erlösung entspricht. Dabei zeigt sich erneut, dass der religionssoziologische Mutterboden des deutschen Baptismus das bürgerlich-religiöse Milieu der Erweckungsbewegung darstellt, in der Werte wie „Ordnung“ und „Gehorsam“ auch ohne weitere theologische Begründung

²³ Dieses wird meist in sog. „Gemeindestunden“ einige Zeit vor der Taufe abgelegt. Die Gemeinde stimmt daraufhin der Taufe und der Aufnahme in die Gemeinde in einem formellen Abstimmungsverfahren zu.

²⁴ Dieser Text ist formgeschichtlich allerdings gar kein „Befehl“, sondern eine Bevollmächtigung der Jünger durch Christus.

unmittelbar einleuchten und eine eigene Dignität genießen. Der deutsche Baptismus ist auch eine Form religiöser Emanzipation des mündig werdenden Kleinbürgers, die dem Kolorit der Zeit Rechnung trägt.

Ich möchte das Verständnis der Taufe als „Gehorsamsschritt“ und „Glaubenszeugnis“ das *anthropologische* baptistische Taufverständnis nennen. Denn bei diesen Ansätzen der Taufinterpretation steht der Mensch als Handelnder (als Bekenner und als Zeuge) im Mittelpunkt einer kultischen Handlung, bei der Gott nicht eigens handelnd tätig ist. In ihr verschaffte sich ein tief empfundener Antiklerikalismus und Antisakramentalismus der bürgerlichen Emanzipation in der Mitte des 19. Jahrhunderts Luft.

Neben der *anthropozentrischen* Taufauffassung gibt es im deutschen Baptismus einen davon abweichenden Zweig baptistischer Taufdeutung mit einer nicht minder langen – und mit Blick auf die Wurzeln des Baptismus in England sogar noch deutlich älteren – Tradition, die sich allerdings auf dem Kontinent aufgrund verbreiteter antikirchlicher Ressentiments und einer Aversion religiöser Laienbewegungen²⁵ gegen alles Sakramentale,²⁶ Klerikale und Kirchliche schwer tat. Diese „angelsächsische“ Deutung der Taufe, der ich mich weitgehend anschließe, sieht in der Taufe weniger ein Handeln des Menschen als vielmehr ein Geschehen, in dem Gott Urheber, Subjekt und damit Spender der Taufe ist. Bei diesem „effektiven“ Taufverständnis sind die Täuflinge primär nicht als Bekenner tätig, sondern als Empfänger der im Namen Gottes über den Täuflingen ausgesprochenen Verheißung der Gotteskindschaft einbezogen. Da die Taufe auszulegen hat, was im Glauben geschieht bzw. geschehen ist, kann sie keinesfalls eine Selbstaffirmation sein, sondern stellt umgekehrt die Affirmation und Selbstverpflichtung Gottes gegenüber dem Täufling dar, die sich in der Taufformel ausdrückt: „Ich taufe dich auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Damit wird deklaratorisch eine Übereignungsformel ausgesprochen, die den Täufling für alle Ewigkeit zum Eigentum Christi erklärt.²⁷

Die exegetischen Gründe für eine solche Sicht habe ich an anderer Stelle mehrfach dargelegt und begründet, weshalb ich mich an dieser Stelle mit einem darauf begnüge.²⁸ Diese Perspektive, derzufolge der Mensch gerade in der Taufe als passiv-empfangendes Wesen, mithin in seiner rezeptiven Ge-

²⁵ Auch J. G. Oncken, J. Köbner und F. W. Lehmann, die Begründer des deutschen Baptismus waren Laien. Oncken stellte das von ihm bekleidete „Ältestenamt“ über das Amt des theologisch gebildeten Gemeindepredigers.

²⁶ Davon ist der angelsächsische Baptismus zu unterscheiden, der durchaus eine sakramentale Taufauffassung kennt, wie nicht zuletzt das im Rahmen des Symposions von *Erich Geldbach* gehaltene Referat belegt: Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen? Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht, in: ZThG 12 (2007), 152–165. Vgl. auch *Kerner*, Gläubigentaufe, 199 ff.

²⁷ Vgl. *Barth*, Taufe in frühchristlicher Zeit, 44–59.

²⁸ Vgl. *K. Strübind*, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?, in: ZThG 10 (2005), 86–97; *ders.*, Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, in: ZThG 2 (1997), 219–229; *Pohl/Strübind*, „Also Exegese ...“.

schöpflichkeit und nicht als eigens Handelnder vor Gott tritt, scheint mir das den pluriformen Aussagen des Neuen Testaments zugrunde liegende Denkmuster zu sein. Ich möchte dies die *theozentrische* baptistische Taufdeutung nennen, die ich im Gegensatz zur anthropozentrischen Sichtweise für exegetisch sachgemäßer und auch für ökumenisch kommunizierbar halte.

Der Baptismus hat aufgrund seines Ursprungs in der überkonfessionellen Erweckungsbewegung, in der konfessionell heterogene evangelische Strömungen miteinander amalgamierten, lange Zeit versucht, beide einander ausschließende Sichtweisen zu verbinden, wobei in der Frühzeit des Baptismus die „theozentrische“ Sicht zunächst dominierte.²⁹ Dafür waren nicht zuletzt der als „dritter Gründer“ des Baptismus bezeichnete Berliner Laientheologe Gottfried Wilhelm Lehmann und seine lutherische Prägung verantwortlich.³⁰ Lehmanns Einfluss zeigt sich gerade in den frühen „sakramentalen“ Passagen der Taufartikel in den ersten baptistischen Glaubensbekenntnissen, die durch die anthropozentrische Taufauffassung Johann Gerhard Onckens und der nachfolgenden Generationen mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt bzw. eliminiert wurden.³¹

3. Die Aporien der baptistischen Tauflehre

3.1. Der Deutungsstreit in der „Rechenschaft vom Glauben

Die von baptistischen Theologen verfasste bundesrepublikanische Fassung des Taufartikels der „Rechenschaft vom Glauben“ des BEFG von 1977³² hatte erneut das Handeln Gottes in den Mittelpunkt der Taufhandlung gerückt, dem der unter dem Einfluss Adolf Pohls verfasste Gegenentwurf desselben Artikels des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR heftig widersprach, der für eine konsequent anthropozentrische Taufauffassung eintrat.³³ Im Zusammenhang der Wiedervereinigung beider baptistischer Gemeindebünde wurde 1994 schließlich eine alles andere als glückliche Neufassung des Taufartikels entworfen, der 1995 vom Bundesrat nach einjähriger hitziger Diskussion verabschiedet wurde.³⁴ Der neu

²⁹ Dies belegt der ebenfalls in diesem Heft abgedruckten Symposions-Beitrag von A. Strübind, Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden, in: ZThG 12 (2007), 241–271.

³⁰ Vgl. H. Luckey, Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel o. J., 64–74, 146–153.

³¹ Vgl. G. Balders, Zu den Taufartikeln unserer früheren Glaubensbekenntnisse, in: Balders/Swarat, Textbuch, 15–27.

³² Vgl. Artikel 2 I 3 Glaube und Taufe. Der Text steht unter www.baptisten.org zum Download bereit.

³³ Dabei hat man die davon abweichende „sakramentale“ Auffassung fairerweise zumindest als „koexistent“ erwähnt. Dies ist im umgekehrten Fall, d. h. in der „sakramentalen“ Westfassung gegenüber der abweichenden Meinung nicht konzediert worden!

³⁴ Eine Synopse der unterschiedlichen Fassungen ist in ZThG 1 (1996), 197–199, abgedruckt.

gefasste Taufartikel stellt ein religiöses Sammelsurium dar, in dem ganz unterschiedliche Taufaussagen ohne inneren Bezug und mit erheblichen logischen und theologischen Defiziten nebeneinander gestellt wurden.³⁵ Dieser vom ebenfalls „wiedervereinigten“ Dozentenkollegium des Theologischen Seminars in Hamburg nach heftigen internen Auseinandersetzungen verfasste Kompromiss simuliert „ad extra“ ein gemeinsames Taufverständnis, stellt aber bei näherem Hinsehen einen geradezu sibyllinischen dogmatischen Formulierungsbetrug dar, bei dem jede(r) die ihm bzw. ihr genehme Auffassung in den Text hineininterpretieren kann, was nach Aussagen der Verfasser durchaus beabsichtigt war. Dabei wurden die nicht harmonisierbaren Widersprüche der baptistischen Taufauffassungen durch ein „Sowohl-als-auch“ verwischt. Das baptistische Taufverständnis besteht nun – salopp formuliert – aus einem großen religiösen „Gemischtwarenladen“, der vorwiegend dem kirchenpolitischen Zweck dient, an einem zentralen Punkt der eigenen Lehrüberlieferung theologische Einheit zu suggerieren.³⁶ Es wäre gewiss besser gewesen, analog zur DDR-Fassung des Taufartikels die Divergenzen ehrlich zu benennen und zu der Wahrheit zu stehen, dass der „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ zwar eine einheitliche Taufpraxis, aber keine einheitliche Tauflehre vertritt und zwei nicht harmonisierbare Taufauffassungen nebeneinander koexistieren, statt die Öffentlichkeit durch einen Formulierungsbetrug über diesen Sachverhalt hinwegzutäuschen.

Im nun gültigen Tauftext tritt in den beiden ersten Absätzen der ethische und der zeugnishaftige Aspekt und in den darauf folgenden Absätzen die sakramentale bzw. die ekklesiologische Dimension (Aufnahme in die Gemeinde) der Taufe hervor. Jeder der vier Absätze unternimmt einen neuen Anlauf, das Wesen der Taufe zu beschreiben und könnte auch ohne die anderen Absätze je für sich stehen. Dies nährt den Verdacht, dass es sich eigentlich um vier unterschiedliche Taufverständnisse handelt, die eher anthropologisch als systematisch zusammengestellt wurden:

„Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, seine Gnade an. Jeder, der sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben. Gott erwartet von jedem die Antwort des Glaubens, zu der er ihn durch seinen Geist befähigt. Wer Christ wird, sagt allem Bösem ab, bekennt fortan Jesus Christus als seinen Herrn und erklärt sich bereit, als Glied der Gemeinde ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen.

Jesus Christus hat seine Gemeinde beauftragt, die an ihn Glaubenden zu taufen. Die Taufe dokumentiert öffentlich die Umkehr des Menschen zu Gott. Deshalb können nur solche Menschen getauft werden, die aufgrund des Glaubens die Taufe für sich selbst begehren. Die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin wird nur einmal empfangen. Nach der im Neuen Testament bezeugten Pra-

³⁵ Zur Kritik vgl. das Gutachten der Theologischen Sozietät in: ZThG 1 (1996), 197–205.

³⁶ Ich habe diese Instrumentalisierung und das Verfahren in meiner Kritik einen „Missbrauch der Theologie“ genannt.

xis wird der Täufling in Wasser untergetaucht. Die Taufe geschieht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes: Der Täufling wird so der Herrschaft Gottes unterstellt.

Durch den Vollzug der Taufe wird dem Täufling bestätigt, was ihm das Evangelium zusagt und was er vor der Gemeinde bekennt. „Jesus Christus ist auch für mich gestorben und auferstanden. Mein altes Leben unter der Herrschaft der Sünde ist begraben, ich bin nun durch Christus ein neuer Mensch. Gott schenkt mir Anteil an der Wirkung des Sterbens Jesu. Er lässt auch die Kraft seiner Auferstehung an mir wirksam werden, schon jetzt durch die Gabe des Heiligen Geistes und einst durch die Auferweckung zum ewigen Leben.

Mit der Taufe lässt sich der glaubende Mensch als Glied am Leib Christi und zugleich in die Gemeinschaft einer Ortsgemeinde eingliedern. Dort erkennt er seine geistlichen Gaben und Aufgaben und übt sie zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen aus, dort erfährt und gewährt er Hilfe und Korrektur.“³⁷

3.2. Die Ursprünge baptistischer Tauflehre

Ich vertrete die oben dargelegte Ansicht, dass vor dem Neuen Testament nur eine Taufauffassung Bestand haben kann, die das im Wortereignis geschehende Handeln Gottes, dem Subjekt der Taufe, in den Mittelpunkt des Geschehens rückt. Ich meine, dass sich die sog. „Bekennnistaufe“ bzw. „Zeugnistaufe“ anderen Quellen verdankt und erst nachträglich durch eine anthropozentrische Umdeutung neutestamentlicher Texte biblisch legitimiert wurde.³⁸

Für diese anthropozentrische Deutung der Taufe kommen meiner Meinung nach drei Quellen in Betracht:

- Einerseits ist auf den starken Einfluss reformierter Theologie auf den Baptismus hinzuweisen. Die in der reformierten Tradition vorhandene Koinzidenz von Humanismus und Reformation verstärkte die Ablehnung alles Sakramentalen³⁹
- Andererseits hat gewiss auch die Weltanschauung des 19. Jahrhundert Pate gestanden, dessen ethizistische Theologie sowohl im Liberalismus wie auch in dem ihm innerlich verwandten Neupietismus das Handeln des Menschen in den Mittelpunkt der Religion rückte.⁴⁰
- Darüber hinaus lässt sich die anthropozentrische Taufdeutung der Baptisten bereits bei den Mennoniten nachweisen. Hans-Georg Tanneberger hat in seiner 1999 erschienenen Dissertation über die Rechtfertigungs-

³⁷ Balders/Swarat, Tauftheologie, 4.

³⁸ Vgl. die Kontroverse Pohl/Strübind, „Also Exegese ...“.

³⁹ Vgl. dazu B. Lohse u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1998, 46–69, 129–134; G. Wenz, Art. Sakramente I: Kirchengeschichtlich, in: TRE 29 (1998), 663–684, bes. 673–677, 682–684; Mühlen, Taufe, 701 ff.

⁴⁰ Die Erweckungsbewegung und der Liberalismus bilden dabei jenes komplementäre ideologische Geschwisterpaar, das zwei Jahrhunderte zuvor in Pietismus und Aufklärung ein gleichartiges Gegenüber besaß.

lehre der Täufer auch das mennonitische Taufverständnis des 16. Jahrhunderts nachgezeichnet, das auf geradezu verblüffende Weise der Tauffassung der Baptisten im 19. Jahrhundert ähnelt.⁴¹

„Mit dem Empfang des Glaubens ist die Wiedergeburt, die Menno auch die ‚inwendige Taufe‘ nennt, im Grunde abgeschlossen. Dass sich nun auch noch die äußere Wassertaufe anschließen muss, ergibt sich aus ‚Gottes Ordnung‘ und ‚des Herrn Befehl von der Taufe‘ (Mt 28, 19; Mk 16, 16), zumal Christus selbst getauft worden ist und auch die Apostel die Taufe praktiziert haben. [...] Menno macht deutlich, dass mit der Taufe keine Vergebung der Sünden empfangen wird, weil diese bereits stattgefunden hat. Die Funktion der Taufe beschreibt er mit folgenden Worten: ‚Die Taufe ist ein Zeichen uns zum Gehorsam von Christi befohlen, mit welchem wir bezeugen, wenn wir empfangen, dass wir des Herrn Wort glauben, dass wir Leid tragen und Reue fühlen über das vergangene alte Leben, dass wir mit Christo begehren aufzustehen in einem neuen Leben.‘ Mennos Taufverständnis setzt sich also aus drei Bestandteilen zusammen: (1) Gehorsam gegenüber dem Befehl Christi, (2) Bezeugung des Glaubens und (3) Verpflichtung zu einem neuen Leben nach dem Vorbild Christi.“⁴²

Die anthropozentrische baptistische Taufdeutung kann daher auch als eine Neuauflage der mennonitischen Tauflehre bezeichnet werden.⁴³ Zwar hat das Neue Testament bei der baptistischen Lehrbildung ebenfalls eine Rolle gespielt. Dies betrifft allerdings nur die *Praxis* der Gläubigentaufe und die damit verbundene Ablehnung der Säuglingstaufe. Die theologischen Begründungen haben sich innerhalb des Baptismus erst nach und nach („fides quaerens intellectum“) und zudem unter Ausblendung zeitgenössischer Erkenntnisse der Bibelwissenschaft entwickelt.⁴⁴ Bis dahin hatte man sich mit dem Hinweis begnügt, dass die Praxis der Gläubigentaufe keiner Rechtfertigung oder Begründung bedürfe, weil sie doch so in der Bibel stehe – eine bis heute verbreitete Sichtweise der baptistischen Gemeindebasis.

3.3. Taufe als „Gehorsamsschritt“

Die Aporien und Ungereimtheiten innerhalb des anthropozentrischen Taufverständnisses sind vielfältig. Zunächst einmal ist die Ansicht in Frage zu stellen, dass das Neue Testament mit der Taufe vor allem einen „Gehorsamsschritt“ des Täuflings avisiere. Zugespitzt besagt diese Deutung, dass Christus von allen gläubig Gewordenen einen solchen Akt als Zeichen ihrer

⁴¹ Vgl. H. G. Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999.

⁴² A. a. O., 229 f.

⁴³ Historische Verbindungen zwischen beiden täuferischen Kirchen sind aufgrund der Frühgeschichte des Baptismus in England und seiner niederländischen Verbindungen (Thomas Helwys und John Smyth) wahrscheinlich.

⁴⁴ Die in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufblühende historische Kritik wurde von den Baptisten abgelehnt, weshalb man von den sich ergebenden form- und religionsgeschichtlichen Erkenntnissen nicht profitieren konnte.

Unterwerfung unter seinen Willen verlange, weshalb er die Taufe in Mt 28,19 und Mk 16,16 auch „geboten“ bzw. angeordnet habe.

Nun muss gar nicht bestritten werden, dass der Aspekt des Taufgehorsams gelegentlich im Neuen Testament anklingt. Dies geschieht etwa, wenn das Matthäusevangelium Johannes den Täufer bei der Taufe Jesu die Frage stellen lässt, weshalb gerade er, der Messias, sich von ihm taufen lassen wolle. Der matthäische Jesus antwortet auf diese Anfrage mit dem Hinweis: „Lass es jetzt zu! Denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,15). Wie Ulrich Lutz in seinem Matthäuskommentar hervorhebt, schneidet Jesus damit die für Matthäus so wichtige tätige Gerechtigkeit der Kirche Jesu Christi an: „Der Gottes Willen gehorsame Jesus wird zum Ur- und Vorbild der Christen.“⁴⁵ Die Taufe gehört damit als Kennzeichen der Jüngerschaft zur Nachfolge Christi, die in der christlichen Taufe ihre Entsprechung findet (28,19). Die Taufe Jesu wird von Matthäus damit zum Vorbild der nachösterlichen christlichen Taufe. Ein dezidierte Tauftheologie oder Anklänge an eine solche finden sich allerdings bei Matthäus im Unterschied zu Paulus nicht. Zudem ist die an Jesus vollzogene Johannestaufe auch nicht wirklich mit der christlichen Taufe nach Ostern identisch, weil Erstere vor allem den Charakter der Buße angesichts des nahen Weltendes trägt und den Heiligen Geist (noch) nicht vermittelt. Dieser war zwar in der Taufe Jesu schon einmal proleptisch „herniedergefahren“ (Mt 3,16), bleibt aber einer noch kommenden Zeit vorbehalten, in der der Messias mit „heiligem Geist und Feuer“ taufen werde (Mt 3,11). Die Differenz zwischen der Johannestaufe und der nachösterlichen christlichen Taufe hat also auch die matthäische Redaktion gewahrt.

Auch die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2) und die Erzählung von der Bekehrung des Gefängniswärters in Philippi (Apg 16) scheinen die Taufe als Akt des Gehorsams auszulegen: „Was muss ich tun“ (um gerettet zu werden)?“, fragen die betroffenen Hörer in Jerusalem im Anschluss an die Petrus-Predigt (Apg 2,37) sowie der zu Tode erschrockene Vollzugsbeamte nach dem Erdbeben (Apg 16,30). Die Antwort der Verkündiger lautet: „Tut Buße und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (2,32). Auf die Frage, was er „tun“ solle, um gerettet zu werden, antworten Paulus und Barnabas dem Gefängnisaufseher: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus gerettet“ (Apg 16,31). Dies ist insofern bezeichnend, als sich der Gehorsam hier auf den *Glauben* und gerade nicht auf die Taufe bezieht, die freilich dann im Anschluss „an ihm und seinem ganzen Haus“ vollzogen wird.

Man wird diese Stellen schwerlich als aussagekräftige Belege für einen „Taufgehorsam“ betrachten können, geht es Lukas bei der Frage nach dem angemessenen Tun angesichts der Präsenz Gottes in Wort und Wunder

⁴⁵ U. Lutz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002, 213.

doch vor allem um die „Umkehr“, also die gläubige Hinwendung zu Jesus Christus, der die Taufe kurz darauf als bestätigendes Zeichen folgt. Daher zielt der Gehorsam nicht auf die Taufe, sondern auf den Glauben als der Aktivierung gläubigen Vertrauens in die Person und das Werk Christi, während das eigene Tun in diesem Kontext nur hinderlich sein könnte. Dabei hat die Taufe für Lukas einerseits eine Zeichenfunktion: Sie bestätigt von Gott her, dass er den Glauben der Getauften als suffizient anerkennt. Darüber hinaus ist die Taufe von Lukas durch die Geistspendung eben doch ein „sakramentaler“ Akt, der in der Apostelgeschichte gerade dem apostolischen Amt und bestenfalls noch dem Missionar Paulus⁴⁶ vorbehalten bleibt.⁴⁷ Die Taufe bewirkt bzw. besiegelt nicht nur die „Reinigung von den Sünden“ (2, 38!), sondern schenkt kraft der Spendung durch die dazu ermächtigten Apostel (und nur durch sie)⁴⁸ den Heiligen Geist, was durch die Gabe der Zungenrede augenfällig wird. An ein „Zeugnis vor der Welt“ (oder der Gemeinde) bzw. an einen formalen „Gehorsamsschritt“, der den Gläubigen mit der Taufe auferlegt würde, denkt Lukas also gerade nicht. Ihr *Gehorsam* besteht daher wie auch bei Paulus im *Glauben* an Jesus Christus (Röm 1, 5; 15, 8) und nicht in einer von den Gläubigen erwarteten Taufbereitschaft.

Dass die Taufe nicht das Ziel sondern die *Folge* des Glaubensgehorsams ist, zeigt auch die Markusfassung des Missionsauftrags in Mk 16, 16: „Wer glaubt und (folglich auch) getauft wird, der wird gerettet. Wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Bezeichnenderweise wird bei der parallel zur Rettungsverheißung formulierten Verdammungsformel zwar der „negative“ Glaubensgehorsam angesprochen („wer nicht glaubt, wird verdammt werden“); dabei wird jedoch die Taufe aus dem Vordersatz („wer glaubt und getauft wird, wird gerettet“) nicht eigens wiederholt. Der geforderte Gehorsam kann sich also auch hier keinesfalls auf die Taufe sondern nur auf den Glauben beziehen, dessen rituelle Konsequenz die Taufe darstellt.

Mit einem Taufgehorsam ist daher das Wesentliche der Taufe im Neuen Testament noch nicht berührt. Selbst in der ethisierenden Theologie des Matthäusevangeliums ist das Zentrum der Taufe im göttlichen Verheißungswort zu suchen, das dem Täufling Jesus und folgend allen kommenden Täuflingen die Gotteskindschaft zuspricht (Mt 3, 17).

3.4. Taufe als „Ermöglichungsritus“

Aufgrund des engen Konnexes von Taufe und Gemeindemitgliedschaft im deutschen Baptismus wird die Taufe nicht nur als Autoaffirmation, sondern auch als Eintrittsritus verstanden, der die definitive Zugehörigkeit zu einer Ortsgemeinde markiert. Sie ist nicht in erster Linie Initiationsritus

⁴⁶ Vgl. Apg 19, 1–7.

⁴⁷ Vgl. Apg 8, 14–17; 10.

⁴⁸ Vgl. Apg 8, 14!

des Glaubens, der zum christlichen Leben in der Nachfolge ordiniert und die Verschmelzung mit dem Geist Gottes sowie den Eintritt in den Machtbereich des Reiches Gottes verkörpert, wie dies noch im Neuen Testament der Fall ist. Denn die Initiation des Glaubens ist für Baptistinnen und Baptisten ja bereits mit der sich im Herzen ereignenden Bekehrung im Wesentlichen abgeschlossen.

Die Taufe wird vielmehr als ein „Ermöglichungs-“ oder „Zugehörigkeitsritus“ verstanden: Er eröffnet die Mitgliedschaft in einem Verein bzw. einer religiösen Körperschaft mit allen Rechten, gliedert die Getauften also der Ortsgemeinde als einer irdischen, von Satzungen und Ordnungen bestimmten Größe ein. Daher muss, was Taufe und Gemeindemitgliedschaft betrifft, auch meistens ein satzungsgemäßer und formeller Beschluss der Mitgliederversammlung gefasst werden. Dieser Vorbehalt der Mitglieder, die den Glauben der Taufwilligen vor ihrer Aufnahme als glaubwürdig attestieren müssen, beruht ganz auf dem Vereinsrecht (theologisch also auf dem „Gesetz“) und hat mit der Vorstellungswelt des Neuen Testaments nichts gemein. Als „Taufe nach dem Neuen Testament“ lässt sich diese Aufnahme-prozedur nur schwerlich bezeichnen.⁴⁹ Denn die Gemeinde hat im Neuen Testament kein Taufverweigerungsrecht, auch wenn sie in seelsorgerlichen Extremsituationen zu einem Gemeindeausschluss berechtigt ist.⁵⁰

Die baptistische Taufe berechtigt zur Wahrnehmung demokratischer Rechte wie dem aktiven oder passiven Wahlrecht und der Mitbestimmung in allen zentralen Gemeindebelangen. Nach dem Neuen Testament initiiert der Geist Gottes die Gliedschaft am „Leib Christi“, ist also nicht durch eine menschliche Handlung bedingt oder an sie geknüpft (1 Kor 12, 13).⁵¹ Daher gehören alle Gläubigen zur Gemeinde des Auferstandenen, die wesentlich keine irdische Körperschaft darstellt, sondern den Machtbereich Jesu Christi („Reich Gottes“). Dieser kann sich zwar in der Ortsgemeinde manifestieren, transzendiert sie aber zugleich. Wer durch den Glauben dem Machtbereich angehört, gehört „automatisch“ auch jeder Ortsgemeinde an, die den Leib Christ abzubilden hat. Eine Dissonanz zwischen den beiden „Körperschaften“ der Ortsgemeinde und des Leibes Christi kann es für das Neue Testament nicht geben, weil ihre Taufaussagen in der Christologie verankert sind und sich nicht im Vereinsrecht verdanken oder auf dieses angewiesen wären.

⁴⁹ Es ist schwer vorstellbar, dass Paulus oder ein anderer Apostel einer Ortsgemeinde einen Taufvorbehalt eingeräumt hätte. Die Taufen der Apostel erfolgten vielmehr spontan und aus dem Impuls des Gläubig-Werdens heraus. Auch die Unterweisung (Katechese) scheint erst nach der Taufe stattgefunden zu haben.

⁵⁰ Vgl. 1 Kor 5, 1–5. 11–13.

⁵¹ Dieser Vers wird von Baptisten m. E. zu Unrecht auf die Wassertaufe bezogen. Hier meint Paulus vielmehr ein dem Menschen entzogenes Wirken des Geistes, das Paulus unter Zuhilfenahme der Taufmetapher beschreibt. Dass Paulus auch im übertragenen Sinne von der „Taufe“ reden kann, belegt auch 1 Kor 10.

Für den Baptismus hat dagegen das verbreitete religiöse Vereinswesen des 19. Jahrhunderts wesentlich zur Entwicklung des gemeinsamen Taufverständnisses beigetragen. Dies darf bei allem Pathos, das sich im „Zurück-zur-Bibel“ ausdrückt, nicht übersehen werden. Baptisten üben zwar gerne Kirchenkritik, sind aber im Blick auf ihre kircheninterne Traditionskritik oft betriebsblind. Es ist nicht alles „biblisch“, was baptistisch glänzt.

3.5. Taufe als „Glaubensordnung“

Ist die Taufe unter einem moralisierenden „Ordnungsbegriff“ bereits sachgemäß erfasst? M. a. W.: Ist also die Frage nach der richtigen Reihenfolge die alles *entscheidende* Frage nicht nur für die Taufe sondern für das Wesen der Kirche? Begründet ihre korrekte Exekution bereits den „Status confessionis“ und berechtigt eine „ordentliche“ Taufe bereits die Existenz einer Sonderkirche, in der man „unordentlich“ getauften Mitgliedern aus anderen Kirchen den Zutritt verweigern darf? Verbirgt sich nicht gerade hier der Keim der Gesetzlichkeit, der der Beschneidungsforderung der Galater und ihrer Beachtung von „heiligen Ordnungen“ neben dem Glauben verdächtig nahe kommt? Die galatischen Gemeinden hatten unter Hinweis auf die „ewige Ordnung“ des Bundes Gottes mit Abraham in Gen 17⁵² an der Beschneidung als dem verordneten Bundeszeichen der vollen Zugehörigkeit zum Gottesvolk festhalten wollen, ohne die der rechtfertigende Glaube nicht vollständig sei. Paulus hat dies als „Unglauben“ und Verzauberung (Gal 3, 1) durch die „Ordnungsmächte“ dieser Welt heftig kritisiert, wobei er das Evangelium in Gefahr sah. Er hielt solche Gesetzlichkeit bei der Frage der „vollen“ Zugehörigkeit zum Volk Gottes jenseits des Glaubens an Jesus Christus für ein Zeichen geistlicher Unmündigkeit:

„So waren auch wir, als wir Unmündige waren, unter die Elemente der Welt versklavt; als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, geboren unter Gesetz, damit er die loskaufte, [die] unter Gesetz [waren], damit wir die Kindschaft empfangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater! Also bist du nicht mehr Sklave, sondern Kind; wenn aber Kind, so auch Erbe durch Gott. Wie wendet ihr euch wieder zu den schwachen und armseligen Ordnungsmächten zurück, denen ihr wieder von neuem dienen wollt? Ihr beobachtet Tage und Monate und bestimmte Zeiten und Jahre. Ich fürchte um euch, ob ich nicht etwa vergeblich an euch gearbeitet habe (Gal 4, 3–11).

Müsste nicht uns ordnungsverliebten Baptisten in Abwandlung von Gal 5,6 gesagt werden: „Denn in Christus hat weder das Gläubig-getauft-Sein noch das Als-Kind-getauft-Sein irgendeine Kraft, sondern der durch die Liebe wirksame Glaube“?

Der Theologe Karl Barth, auf den sich Baptistinnen und Baptisten gerne hinsichtlich der Ablehnung der Kindertaufe berufen, ist für das Insistieren

⁵² Auf den ja auch Paulus rekurriert, vgl. Gal 2 und Röm 4!

auf den Vollzug der Gläubigentaufe für die uneingeschränkte kirchliche Gemeinschaft ein schlechter Gewährsmann. Zwar hat er die Säuglingstaufer als „unordentlich“ abgelehnt und sich mit seinem Taufverständnis als der „freien Tat“ des glaubenden Menschen in eine nicht unproblematische Nähe zu einer ethischen Interpretation der Taufe manövriert, für die er häufig kritisiert wurde. Gleichwohl hat er aber die nach seiner Auffassung „unordentlich“ vollzogene Säuglingstaufer nicht zum Anlass für eine später noch nachzuholende „Gläubigentaufe“ genommen (auch für sich selbst nicht!), sondern diese Praxis der Baptisten ausdrücklich abgelehnt.⁵³ Denn das Verheißungswort Gottes, das in der Kindertaufe über dem Säugling gesprochen wird, bleibt bei aller menschlichen „Unordnung“ der derzeitigen Taufpraxis dennoch gültig.⁵⁴ Der „Ordnungsgedanke“ scheint mir als entscheidender Gesichtspunkt einer Tauftheologie daher ungeeignet.

3.6. Sinn und Notwendigkeit einer sakramentalen Deutung der Taufe

Der latente Anthropozentrismus, der sich durch viele Bereiche baptistischer Theologie zieht, tritt besonders im Gemeinde- und Kirchenverständnis hervor. Nach dieser Vorstellung wird Gottes souveräner Heilswille durch den freien Willen des Menschen begrenzt, der damit auch als Sünder zum Partner Gottes in der Heilsfrage avanciert. Aus diesem Grund sind menschliche Handlungen in der religiösen Kommunikation für Baptisten zentral, ja bisweilen unerlässlich. Ihr Credo lautet weithin: Gott kann nicht heilvoll am Menschen wirken, solange der Mensch dies nicht zulässt. Der Mensch ist daher im Blick auf sein Heil ein notwendiger Kooperationspartner Gottes, weshalb Ersterer auch über einen freien Willen verfügen muss, um sich ganz „frei“ – gleichsam in einem neutralen Raum zwischen Glauben und Unglauben – für das Heilsangebot Christi entscheiden zu können. Das ist eine Sicht der Lehre vom Heilswerk Christi (Soteriologie), die weder neutestamentlich noch reformatorisch ist, sondern auf den neupietistischen Ursprung und die Verflachung der reformatorischen Lehre in der Erweckungsbewegung zurückzuführen ist.

Zugleich ist hier auch die Ursache für die aus meiner Sicht zu Unrecht betriebene Ablehnung alles Sakramentalen zu suchen. Unter einem Sakrament ist eine heilsvermittelnde rituelle Handlung zu verstehen, die durch ihren Vollzug bzw. ihre Spendung etwas Bestimmtes bewirkt. Die Wirksamkeit kann dabei an den Glauben gebunden sein oder sich aus dem bloßen Vollzug ergeben (*ex opere operato*). Ersteres ist dabei im Neuen Testament ebenso klar zu bejahen wie Letzteres unter Verweis auf dieselbe Quelle ab-

⁵³ Vgl. K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, ThEx 4, München 1947; ders., KD IV/4, Zürich 1967 (= 1991), 1–234.

⁵⁴ Dieser Meinung hat sich Eberhard Jüngel in den 2002 bis 2004 geführten Lehrgesprächen zwischen Vertretern der „Europäischen Baptistischen Föderation“ und der „Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa“ in einem mündlich vorgetragenen Votum ausdrücklich angeschlossen.

zulehnen ist. Paulus ist in 1 Kor 11, 20 f. der Ansicht, dass die Teilnahme am „Herrenmahl“ einen vom Herrn der Gemeinde ausgelösten nachweisbaren Effekt auf alle Beteiligten hat.⁵⁵ Andererseits weist er die Vorstellung einer heilvollen Eigenwirksamkeit sakraler Handlungen (*remota fide*) in 1 Kor 10, 1–12 ausdrücklich zurück.

Sakramente sind also keineswegs Ausdruck für eine in den Großkirchen noch rudimentär vorhandene „Heilsmagie“ und damit ein Relikt des Heidentums, wenngleich diese Gefahr je nach Verständnis des Sakramentalen stets mitbedacht werden muss.⁵⁶ Die sakramentale, d. h. wirkmächtige Dimension ritueller Handlungen muss jedenfalls als innerbiblisch gut bezeugter Ausdruck der Heiligkeit und Souveränität des Wortes Gottes verstanden werden, das nach einer Formulierung im Augsburgischen Bekenntnis wirkt, „wann und wo es Gott gefällt“.⁵⁷ Solange der zur Taufe gehörende und von Gott gewirkte Glaube die wechselseitige Kommunikation zwischen Gott und Mensch sicherstellt, kann der im angelsächsischen Baptismus ganz unbefangen gebrauchte Begriff des „Sakraments“ für die Taufe sogar ausgesprochen hilfreich sein, um rituelle kirchliche Handlungen vor Profanisierungen, der hybriden Vorstellung einer menschlichen Mitwirkung am Heil (Synergismus) oder der selbstreferentiellen Feier der eigenen Glaubensentscheidung schützen. In der Abschlusserklärung der Gespräche zwischen Vertretern der „Europäischen Baptistischen Föderation“ (EBF) und der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) ist in gegenseitigem Einvernehmen und damit als Konsensformulierung von der Taufe als dem „Sakrament des Aufbruchs“ die Rede.⁵⁸

Andernfalls wird die Souveränität des Heilswillens Gottes begrenzt, sobald der freie Wille des Menschen zur Voraussetzung der Wirksamkeit Gottes gemacht wird. Kann der durch die Sünde korrumpierte menschliche Wille aus sich heraus tatsächlich je „frei“ genug sein, um Gottes Gnadenangebot anzunehmen oder abzulehnen? Paulus kennt eine solche, gleichsam zwischen Gut und Böse frei wählende Freiheit des Menschen nicht. Für ihn

⁵⁵ Vgl. 1 Kor 11, 20 f.

⁵⁶ Auch nach lutherischem Verständnis kann die Taufe ihre rettende Wirkung nicht ohne den a posteriori hinzutretenden Glauben entfalten.

⁵⁷ „Ubi et quando visum est Deo“ (CA V).

⁵⁸ Vgl. dazu das von Baptisten und den Vertretern der „Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa“ gemeinsam unterzeichnete Abschlussdokument ihrer Lehrgespräche „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“, II, Abs. 10. Auch in Abs. 6 und 9 wird die Taufe ein Sakrament genannt. Vgl. W. Hüffmeier/T. Peck (Hg.), Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, Frankfurt a. M. 2005, 9–29 (engl.), 30–51 (deutsch). Der englische Originaltext sowie die deutsche Übersetzung können auch im Internet heruntergeladen werden (deutsch: http://lkg.jalb.de/lkg/jsp/news.jsp?news_id=230&lang=de&side_id=2; englisch: http://lkg.jalb.de/lkg/jsp/news.jsp?news_id=230&lang=en&side_id=2). Der deutsche Text ist auch in ZThG 11 (2005), 234–250 abgedruckt.

ist der Mensch immer heteronom bestimmt, entweder als Sklave der Sünde oder als Sklave Jesu Christi.⁵⁹ *Tertium non datur.*

Vor allem der Römerbrief zeigt sich durchaus spröde im Blick auf die Notwendigkeit oder gar Möglichkeit eines Zusammenwirkens von göttlichem und menschlichem Wollen.⁶⁰ So hat Gott nach Meinung des Apostels Paulus „alle (Juden und Nichtjuden) in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich ihrer aller zu erbarmen“ (Röm 11, 32). Das göttliche Erbarmen zeigt für den Apostel seine überragende Souveränität gerade darin, dass es sich unabhängig von der gehorsamen oder ungehorsamen menschlichen Antwort zum Wohl der von ihm erwählten Menschen entfaltet. Dies verdeutlicht Paulus an Israel, dessen endzeitliche Erlösung er voraussieht, obwohl es sich doch mehrheitlich dem Evangelium verschließt (Röm 11, 26).

Aufgrund seiner Gebundenheit durch die Sünde kann der Glaube für Paulus nicht in das freie Ermessen des Menschen gestellt sein. Er kommt nach Röm 10, 17 vielmehr aus dem Hören des Wortes Gottes. Es ist also das verkündigte Evangelium – das Wort „extra nos“ – das die Potenz zur Glaubensentscheidung mit sich bringt und die Annahme des Evangeliums in uns wirkt.⁶¹

3.7. Das „katholisierende“ Moment baptistischer Taufdeutung

Wird die Taufe vor allem als menschliche Antwort, ethisch als „Gehorsamsschritt“ und damit als eine vom gläubigen Menschen geforderte Tat nach der Bekehrung verstanden, so gerät sie damit in eine bedenkliche Nähe zum katholischen Bußsakrament. Dieses fordert vom reuigen Sünder ein „Zeichen der Genugtuung durch ein gutes Werk“ (*satisfactio operum*), das gleichsam als Beweis für die Ernsthaftigkeit des Umkehrwillens und der Aufrichtigkeit der Reue (*contritio*) gilt. Diese Funktion kann im deutschen Baptismus der Taufe zugeschrieben werden, wenn sie als Gehorsamsschritt deklariert wird und damit ein unbewusst vorhandenes katholisierendes Element baptistischer Tradition darstellt.

3.8. Taufe und Ökumene

Eklatant werden die Probleme der baptistischen Taufpraxis in ökumenischer Hinsicht. Die ökumenische Gemeinschaft aller Glaubenden wird von den historischen Anfängen unserer Gemeindebewegung an ausdrücklich bejaht. Der „Bund der Baptistengemeinden“ gehörte zu den Mitbegründern der Evangelischen Allianz in England und Deutschland (1846), und der aus diesem Gemeindebund später hervorgegangene „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ (BEFG) war seinerseits

⁵⁹ Vgl. Röm 6, 9–11; und 10, 17.

⁶⁰ Vgl. Röm 9–11.

⁶¹ Die Verurteilung des Semipelagianismus durch die Alte Kirche erfolgte daher zu Recht.

1948 Gründungsmitglied der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ (AcK). Schon in der Anfangszeit des Baptismus lässt sich ein ökumenisches Grundverständnis der Kirche nachweisen, von dem die Kirchen noch weit entfernt waren.⁶²

Die grundsätzliche ökumenische Offenheit der Baptisten ergibt sich aus dem allgemein anerkannten Verständnis, dass der „Leib Christi“ (1 Kor 12; Röm 12) alle Christen sowie alle Gemeinschaften umfasst, die Jesus Christus als ihren Herrn bekennen, und diese zugleich transzendiert. Der Glaube an Jesus Christus, wie er sich in auch den ältesten Bekenntnissen der Christenheit niederschlägt, wird zudem auch in baptistischen Kirchen geteilt und anerkannt. Ein nicht lösbarer Widerspruch findet sich allerdings in der Vorstellung, dass die allein durch den Glauben (*sola fide*) begründete ökumenische *Gliedschaft* am „Leib Christi“ keine angemessene Entsprechung in der *Mitgliedschaft* einer Ortsgemeinde findet, solange Letztere unter den Vorbehalt eines korrekt vollzogenen Taufritus gestellt wird.

Dies ist nun ausgesprochen unlogisch, denn die Ortsgemeinde hat, wie bereits festgestellt, den Leib Christi abzubilden und darf keinesfalls im Widerspruch zu ihm stehen. Was hier christuskonform ist (der Glaube als Konstitutivum des Leibes Christi) kann dort kein grundlegendes Hindernis spiritueller Gemeinschaft darstellen. Zur baptistischen Taufpflicht als Ermöglichungsritus einer Gemeindemitgliedschaft will vor allem nicht passen, dass Baptisten mit aus ihrer Sicht „nicht-getauften“ Christinnen und Christen problemlos Abendmahlsgemeinschaft pflegen. Dies ist aus neutestamentlicher Sicht unsinnig, ja abwegig: Dass man das Glaubensleben anderer Christinnen und Christen als authentisch betrachtet und mit ihnen (zurecht!) das Abendmahl als Ausdruck geschwisterlicher Gemeinschaft feiert, aber die Vollmitgliedschaft in einer Ortsgemeinde mit zusätzlichen Sonderauflagen belegt und diese über den gemeinsam im Abendmahl bekannten und dargestellten Leib Christi stellt. Das ist grober theologischer Unfug! Indem Christen, die als Säuglinge getauft wurden, die volle Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde unter Hinweis auf den Taufvorbehalt verweigert wird, wird nämlich de facto die Ökumenizität des Leibes Christi in Frage gestellt und das gemeinsame Abendmahl ad absurdum geführt. Christen nicht-baptistischen Ursprungs werden auf diese nicht hinnehmbare Weise zu Christen zweiter Klasse herabgestuft, weil sie einen „Ordnungsfaktor“ aus theologischen Überzeugungen oder aus Gewissensgründen nicht akzeptieren können und das Evangelium über das Gesetz stellen!

Wie ist Ökumene nach baptistischem Verständnis dann überhaupt möglich? Da die Taufe bei den Baptisten lediglich ein Ordnungsfaktor bzw. ein Gehorsamszeichen ist, stellt die Ablehnung der Gläubigentaufe für Baptisten nur einen Störfall menschlicher Erkenntnis unter anderen Störfällen

⁶² Vgl. J. Köbner, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: H. Gieselbusch (Hg.), Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 159–177.

dar. Man kann durchaus sagen, dass die Glaubenstaufe für Baptistinnen und Baptisten zwar „gemeindetrennend“, aber nicht „kirchentrennend“ ist. Die Weigerung, sich dem Taufgehorsam unterzuordnen und also das Gebot Christi zu erfüllen, gilt als ethischer Lapsus und wird daher disziplinarisch beantwortet, indem „Taufunwillige“ nicht als Mitglieder einer Baptistengemeinde aufgenommen werden. Das Heil des Menschen sieht man davon jedoch nicht berührt. Auch schließt ein solcher „Ungehorsam“ die Mahlgemeinschaft am Tisch des Herrn nicht aus. Die Taufe hat sich also nach baptistischem Verständnis gegenüber dem Glauben verselbständigt und ist zum Ermöglichungsritus und bloßen Erkennungszeichen einer irdischen Körperschaft geworden.

4. Das Dilemma des baptistischen Tauflehre – ein Fazit

Wird die Taufe nur als Gehorsamsschritt oder als Bekenntnisakt verstanden, hat sie nicht nur jeden sakramentalen Anschein, sondern auch alles Geheimnisvolle verloren. Dieser Verlust des „Geheimnisses“ ist wohl auch der Grund für die eigentümliche baptistische Profanität des Taufverständnisses. Zwar erscheint Taufe entweder als ethischer Ordnungsfaktor, um die Gehorsamsbereitschaft des Menschen zu prüfen oder sie wird als Bekenntnis vor der Welt missionarisch funktionalisiert. Sie besitzt aber dabei keine tiefergehende spirituelle Bedeutung für das christliche Leben. Die Kirche, die das Wort „Taufe“ im Namen führt, verfügt weder über eine schlüssige – geschweige denn eine konsente – Tauftheologie noch verbindet sie mit der Taufe eine den anderen Kirchen vergleichbare theologische Dignität.

Fragt man sich, weshalb die innerbaptistische Kritik an den Aporien und Widersprüchen des baptistischen Taufverständnisses nicht lauter vernehmbar ist, so sieht man sich leider zu der Einsicht genötigt, dass im Baptismus nur mit einer ausgesprochen geringen Bereitschaft gerechnet werden darf, sich ernsthafte theologische Gedanken über sich selbst und die Begründung der eigenen Tradition zu machen. Meist begnügt man sich mit dem Hinweis, dies stehe ja alles in der Bibel, was durchaus in Frage gestellt werden muss. Auch Baptistinnen und Baptisten sind theologisch immer Kinder ihrer Zeit gewesen.⁶³

Der Baptismus, der sich am liebsten als Inkarnation des „allgemeinen Priestertums“ und der religiösen Basisdemokratie feiern lässt, hegt gegenüber einer allzu „freien“ freikirchlichen Theologie den Generalverdacht, das vermeintlich so einfache Evangelium der galiläischen Fischer durch intellektuelle Kunstgriffe verdorben zu haben. Wie sehr Baptisten immer noch Kinder der Romantik sind zeigt sich in dem einfältigen Stolz, dass

⁶³ Baptistische Traditionen beruhen mithin ebenfalls auf Auslegungen von Tradentenkreisen, die freilich informeller, wenn auch nicht weniger effizient sind als die normativen Texte der großen Kirchen.

der schlichte Gehorsam gegen das biblische Wort genüge und die Theologie keine andere Aufgabe hätte, als Bibeltexte „verständlich“, d. h. im Sinne einer vorgefassten baptistischen Tradition auszulegen. Andererseits ist gerade der angeblich so einfache Bibelgehorsam immer wieder die Ursache von Spannungen und Trennungen in den Gemeinden. Gerade von der Bibel wäre zu lernen, dass das Zitieren von Bibelstellen noch kein Ausdruck von christlichem Glauben ist. Man muss auch *verstehen*, was man glaubt und – wie etwa im Fall der Taufe – praktiziert. Gerade daran aber hapert es in unseren Kreisen: Am Verstehen-Wollen und in ihrem Gefolge dann irgendwann auch am Verstehen-Können.

Wie ich oben zu begründen versuchte, beginnt das baptistische Tauf-Dilemma damit, dass die Taufe als „Gehorsamsschritt“ in der Ethik verankert wird.⁶⁴ Während das Neue Testament vom Getauft-Werden, also aus der Sicht des Täuflings im Passiv spricht, heißt es in der baptistischen Diktion vorzugsweise, dass man „sich taufen lässt“. Die Taufe wird damit von einem reinen Empfangsritus (Passiv) zu einem aktiven Eintrittsritus in eine Glaubensgemeinschaft. Dabei vollziehen die Täuflinge „Gehorsamsakte“, indem sie das Untertauchen an sich geschehen lassen. Ist die Taufe ein rituelles Bindeglied, das alle Christinen und Christen mit ihrem Herrn und in gleicher Weise untereinander verbindet, so verbindet sie im deutschen Baptismus vor allem die Glieder einer Ortsgemeinde und bestenfalls die Mitglieder der Freikirche miteinander. Die Mitglieder prüfen in einer Mitgliederversammlung die Dignität des Bewerbers bzw. der Bewerberin und befinden damit indirekt über die Glaubwürdigkeit des Glaubens Anderer, auch wenn man bemüht ist, diesen Charakter des „Zeugnisses vor der Gemeinde“ abzuschwächen. Wie sehr allerdings das Taufverständnis der Baptisten ethisch zentriert ist, zeigt auch die Beobachtung, dass im Vorfeld der Taufe der Lebenswandel des Täuflings bei der Zulassung zur Taufe eine wichtige Rolle spielt und bei entsprechend negativer Einschätzung zu einem Taufaufschub oder einer Ablehnung des Taufbegehrens führen kann. Dies kommt allerdings ausgesprochen selten vor.

Im Neuen Testament stoßen wir auf ein anderes Verständnis und eine andere Praxis. Denn dort wird die Taufe nicht nur ohne vorherige ethische Überprüfung der Adepten vollzogen. Menschen werden – in der Regel durchaus spontan – getauft, sobald ihnen das Evangelium „durchs Herz“ geht (Apg 2, 37) und die Apostel sie über den christlichen Glauben aufgeklärt haben. Beispiele dafür finden sich in der Apg zuhauf, etwa in der Erzählung von der Taufe des Eunuchen (Apg 8, 26–40) oder im Gefolge der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2, 37–39) wie auch in der Taufe des Gefängniswärters in Philippi (Apg 16, 23–34).

⁶⁴ Auch die Bezeichnung „Ethik“ für diese Form des Taufgehorsams greift hier oft schon zu hoch. Hintergrund ist nicht eine anspruchsvolle ethische Konzeption, sondern wohl doch eher ein bürgerlicher Tugendkatalog, der wie unsere insgesamt erweckliche Frömmigkeit unsere Herkunft aus dem kleinbürgerlichen Milieus des 19. Jahrhunderts verrät.

36 Dass das Taufgeschehen nicht als Akt des Gehorsams zu betrachten ist, sondern umgekehrt die Ethik allererst begründet, lässt sich im Römerbrief leicht nachweisen. Zwar kennt auch Paulus einen engen Zusammenhang von Taufe und Ethik, wie Röm 6 belegt: Der mit Christus gestorbene und zur Auferstehung berufene Mensch ist von der Herrschaft der Sünde befreit und im Glauben an Christus zu einem neuen Leben befähigt. Er ist im Glauben an Christus nicht länger Sklave der Sünde. Freilich ist die paulinische Ethik gerade eine *Folge* bzw. Konsequenz aus der Taufe, nicht aber – wie im baptistischen Taufgehorsam – deren Voraussetzung! Das paulinische Taufverständnis begründet also die sich aus ihr ergebende Ethik, während das baptistische Verständnis die Ethik zur Taufprämisse stilisiert, wenn sie die Taufe zum Gehorsamsschritt deklariert und einen im Glauben bereits bewährten christlichen Lebenswandel zur Taufbedingung macht.

37 Soviel dürfte jedenfalls deutlich geworden sein, dass der Baptismus zwar über eine dem Neuen Testament entsprechende Taufpraxis verfügt, weil sie zurecht darauf beharrt, dass die Taufe den an Jesus Christus gläubig Gewordenen gilt. Allerdings ist die im Neuen Testament exegetisch erschließbare Sinnhaftigkeit dieses Rituals innerhalb des deutschen Baptismus weitgehend verloren gegangen und durch das Vereinsrecht substituiert worden. Der Charakter der Taufe als eine von Gott geschenkte Glaubensvergewisserung sowie der Verheißungscharakter des in der Taufe zugesprochenen Wortes Gottes werden desavouiert, wenn die Täuflinge mit der Taufe vor allem ihren hehren Gehorsam und ihre Zeugnisbereitschaft feiern.

Mein Hauptkritikpunkt am Taufverständnis des deutschen Baptismus besteht also darin, dass in der baptistischen Taufe eine – den Beteiligten meist völlig unbewusste – Subjektverschiebung und eine Pervertierung der Heilslogik stattfinden.⁶⁵ Gott als ursprüngliches Subjekt der Taufe ist dabei durch das fromme menschliche Subjekt verdrängt oder ergänzt worden, das sich nicht mehr mit der Rolle des Heilsempfangs zufrieden geben möchte, sondern sich des göttlichen Heils kraft eigenen Entschlusses lieber selbst vergewissert („sich taufen lassen“) und dabei den eigenen Gehorsam coram publico zelebriert. Einer Taufe als Bekenntnis und Gehorsam widerspricht bereits die unbestreitbare liturgische Tatsache, dass alle Handlungen eines Taufgottesdienstes nicht durch die Täuflinge sondern *an* ihnen vollzogen werden. Solange Gottes Wort zugunsten des menschlichen Wortes („Zeugnis“) und das Treueversprechen Gottes durch den „Gehorsam“ des Täuflings verdrängt werden darf man sich in der Tauftheologie nicht mit einem „sowohl als auch“, mit einem göttlichen *und* menschlichen Handeln zufrieden geben, wie es die Neufassung des Taufartikels in der „Rechenschaft vom Glauben“ (1995) versucht.

⁶⁵ Da der Baptismus in England und in den Vereinigten Staaten von Amerika wesentlich älter ist als der kontinentaleuropäische Baptismus, ist es in diesen Ländern nicht zu einer vergleichbaren „antisakramentalen“ Engführung der baptistischen Tauflehre gekommen.

Der verbreitete baptistische Anthropozentrismus in der Taufe ist nämlich als Menschenwerk auf eine ausgesprochen subtile Weise „gottlos“, selbst wenn die Taufe mit religiöser Inbrunst und Leidenschaft zelebriert wird. Hier gilt der Vorwurf Karl Barths, der dem Pietismus vorgehalten hatte, von Gott zu reden, indem „in erhöhtem Ton“ vor allem vom Menschen geredet wird. Menschliche Rede und menschliches Tun können aber nicht die Grundlage eines evangelischen Glaubensverständnisses sein. Auch wenn wir in einer Welt des Machbaren leben, gilt gerade in christlicher Hinsicht, dass der Mensch Gott immer noch am meisten dadurch ehrt, dass er sich von ihm sagen lässt, wer er durch Gottes Gnade ist und sein darf: Eine neue Kreatur und ein begnadeter Sünder. Das nämlich ist mit der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben, allein aus Gnade und um Christi willen gemeint. Eben dies hat auch die Taufe auf ihre Weise auszudrücken. Jeder Christ mag seinen Glauben so oft wie möglich bekennen. In der Taufe aber hat er sich zuallererst Gottes tröstliches Verheißungswort sagen zu lassen, weil nur dieses und nicht das eigene Wort durch das Leben und durch das Sterben zu tragen vermag. Wo sich der Mensch aber auf Gottes Kosten wichtig macht oder eine gleichberechtigte Partnerschaft im Blick auf die Aneignung des Heils reklamiert, wo er statt Gott anzubeten, seinen Gehorsam oder sein Bekenntnis und damit seine eigene Frömmigkeit und also letztlich sich selbst feiert, kann es keinen Frieden mit der baptistischen „Bekenntnis-“ oder „Gehorsamstaufe“ geben.

Wie könnte eine Lösung aussehen? Zunächst einmal müssten wir uns darauf einlassen, unsere Taufpraxis nicht von Formalprinzipien, sondern von Wesen der Sache her zu deuten. Es bedarf einer *theologischen* Interpretation, die mehr ist als ein Abspulen von Bibelstellen. Bei der Taufe geht es nicht nur um Orthopraxie, sondern auch ein wenig um Orthodoxie. Bis der deutsche Baptismus seine Taufprobleme geklärt hat, plädiere ich daher für eine ökumenische Tauftoleranz unter gleichzeitiger Beibehaltung der Gläubigentaufe. Fragen der Mitgliedschaft sind davon zunächst zu unterscheiden. Die Mitgliedschaft anderer Christen in unseren Gemeinden darf nicht länger an deren Taufbereitschaft gebunden werden oder gar zum Gewissenszwang werden. „Nehmt einander an, gleichwie Christus euch angenommen hat – zu Gottes Lob“ (Röm 15, 7). Geschwisterliche Gemeinschaft ist also die Intonierung des Lobes Gottes, bei dem ein kleinkrämerischer Ordnungsgeist nur stören kann. Gewiss müssen die theologischen Fragen in aller Sorgfalt geklärt und zu Ende gedacht werden. Dies darf aber nicht auf dem Hintergrund kirchentrennender Ausschlusskriterien geschehen.

Wir müssen gar nichts von unserer reichlich opaken „baptistischen Tradition“ aufgeben, sondern lediglich etwas Borniertheit und die verbreitete Trägheit im Nachdenken. Denn die Einheit der Kirche Jesu Christi ist allemal wichtiger als unsere Tauferkenntnis, die nicht nur Stückwerk, sondern durchaus fragwürdiges Stückwerk ist, wie ich zu zeigen versucht habe. Bis zur Wiederkunft Christi werden wir wohl keinen ökumenischen Taufkonsens feiern können. Die geschwisterliche Gemeinschaft aller Christinnen

und Christen kann aber nicht warten, bis wir uns alle wechselseitig „das Wasser reichen“ können, zumal wir uns schon längst am gemeinsamen Glauben und auf gleicher Augenhöhe als Kinder des einen Gottes erkennen und nebst aller damit verbundenen Last an dieser Gemeinschaft auch unsere helle Freude haben.

Bibliografie

- Balders, G./Swarat, U. (Hg.), Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994
- (Hg.), Textbuch Taufe und Mitgliedschaft, Kassel 1997
- Barth, G., Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981
- Barth, K., Die kirchliche Lehre von der Taufe (ThEx 4), München 1947
- , KD IV/4, Zürich 1967 (= 1991)
- Beasley-Murray, G. R., Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968
- Bieder, W., Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament, Zürich 1966; M. Barth, Die Taufe – Ein Sakrament?, Zürich 1951
- Geldbach, E., Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen? Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht, in: ZThG 12 (2007), 152–165
- Heinze, A., Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe, Wuppertal 2000.
- Hüffmeier, W./Peck, T. (Hg.), Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, Frankfurt a. M. 2005
- Joest, W., Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986
- Johnsson, L., Baptist Reconsideration of Baptism and Ecclesiology, Frankfurt a. M. 2000
- Kerner, W., Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004
- Köbner, J., Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: H. Gieselbusch (Hg.), Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 159–177
- Kühn, U., Art. Taufe VII: Dogmatisch und ethisch, in: TRE 32 (2001), Berlin/New York 2001, 720–734
- Lohse, B. u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1998
- Luckey, H., Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel o. J.
- Lutz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002
- Moltmann, J., Kirche in der Kraft des Geistes, Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975
- Mühlen, K.-H. z., Art. Taufe V: Reformationszeit, in: TRE 32 (2001), Berlin/New York 2001, 701–710

- Niedballa, T., Brief zum neuen Taufartikel in der „Rechenschaft vom Glauben“, in: ZThG 1 (1996), 210–214
- Spinks, B. D., Art. Taufe VI: Neuzeit, in: TRE 32 (2001), Berlin/New York 2001, 710–719
- Strübind, A., Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden, in: ZThG 12 (2007), 241–271
- Strübind, K. (Bearb.), „Also Exegese ...“ oder: „Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren“. Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, in: ZThG 1 (1996), 145–209
- , Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?, in: ZThG 10 (2005), 86–97
- , Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, in: ZThG 2 (1997), 219–229
- Tanneberger, H. G., Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999
- Wenz, G., Art. Sakramente I: Kirchengeschichtlich, in: TRE 29 (1998), 663–684

Das katholische Taufverständnis im Horizont ökumenischer Annäherung

Ralf Miggelbrink

1. Was sind Sakramente?

Die Taufe und die Eucharistie gelten in der römisch-katholischen Tradition als „*sacramenta maiora*“.¹ An ihnen sind in besonders eindeutiger Weise Eigenschaften und Wesen des Sakramentes überhaupt ablesbar. In beiden Fällen verbindet sich ein zugesagtes Heilswort mit einer elementaren körperlichen Sache, die im Kontext ihrer rituellen Anwendung zum Zeichen wird.² Das Wasser als kultisch angewandtes Zeichen ist von sich aus durchaus ambivalent. Soll durch dieses Zeichen die lebensspendende, erfrischende, weckende Wirkung des Wassers für den Leib vergegenwärtigt werden? Soll die reinigende, abwaschende Wirkung des Wassers zur gefeierten Aussage werden? Oder soll das Wasser gar in seiner tödlichen, vom Lande der Lebenden abschneidenden Dimension, die der Jonapsalm (Jona 2, 4–8) so eindrücklich ins Wort bringt, vergegenwärtigt werden. Eindeutigkeit bekommt der von sich aus vieldeutige Zusammenhang zwischen dem bedürftigen, geschöpflichen Leib des Menschen und der naturhaften Gegebenheit des Wassers im Zusammenhang des kultischen Wortes. In der matthäischen Taufformel (21, 19), an die sich alle Christen gebunden wissen, werden die wesentlichen Elemente der paulinischen Tauftheologie bereits angedeutet: Die Taufe ist symbolischer Tod (Röm 6, 3–6; Kol 2, 12), Herrschaftswechsel (Röm 6, 14–23), Eingliederung in den Leib Christi (1 Kor 12, 13).

Wenn wir uns heute fragen, warum die Eingliederung in den Leib Christi der Begleitung durch ein kultisches Zeichen bedarf, das anschließt an elementare Urerfahrungen des leiblichen Menschen, so wird in der gegenwärtigen katholischen Theologie anthropologisch argumentiert. Der Mensch in seiner Leiblichkeit bedarf leiblich-zeichenhafter Vergegenwärtigungen der göttlichen Wahrheit, weil es ihm als einem leiblichen, endlichen, kontingenten und bedürftigen Wesen gemäß ist, Gottes Wahrheit nicht als abstraktes Wissen, sondern in der Lebensgeschichtlichkeit des sterblichen Leibes anzunehmen. Auf diesen sterblichen Leib beziehen sich die Zeichen (*signa*), die die Sakramentsworte begleiten. Mit diesen Zeichen wird die im Wort ausgedrückte Wahrheit lebensgeschichtlich kontextuiert, individu-

¹ E. M. Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 69 ff.

² Augustinus, 80. Vortrag zum Johannesevangelium, n. 3: „Detrahe verbum et quod est aqua nissi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum“ (Nimm fort das Wort, was ist das Wasser dann als eben Wasser? Tritt hinzu das Wort zum Element wird das Sakrament gar selbst als sichtbares Wort).

alisiert und dramatisiert. Besonders das altkirchlich-römische Taufritual, wie es uns etwa die *Traditio Apostolica* schildert,³ inszeniert die Taufe als dramatischen Übergang vom Reich des Todes und der Nacht zum Leben in der lichten Helle des vom Glauben erleuchteten (Oster-)Morgens der im Glauben vergegenwärtigten Lebensfülle des Auferweckten als der neuen Lebensordnung des Getauften.

Im Kontext des altkirchlichen Taufrituals wird verstehbar, dass Christen den Sakramenten eine Gnadenwirkung beimessen, die nicht Funktion der eigenen Glaubensleistung ist. Alleine der Vollzug der heiligen Zeichen verfehlt bei einem Empfänger, der der Wirkung der Zeichen von sich aus keinen Widerstand entgegen setzt, nicht deren Wirkung: Eine lebensgeschichtlich irreversible Bindung an Jesus Christus und seine Kirche wird begründet und gehört für das weitere Leben des Getauften zum Gesetz seines Lebens. Die kirchliche Rezeptionsgeschichte hat den Gedanken der Wirksamkeit der Sakramente unabhängig von der Leistung der Sakramentenempfänger stark in den Vordergrund gerückt. Um die Vorstellung einer bloß psychischen Wirkung des Zeichens zurückzuweisen, wird mit ontologischen Kategorien gearbeitet: Seinshaft verändert die Taufe den Menschen. Diese seinshafte Veränderung wird in ihrer abstrakten Unvorstellbarkeit nur in Metaphern artikulierbar. Man sagt über die Taufe: Sie präge der Seele des Getauften ein unauslöschliches Siegel (*character indelebilis*) ein.⁴ So richtig die Einsicht in den metaphysischen Charakter sakramentaler Wirksamkeit ist, so fatal ist es, die Wirksamkeit des Sakramentes in eine Erfahrungsjenseitigkeit hinein zu verlagern. Im Grundwiderspruch von erfahrungsjenseitig wirkenden Zeichen erblicken wir heute den Kardinalfehler mittelalterlicher Sakramententheologie. An ihn schließt sich die reformatorische Kritik der ‚altgläubigen‘ Sakramententheologie und -praxis an. Wo Glaubens- und Evangelienbezug hinter einer kirchenamtlich generierten unsichtbaren Wirkung zurücktreten, konnte das Sakrament zum undurchschaubaren Heiligungsmittel, zum „*sacramentum*“ als einem religionsgeschichtlich kaum differenzierten *Heiligungsritual* werden. Aus dem sinnlichen Zeichen wurde ein unverstandener Gegenstand priesterlicher Observanz. Die rituelle Entwicklung trug ihrerseits zur Verschleierung der ursprünglichen Zeichen in ihrer Zeichenhaftigkeit bei. Das sakramentale Heiligungswort stand in der Gefahr zum unverstehbaren Orakel zu werden, zumal es in der unverstandenen lateinischen Kultsprache gesprochen wurde. In der Tendenz dieser Gefahren liegt die exklusive Begründung der Sakramente über ihre göttliche Einsetzung in der Person Jesu Christi. Ihr entspricht die Ekklesiologie der Kirche als vollmächtiger Rechtsnachfolgerin des Mensch gewordenen Gottes. Überhaupt dominierten in einer Zeit, die für die symbolische Dimension der Sakramente blind wurde, juristi-

³ A. Jilek, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (*Traditio Apostolica*, Tertullian, Cyprian), Frankfurt a. M. 1979.

⁴ DH 1609.

sche und kausalmechanische Vorstellungsmodelle. Die Wirkung eines Sakramentes stellte man sich entweder nach dem Modell der mechanischen Kausalität⁵ vor oder man argumentierte, die Gnadenwirkung eines Sakramentes werde bei genauer Beobachtung der Spendungsmodalitäten qua göttlichen Stiftungsrechtes garantiert.⁶

Demgegenüber war es für die theologische Erneuerung der Konzilszeit entscheidend, den Mysteriencharakter des Sakramentes wiederzuentdecken. Das „*sacramentum*“ ist ja eine nur gelegentlich belegte lateinische Übersetzung des griechischen „*mysterion*“, mit dem das Neue Testament die heiligen Zeichen der Christen benennt. Die Wirkung der Sakramente als Zeichen und Symbole wurde in den Vordergrund des Interesses gerückt. Alte kontroverstheologische Frontlinien wurden nicht mehr als Festlegungen des eigenen Denkens wahrgenommen. Der Wahrheitsanspruch auch reformatorischer Einsichten wurde ernst genommen.

Karl Rahner und in seiner Nachfolge Theodor Schneider⁷ schlugen den Begriff des Realsymbols bzw. des realisierenden Zeichens als Definitionsbegriff für „Sakrament“ vor. Anders als Vertretungssymbole, die stellvertretend für das von ihnen Bezeichnete stehen, sind Realsymbole solche Zeichen, in denen das durch sie Bezeichnete Ereignis wird. Das Ereignis werden der im Sakrament bezeichneten göttlichen Gnadenwirkung verknüpft aber auch die neuere katholische Tradition nicht alleine mit dem Glaubensbegriff. Zwar erfordert der Empfang eines Sakramentes beim Spender wie beim Empfänger einen gewissen Glauben.⁸ Jedoch wird hier traditionell eher ein passiv-empfangender Glaube gefordert. Dem entspricht eine das katholische Denken insgesamt durchziehende Wachstumsvorstellung: Das geistliche Leben, die liebevolle Beziehung zu Gott, der Glaube also in einem

⁵ Die kontroverstheologische Argumentation gegen die Betonung des Glaubens und der moralischen Wirkung der Sakramente in den Kirchen der Reformation intensivierte nach dem Konzil von Trient diese katholische Deutungsrichtung, die sich auch nicht davon irritieren ließ, dass die Traditionsargumente für die „*sententia probabilior*“ von der physischen Ursächlichkeit der Sakramente hinsichtlich der Gnade eher dürftig beizubringen sind und es im Einzelnen einer gewissen Gewaltsamkeit der Interpretation bedarf. Wenn Thomas von Aquin den Sakramenten eine „gewisse Instrumentalursächlichkeit hinsichtlich der göttlichen Gnadenzuwendung“ zuspricht (Sth III, q. 62, a. 1), so ist diese Position schwerlich dazu zu gebrauchen, die physische Wirkursächlichkeit der Sakramente zu belegen, wie das bei Franz Diekamp noch in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts geschah (F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Neubearb. v. K. Jüssen, 3 Bde. Münster ^{11/12}1954, hier: Bd. 3, 40).

⁶ So in Absetzung vom Diekamp'schen Kausalmodell Josef Gummersbach in seinem dreibändigen „Lehrbuch der Dogmatik“ (Paderborn ⁹1960, hier: Bd. 3, 91–96): „Die Sakramente bewirken juridisch ein Recht auf die Gnade.“ (A. a. O., 94.)

⁷ Karl Rahner, Rahners Begriff des Realsymbols (z. B. *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4 (Einsiedeln 1960), S. 275–311; Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz ⁷1998).

⁸ Das derzeit geltende katholische Kirchenrecht fordert als Taufbedingungen für den Erwachsenen, dass er über Glaubenswahrheiten und christliche Pflichten hinreichend informiert ist (de fidei veritatibus obligationibusque christianis sufficienter sit instructus) (CIC 865, § 1).

qualifizierten Sinn werden begriffen als in der Lebenszeit von Christinnen und Christen fortwährend sich erweiternde, differenzierende und kräftigende Subjektqualifikationen. Der Prozess des geistlichen Wachstums ist der eigentliche Sitz im Leben der christlichen Mysterien, die die christliche Heilsverheißung auf den einzelnen hin zum Ausdruck bringen, um sie in seinem Leben wirksam werden zu lassen. Der Mysteriencharakter betont die unvermeidliche Individualität jenes Verstehens- und Deutungsprozesses, in dem der Christ im Laufe seines Lebens und mit jedem Sakramentsempfang immer mehr hineinwächst in das durch Jesus Christus exemplarisch realisierte Leben in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott.

Doch wie wirken Sakramente anders als alleine durch ihren moralischen und vielleicht auch ihren ästhetischen Effekt auf den Empfänger? Neuere Forschungen zur Sakramententheologie lehnen sich an den sprechakttheoretischen Grundgedanken der wirklichkeitsverändernden Wirkung von Sprechhandlungen an.⁹ Eine solche allerdings verweist immer auf eine Sprachgemeinschaft und ihr Regelsystem als Möglichkeitsbedingungen des Sprechhandelns.¹⁰ Das wiederum führt zu einer typisch katholischen Betonung der ekklesialen Dimension aller Sakramente. Die Sakramente wirken heilsvermittelnd in *the long run* in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, die diese Sakramente spendet und dadurch Menschen in deren Glaubensweg mit göttlicher Vollmacht bestärkt und die gerade in dieser Bestärkung ihrer Glieder selber göttliche Stärkung erfährt. Die gnaden- und sakramententheologische Grundmetaphorik der katholischen Tradition schließt an die Wachstumsgleichnisse des Neuen Testaments an.

Die ekklesiale Bestimmung der Sakramente kann gedeutet werden vor dem Hintergrund der kirchlichen Selbstdefinition zu Beginn der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: Die Kirche ist „[...] *veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*.“¹¹ Auf evangelischer Seite ist diese auch im katholischen Lager als revolutionär neu empfundene Sprachregelung im Sinne eines ekklesialen Triumphalismus missdeutet worden. Sakramente, so sagte man, sind unfehlbare göttliche Heilszeichen. Das aber gerade sei die Kirche der Sünder nicht. In Wirklichkeit impliziert jedoch die Definition aus *Lumen gentium* 1

⁹ D. Sattler, Wandeln Worte Wirklichkeit, in: Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: *Catholica* 51 (1997) 125–138; R. Miggelbrink, Heil durch Sprechen? Zur Theologie des sakramentalen Sprechhandelns, in: *Catholica* 55 (2001), 52–67.

¹⁰ Peter Hünermann betont die gesellschaftskonstituierende Bedeutung bestimmter kommunikativer Handlungen als eine Dimension des sakramentalen Handelns der Kirche (ders./R. Schaeffler, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg i. Br. u. a. 1977, 64 f.; ders., Was ist ein Sakrament? „Sakrament“ – was ist das?, in: *ThQ* 177 (1998), 39–51.

¹¹ *Lumen Gentium* 1: „[...] gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der Menschen untereinander“; R. Miggelbrink, Die Kirche – ein Sakrament? Ein römisch-katholisches Statement, in: *rhs* 48 (2005), 84–88.

nicht nur ein neues Kirchenverständnis, sondern auch ein neues Sakramentenverständnis. Nicht der Charakter des Sakramentes als ein unfehlbares Heilszeichen wird betont, sondern der Dienstcharakter des Sakramentes als ein Zeichen, für den, der durch dieses Sakrament auf Gott und die Gemeinschaft aller Menschen hinorientiert werden soll. Der dabei rezipierte, gut scholastische Begriff „*instrumentum*“ betont einen Dienstcharakter der Kirche, der durchaus auch an Effizienzkriterien gemessen werden kann. In diesem Kontext erscheint das alte kontroverstheologische Thema der Siebenzahl in einem neuen Licht. Die Sakramente in ihrer Vielzahl können als anthropologisch bedingte Ausformungen des einen sakramentalen Heiligungsdienstes der Kirche als Ganzer an der Menschheit begriffen werden. Allerdings nehmen unter den Sakramenten die zwei Sakramente, die auch von den Kirchen der Reformation als solche erkannt werden, wegen ihrer biblischen Ursprünge eine besondere Stellung ein.

2. Der Glaube und die Taufe

Voraussetzung der Taufe wie jedes empfangenen Sakramentes ist der Glaube. Das Konzil von Trient beschreibt die Rechtfertigung des Menschen, die die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 auch in das Zentrum der katholischen Glaubensreflexion rückte, als einen Prozess, der mit der Annahme des Glaubens „*ex auditu*“ (DH 1525) seinen menschlichen Anfang nimmt. Diese Annahme wird im „Sakrament des Glaubens“, wie das Konzil mit Ambrosius von Mailand formuliert, besiegelt. Die Eingliederung in den Leib Christi ist, wie das Trienter Konzil beschreibt, begleitet von der Schriftlesung, in der das „Wort Christi“ unter den Gliedern seines Leibes gegenwärtig wird (DH 1531). Das Konzil beschreibt als den idealen Weg der Rechtfertigung den Weg der Erwachsenentaufe. Im Gegensatz dazu sehen sich die Großkirchen seit dem Altertum zur Taufe der unmündigen Kinder berechtigt. Gemessen am tridentinischen Normalfall bedarf diese Praxis einer Begründung.

Eine positive Begründung aus der Heiligen Schrift wird in der Regel in Taufberichten wie demjenigen über die Taufe der Lydia, die nicht alleine getauft wurde, nachdem sie den ihr von Paulus gepredigten Glauben angenommen hatte, sondern die zusammen mit allen, „die zu ihrem Haus gehörten“ (Apg 16, 15), die Taufe empfing. Diese antike Kollektivtaufe nimmt es mit der persönlichen Glaubensentscheidung der Kinder und Abhängigen im Hause nicht so genau, wie wir das gemäß unseren Vorstellungen von Religions- und Bekenntnisfreiheit erwarten. Die Lebensgemeinschaft des antiken Haushalts hat vor der Bekenntnisfreiheit allemal den Vorrang.

Eine analoge Praxis ist kennzeichnend für das katholische Kirchenverständnis.

In ihr ist man sehr geneigt, den Glauben des Einzelnen lediglich als sehr unvollkommenes Moment am Glauben der Kirche als Ganzer zu begreifen. Der Glaube des Einzelnen hat niemals einen Stand der Vollendung, er

wächst, entwickelt sich, reift, er wird geprüft, geläutert, ja, selbst im Stande der Rechtfertigung erleben Gläubige das Durchbrechen theologischer Erkenntnisse mit hohem Gewissensanspruch als Bekehrung, die zur Umkehr auffordert. Der Glaube des einzelnen ist angewiesen auf den Glauben der Kirche als ganzer. Von den anderen Menschen in der Kirche lernt der Christ die ersten Gebete und Rituale. Begegnungen mit gläubigen Menschen führen zu Irritationen und Korrekturen des theologischen Denkens und Vorstellens. Dieses Denken und Vorstellen aber ist notwendiges Moment an der Übersetzung der Grundorientierung des Glaubens in eine handelnde Lebenspraxis. In ihr manifestiert sich der gereifte und tätige Glaube. So wirkt er auf andere Menschen motivierend, inspirierend und firmierend. In dieser Perspektive ekklesialer Herkunftigkeit und Hinkünftigkeits des Glaubens wird es möglich, den Glauben des einzelnen lediglich als ein Moment am Glauben der Kirche als ganzer zu begreifen. Diese Perspektive umfasst eine gewisse Toleranz gegenüber laxistischen Haltungen: Es mag wohl sein, dass es im Leben eines Christen Zeiten gibt, in denen er das Glauben anderen überlässt und sich selber damit begnügt, dem Bekenntnis der Kirche nichts entgegen zu setzen. Es mag auch sein, dass gerade der erwachende Widerstand gegen das explizite Bekenntnis der Kirche einhergeht mit einem erwachenden Interesse, den eigenen Glauben zu verstehen und auszusagen. Die Betonung der ekklesialen Dimension des Glaubens anerkennt, dass auch die fiduzialen Dimensionen des Glaubens von der ekklesialen Mitwelt abhängen.

Die Überzeugung der Bedeutung des ekklesialen Glaubens für den wachsenden Glauben des einzelnen findet im Ritus der Kindertaufe seinen Ausdruck in der Praxis des stellvertretenden Taufbekenntnisses. Eltern und Paten werden als diejenigen, die für das geistliche Wachstum des Täuflings Verantwortung tragen, aufgefordert, ihren Glauben zu bekennen. Das neue Kirchenrecht von 1983 benennt es nicht nur als notwendige Bedingung einer erlaubten Taufe (*baptisma licita*), dass mindestens ein Elternteil der Taufe zustimmt. Es soll darüber hinaus die „begründete Hoffnung“ bestehen, dass das Kind in der katholischen Religion erzogen wird; wenn diese Hoffnung völlig fehlt, ist die Taufe [...] aufzuschieben, dabei sind die Eltern auf den Grund hinzuweisen.“¹² Wünschenswert wäre an dieser Stelle auch ein persönliches Bekenntnis, das für die Taufgemeinde nachvollziehbar macht, wie und warum die Paten und Eltern begründet zuversichtlich sein können, dass der Glaube im Kind erwachen wird, der eigentlich die Voraussetzung der Taufe ist. Seinen Ort hat dieses Bekenntnis jedoch im außerliturgischen Kontext des pastoralen Taufgespräches, das das altkirchliche Taufskrutinium ablöst. Das Taufgespräch dient auch der Zielsetzung herauszufinden, ob wirklich die gläubige Eingliederung des Täuflings in die Kirche beabsichtigt ist und was hoffen lässt, dass eine solche Eingliederung in die gläubige Gemeinde zu erwarten ist. In Zeiten nachlassender

¹² CIC 868, § 1 und 2.

Gemeindebindungen und eines beachtlichen Pluralismus der religiösen und weltanschaulichen Orientierungen ist häufig sicher Skepsis angebracht hinsichtlich des Aussichtsreichtums einer Taufe. In solchen Fällen soll auf eine Taufe besser verzichtet werden.

Im Falle aber eines von den Verwandten bezeugten Glaubens tauft die katholische Kirche im Vorgriff auf den Glauben, der erst noch wachsen muss. Sie begreift ihr Tun dabei als gnadentheologisch legitimiert. Die Taufe erscheint ihr als glaubensermöglichende und glaubenstragende Gnadengabe. Die strenge Sukzessivität, die auch die katholischen Texte zur Erwachsenentaufe suggerieren, weicht einem integralen Verständnis des Wachstums von Glauben, der gnadengewirkt und gemeindevermittelt der freien Entscheidung zum Glauben ermöglichend vorausgeht. Die Metaphorik der Entscheidung, der Umkehr, des Sterbens, die die antike Tauftheologie prägte, weicht unter diesen Bedingungen der neutestamentlichen Wachstumsmetaphorik.

Klar erkennt die katholische Kirche in ihren kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Sakramentempfang, dass die Taufe ohne hinreichenden Glauben zu einer nur unvollkommenen Integration in den Leib Christi führt. Zum einen entspricht der hier obwaltende Realismus einer katholischen Skepsis hinsichtlich der Entwicklung des rechtfertigenden und heiligenden Glaubens, ohne den kein Mensch Gott zu gefallen vermag. Gegen die evangelische Hochschätzung des psychisch erfahrbaren Glaubens als eines sicheren Zeichens des Vorhandenseins rechtfertigender Glaubensgnade definiert das Konzil von Trient, niemand könne während seines Erdenlebens sicher wissen, dass er zu den Geretteten gehört. Diese Skepsis gegenüber einer glaubensbegründeten Heilsgewissheit ist kennzeichnend für das katholische Frömmigkeitsverständnis. Es entspricht wohl dem Wort des Vaters im Markusevangelium, der ausruft: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9, 24). Dieses Wort des Markusevangeliums fasst für katholische Ohren recht eindrücklich die Kehrseite der beschriebenen Wachstumsperspektive auf den Glauben zusammen. Wenn ich meinen Glauben als prozesshaftes Wachstumsgeschehen wahrnehme, dann bedeutet das eben immer auch, dass mein Glaube immer unvollkommen und vervollkommnungsbedürftig ist. Hier ist einer der Ansatzpunkte eines katholischen Wissens um die Wahrheit des Lutherischen „*simul iustus et peccator*“.

Im Prozess des notwendigen Wachstums im Glauben misst die katholische Tradition den Sakramenten allgemein eine wichtige Funktion zu: Der Empfang jedes Sakramentes, so erklärt die traditionelle Schultheologie in ihrer scholastischen Sprache, vermehre die heiligmachende Gnade in demjenigen, der das Sakrament empfängt. In der neueren theologischen Diskussion wird der Terminus der heiligmachenden Gnade übersetzt als die von Gott getragene und ermöglichte Integration des Glaubens in die Lebensgeschichte eines Menschen. Dieses Heiligungsgeschehen umfasst das Wachstum und die biografisch aktualisierte Verwirklichung von Glauben, Liebe und Hoffnung.

Die Notwendigkeit, die im Zustand der Vorbewusstheit an den Säuglingen vollzogene Taufe in das Glaubensleben der Menschen integrieren zu sollen, ist auf verschiedene Weise im Beten und Handeln der Kirche lebendig gegenwärtig: Anlässlich der Feier der Osternacht, bei jeder Taufe und Firmung legt die feiernde Gemeinde ein dialogisch gestaltetes Glaubensbekenntnis ab. Jede Eucharistiefeier erinnert mit dem Apostolikum an das Taufbekenntnis. Das *Asperges-Ritual* zu Beginn der Sonntageucharistie oder auch anlässlich der Sonntagsvesper¹³ und insbesondere in der Osterzeit bringt in der haptischen Begegnung mit dem Taufwasser die Taufe ins Gedächtnis.¹⁴ Die Sitte schließlich, zur Bekreuzigung beim Betreten einer Kirche oder auch beim heimischen Gebet Taufwasser zu benutzen, dient der Erinnerung an die eigene Taufe und deren Integration in das Glaubensleben.

In der kirchlichen Normalbiografie sind die Vorbereitung und Zulassung zur Kommunion und die Spendung des Firmsakramentes sakramentale Wendepunkte im Leben derer, die in den Glauben der Kirche hineinwachsen sollen. Beiden sakramentalen Ereignissen geht eine katechetische Bemühung voraus, die der Weckung und Stärkung des persönlichen Glaubens dienen soll.

Wo das Hineinwachsen in die volkskirchlich strukturierte Glaubenswelt jedoch nicht mehr gelingt, stellt sich für die katholische Kirche der Gegenwart verschärft die Aufgabe, Erwachsene auf die Taufe vorbereiten zu sollen.¹⁵

3. Taufe und Heil

Die Praxis der Kindertaufe verdankt sich der augustinischen Erbsündenlehre. Wo die Erbsünde wie ein physischer Defekt vorgestellt wurde, der eines ebenso physisch wirkenden Remediums bedurfte, um den Täufling überhaupt erst in den Bereich der Ansprechbarkeit für den Glauben zu bringen, da wurde die Taufe zur absoluten *condicio sine qua non* göttlichen Heils. Für die ungetauften Kinder fürchtete man ebenso wie für alle anderen Ungetauften ewig dauernden Heilsausschluss. Die Kirche geriet durch dieses Verständnis von der Wirksamkeit des Taufsakramentes in die Not, aus Mitleid mit den Menschen angesichts drohender Höllenqualen so viel wie nur eben möglich zu taufen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich in der katholischen Kirche eine sehr viel differenziertere Sichtweise durchgesetzt. Gemäß 1 Tim 2,4 gelangt die katholische Kirche zu der Überzeugung: Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“

¹³ St. Rau, Taufvesper am Ostersonntag. Vorschlag nach einem erneuerten Eigenritus des Bistums Münster, in: Gottesdienst 23 (1989), 30.

¹⁴ E. Färber, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Meßfeier, in: Th. Maas-Ewerd/K. Richter (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg i. Br. 1975, 199–208.

¹⁵ F.-P. Tebartz-van-Elst, Handbuch Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat, Münster 2002.

Angesichts dieses allgemeinen Heilswillens Gottes gelangt das Konzil zu der Überzeugung, dass Gott neben und außerhalb des Wirkens der Kirche Menschen zum Glauben führt, „[...] ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen“.¹⁶ Diese theologische Einschätzung rückt die Taufpraxis der Kirche in ein neues Licht. Es geht nun nicht mehr darum, durch möglichst lückenloses Taufen Menschen vor der Verdammnis zu bewahren, sondern sie durch die Heilszeichen der Kirche zu einem reifen Glauben hinzuführen, ganz im Sinne der werkzeuglichen Sicht von Kirche und Sakramenten im Kirchendekret des Zweiten Vatikanums.

Die Kirche konkurriert bei ihrem werkzeuglichen Handeln zum Heil der Menschen nicht mehr mit einem Gott, der strengste Regeln aufstellt, sondern sie kooperiert mit einem Gott, der seinerseits nichts sehnlicher wünscht als die liebevolle Gemeinschaft mit allen Menschen und aller Menschen untereinander. Im Kontext einer solchen hoffnungsfrohen Heilzuversicht kann der seelsorgerisch motivierte Taufaufschub als gebotenes Mittel der Wahl erscheinen.

4. Taufe und Gnade

Das Verhältnis von Gnade und Heil wird in den Kirchen der Reformation und bisweilen auch in der katholischen Kirche immer noch als ein juridisches bestimmt: Der Gläubige verdient sich den Himmel. Wo die Reformation ein solch juristisch-meritatorisches Konzept zurückweist, betont sie die göttliche Gnade als Kompensation für die moralische Defizienz des Menschen.

Die neuere katholische Gnadentheologie versucht demgegenüber Gnade, Verdienst und Heil ontologisch zusammenzudenken.¹⁷ Die drei Begriffe bezeichnen demnach lediglich Aspekte des personalen Verhältnisses von Gott und Menschen. Die Gnade bezeichnet Gottes liebende und Beziehung stiftende Zuwendung zu allen Menschen. Das Heil bezeichnet die Vollendung der in dieser Beziehungswirklichkeit erahnbaren Vollendung des Menschen als des liebend auf Gott bezogenen Geschöpfes. Was früher „Verdienste“ (*merita*) genannt wurde, meint das aktive menschliche Gestalten der Gottesbeziehung, in dem sich gläubige Menschen aber immer getragen wissen von der liebenden Grundwirklichkeit Gottes selber.

Die Sakramente bringen die eine Heilzuwendung Gottes zu den Menschen in einer Weise zum Ausdruck, die diese Zuwendung bei den einzelnen Menschen ereignishaft ankommen lässt. Die Ordnung der einzelnen Sakramente orientiert sich ihrer Funktion entsprechend an der (glaubens-)

¹⁶ Ad gentes 7.

¹⁷ W. Thönissen, Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis, in: ders./W. Klaiber (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, 97–120; R. Miggelbrink, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in katholischer Sicht, in: a. a. O., S. 141–158.

biografischen Situation ihrer Adressaten. So erscheint die Taufe als eingebettet in eine vielfältige Bemühung Gottes um den einzelnen Menschen. Im Zeichen der Taufe wird die bewusste Hinwendung zum Glauben vollzogen, sei es im Stande der freien personalen Entscheidung, sei es im gemeinschaftlich-hoffenden Vorgriff auf diese unter dem Beistand der Gnade Gottes wachsende Entscheidung zum Glauben.

Bibliografie

- Diekamp, F.*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Neubearb. v. K. Jüssen, 3 Bde., Münster ^{11/12}1954
- Faber, E. M.*, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002
- Färber, E.*, Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Meßfeier, in: *Th. Maas-Ewerdt/K. Richter* (Hg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg i. Br. 1975, 199–208
- Gummersbach, J.*, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn ⁹1960
- Hünemann, P.*, Was ist ein Sakrament? „Sakrament“ – was ist das?, in: *ThQ* 177 (1998), 39–51
- /*Schaeffler, R.*, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg i. Br. u. a. 1977
- Jilek, A.*, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian), Frankfurt a. M. 1979
- Miggelbrink, R.*, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in katholischer Sicht, in: *ders./W. Klaiber* (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, 141–158
- , Die Kirche – ein Sakrament? Ein römisch-katholisches Statement, in: *rhs* 48 (2005), 84–88
- , Heil durch Sprechen? Zur Theologie des sakramentalen Sprechhandelns, in: *Catholica* 55 (2001), 52–67
- Rahner, K.*, Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960
- Rau, St.*, Taufvesper am Ostersonntag. Vorschlag nach einem erneuerten Eigenritus des Bistums Münster, in: *Gottesdienst* 23 (1989), 30 ff.
- Sattler, D.*, Wandeln Worte Wirklichkeit? Nachdenkliches über die Rezeption der Sprechakttheorie in der (Sakramenten-)Theologie, in: *Catholica* 51 (1997) 125–138
- Schneider, Th.*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ⁷1998
- Tebartz-van-Elst, F.-P.*, Handbuch Erwachsenentaufe. Liturgie und Verkündigung im Katechumenat, Münster 2002
- Thönissen, W.*, Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis, in: *ders./W. Klaiber* (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2003, 97–120

Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot?

|| Zum Taufverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche

Hartmut Hövelmann

Zunächst möchte ich den Untertitel meines Beitrags leicht korrigieren: Ich referiere Ihnen nicht, wie mir aufgetragen wurde, ein Taufverständnis *in* der evangelisch-lutherischen Kirche, sondern das Taufverständnis *der* evangelisch-lutherischen Kirche. Wenn wir zu einer Verständigung in der Tauffrage zwischen unseren Kirchen kommen wollen, macht es wenig Sinn, hie und da vertretene Einzelpositionen vorzustellen, sondern nur die Normalgestalt, also die Norm. Was die Norm ist, lässt sich lutherischerseits stets gut erfassen, denn die Norm ist durch das lutherische Bekenntnis bezeugt. Ich werde also im Wesentlichen nichts anderes tun, als Ihnen die Taufaussagen des lutherischen Bekenntnisses zu erschließen.

Um diesen lutherischen Ansatz verständlich zu machen, will ich kurz die Bedeutung des Bekenntnisses für die lutherische Kirche darlegen. Was ich hier ausführe, könnte ja einem Missverständnis zuarbeiten, nämlich dass sich die lutherische Kirche nicht auf die Heilige Schrift gründe, sondern auf das Bekenntnis. Das wäre natürlich falsch. Das Bekenntnis ist nicht der Rahmen, auf den wir die Aussagen der Bibel ziehen.

Selbstverständlich gilt der reformatorische Grundsatz: Allein die Schrift – allein die Gnade – allein der Glaube, allein durch Christus! Die Substanz lutherischen Schriftverstehens lässt sich mit der Rechtfertigungslehre beschreiben: Der Mensch ist Gott recht allein aus Gnade allein durch den Glauben allein um Christi willen. Die Rechtfertigungslehre deutet aus lutherischer Sicht zutreffend das Menschenverhältnis Gottes und das Gottesverhältnis des Menschen. Sie ist darum der Fundamentalartikel unseres Glaubens als lutherische Kirche.

Wenn die Rechtfertigungslehre der Fundamentalartikel unseres Glaubens ist, dann müssen die Praxis der Kirche und alle anderen Glaubensartikel mit ihr sachlich übereinstimmen. Das gehört zur Stringenz des Denkens. Mit anderen Worten: Im Taufartikel oder in der Eschatologie müssen die Aussagen stimmig zur Rechtfertigungslehre sein. Wäre das nicht so, wäre die Rechtfertigungslehre nicht der Fundamentalartikel unseres Glaubens.

Der theologische Ansatz der Reformation findet sich also bei der Gottesfrage, nicht bei der Frage des Menschen nach sich selbst. Von der Gottesfrage aus lernt sich dann der Mensch selbst kennen. Die *Confessio Augustana* von 1530 ist der Versuch der lutherischen Reformen, den Rechtfertigungsglauben auf verschiedene theologische Fragen anzuwenden und so die eigene Position öffentlich zu beschreiben. Dieses Bekenntnis ist also nicht eine

Aneinanderreihung von theologischen Artikeln, sondern die Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die verschiedenen Fragestellungen und Problemfelder des Glaubens.

Damit haben wir eine wichtige Grunderkenntnis gewonnen: Die evangelisch-lutherische Kirche gewinnt ihr Taufverständnis aus der Rechtfertigungslehre. Mit ihr jedenfalls muss das lutherische Taufverständnis übereinstimmen.

Warum gewinnen die Lutheraner es nicht direkt aus der Heiligen Schrift? Die Antwort ist für uns einfach: Wir haben in der Bibel die historische Taufpraxis genauso wenig, wie wir in ihr den historischen Jesus haben. Die Bibel selbst ist nicht Reportage, sondern Verkündigung. Die historische Rekonstruktion aber ist müßig. Die seinerzeitige Streitdebatte zwischen Joachim Jeremias und Kurt Aland über die neutestamentliche Taufpraxis zeigt an, dass wir so nicht ans Ziel kommen. Die Bibeltexte wollen ausgelegt werden. Der lutherische hermeneutische Grundsatz sagt: Der Sinn eines Satzes erschließt sich aus seinem Zusammenhang. Der Zusammenhang erschließt sich daraus, dass der Text in der Bibel steht. Und damit sind wir wieder bei der Rechtfertigungslehre als zutreffender Angabe des Gottesverhältnisses des Menschen und des Menschenverhältnisses Gottes.

Nun habe ich Ihnen die **Voraussetzung** beschrieben, auf der das lutherische Taufverständnis basiert. Wir können ja heute keinen Diskurs führen mit dem Anspruch: So *ist* das! Wir können immer nur sagen: Das ist so unter der und der Voraussetzung. Unsere Voraussetzungen müssen wir uns gegenseitig klar legen, sonst kommen wir in den Wald.

Was wir zweitens klar legen müssen, ist unser **Anliegen**, das sich mit unserem je eigenen Taufverständnis verbindet. Diskutieren können wir dann, ob wir das Anliegen des jeweils anderen teilen können oder nicht. Und drittens müssen wir die **Differenz** betrachten, die womöglich bleibt, und auf ihre Tragweite hin untersuchen: Hat diese Differenz kirchentrennenden Charakter, weil sie einen fundamentalen Dissenz beschreibt, wo Einheit nötig wäre? Oder geht es um eine Differenz, die als bereichernde Vielfalt akzeptiert werden kann?

Das ist also meines Erachtens unsere Aufgabe. Unter dieser Voraussetzung erläutere ich Ihnen die evangelisch-lutherische Taufposition. Ich ziehe dazu vier Referenztexte heran, nämlich den Taufartikel des Augsburger Bekenntnisses, das Vierte Hauptstück des Kleinen Katechismus Martin Luthers von 1529, die Taufpassage aus den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 und überblicksartig den Abschnitt über die Taufe in Luthers „Großem Katechismus“. Die drei zuletzt genannten Texte stammen von Martin Luther und gehören ebenso zum lutherischen Bekenntnis wie die Augsburger Konfession.

1. Der Taufartikel des Augsburger Bekenntnisses

Von der Taufe wird gelehrt, dass sie (heils)notwendig ist und dass durch sie Gnade angeboten wird; dass man auch die Kinder taufen soll, die durch die Taufe Gott überantwortet und gefällig werden (d. h. in die Gnade Gottes aufgenommen werden). Deshalb werden die Wiedertäufer verworfen, die lehren, dass die Kindertaufe nicht richtig sei.

Der Artikel enthält drei Lehraussagen:

- Die Taufe ist heilsnotwendig.
- Durch die Taufe wird Gottes Gnade angeboten = *per baptismum offertur gratia Dei*.
- Kinder sollen getauft werden, um so Gott überantwortet und ihm gefällig zu werden.

Und schließlich haben wir da noch die Verwerfung jener Wiedertäufer, die sagen, dass die Kindertaufe nicht richtig sei.

2. Das Vierte Hauptstück des Kleinen Katechismus

Im Kleinen Katechismus erklärt Luther die Hauptstücke des Glaubens: Zehn Gebote, Apostolisches Glaubensbekenntnis und Vaterunser sowie die Sakramente Taufe, Abendmahl und Beichte, damit die Hausväter, also die Erziehungsberechtigten, etwas zu antworten wissen, wenn ihre Kinder sie fragen: Was ist das eigentlich? Ursprünglich war nämlich nicht beabsichtigt, dass die Kinder den Katechismus lernen, sondern die Erwachsenen. Der Große Katechismus ist dann eine ausführlichere Erklärung vorzugsweise für Schullehrer, damit sie mehr wissen als die Eltern. Er bietet material nichts wesentlich Neues gegenüber dem Kleinen Katechismus. Dieser Text ist indessen zu umfangreich, um ihn im Einzelnen hier zu behandeln. Ich beschränke mich auf die Wiedergabe der Leitgedanken. Hier nun zunächst der Text des Vierten Hauptstücks im Kleinen Katechismus, der dann zur Interpretation des Taufartikels der Confessio Augustana hilfreich ist.

Zum ersten: Das Wesen der Taufe

Was ist Taufe?

ANTWORT:

Die Taufe ist nicht allein schlicht Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasst und mit Gottes Wort verbunden.

Welches ist denn solch Wort Gottes?

ANTWORT:

Da unser Herr Christus spricht bei Matthäus im letzten Kapitel:

Gehet hin in alle Welt, machet zu Jüngern alle Völker

Und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.

Zum zweiten: Der Zweck der Taufe

Was gibt oder nützt die Taufe?

ANTWORT:

Sie wirkt Vergebung der Sünden,
erlöst vom Tode und Teufel

und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben,
wie die Worte und Verheißung Gottes lauten.

Welches sind denn solche Worte und Verheißung Gottes?

ANTWORT:

Da unser Herr Christus spricht bei Markus im letzten Kapitel:

Wer da glaubt und getauft wird,
der wird selig werden,
wer aber nicht glaubt,
der wird verdammt werden.

Zum dritten: Die Kraft der Taufe

Wie kann Wasser solch große Dinge tun?

ANTWORT:

Wasser tut's freilich nicht,

sondern das Wort Gottes, das mit und bei dem Wasser ist,
und der Glaube, der solchem Worte Gottes im Wasser traut.

Denn ohne Gottes Wort ist Wasser schlicht Wasser und keine Taufe;

Aber mit dem Worte Gottes ist's eine Taufe,

das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens

und ein Bad der neuen Geburt im Heiligen Geist;

wie Paulus sagt zu Titus im dritten Kapitel:

(Gott macht uns selig)

durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes,

den er ausgegossen hat über uns reichlich

durch Jesus Christus, unseren Heiland,

auf dass wir durch dessen Gnade

gerechtfertigt Erben seien des ewigen Lebens und der Hoffnung.

Das ist gewisslich wahr.

Zum vierten: Die Folgen der Taufe

Was bedeutet denn solch Wassertaufen?

ANTWORT:

Es bedeutet, dass der alte Adam in uns

durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden

und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten;

und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch,
der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe.

Wo steht das geschrieben?

ANTWORT:

Der Apostel Paulus spricht zu den Römern im sechsten Kapitel:

Wir sind mit Christus begraben durch die Taufe in den Tod,

dass, gleichwie Christus auferweckt ist von den Toten

durch die Herrlichkeit des Vaters,

so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln.

Luther betrachtet das Wort der Taufe im ersten Abschnitt unter drei Aspekten. Diese sind:

- Gottes Gebot (geht hin, tauft)
- Die Taufklausel „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“
- Die Zusage oder Verheißung „Wer da glaubt ..., wird selig werden“

Die Verheißung (*promissio*) bildet nicht nur einen informativen Zusatz zu den Einsetzungs- und Taufworten, sondern stellt eine wesentliche Dimension von Gottes Heil schaffender Anwesenheit dar. Die Verheißung ist mit dem Gebot und Namen Gottes untrennbar verflochten. Diese sind, im und mit dem Wasser, Gottes schöpferisches und Heil schaffendes Wort. Die Zusage oder Verheißung enthält somit dieselbe objektive Kraft wie die Einsetzungs- und Taufworte. Die Verheißung ist selbst Trägerin des von ihr verheißenen Heils.

Der Glaube, von dem hier die Rede ist, ist reine fides promissionis, also Vertrauen auf das vom Wasser wegen des Wortes gebrachte Heil, das seinerseits nicht vom Wasser trennbar ist. So gehören das Zeichen, also das Wasser, der Glaube und die Verheißung sehr eng zusammen. Luther denkt hier streng trinitarisch-christologisch. Glaube ist nicht nur als ethisch-geistiges Empfangen (Glaubensbewusstsein) im Blick, sondern Christi Person ist in Wort und Glauben ontisch gegenwärtig, er ist das Subjekt des Taufens und auch des Glaubens, der ihn zum Inhalt hat. Das Sein geht dem Bewusstsein voraus, d. h. das Glaubensbewusstsein beruht darauf, dass Christus im Glaubenden lebt und das Subjekt seines Glaubens ist. Man könnte auch sagen: So wenig der Mensch Subjekt seiner Gerechtigkeit vor Gott ist, so wenig ist er Subjekt seines Glaubens.

Dabei wirkt nicht der Glaube die Taufe, sondern die Taufe den Glauben. Der dreieinige Gott wird im Zeichen des Wassers zum bleibenden Realgrund des Glaubens im Menschen. Könnte der Mensch sich durch Taufe oder Glauben selbst retten aus seinem Sündersein, wäre Gott ja der Reagierende. Unser Heil, sagt die Rechtfertigungslehre, hängt aber ganz und gar und restlos am rettenden Handeln Gottes. Deshalb sind weder Taufe noch Glaube noch neues Leben Aktionen des Menschen. Vielmehr stellt die Verheißung den Getauften in die neue Heilswirklichkeit. Durch die Wirkung des Heiligen Geistes öffnet sich der Glaube dieser neuen Heilswirklichkeit.

Die Wirkung der Taufe ist Teilhabe an Christi Person und Werk, Befreiung von der Macht der Sünde, des Teufels und des Todes. Die Gnade besteht in der Anwesenheit Gottes im getauften Christus. Das neue Leben, das der Christ lebt, ist also Christus selbst.

Die Taufe ist das „Bad der Wiedergeburt“, gewissermaßen die Neuschöpfung des Menschen. In der frühen Kirche waren die Baptisterien, die Taufhäuser, achteckig als Symbol für den achten Schöpfungstag, nämlich die Neuschöpfung. Zwar bleibt auch der wiedergeborene Mensch der alte

Adam, aber dieser alte Adam ist durch die Taufe entmachtet. Die Entmachtung bleibt im irdischen Leben unvollkommen. Darum muss der Mensch sich seiner Taufe jeden Tag neu vergewissern. Die Gnade bleibt immer Verheißung. Erst im Reiche Gottes wird sie zur erkennbaren Wirklichkeit.

3. Die Leitgedanken der Taufartikel des Großen Katechismus

Das Vierte Hauptstück: Von der Taufe

806: Weil man ohne die Sakramente kein Christ sein kann, ist ein kurzer Unterricht über sie nötig.

807: Die Einsetzungsworte Christi, auf denen die Taufe gründet.

808: Gottes Gebot und Einsetzung macht aus einem äußerlich so unscheinbaren Vorgang wie der Taufe ein „göttlich Ding“.

809: Menschenwerk ist nichts im Vergleich zu diesem Werk Gottes.

810: Durch Gottes Wort wird aus gewöhnlichem Wasser Gotteswasser.

811: Durch Gottes Wort wird das Element zum Sakrament.

812: Das Göttliche verbirgt sich im Unscheinbaren. Gottes Wort und das Wasser dürfen nicht voneinander getrennt werden.

813: Der Nutzen und Zweck der Taufe besteht in der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel und im ewigen Leben mit Christus.

814: Der Glaube allein macht selig, aber er braucht äußerliche Zeichen, an die er sich halten kann, wie die Taufe.

815: Gott hat sich um des Menschen willen an sichtbare und greifbare Heilsmedien – wie die Taufe – gebunden, über die wir uns nicht erheben sollen.

816: Nicht verdienstliche Werke. Der Glaube allein empfängt die Seligkeit in der Taufe.

817: Die Taufe ist kein Werk, das wir tun, sondern ein Schatz, den Gott uns schenkt und den wir im Glauben ergreifen.

818: Es mangelt nicht am Schatz, sondern am Glauben, der ihn erfasst.

819: In der Taufe wird jedem umsonst eine Arznei gegen den Tod angeboten.

820: In der Anfechtung soll das unser Trost sein: Ich bin getauft. Ich bin ganz, mit Leib und Seele, erlöst.

821: Wäre die Kindertaufe unwirksam, dann hätte es über Jahrhunderte keine Christen und keine geistbegabten Menschen gegeben, was der Erfahrung widerspricht.

822: Die Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe ist nicht vom Glauben abhängig, sondern vom Wort Gottes. Es gibt den Notfall einer Taufe ohne Glaube.

823: Ich baue in der Taufe nicht auf meinen Glauben, sondern auf Gottes Wort und Taufbefehl. Gott lügt nicht.

824: Die Taufe wird nicht unrecht, wenn sie unrecht empfangen wird; eine gute Sache wird nicht schlecht, wenn sie in schlechte Hände kommt.

825: Die Taufe hat als das mit dem Wasser verbundene Wort Gottes ihren Wert in sich – unabhängig von der Person des Empfängers.

826: Durch das Untertauchen und Auftauchen im Wasser wird der Sinn angedeutet. Sie tötet den alten Adam in uns und lässt einen neuen Menschen auferstehen, der täglich zunimmt.

827: Wir müssen täglich in die Taufe hineinkriechen und aus ihr hervorkommen im lebenslangen Prozess der Vervollkommnung.

Neu gegenüber dem Kleinen Katechismus sind hier die seelsorgerlichen Passagen sowie die ausführlichere Reflexion des neuen Menschen. Würden wir uns die zuletzt genannten Abschnitte näher ansehen, ergäbe sich allerdings nicht, dass die Vervollkommnung, soteriologisch gesehen, einen Akt des Getauften darstellt. Vielmehr wirkt die Taufe die Vervollkommnung – jedenfalls ontisch betrachtet. Noetisch, das geben Lutheraner natürlich zu, gibt es einen menschlichen Anteil. Ob ich mich sonntags meiner Taufe vergewissere, indem ich mich auf das Evangelium in Wort und Sakrament einlasse, oder ob ich im Bett liegen bleibe, statt in den Gottesdienst zu gehen, das ist meine menschliche Entscheidung. Nur: Heilsrelevant ist es nicht.

4. Artikel 9 der Apologie des Augsburger Bekenntnisses

Nun könnte jemand einwenden: Die Artikel der Confessio Augustana sind doch gar nicht von Luther, sondern von Melanchthon. Was sollte uns also eine Analyse der Lutherschrift helfen, um das Augsburger Bekenntnis zu verstehen? Ohne dass ich dies hier näher ausführen will, kann ich festhalten, dass Luther und Melanchthon im Ergebnis voneinander nicht wesentlich abweichen, obwohl Melanchthon in seinen „*Loci communes*“, seiner Dogmatik, nicht trinitarisch-christologisch, sondern pneumatologisch zur Taufe argumentiert. Wo der Unterschied liegt, darauf will ich später zu sprechen kommen, wenn ich über mögliche Spielräume der lutherischen Tauflehre mit Ihnen nachdenke und einen kurzen Blick in die Interpretationsgeschichte dieser Tauflehre werfe. Im Anliegen, Taufe und Glauben als Werk Gottes festzuhalten und die Tauflehre im Rechtfertigungsartikel zu verorten, sind sie sich völlig einig. Melanchthons Dogmatik gehört indes nicht zu den Bekenntnisschriften, darum erspare ich mir und Ihnen hier die Analyse seiner Tauflehre im Einzelnen. Vom Ergebnis her ist das auch vertretbar. Halten wir die wichtigsten Ergebnisse noch einmal fest:

- Der dreieinige Gott ist selbst das Agens der Taufe.
- Der Glaube ist kein strukturierender Bestandteil der Taufe, er wird durch die Verheißung gewirkt, die untrennbar mit Wasser (Zeichen) und Wort zusammengehört, insofern Gott selbst in ihr anwesend ist.
- Die Taufe ist also ein effektives Gnadenmittel. In der Verheißung ist die Gnade anwesend und wirksam.

Auf das Augsburger Bekenntnis hatten die papsttreuen Theologen geantwortet, die „Apologie“ stellt ihrerseits eine Replik auf diese Antwort dar. Hinsichtlich der Tauflehre gab es keinen Dissens zwischen den streitenden Parteien. Darum beginnt Apologie Art. 9 mit dem Satz „*Der neunte Artikel wurde gut geheißen.*“ Dann folgt eine ausführlichere Argumentation für die Kindertaufe:

„Es ist nämlich gewiss, dass sich die Verheißung des Heils auch auf die Kinder erstreckt. Nicht erstreckt sie sich aber auf jene, die außerhalb der Kirche Christi

stehen, wo weder das Wort noch die Sakramente bestehen, weil Christus durch das Wort und die Sakramente die Wiedergeburt schafft. Deshalb ist es notwendig, die Kleinsten zu taufen, damit sie der Verheißung des Heiles teilhaftig werden gemäß dem Befehl Christi: ‚Taufet alle Völker!‘ Wie allen das Heil angeboten wird, so wird allen die Taufe angeboten, den Männern, Frauen, Kindern und Kleinkindern. Darauf folgt deutlich, dass die Kinder getauft werden sollen, weil das Heil mit der Taufe angeboten wird. Zweitens heißt Gott offenbar die Taufe der Kleinsten (*infantes et parvuli*) gut. Daher denken die Wiedertäufer gottlos, die die Taufe der Kleinsten verdammen. Dass aber Gott die Taufe der Kleinsten billigt, zeigt, dass Gott den auf diese Weise Getauften den Heiligen Geist gibt. Denn wenn diese Taufe unwirksam wäre, würde der Heilige Geist niemandem gegeben werden, gäbe es schließlich keine Kirche. Dieser Grund kann allein die guten und frommen Herzen ausreichend stärken gegen die gottlosen und wahnwitzigen Anschauungen der Wiedertäufer.“

Der Apologie zufolge ist die Taufe ein Sakrament. Als solches bildet sie ein Zeichen und Zeugnis von Gottes Willen dem Menschen gegenüber. Als Sakrament verweist sie nicht auf den Willen und die Verheißung Gottes, sie ist sichtbares Wort Gottes (*verbum visibile*), in welchem Gott selbst wirkt, dass der Mensch der Verheißung glaubt. Als Sakrament ist die Taufe ein effektives Gnadenmittel. Die Empfänger der Taufe haben teil am Heiligen und am Heil.

Was heißt nun also „*Per baptismum offeratur gratia Dei*“? Auf jeden Fall kann *offerre* = anbieten, darreichen nicht bedeuten, dass sich das Empfangen auf eine Eigenaktivität gründet. Es ist ein „übergeben“, in dem dem Menschen die Gnade zueigen wird.

„*Per baptismum offeratur gratia Dei*“ bedeutet also Folgendes: Die Taufe ist ein real wirkendes Gnadenmittel, in dem Gott selbst durch Wort und Zeichen wirkt. Er überreicht und vertraut dem Menschen seine Gnade an, deren Kern die Sündenvergebung in Christus ist. Sie muss im Glauben empfangen werden, aber dieser Glaube wird geweckt durch die mit der Taufe verflochtene Zusage (*promissio*). Taufe und Glaube sind daher von ihrer objektiven wie von ihrer subjektiven Seite her theozentrisch. Gott nimmt den Täufling in seine Gnade, die zugleich neues Leben ist.

5. Die Artikel „Vom Evangelium“ und „Von der Taufe“ in den Schmalkaldischen Artikeln (ASm 4 und 5)

Die zuweilen auftauchende Vermutung, die lutherische Tauflehre bediene sich der Vorstellung einer Wassermagie, lässt sich von den Taufpassagen in den Articuli Smalkaldici aus dem Jahr 1537 ohne weiteres entkräften. Ich nehme den grundlegenden Artikel „Vom Evangelium“ hinzu:

Artikel 4: Vom Evangelium

Wir wollen nun wieder zum Evangelium kommen, welches nicht nur auf eine Art Rat und Hilfe gegen die Sünde gibt; denn Gott ist überschwänglich reich an

seiner Gnade. Erstens durchs mündliche Wort, worin Vergebung der Sünde in aller Welt gepredigt wird: das ist das eigentliche Amt (*proprium officium*) des Evangeliums. Zweitens durch die Taufe. Drittens durch das heilige Sakrament des Altars. Viertens durch die Schlüsselgewalt und auch *per mutuum colloquium et consolationem fratrum* (durch die gegenseitige brüderliche Aussprache und Tröstung). Mt 18: „*Ubi duo fuerint congregati etc. ...*“ („Wo zwei versammelt sind, usw.“)

Artikel 5: Von der Taufe

Die Taufe ist nichts anderes als Gottes Wort im Wasser, wie es durch seine Einsetzung befohlen ist, oder wie Paulus sagt „*lavacrum in verbo*“ (ein Wasserbad im Wort, Eph 5, 26). In diesem Sinn sagt auch Augustin: „*Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*“ (Es trete das Wort zum Element hinzu, dann entsteht ein Sakrament). Und darum halten wir's nicht mit Thomas von Aquin und den Predigermönchen, die das Wort „Einsetzung Gottes“ vergessen und sagen, Gott habe eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt, welche die Sünde durch Wasser abwasche. Wir halten's auch nicht mit Duns Scotus und den Barfüßermönchen, die lehren, dass die Taufe Sünde abwasche auf Grund des Beistandes von Gottes Willen, so dass diese Abwaschung nur durch den Willen Gottes geschehe, und gar nicht durch das Wort oder Wasser.

Wir halten es für richtig, dass man die Kinder taufen solle. Denn sie gehören auch zu der verheißenen Erlösung, die durch Christus geschehen ist, und die Kirche soll sie ihnen reichen.

Also keine Wassermagie. Auch die gelegentlich behauptete Begründung der Kindertaufe in der Erbsündenlehre findet in den Texten keinen Anhalt. Das Fundament der Tauflehre ist vielmehr das Evangelium, und die Taufe ist eine Gestalt, in der sich das Evangelium Gottes selbst wirksam mitteilt. Weil das Evangelium seiner materialen Gestalt nach, sei es im Wort, sei es in der Taufe, sei es im Abendmahl, Sündenvergebung ist, darum ist die Taufe Sündenvergebung. Aber eben nicht die Sünde ist Ausgangspunkt dieser Überlegung, sondern das Evangelium. Kindertaufe ist nicht Konsequenz der Erbsündenlehre, sondern der Lehre vom Evangelium, in dem Gott selbst anwesend ist und wirkt. Das universale Heilsangebot Gottes im Evangelium ist schließlich nicht die Antwort auf die universale Heilsbedürftigkeit der Menschheit, vielmehr geht es darum, dass von Gottes Heilsangebot, weil es universal ist, niemand ausgeschlossen werden soll durch die Kirche. Darum Kindertaufe.

6. Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Eine Einladung zum Diskurs

Was ich Ihnen hier dargestellt habe, ist die zuweilen so genannte „gnesiolutherische Position“. Deren Anliegen ist, Gott in Christus als alleinige Ursache der Rettung des Menschen zu bezeugen. Der Mensch schafft sich nicht selbst sein Heil, er wirkt auch daran nicht mit. Deshalb können Taufe und Glaube nur Geschenkcharakter haben, und darum kann auch das neue

Leben nicht eine Konsequenz sein, die der Mensch aus seiner Taufe zieht. Theologisch gesprochen: Die lutherische Position konzentriert sich geradezu ausschließlich auf die Heilszueignung. Da ist sie sehr stringent. Damit ist aber gleichzeitig auch ihre Aporie benannt: Die Heilsaneignung ist hier wenig im Blick. Aber darauf kam es Luther und den Seinen auch nicht an.

Dennoch wurde dies schon frühzeitig zu einem Diskussionsstoff. Schon der späte Melanchthon beschäftigt sich damit. Da er, ich wies darauf hin, weniger trinitarisch-christozentrisch zur Taufe argumentiert, als vielmehr pneumatologisch, konnte er über diesen Ansatz einen Zugang zur Frage der Heilsaneignung schaffen. Sein Denken beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Heiligem Geist und den Früchten des Glaubens.

Vollends in der Aufklärung, die geistesgeschichtlich einen grundlegenden Perspektivwandel heraufführt, insofern der Mensch sich nicht mehr als Objekt Gottes, sondern als „Ich“ subjektiv reflektiert, zieht die Frage nach der Heilsaneignung auch in die evangelische Theologie ein. Der Pietismus, der eineiige Zwillingsbruder der Aufklärung, setzt natürlich ebenso an. Die Tendenz ging bei diesen Theologen mehr und mehr dahin, das „offeratur“ in CA IX als Angebot zu verstehen, nicht als Übergabe. Also Taufe als Gnadenangebot und nicht als Gnadenmittel. Ein Angebot muss ich, damit es wirksam wird, annehmen.

Gleichwohl gilt für uns normativ das Bekenntnis und nicht etwa die Theologie Schleiermachers. Andererseits muss das Bekenntnis im Horizont der Zeitfragen in actu et concreto seine Geltung erweisen. Hier sehe ich eine gute Chance zum Dialog.

Allerdings müsste auch dort, wo Taufe und Glaube einen Reflexionsprozess voraussetzen, klar sein, dass beide Gottes Geschenk und nicht menschliche Leistung sind. Allem Tun des Menschen bleibt das Tun Gottes vorläufig. Menschen können, auf ihr Heil bezogen, allenfalls nachvollziehen, was Gott in Christo an ihnen tut.

Der Diskurs kann nun nicht darüber geführt werden, welche Position richtig und welche falsch ist. Vielmehr müssen wir uns im Diskurs gegenseitig unser Anliegen verständlich machen und prüfen, ob sich von Anliegen zu Anliegen eine Brücke bauen lässt. Unterschiedliche Zugangsweisen müssen ja nicht auf Differenzen hinauslaufen. Und wenn Differenzen bezeugt werden müssen, bleibt ihr Stellenwert zu prüfen: Haben sie kirchentrennenden Charakter?

Bejaht werden müsste das aus lutherischer Sicht dann, wenn eine Taufpraxis und -lehre im Widerspruch zu dem steht, was die Rechtfertigungslehre über das Verhältnis von Gott und Mensch formuliert.

Weil nach lutherischer Überzeugung Gott selbst effektiv am Werk ist in der Taufe, werden die harten Zurückweisungen der „Wiedertäufer“ verständlich: Wer die Heilsmächtigkeit der Kindertaufe leugnet, leugnet die Macht Gottes. Implizit bedeutet, damit argumentieren ja schon die Katechismen, Leugnung der Heilsbedeutung der Kindertaufe Leugnung dessen, dass Gott in den Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren, Glaube, Liebe

und Hoffnung wirkt. Dann ist Ablehnung der Kindertaufe auch Ablehnung der Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren. Aber dann brauchen wir uns auch nicht gegenseitig das Wasser zu reichen. Es hängt also mehr an dieser Frage als das Beharren auf einer Lehre.

Die lutherische Kirche hängt an der Kindertaufe, weil gegenüber allem, was man dagegen argumentieren könnte, der voraussetzungslose Heilswille Gottes der höhere Wert ist. Weil Gottes Heil gratis ist, haben wir nicht das Recht, an die Taufe Bedingungen zu knüpfen. Da Glaube und Taufe ineins fallen, ist es, noetisch betrachtet, beliebig, ob der Glaube oder die Taufe den Anfang macht.

Eine Gemeindemitgliedschaft ohne Taufe ist für uns nicht vorstellbar, weil wir sonst einen doppelten Kirchenbegriff vertreten müssten. Glaube und Taufe hängen untrennbar zusammen, wie zu zeigen war, und nähren sich gemeinsam aus der *promissio* = der Verheißung. Kirche ist *Communio Sanctorum*, Gemeinschaft, die Anteil hat am Heiligen. Das Heil eignet uns effektiv zu im Evangelium in Wort und Sakrament.

Im Raum steht die Frage, ob wir einander das Wasser reichen können. Aus lutherischer Sicht wäre die Rechtfertigungslehre das Kriterium. Die Erfahrungen aus unserer Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Dialogkommission, in der wir uns ausführlich über Rechtfertigungslehre ausgetauscht haben, machen mich vorsichtig optimistisch. Das Taufthema haben wir dort bisher nicht gestreift. Vielleicht schafft dieses Symposium da ja doch einen wichtigen Schritt. Diskurs entsteht freilich nur dort, wo man statt des Standpunkts der Rechthaberei den Standpunkt der Buße einnimmt und stets im Hinterkopf behält, dass man sich an der je anderen Konfession durch mangelndes Hinhören und rasches Verurteilen schuldig gemacht hat. Den Irrweg dialogunfähiger Rechthaberei wollte ich hier ausdrücklich nicht beschritten haben. Sie sollten unsere Voraussetzungen und unser Anliegen kennen lernen. Und nun stelle ich das Gesagte Ihrer Diskussion anheim.

Die Taufe in der unierten Evangelischen Kirche im Rheinland

Eckart Schwab¹

Das Bekenntnis der Evangelischen Kirche im Rheinland

Die Evangelische Kirche im Rheinland ist mit ca. drei Millionen Mitgliedern und 800 Kirchengemeinden die zweitgrößte Landeskirche der 23 Gliedkirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihr Gebiet umfasst in 44 Kirchenkreisen von Emmerich bis Saarbrücken und von Aachen bis Wetzlar etwas mehr als das Gebiet der ehemaligen preußischen Rheinprovinz.

Sie entstand 1814/15 bzw. 1822 nach dem Wiener Kongress aus über 150 ehemals selbstständigen Territorien mit je eigener Kirchenverfassung und erhielt gemeinsam mit der evangelischen Kirche in der Provinz Westfalen 1834/35 mit der „Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung“ ihre erste Verfassung.

Seit dieser Zeit ist die Evangelische Kirche im Rheinland eine unierte, aber keine konsensus-unierte Kirche. Die einzelnen Gemeinden der Evangelischen Kirche im Rheinland haben verschiedene Bekenntnisstände. Es gibt lutherische, reformierte, uniert-reformierte, uniert-lutherische und konsensus-unierte² Gemeinden. Im Gemeindealltag zeigen sich die Unterschiede vor allem im Gebrauch von verschiedenen Katechismen und unterschiedlichen Gottesdienstabläufen.

Es gelten hinsichtlich der Tauffragen also sowohl das lutherische als auch das reformierte Bekenntnis. Die Evangelische Kirche im Rheinland hält *in sich* eine Spannung im Sakramentsverständnis aus:

Für den reformierten „*Heidelberger Katechismus*“ (1563) sind Sakramente „sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, dass er uns durch den Gebrauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegle“ (Frage 66), also *heilsbezeichnend*. Dagegen hat eine lutherische Bekenntnisschrift wie die „*Confessio Augustana*“ (1530) ein *heilsbewirkendes* Verständnis, „dass die Sacrament eingesetzt sind nicht allein darum, dass sie Zeichen sein, dabei man äußerlich die Christen kennen möge, sondern dass es Zeichen und Zeugnis sind

¹ Der Vortrag wurde gehalten auf dem Symposium „Können wir einander das Wasser reichen? Taufe und Gemeindemitgliedschaft in ökumenischer Perspektive“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (e. V.) am 6.–8. Oktober 2006 in der Ev.-Freikirchlichen Gemeinde Duisburg-Mitte.

² Konsensus-uniert sind vor allem Gemeinden, die nach dem Frieden von Lunéville (1801) bzw. aufgrund der Organischen Artikel (*Articles organiques de cultes protestants*, 1802) auf französischem Staatsgebiet oder nach der preußischen Inbesitznahme 1814 (Unionsaufruf König Friedrich Wilhelms III. 1817) in ehemals katholischen Territorien neu gegründet wurden.

göttliches Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken“ (Artikel XIII).

Dennoch unterscheiden sich die grundsätzlichen Positionen zwischen dem lutherischen und dem reformierten Bekenntnis speziell zur Frage der Säuglingstaufe nicht. Sowohl die *Confessio Augustana* (Artikel IX)³ wie der Heidelberger Katechismus (Frage 74)⁴ sind der Ansicht, dass Kinder getauft werden müssen, und dies ist keine Randfrage, sondern nach CA VII ist die rechte Verwaltung der Sakramente eines der beiden notwendigen Kennzeichen der Kirche,⁵ also Bedingung für eine Kirchengemeinschaft.

In der aktuellen theologischen Diskussion der Frage innerhalb der Evangelischen Kirche im Rheinland spielt dabei – darauf möchte ich hinweisen – das sog. Kinderevangelium (Mt 19, 13–15)⁶ nicht mehr die Rolle, die es in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit einnahm. Es ist inzwischen exegetisch anerkannt, dass sich Mt 19 nicht auf die Taufpraxis der urchristlichen Zeit bezieht. Dagegen beinhalten nach unseren Kenntnissen über die antike Welt die sog. *οἶκος*-Formeln (Apg 16, 15; 16, 30–34; 18, 8; 1 Kor 1, 16) die Taufe aller Mitglieder des Haushaltes, also auch der Kinder (vgl. „Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt“ des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lima 1982, Ziffer 11).

Lässt der biblische Befund also beides möglich erscheinen – die Säuglingstaufe und die Taufe Erwachsener nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis –, beruht das bleibende Festhalten der unierten Kirche an der Säuglingstaufe letztlich in einer konsequenten Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Tauffrage.

Die Taufe erfolgt *nicht* im Vorgriff auf einen zukünftigen Glauben des Säuglings oder aufgrund des Glaubens der Eltern, sondern aufgrund des Vertrauens der Gemeinde in die vorlaufende Gnade Gottes. So heißt es etwa in den „*Schmalkaldischen Artikeln*“ (1537),

„Von der Kindertaufe halten wir, dass man die Kinder taufen solle; denn sie gehören auch zu der verheißenen Erlösung, durch Christum geschehen (Mt 19, 14), und die Kirche soll sie ihnen reichen“ (Artikel II/6).

³ „Von der Taufe wird gelehrt, dass sie nötig sei und dass dadurch Gnade angeboten werde, dass man auch die Kinder täufen soll, welche durch solche Tauf Gott überantwort und gefällig werden. Derhalben werden die Wiedertauffer verworfen, welche lehren, dass die Kindertauf nicht recht sei“ (vgl. auch Artikel V, XII, XVI, XVII).

⁴ „Soll man auch die jungen Kinder taufen? Ja; denn dieweil sie sowohl als die Alten in den Bund Gottes und seine Gemeinde gehören und ihnen in dem Blut Christi die Erlösung von Sünden und der Heilige Geist, welcher den Glauben wirkt, nicht weniger denn den Alten zugesagt wird: so sollen sie auch durch die Taufe, als des Bundes Zeichen, der christlichen Kirche eingeleibt und von der Ungläubigen Kinder unterschieden werden, wie im Alten Testament durch die Beschneidung geschehen ist, an welcher Statt im Neuen Testament die Taufe ist eingesetzt.“

⁵ Die Kirche ist die „Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden“.

⁶ „Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solchen gehört das Himmelreich.“

Diskussion um die Kindertaufe – 1969

In der Nachkriegszeit hatte die „Dialektische Theologie“ einen großen Einfluss auf die Pfarrerschaft der Evangelischen Kirche im Rheinland. Es sei daran erinnert, dass Karl Barth bis zu seiner Übersiedlung in die Schweiz von 1930 bis 1935 Professor für Systematische Theologie in Bonn und der Hauptverfasser der *„Theologischen Erklärung von Barmen“* (1934) war, er also in dem die Nachkriegszeit prägenden Kirchenkampf auf dem Gebiet der rheinischen Kirche gewirkt hat.

Bezüglich der Tauffrage wirkungsvoll war insbesondere der 1967 erschienene Band IV/4 der *„Kirchlichen Dogmatik“* Karl Barths *„Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens“*.⁷

Barth unterscheidet hier bekanntlich streng zwischen „Wassertaufe“ und „Taufe durch den Heiligen Geist“. Die Wassertaufe sei Menschenwerk, die Taufe mit dem Heiligen Geist sei allein Gottes Werk. Beides müsse deutlich voneinander unterschieden werden. Die Wassertaufe ist die „freie menschliche Antwort auf die Tat [...] Gottes“, kein Sakrament, „sondern Entschluss des Menschen, die Gnade anzunehmen“.⁸

Es mehrten sich Fälle, in denen barthianische rheinische Pfarrer es ablehnten, ihre eigenen Kinder als Säuglinge taufen zu lassen. Nach Beratung eines Proponendum *„Kindertaufe – Pflicht oder Verpflichtung?“* (Düsseldorf 1968) in den Gemeinden und Kirchenkreisen fand die Diskussion 1969 einen vorläufigen Abschluss mit einem Beschluss der Landessynode 1969 zur Tauffrage:

„Für diejenigen [...], die die Taufe ihrer eigenen Kinder aufschieben, aber willens sind, die Bereitschaft der Kirche zur Kindertaufe mitzuverantworten und mitzuüben, trifft die Synode bis zur endgültigen Klärung folgende Regelung:

- a) die Pfarrer können auch ein Gemeindepfarramt übernehmen, sofern Gemeindeversammlung, Presbyterium und Kreissynodalvorstand damit einverstanden sind;
- b) die Kandidaten des Predigtamtes sind zu ordinieren und ihnen ist die Wählbarkeit zuzuerkennen;
- c) bei den Presbytern ist sinngemäß zu verfahren.“⁹

Freigabe des Taufalters – 1973

Noch immer sah Art. 34 der Kirchenordnung als Regelfall die Taufe im Säuglingsalter vor. 1973 wurde das Taufalter von der Landessynode ganz freigegeben. Alle Amtsträger müssen seitdem bereit sein, alle drei Formen

⁷ K. Barth, *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, KD IV/4, Zürich 1967.

⁸ A. a. O., 45, 99, 112 u. ö.

⁹ Verhandlungen der 17. ordentlichen rheinischen Landessynode 1969, Mülheim 1969, 199.

der Taufe – Säuglingstaufe, Kindertaufe und Erwachsenentaufe – mitzuverantworten und mitzuüben.¹⁰

Nach wie vor werden fast alle Kinder evangelisch-evangelischer Eltern getauft. Nach der vierten EKD-Mitgliederbefragung 2002¹¹ sprechen sich 95 % dieses Personenkreises für eine Taufe des eigenen Kindes aus gegenüber nur 72 % im Jahre 1972. Wurden in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1963 aber lediglich 7 % der Taufen an Menschen vollzogen, die das erste Lebensjahr bereits vollendet hatten, betrug ihr Anteil 1994 bereits 15 % (im Osten etwa die Hälfte).

Die Taufe heranwachsender Kinder und die Taufe Erwachsener gewinnt also auch in der Evangelischen Kirche im Rheinland zunehmend an Bedeutung in der gemeindlichen Praxis.

Taufe und Abendmahl – 1973 und 1981

1973 hatte die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland beschlossen, dass zum Abendmahl eingeladen ist, wer „in seiner Kirche im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft und zum Abendmahl zugelassen ist, sofern er sich nicht durch die Ordnung seiner Kirche daran gehindert weiß“¹². Zunehmend wurden Stimmen laut, aufgrund veränderter gottesdienstlicher Situationen und veränderter religionspädagogischer Einsichten diesen Grundsatz auch auf getaufte, nicht konfirmierte Kinder nach entsprechender Vorbereitung anzuwenden.

Nach Erprobung in der „*Rahmenordnung für den Kirchlichen Unterricht*“ (1976)¹³ und Diskussion eines Proponendum „*Teilnahme von Kindern am Abendmahl*“ (1980) in Kirchengemeinden und Kirchenkreisen wurde 1981 ein entsprechender Beschluss der Landessynode gefasst,¹⁴ der in der Fassung des gültigen Lebensordnungsgesetzes (1996) folgendermaßen lautet:

„Getaufte Kinder können nach genügender Vorbereitung bereits vor der Konfirmation am Abendmahl im Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen, wenn das Presbyterium dies mit Zustimmung der Pfarrerin oder des Pfarrers beschlossen hat“ (§ 12 des Lebensordnungsgesetzes; vgl. Artikel 75 Abs. 2 Satz 2 der Kirchenordnung).¹⁵

Die Evangelische Kirche im Rheinland hält an der Taufe als grundlegender Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl fest (Artikel 75 Abs. 1 der Kirchenordnung). Konfirmierte oder in anderer Weise vorbereitete Mit-

¹⁰ Verhandlungen der 21. ordentlichen rheinischen Landessynode 1973, Mülheim 1973, 158 ff.

¹¹ „Kirche – Horizont und Lebensrahmen“, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2003.

¹² Verhandlungen der 21. ordentlichen rheinischen Landessynode 1973, Mülheim 1973, 175.

¹³ Vgl. Abschnitt V der nach fünfjähriger Erprobung endgültig beschlossenen „*Rahmenordnung für den Kirchlichen Unterricht*“ (1976).

¹⁴ Verhandlungen der 29. ordentlichen rheinischen Landessynode 1981, Mülheim 1981, 133 f.

¹⁵ Vgl. „Kirchengesetz über die Teilnahme nichtkonfirmierter Kinder am Heiligen Abendmahl“ (1986, nach Erprobungsgesetz 1981).

glieder der Kirchengemeinde – z. B. nicht konfirmierte Erwachsene oder statt einer Konfirmation getaufte Jugendliche gemeint – nehmen in selbstständiger Verantwortung am Abendmahl teil (Artikel 75 Abs. 2 Satz 1 der Kirchenordnung).

Es sei nicht verschwiegen, dass diese Regelungen zu einer gewissen Legitimationsschwierigkeit der Konfirmation¹⁶ führt.

Vereinzelte Stimmen, auch nicht getauften Menschen die Teilnahme am Heiligen Abendmahl zu ermöglichen, geraten nicht nur in Konflikt mit reformatorischen Einsichten,¹⁷ sondern auch mit einem ökumenischen Konsens.

Taufe als Sakrament der Ökumene – 1982

Auf die bereits erwähnte *„Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt“* der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lima 1982 möchte ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen, nur erwähnen, dass sie in der Evangelischen Kirche im Rheinland rezipiert wurde und das gegenseitige Verständnis und die Kenntnis über das Taufverständnis anderer Kirchen gefördert hat:

Sie hat die Sicht der Taufe als ein grundlegendes Band der Einheit (Eph 4,3–6) vertieft, die zunehmende gegenseitige Anerkennung der Taufe gefördert, die Taufe als einen lebenslangen Prozess verstehen gelehrt und die Bedeutung eines persönlichen Bekenntnisses des Glaubens für die Taufe gestärkt.

Kindersegnung – 1993

Mit der Entscheidung der Landessynode von 1973 über die Freigabe des Taufalters war die Diskussion keineswegs beendet. 1988/89 lagen Anträge einer Kreissynode vor – die in der Folgezeit regelmäßig erneuert wurden –, „die Einführung der Darbringung/Segnung von Kindern um Gottesdienst als eigenständige kirchliche Handlung“ einzuführen und damit gegebenenfalls auch eine Kirchenmitgliedschaft zu verbinden¹⁸.

Die Diskussion wurde von der Landessynode 1993 dahingehend entschieden, dass die Kindersegnung keine Taufersatzhandlung ist. Sie steht

¹⁶ „Die Konfirmation berechtigt zur selbstständigen Teilnahme am Abendmahl, zur Übernahme des Patenamtes und zur Teilnahme an der Presbyteriumswahl (Artikel 84 Abs. 3 der Kirchenordnung).

¹⁷ Vgl. bes. die Ausführungen von M. Luther, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520).

¹⁸ Verhandlungen der 37. ordentlichen rheinischen Landessynode 1989, Mülheim 1989, Anhang VIII: Drucksache 12, 179 f.

vielmehr im Kontext anderer Segenshandlungen am Übergang von einer Lebensphase in die andere.

Die Landessynode nahm die entsprechende Ausarbeitung „*Segnung von Kindern im Gottesdienst*“ des Theologischen Ausschusses entgegen und „sieht solche Segenshandlungen als möglich an, wenn sie aus seelsorgerlicher Verantwortung geschehen und wenn Pfarrerin/Pfarrer und Presbyterium zustimmen“.¹⁹

Seit 1993 ist eine Segnung von Kindern im Gottesdienst zwar möglich, sie führt aber keine Rechtsfolgen herbei und wird auch nicht ins Kirchenbuch eingetragen oder beurkundet. Ein gestuftes Mitgliedschaftsrecht hält die Evangelische Kirche im Rheinland ekklesiologisch nicht vertretbar, sondern die Mitgliedschaft in der Kirche als Leib Christi kann nur durch die Taufe erworben werden:

„Die Kirchenmitgliedschaft wird durch die Taufe in einer Kirchengemeinde, die einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland angehört, erworben“ (§ 6 Satz 1 des Kirchenmitgliedschaftsgesetzes der EKD).²⁰

Zur Lehre und Praxis der Taufe – Leuenberg 1994

Nachdem es in der „Leuenberger Konkordie“ bereits 1973 zu einer Formulierung von Übereinstimmungen von lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa in Lehrfragen gekommen war (Nr. 14: Taufe), traf sich die Regionalgruppe Südeuropa der Leuenberger Kirchengemeinschaft von 1984 bis 1986 dreimal zu Lehrgesprächen unter dem Thema „*Reformatorisches Taufverständnis und Probleme der Taufpraxis heute*“. Dabei wurden Grundfragen des gegenwärtigen Taufverständnisses und die unterschiedliche Taufpraxis in den verschiedenen Kirchen und gesellschaftlichen Kontexten behandelt. Die Ergebnisse der bilateralen und multilateralen Dialoge, insbesondere der Konvergenzerklärungen zu „*Taufe, Eucharistie und Amt*“ (Lima 1982), wurden in den Überlegungen mit berücksichtigt.

Das Arbeitsergebnis von 1986 wurde 1994 von der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft – seit 2003: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – beschlossen. Die Vollversammlung kam zu Übereinkunft im theologischen Verständnis und in der kirchlichen Praxis in folgenden Fragen:

I. Zur Bedeutung der Taufe

1. Die Taufe als Gabe Gottes
2. Die Taufe als unwiderrufliche und unwiederholbare Handlung
3. Die Taufe als Beginn des Weges mit Jesus Christus

¹⁹ Verhandlungen der 41. ordentlichen rheinischen Landessynode 1993, Mülheim 1993, 205 f.

²⁰ „Durch die Taufe werden die Getauften zu Gliedern am Leibe Christi berufen und wird ihre Mitgliedschaft in der Kirche begründet“ (Artikel 76, Abs. 2 der Kirchenordnung).

4. Die Taufe als Berufung zur Nachfolge
5. Die Taufe als der uns gebotene Weg zum Heil

II. Kindertaufe und Erwachsenentaufe

III. Taufe, Mit-Gliedschaft und Apostolat

1. Taufe und Mit-Gliedschaft
2. Taufe und Apostolat
3. Taufe und Priestertum aller Gläubigen
4. Taufe und Zulassung zum heiligen Abendmahl
5. Taufe und Kirchenaustritt

IV. Zur Taufpraxis

1. Zum „Rechtscharakter“ der Taufe
2. Gestaltung der Tauffeier
3. Taufunterweisung
4. Taufe und Konfirmation
5. Taufaufschub
6. Ablehnung der Taufe
7. Darbringung und Segnung von Kindern

Die inhaltlichen Positionen entsprechen weitgehend dem skizzierten Stand der theologischen Diskussion in der Evangelischen Kirche im Rheinland, wobei diese innerhalb des zu den jeweiligen Fragen aufgezeigten Spektrums zumeist eine weitgehend „liberale“ Position einnimmt.

Vereinbarungen mit der Römisch-Katholischen Kirche – 1977 und 1996

Die Konferenz der Kirchenleitungen (Landeskirchen und Diözesen) in Hessen, der die Evangelische Kirche im Rheinland für die Kirchenkreise Wetzlar und Braunfels angehören, hatte schon 1977 eine Übereinkunft zur Taufe abgeschlossen. 1996 konnte auch eine „*Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Erzbistum Köln sowie den Bistümern Aachen, Essen, Münster und Trier zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe*“ erarbeitet und unterzeichnet werden.²¹ Sie bezieht sich nicht nur auf Probleme der kirchlichen Rechtspraxis, sondern formuliert darüber hinaus in einer theologischen Grundlegung die gemeinsame Auffassung beider Kirchen von diesem Sakrament. „Absicht dieser Übereinkunft ist, die in Christus gegebene Einheit in der Taufe deutlicher zum Ausdruck zu bringen und Unstimmigkeiten über den gültigen Vollzug der Taufe in Zukunft möglichst auszuschließen“.

Die Vereinbarung erklärt, dass „die Taufe als grundlegende Gnadenzugabe Gottes [...] unwiederholbar“ ist (Nr. 4).

²¹ Rechtssammlung der Evangelischen Kirche in Rheinland, hg. v. Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2002, Nr. 277.

„5. *Taufe und Glaube* gehören zusammen. Deshalb geht seit altkirchlicher Zeit der Taufe von Erwachsenen eine längere Zeit der Einführung in den Glauben und in das Leben aus dem Glauben voraus (Katechumenat). Die Taufe erfolgt also gemäß der im Neuen Testament bezeugten Praxis im Anschluß an das Bekenntnis des Glaubens. Die *Kindertaufe*, seit früher Zeit bezeugt, ist theologisch darin begründet, daß Gott seine Gnade frei und unverdient, unabhängig von menschlichen Vorleistungen allen schenkt. Kirche, Eltern und Paten tragen gemeinsam die Verantwortung für eine christliche Erziehung der Kinder und schaffen die Voraussetzungen für das Hineinwachsen in den Glauben und das Leben der Kirche.“²²

Neben Regelungen zur sog. Konditionaltaufe, zum Patenamnt oder zu konfessionsverschiedenen Ehen trifft sie eine weitere bemerkenswerte Regelung:

„Wird im Notfall ein Kind von einem Pfarrer oder Gemeindeglied getauft, ohne daß bereits die Kirchenzugehörigkeit des Täuflings bestimmt ist, so ist das Kind in die Kirche aufgenommen, der es nach Entscheidung der Eltern angehören soll. Dies ist dem zuständigen Pfarramt mitzuteilen.“²³

Die Revision der Kirchenordnung – 1996

1996 und 2004 wurde die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland einer gründlichen Revision unterzogen. Viele Regelungen von Einzelfragen der Praxis wurden in ein gesondertes „*Lebensordnungsgesetz*“ (1996) ausgelagert. In der Kirchenordnung wurden die in den vergangenen Jahren erarbeiteten Grundpositionen noch einmal präzisiert.

Der Artikel über der Taufe lautet nun:

„Auf Befehl Jesu Christi und im Vertrauen auf die Gnade Gottes, die allem Erkennen vorausgeht, tauft die Kirche und bezeugt damit die Zueignung der in Christus offenbarten Verheißung Gottes und den Anspruch Gottes auf das Leben der Getauften“ (Artikel 76 Abs. 1).²⁴

In dieser Formulierung kommt sowohl die reformatorische Einsicht von der allem menschlichen Handeln zuvorlaufenden Gnade Gottes wie auch die Verpflichtung zu einem diesem Gnadenhandeln entsprechenden Glaubensleben zum Ausdruck – der „Anspruch Gottes auf das Leben“ entspringt Barmen II.

Eine Festlegung auf ein bestimmtes Taufalter erfolgt nicht mehr, es werden lediglich auf das Alter bezogene unterschiedliche Regelungen für Kinder, heranwachsende Kinder und Religionsmündige getroffen.²⁵

²² Ebd., 2.

²³ Ebd., 3.

²⁴ In der Nummerierung und Neufassung der Kirchenordnung von 2003/04.

²⁵ „(1) Wird für Kinder die Taufe gewünscht, so wird mit den Eltern ein Taufgespräch geführt. Eltern, Patinnen und Paten und Gemeinde tragen gemeinsam die Verantwortung für die christliche Erziehung der Kinder.

(2) Wird für heranwachsende Kinder die Taufe gewünscht, so sind sie ihrem Alter entsprechend vorzubereiten.

„Nichtgetaufte Konfirmandinnen und Konfirmanden werden während der Unterrichtszeit oder anstelle der Konfirmation getauft.“²⁶

Bei der Form der Taufe wird – insbesondere im Blick auf ökumenische Diskussionen – auf eine stiftungsgemäße Durchführung geachtet:

„(1) Die Taufe wird im Namen des Dreieinigen Gottes vollzogen. Die oder der Taufende nennt den Namen des Täuflings und spricht „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Dabei wird das Haupt des Täuflings dreimal mit Wasser begossen.

(2) Nur eine im Namen des Dreieinigen Gottes mit Wasser vollzogene Taufe ist gültig. Ist die Handlung nicht so erfolgt, ist die Taufe nachzuholen“ (Artikel 77, Abs. 1 und 2)

Eine Wiederholung der Taufe ist nach unserem Verständnis vom Wesen der Taufe weiterhin ausgeschlossen (Artikel 77, Abs. 3)²⁷.

Diese Grundsätze beachten wir genau, etwa wenn es um die Frage der Gültigkeit von Taufen anderer Religionsgemeinschaften bei einer anstehenden Konfirmation oder Patenschaft geht. Dabei spielt die Größe dieser Religionsgemeinschaften überhaupt keine Rolle – wir haben auch Taufen von nur 50-köpfigen christlichen Gemeinschaften als stiftungsgemäß beurteilt –, sondern um den trinitarischen Namen Gottes entsprechend Mt 28,19 und den Wasserritus. Im Blick auf viele russlanddeutsche Auswanderer, die von Eltern oder Großeltern getauft wurden, haben wir insbesondere auch die Möglichkeit geschaffen, solche Taufen durch Einzelne²⁸ nachträglich in den Kirchenbüchern zu dokumentieren.

Nach den Grundsätzen kann aber z. B. die sog. „anthroposophische Taufe“ der Christengemeinschaft nicht als gültige Taufe anerkannt werden. Dort wird beim Taufvollzug die biblische Taufformel durch eine andere Formel ersetzt. Außerdem lehrt die Christengemeinschaft, dass es zwei Jesusknaben verschiedener Herkunft gab, die miteinander verschmolzen, als beide im Alten von zwölf Jahren den Tempel besuchten. So ist in der Anthroposophie auch inhaltlich mit dem „Sohn“ Gottes etwas anderes gemeint als die zweite Person der Trinität, wie sie die übrigen christlichen Kirchen bekennen.

Die Erwachsenentaufe einer freikirchlichen oder baptistischen Gemeinde wird von der Evangelischen Kirche im Rheinland aber selbstverständlich

(3) Der Taufe Religionsmündiger geht eine Unterweisung im christlichen Glauben voraus. Mit ihrer Taufe sind sie konfirmierten Mitgliedern der Kirchengemeinde gleichgestellt.

(4) Nach Möglichkeit sollen an die Seite des Täuflings Patinnen und Paten treten, die einer christlichen Kirche angehören müssen. Sie erinnern den Täufling an Verheißung und Anspruch der Taufe, beten für ihn und stehen ihm bei“ (Artikel 79 der Kirchenordnung).

²⁶ Artikel 84, Abs. 3 der Kirchenordnung.

²⁷ „Die Taufe schließt ihrem Wesen nach eine Wiederholung aus. Darum ist Wiedertaufe nicht statthaft.“

²⁸ Vgl. Artikel 78 Abs. 3 der Kirchenordnung: „In Notfällen kann jede Christin oder jeder Christ taufen.“

anerkannt, und diese Personen sind in ihren Gottesdiensten zum Heiligen Abendmahl eingeladen und können das Patenamts²⁹ übernehmen.

Um die Verantwortung der gesamten Gemeinde für eine Erziehung im Glauben zu verankern und die Bedeutung der Taufe als Eingliederung in den Leib Christi zu verdeutlichen, legt die Evangelische Kirche im Rheinland Wert darauf, dass Taufen möglichst im Gemeindegottesdienst stattfinden:

„(1) [...] Die Gemeinde nimmt mit dem Bekenntnis ihres Glaubens und mit ihrer Fürbitte an der Taufe teil.

(2) Die Taufe wird in der Regel im Gottesdienst der Kirchengemeinde durch Ordinierte vollzogen“ (Artikel 78, Abs. 1 und 2 der Kirchenordnung).

Das neue Taufbuch – 2000/01

Seit 1987 hatte ein Gemeinsamer Liturgischer Ausschuss der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands/DDR und der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Ost –, an einer neuen Taufagende für den Bereich des Bundes der Evangelischen Kirchen der DDR gearbeitet. Nach der Wiedervereinigung berief die Evangelische Kirche der Union (EKU; heute: Union Evangelischer Kirchen) 1991 einen Liturgischen Ausschuss, der auf der Grundlage der Vorarbeiten an einer Revision der Agende, Teil II, arbeitete.

Nach insgesamt fast zehnjährigen Arbeiten wurde der Vorentwurf einer Revidierten Taufagende – Taufbuch – im Herbst 1996 den Mitgliedskirchen der EKU zur Stellungnahme zugeleitet und im Jahre 2001 schließlich auch von der Evangelischen Kirche im Rheinland als Agende eingeführt³⁰.

Gegenüber der alten Agende II der EKU hat das Taufbuch wesentliche Änderungen erfahren. Damit nimmt es die Diskussionsprozesse und Entwicklungen der zurückliegenden Jahrzehnte in gottesdienstliche Praxis auf:

²⁹ Bezüglich der Anerkennung von Paten aus anderen Konfessionen sind die Regelungen in der Evangelischen Kirche im Rheinland recht weitgehend, d. h., wir akzeptieren Paten aus den Mitgliedskirchen der ACK und darüber hinaus aus weiteren christlichen Gemeinschaften, deren Taufverständnis mit dem unseren vereinbar ist (vgl. Art. 79 Abs. 4 der Kirchenordnung: „die einer christlichen Kirche angehören müssen“).

In Einzelfällen ist möglich, dass eine Taufe auch ohne Beteiligung evangelischer Paten stattfindet (Art. 79 Abs. 4 „nach Möglichkeit sollen [...] treten“).

Auch eine Taufe, die ohne Beteiligung eines Paten oder einer Patin stattfindet (so z. B. bei der sog. Nottaufe; vgl. Art. 78 Abs. 3), ist in der Evangelischen Kirche im Rheinland gültig, sofern sie mit Wasser auf den Namen des Dreieinigigen Gottes vollzogen wird (Art. 77 Abs. 2).

³⁰ Taufbuch, Agende für die Evangelische Kirche der Union, Bd. 2, hg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin/Bielefeld 2000.

- Wiederentdeckung des Taufwegs
Die Taufe ist einmaliges Ereignis, aber sie soll der Anfang eines Wachstumsprozesses im Glauben sein, der sich über das ganze Leben erstreckt. Stationen eines solchen Taufweges können sein
 - Kindersegnung
 - Taufseminar, Taufgespräche, Pateneinweisung
 - Konfirmandenunterricht, in dem die Erinnerung an die Taufe stattfindet, Konfirmandenelternarbeit
 - Gestaltung von Abendmahlsfeiern als
 - Taufgedächtnisfeiern (z. B. in der Osternacht)
- Das sog. Kinder-Evangelium ist nur noch als fakultative Lesung angeboten, weil Mk 10, 13–16 kein originärer Tauftext ist.
- Das Vaterunser ist nicht mehr Segens-, sondern Gemeindegebet nach den Fürbitten oder im Abendmahlsteil. (Dafür gibt es ein "Gebet" an der Taufstätte.)
- Tauferklärung und Willkommnung (vgl. Lima-Texte) betonen die ekklesiologische Bedeutung der Taufe.
- Stärkere Entfaltung der Handauflegung und Möglichkeit zur Salbung und zur Geist-Anrufung (Lima-Liturgie)
- Viele fakultative Zeichen- und Sinnhandlungen (Lima), dabei ist allerdings die sog. Hephata-Handlung in der Evangelischen Kirche im Rheinland nicht zum Gebrauch freigegeben.
- Aus der Segnung der Mutter wird eine Segnung der Eltern/der Familie.
- Aufnahme eines Formulars für eine Kindersegnung – das allerdings in einer anderen unierten Kirche – der Evangelischen Kirche von Westfalen nicht zum Gebrauch freigegeben ist.

Nachzutragen ist noch, dass seit 2002 Patenschaften in einem Gottesdienst auch nachträglich übernommen und in das Kirchenbuch eingetragen werden können – etwa wenn die ursprünglichen Paten verstorben oder der Kontakt abgerissen ist und die christliche Erziehung nicht mehr gewährleistet ist³¹. Eine nachträgliche Aberkennung des Patenamtes ist dagegen nicht möglich, weil es sich um ein im Gottesdienst abgegebenes Versprechen vor Gott handelt.

³¹ „(1) Die Eltern, Patinnen und Paten versprechen bei der Taufe, für die christliche Erziehung der Kinder zu sorgen.

(2) Aus wichtigem Grund können zusätzliche Patinnen und Paten zu einem späteren Zeitpunkt nachbenannt werden. Nach einem Gespräch der Pfarrerin oder des Pfarrers mit Eltern, Patinnen oder Paten und Kind wird das Versprechen der Patinnen und Paten, für die christliche Erziehung des Kindes zu sorgen, in einem Gemeindegottesdienst abgegeben. Dabei sollen in schlichter Form liturgische Elemente aus dem Taufbuch, wie Zuspruch, Anrede und Verpflichtung sowie Segnung der Patin oder des Paten, Verwendung finden.

(3) Die Nachbenennung erfolgt in der Regel in der Gemeinde, in der das Kind oder dessen Eltern wohnen“ (§ 13 des Lebensordnungsgesetzes).

Ausblick

Als unierte Kirche hat es die Evangelische Kirche im Rheinland gelernt, innerhalb ihrer eigenen Gestalt mit unterschiedlichen konfessionellen Traditionen und einer dezentralen Struktur zu leben. Das beinhaltet die Chance, das Andere als Bereicherung zu sehen und sich vielleicht leichter als andere von scheinbar festgelegten Interpretationen des Bekenntnisses zu lösen. Als theologische Klammer, die vor Beliebigkeit schützt, sammelt sie sich um das *eine* Wort Gottes: Jesus Christus und das Evangelium der bedingungslosen göttlichen Gnade.

Das Gespräch mit den Schwestern und Brüdern der anderen christlichen Kirchen in der Ökumene hilft uns, immer wieder neu auf die Schrift zu hören, das Wesentliche und Unaufgebbare im Bekenntnis der Väter und Mütter neu wertzuschätzen und wichtige theologische Impulse aufzunehmen, die die eigene Einstellung und Praxis verändern. Wir lernen die Chancen anderer Glaubensüberzeugungen für das eigene Wachsen im Glauben erkennen und erfahren umgekehrt dankbar den Respekt der Geschwister für unsere Grundüberzeugungen und unser Handeln.

Innerhalb unserer Gemeinden gibt es in der Evangelischen Kirche im Rheinland eine von Ort zu Ort sehr unterschiedliche Praxis der Taufe. Gemeinden, die Kindersegnung und Kinderabendmahl praktizieren, Gemeinden, die Kindersegnung und Kinderabendmahl nicht praktizieren. Gemeinden, in denen noch wie selbstverständlich fast ausschließlich Säuglinge getauft werden. Gemeinden, in denen Pfarrerinnen und Pfarrer, Mitarbeitende und Presbyteriumsmitglieder die Taufe Religionsmündiger bevorzugen. Sie alle wollen mit ihrer Taufpraxis das Sakrament verantwortlich verwalten und Menschen, die noch außen stehen, den Weg zum Glauben und in die Gemeinde ermöglichen.

Wir wachsen nur dann zu dem hin, der das Haupt ist, Christus (Eph 4, 15 f.; Barmen III), wenn wir die Unterschiede nicht als *Gegeneinander*, sondern in wahrhaftiger Liebe als *Miteinander* erleben und uns jenseits aller Unterschiede durch das sakramentale Band der Taufe (Eph 4, 5) geeint wissen.

Gläubigentaufe und Säuglingstaufe

|| Eine systematisch-theologische Besinnung
auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung¹

Wolfram Kerner

1. Ausgangslage und Problemstellung

Für die folgende Erörterung der beiden Taufformen der Gläubigentaufe und der Säuglingstaufe wird eine Konzentration auf Positionen und Kirchen mit reformatorischem Erbe – insbesondere Reformierte, Lutheraner und Baptisten – vorgenommen. Interessant und für eine ökumenische Annäherung in der Tauffrage fruchtbar erscheint eine solche Konzentration, weil diese Kirchen zwar in der Tauffrage kontroverse Standpunkte vertreten, hinsichtlich ihres grundlegenden Verständnisses von Schrift und Tradition aber übereinstimmen.

1.1. Grundsätzliche Anerkennung der Gläubigentaufe

Der Diskussion um die theologische Begründung der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe ist eine eigentümliche Asymmetrie zu eigen. Diese Asymmetrie ergibt sich daraus, dass zwar die Legitimität der Säuglingstaufe von einigen Kirchen angezweifelt wird, die Legitimität der Gläubigentaufe aber von allen Kirchen anerkannt und in der Praxis auch von allen Kirchen vollzogen wird, wenn Menschen aus einer anderen Religion zum christlichen Glauben kommen oder aus anderen Gründen als Kind nicht getauft wurden und erst im fortgeschrittenen Lebensalter den Wunsch nach einer Taufe bekunden. Die Gläubigentaufe als solche stellt also für alle Kirchen weder in der Praxis noch in ihrem theologischen Verständnis ein Problem dar.

1.2. Übereinstimmung hinsichtlich des grundsätzlichen Taufverständnisses

Diesem grundsätzlichen Einverständnis hinsichtlich der Gläubigentaufe korrespondiert, dass – ungeachtet gewisser konfessioneller Unterschiede – die an der Diskussion beteiligten Kirchen hinsichtlich des grundsätzlichen Taufverständnisses übereinstimmen können. So kann beispielsweise

¹ Für weiterführende und detailliertere Ausführungen vgl. die gleichnamige Veröffentlichung des Verfassers: W. Kerner, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe, Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004.

das Lima-Dokument festhalten, dass alle am Dialog Beteiligten darin übereinstimmen, dass die „Taufe zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe“ ist.² Diese Übereinstimmung hinsichtlich des Grundverständnisses der Taufe ist bedeutsam, weil deutlich wird, dass auch Baptisten die Taufe als ein Handeln Gottes am Menschen verstehen, in diesem Sinne also ein „sakramentales“ Taufverständnis teilen.³ Ihre Position kann daher nicht auf die Position des späten Barth reduziert werden, dem zufolge die Taufe ausschließlich als eine menschliche Antwort- und Bekenntnishandlung zu verstehen ist.⁴

Übereinstimmung besteht zwischen Baptisten und anderen Dialogpartnern zudem auch hinsichtlich spezifischer Aspekte der Bedeutung der Taufe gemäß dem biblischen Zeugnis, wie sie das Lima-Dokument aufführt: Demnach ist die Taufe

„das Zeichen neuen Lebens durch Jesus Christus. Sie vereint die Getauften mit Christus und mit seinem Volk. [...] Taufe ist Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (Röm 6, 3–5; Kol 2, 12); Reinwaschung von Sünde (1 Kor 6, 11); eine neue Geburt (Joh 3, 5); Erleuchtung durch Christus (Eph 5, 14); Anziehen Christi (Gal 3, 27); Erneuerung durch den Geist (Tit 3, 5); die Erfahrung der Rettung aus dem Wasser (1 Petr 3, 20–21); Exodus aus der Knechtschaft (1 Kor 10, 1–2).“⁵

In allen diesen Aspekten der Bedeutung der Taufe sowie im grundsätzlichen Verständnis der Taufe können Lutheraner, Reformierte und Baptisten übereinstimmen.⁶

1.3. Infragestellung der Säuglingstaufe

Zum Problem wird die Taufe zwischen den Dialogpartnern, wenn es um die Frage geht, ob und wie das grundsätzliche, am biblischen Zeugnis gewonnene Taufverständnis auf die konkreten Formen der Säuglingstaufe und

² Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“) 1982, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1: 1931–1982, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M./Paderborn 1991, 552.

³ Baptistische Theologen, die ein solches Taufverständnis entfaltet haben, sind beispielsweise G. R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968 = Wuppertal 1998 (TVGMS 421; Orig.: *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids/MI 1962, reprinted 1994), und J. W. McClendon, *Doctrine: Systematic Theology*, Vol. 2, Nashville/TN 1994, 386–397.

⁴ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. IV. Die Lehre von der Versöhnung. Teil 4. Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, Zürich 1967.

⁵ Lima-Dokument, 550.

⁶ Eine Übereinstimmung in Grundsätzen des Taufverständnisses konstatiert auch der Ergebnisbericht des Dialogs, der in den Jahre 2002 bis 2004 zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, vormals Leuenberger Kirchengemeinschaft) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) stattgefunden hat: „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“, abgedruckt in: ZThG 10 (2005), 234–250.

der Gläubigentaufe übertragen werden kann. Die Kritik an der Säuglingstaufe ist auf zwei Ebenen zu verorten, welchen jeweils eine unterschiedliche Radikalität der Infragestellung der Säuglingstaufe korrespondiert:

1. Zunächst einmal ist darauf zu verweisen, dass auch *innerhalb der Kirchen, die die Säuglingstaufe üben*, eine bis heute andauernde Debatte um die Legitimität und die theologische Begründung der Säuglingstaufe im Gegenüber zur Gläubigentaufe geführt wird, die v. a. durch die Kritik Karl Barths an der Säuglingstaufe angeregt wurde. Die wissenschaftliche Diskussion ist geprägt auf der einen Seite durch solche Voten, die im Anschluss an Karl Barth die Legitimität der Säuglingstaufe anzweifeln, und auf der anderen Seite durch solche, die wie z. B. Edmund Schlink von einem lutherisch-sakramentalen Taufverständnis her für die Legitimität der Säuglingstaufe eintreten.

Auf dieser Ebene der Diskussion geht es um die Frage der *Vorzugswürdigkeit* von Säuglingstaufe oder Gläubigentaufe: Welche der beiden Formen der Taufe ist dem theologischen Verständnis der Taufe angemessener und stellt daher die vorzugswürdigere Praxis der Taufe dar? Welche Form der Taufe sollte daher als Regelform der Taufe praktiziert werden: die Gläubigentaufe oder die Säuglingstaufe? Und: Liegt den beiden Formen der Taufe ein gemeinsames Verständnis der Taufe im Allgemeinen zugrunde, oder bedarf es eines besonderen Taufverständnisses für die je besondere Form?

2. Sodann wird die Auseinandersetzung um die theologische Legitimität der Säuglingstaufe *auf ökumenischer Ebene* mit besonderer Schärfe geführt zwischen solchen Kirchen, die die Säuglingstaufe üben, und solchen, die die Säuglingstaufe nicht nur nicht üben, sondern sie erst gar nicht als eine gültige christliche Taufe anerkennen. Auf dieser Ebene der Diskussion geht es um die Frage der *Gültigkeit* der Säuglingstaufe: Welches Verständnis der Taufe und welche theologische Begründung liegen einer Ablehnung bzw. Anerkennung der Gültigkeit der Säuglingstaufe zugrunde?

Auf dieser ökumenischen Ebene ist das Bemühen um eine gegenseitige Anerkennung der Taufe ein Hauptthema des Dialoges. Hier stellt sich die Frage: Welche Aspekte eines theologischen Taufverständnisses könnten den Täuferkirchen, die bislang eine Anerkennung der Gültigkeit der Säuglingstaufe verweigern, die Annäherung an eine solche Anerkennung ermöglichen und so zu einer gegenseitigen Taufanerkennung zwischen ihnen und den anderen Kirchen führen?

1.4. Die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe als das Kernproblem

Das zentrale Problem der Diskussion um die Säuglingstaufe besteht darin, wie die Bedeutung des Glaubens des Täuflings, den auch Baptisten als eine Gabe und ein Werk des Heiligen Geistes verstehen, zu bestimmen ist. Denn Baptisten lehnen die Säuglingstaufe als eine gültige christliche Taufe insbesondere darum ab, weil diese nicht vom Täufling im Glauben emp-

fangen wird. Diese Ablehnung wird theologisch damit begründet, dass die Heilswirklichkeit, von der das Neue Testament in Bezug auf die Taufe redet, nicht auf die Säuglingstaufe übertragen werden könne, weil die neutestamentlichen Aussagen über die Taufe auf dem Hintergrund gemacht wurden, dass Gläubige getauft wurden und der Täufling also mit der Taufe auch die Heilswirklichkeit, von der diese zeugt, im Glauben empfing.⁷ Wenn die Taufe im Neuen Testament beispielsweise als ein Sterben und Auferstehen mit Christus verstanden wird, so ist diese Aussage – so lautet das baptistische Argument – nicht auf die Säuglingstaufe übertragbar, weil beim Ritus der Taufe eines Säuglings diese Heilswirklichkeit nicht vom Täufling durch vom Geist geschenkten Glauben empfangen wird.⁸

2. Ansätze zur Lösung des Problems fehlender Anerkennung der Säuglingstaufe

Im Folgenden sollen Konzepte der theologischen Begründung der Säuglingstaufe skizziert und zugleich überprüft werden, inwiefern diese mit Blick auf den Dialog mit Baptisten geeignet sind, die Säuglingstaufe als eine gültige christliche Taufe zu begründen. Die für das ökumenische Miteinander noch zu lösende Aufgabe ist es, einen solchen Ansatz zu finden, der es Baptisten ermöglicht, die Taufe solcher Menschen, die als Säuglinge getauft wurden, zumindest im Nachhinein als eine gültige christliche Taufe anzuerkennen, auch wenn sie ansonsten dabei bleiben mögen, die Praxis der Säuglingstaufe kritisch zu bewerten. Baptisten könnten dann auf die bei ihnen übliche Praxis verzichten, welche aus der Sicht anderer Kirchen als eine „Wiedertaufe“ betrachtet wird. Da Menschen, die als Säugling getauft wurden, für Baptisten als ungetauft gelten, und die Säuglingstaufe für sie allenfalls den Rang einer Segenshandlung hat, werden diese Menschen – aus Sicht der Baptisten zum ersten Mal – getauft, wenn sie in einer Baptistengemeinde Mitglied werden wollen.⁹

2.1. Stellvertretender Glaube der Eltern, Paten und Gemeinde

Ein Ansatz, die Legitimität der Säuglingstaufe zu rechtfertigen, könnte darin gesucht werden, auf den stellvertretenden Glauben der Eltern, der Paten und der Gemeinde zu verweisen. Das Argument würde dann lauten, dass an die Stelle des fehlenden Glaubens des Täuflings – im Falle der Säuglingstaufe also des Säuglings – der Glaube der Gemeinde bzw. der Eltern und Paten tritt.

⁷ Für verschiedene Aspekte der Heilswirklichkeit argumentiert so *Beasley-Murray*, Taufe, 470–505.

⁸ Vgl. a. a. O., 474–477

⁹ Dies ist in den allermeisten Baptistengemeinden heute gängige Praxis.

Gegen einen solchen Ansatz wurde allerdings bereits im Baptistisch-Reformierten Dialog festgestellt, dass der Rekurs auf den stellvertretenden Glauben zur Rechtfertigung der Säuglingstaufe nicht als Argument dienen kann: „Im Falle der Taufe gibt es keinen stellvertretenden Glauben“.¹⁰ Hinter dieser Zurückweisung mag folgender theologischer Grund stehen: So wichtig der Glaube anderer Menschen und der korporative Glaube der Gemeinschaft, in die der Einzelne gestellt ist, für den eigenen Glauben ist, geht es bei der Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben doch um die Rechtfertigung durch eigenen Glauben und nicht um eine Rechtfertigung ohne eigenen Glauben oder durch den Glauben anderer. Soll die Taufe also, wie dies häufig geschieht, als Sakrament der Rechtfertigung verstanden werden, so kann dies bei der Säuglingstaufe nicht durch den Verweis auf den Glauben anderer gesichert werden, sondern nur, indem an dem Zusammenhang von Taufe und Glaube des Täuflings auch für die Säuglingstaufe festgehalten wird. Wir kommen daher zu solchen Ansätzen, die den Zusammenhang von Taufe und Glaube auch für die Säuglingstaufe festzuhalten suchen.

2.2. Festhalten am Zusammenhang von Taufe und Glaube für die Säuglingstaufe

2.2.1. Annahme eines Säuglingsglaubens für den Taufakt

An erster Stelle ist hier der Ansatz zu nennen, durch die Annahme eines Säuglingsglaubens den Zusammenhang von Taufe und Glaube für den Taufakt auch bei der Säuglingstaufe möglichst konsequent zu wahren. Als moderne Vertreter eines solchen Lösungsansatzes können Edmund Schlink¹¹ und Wolfhart Pannenberg¹² genannt werden, wobei beide jeweils explizit auf Martin Luther rekurrieren.¹³

Das theologisch Ansprechende an diesem Modell ist, dass es auch für die Säuglingstaufe konsequent an dem festzuhalten versucht, was Baptisten grundsätzlich immer wieder als wesentlich für die Taufe betonen: den Zusammenhang von Taufakt und glaubendem Empfang der Heilswirklich-

¹⁰ Baptistisch/Reformierter Dialog. Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1: 1931–1982, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M./Paderborn 1991, 117.

¹¹ Vgl. E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, 120 f. (= Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrages aus Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. v. K. F. Müller/W. Blankenburg, Bd. V: Der Taufgottesdienst).

¹² Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1993, 293 f.

¹³ Vgl. dazu Luthers Aussage im Großen Katechismus, BSLK, 702, dass das Kind zur Taufe getragen werden möge in „der Meinung und Hoffnung, daß es gläube“, verbunden mit der Bitte, „daß ihm Gott den Glauben gebe“. An dieser Stelle ist die Ambivalenz beachtenswert, die bei Luther dadurch entsteht, dass er in einem Satz einerseits auf die Annahme eines verborgenen, aber dennoch wahren und realen Glaubens des Täuflings verweist, andererseits aber auf die Bitte, dass Gott den Glauben später einmal geben werde, ohne die damit auftretende Spannung zu bearbeiten.

keit. Aufmerksamkeit verdient dieser Ansatz, weil er deutlich macht, dass auch Befürworter der Säuglingstaufe das Anliegen von Baptisten teilen und tauftheologisch konsequent verfahren wollen, indem sie sich weder mit dem Verweis auf eine mögliche Aneignung der Taufgnade durch später hinzukommenden Glauben des Täuflings noch mit dem Verweis auf den stellvertretenden Glauben anderer zufrieden geben, sondern an der Bedeutung des eigenen Glaubens des Täuflings als wesentlich für den Heilsempfang beim Taufakt festhalten. Im Kern läuft dieser Ansatz auf die Aussage hinaus: Da die Heilswirklichkeit bei der Taufe vom Säugling im Glauben empfangen wird, ist die Säuglingstaufe eine Gläubigentaufe.

Wenig überzeugend an diesem Lösungsansatz wirkt allerdings, dass er die Lösung für das Problem des Zusammenhangs von Taufe und Glaube hinsichtlich der Säuglingstaufe im Spekultativen sucht. Schlink und Pannenberg beziehen sich zwar jeweils auf Luthers Annahme eines Säuglingsglaubens, bei ihnen selbst bleibt das angesprochene Phänomen aber relativ dunkel: Während Schlink vage vom „Geheimnis des Empfangens“¹⁴ redet, geht Pannenburgs Deutung eher in die Richtung eines frühkindlichen Urvertrauens.¹⁵ Der Rekurs auf einen Säuglingsglauben hat denn auch, wenn er im Kontext eines Legitimationsversuchs der Säuglingstaufe verwendet wird, eher den Charakter einer tastenden Erwägung denn eines soliden Arguments.

2.2.2. Aneignung der Taufgnade durch später hinzukommenden Glauben

Ein zweiter Ansatz, mit dessen Hilfe versucht wird, den Zusammenhang von Taufe und Glaube auch für die Säuglingstaufe zu wahren, besteht darin, auf einen lebensgeschichtlich später – z. B. im Zusammenhang mit der Konfirmation – hinzukommenden Glauben zu verweisen, durch den dann die Taufgnade angeeignet wird. Diesen Weg verfolgte beispielsweise die reformierte Seite im Baptistisch-Reformierten Dialog. Im Abschlussdokument hielten die Reformierten fest, „daß das Wirken des Geistes zum Wachstum in angemessener Weise nach seinem Wirken in der Taufe für die stattfinden kann, die zur Taufe gebracht werden, um sie innerhalb der Gemeinschaft des Glaubens zu empfangen“.¹⁶

Als problematisch erscheint dieser Lösungsansatz für Baptisten, weil sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments eine klare Reihenfolge vorgegeben sehen, nach der zuerst der Glaube vom Geist geschenkt und erst dann die Taufe im Glauben empfangen wird. Weil nun diese Reihenfolge – zuerst Glaube und dann Taufe – bei der Säuglingstaufe umgekehrt wird, können Baptisten diese Form der Taufe nicht mit dem Neuen Testament in Einklang bringen. Daher formulierte die baptistische Seite im Baptistisch-Reformierten Dialog, „daß das Wirken des Geistes im christlichen Wachstum vor der Taufe beginnt und daß die Taufe nur stattfinden sollte, wenn der

¹⁴ A. a. O., 120.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 293 f.

¹⁶ Baptistisch/Reformierter Dialog, a. a. O., 117.

Geist die Anfänge einer Antwort des Glaubens hervorruft, wie unreif jene Antwort auch noch sein mag“.¹⁷

In seinen Ausführungen zur Taufe hatte Edmund Schlink die baptistische Kritik an diesem Ansatz mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass eine Urteilsfindung, die das Problem „lediglich in der Problematik der zeitlichen Reihenfolge von Glaube und Taufe“ sieht, „im Vordergründigen“ verbleibt.¹⁸ Das Argument lautet hier also, Baptisten mögen nicht so oberflächlich sein und sich auf die zeitliche Reihenfolge – zuerst Glaube, dann Taufe – versteifen, sondern zugestehen, dass es ebenso legitim sei, wenn der Glaube erst später auf die Taufe folge. Was Schlink in seiner eigenen Entgegnung allerdings übergeht, ist die Tatsache, dass Baptisten mit ihrer Kritik gerade nicht „im Vordergründigen“ verbleiben, sondern ihre Kritik in der theologischen Einsicht gründet, dass mit der zeitlichen Reihenfolge von Glaube und Taufe ein sachlicher Zusammenhang gegeben ist. So hat die baptistische Kritik der Säuglingstaufe darin ihr Zentrum, dass die Wirklichkeit einer Taufe, bei der die Taufgnade im Glauben empfangen wird, eine andere ist als die Wirklichkeit einer Taufe, bei der die Taufgnade *nicht* im Glauben empfangen wird.¹⁹

Dass an dieser Stelle das nicht unerhebliche Problem vorliegt, wie denn die Heilswirklichkeit der Taufe im Falle der Säuglingstaufe zu deuten sei, darauf deuten auch Bemerkungen des lutherischen Theologen Wolfhart Pannenberg hin, wenn er im Zusammenhang seiner Ausführungen zur Konfirmation eher beiläufig erwähnt, dass „die im Ereignis der Taufe stattfindende Wiedergeburt und Rechtfertigung des Menschen“ erst in der späteren Aneignung durch den persönlichen Glauben des Täuflings „ihre volle Realisierung“ finde.²⁰ Hier stellt sich doch zumindest die Frage, wie die Wirklichkeit von Wiedergeburt und Rechtfertigung bei der Säuglingstaufe gedacht wird, wenn sie erst bei der Konfirmation „volle Realisierung“ findet. Bei Pannenberg wird also deutlich, dass auch Theologen, die grundsätzlich von der Möglichkeit einer Umkehrbarkeit der Reihenfolge von Glaube und Taufe ausgehen, zu erkennen geben, dass mit einem solchem Ansatz Probleme gegeben sind, die auf ihre Konsequenzen für das Verständnis der Taufe und ihrer Wirklichkeit hin bedacht und bearbeitet werden wollen.

Dass Edmund Schlink, der die baptistische Kritik an diesem Ansatz als „im Vordergründigen“ verbleibend abtat, offensichtlich selbst nicht gänzlich von diesem Lösungsansatz überzeugt war, zeigt sich bei ihm – wie oben bereits ausgeführt wurde – deutlich daran, dass er im Ringen um die Wahrung des Zusammenhangs von Glaube und Taufe nicht bei diesem Lösungsansatz stehen blieb, sondern zum Postulat eines Säuglingsglaubens tendierte – offensichtlich als Versuch, auf diese Weise den zeitlichen wie

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Schlink, Taufe, 119.

¹⁹ An diesem sachlichen Zusammenhang orientiert sich beispielsweise die ausführliche Kritik der Kindertaufe des baptistischen Theologen Beasley-Murray, Taufe, 470–505.

²⁰ Pannenberg, Systematische Theologie, 296.

sachlichen Zusammenhang von Glaube und Taufe auch für die Säuglingstaufe festzuhalten.²¹

2.2.3. Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe

Ein anderer Lösungsansatz, der ebenfalls nicht von einer Glaubensantwort auf Seiten des Säuglings beim Empfang der Taufe ausgeht, versucht das Auseinanderfallen von Taufe und späterer Aneignung der Taufgnade im Glauben konzeptionell dadurch zu berücksichtigen, dass zwischen der Gültigkeit und der Wirksamkeit der Taufe unterschieden wird. So formuliert Wilfried Härle in seinen Ausführungen zur Säuglingstaufe, „daß den Kindern zeichenhaft etwas für sie schlechthin *Gültiges* vermittelt wird, das sie annehmen oder ablehnen können“, das also nicht ohne den glaubenden Empfang und „also *nicht wider ihren Willen* für sie *wirksam* wird“.²²

Diese Konzeption macht präzise auf das Problem aufmerksam, welches entsteht, wenn man von der Säuglingstaufe als solcher nicht sagen will oder kann, dass die Heilswirklichkeit, die nach den neutestamentlichen Taufaussagen mit der Taufe verbunden ist, auch vom Täufling bei der Taufhandlung wirksam im Glauben empfangen wird. Denn es wird deutlich, dass sich der Charakter der Taufe bei der Säuglingstaufe im Gegenüber zur Gläubigentaufe ändert: Während bei der Gläubigentaufe gesagt werden kann, dass sie zugleich gültig ist und wirksam empfangen wird, handelt es sich bei der Säuglingstaufe um eine Taufe, die zwar gültig sein soll, deren Gabe aber erst später im Glauben wirksam empfangen wird.

An diesen Lösungsansatz ist die Anfrage zu richten, ob eine solche Art der Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe noch im Einklang mit den neutestamentlichen Aussagen über die Taufe steht. Ähnlich wie andere baptistische Theologen ist der Neutestamentler George R. Beasley-Murray aufgrund der zu konstatierenden Bedeutungsverschiebung nicht in der Lage, die Säuglingstaufe und die Gläubigentaufe als zwei Formen desselben Sakraments zu betrachten, sondern sieht sich genötigt, von der Säuglingstaufe als von einem „*anderen* Sakrament“ zu reden.²³ Was von Befürwortern der Säuglingstaufe also übersehen wird, wenn sie eine solche Unterscheidung zwischen der Gültigkeit und der Wirksamkeit der Taufe als Element einer Begründung der Säuglingstaufe gebrauchen, ist die Tatsache, dass diese Unterscheidung im Dialog mit Baptisten als Lösungsansatz darum ausscheidet, weil sie nicht die Lösung, sondern gerade das Problem markiert.

²¹ Fragen ließe sich, ob Schlink mit seinem Tendieren zum Postulat des Säuglingsglaubens nicht selbst implizit zu erkennen gibt, dass auch ihm bewusst ist, dass bei einer Taufe, bei der der Glaube des Täuflings erst später hinzukommt, eine andere Taufwirklichkeit gegeben ist als bei einer Taufe, bei der die Taufgnade beim Akt der Taufe vom Täufling im Glauben empfangen wird.

²² W. Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 554.

²³ Beasley-Murray, Taufe, 493.

2.3. *Wechseln der Rahmenkonzeption zur Deutung der Säuglingstaufe*

Wir wenden uns nun zwei Konzepten zu, die die Säuglingstaufe von einer übergreifenden Rahmenkonzeption zur Deutung der Taufe her zu legitimieren suchen. Beide Konzepte lassen sich jeweils auch konfessionell zuordnen.

2.3.1. Traditionell lutherischer Ansatz:

Die Taufe als Form des Wortes Gottes

Ein traditionell lutherisches Verständnis der Taufe wurde von der lutherischen Seite im Dialog zwischen Baptisten und Lutheranern vorgetragen: Demnach ist die Taufe „eine Form des Wortes Gottes“, „ein sichtbares Wort als Ausdruck der Priorität der göttlichen Gnade“.²⁴ Lutheraner verstehen die Kindertaufe als ein besonderes Zeichen für die Priorität des gnädigen Handelns Gottes – insbesondere dafür, dass die Taufe als Geschenk empfangen wird.²⁵

Dieser Ansatz, die Legitimität der Säuglingstaufe über das Interpretationskonzept der Taufe als Form des Wortes Gottes zu begründen, führt in der Bemühung um eine Annäherung bzw. einen Konsens mit Baptisten allerdings nicht weiter, weil Baptisten diese Begründungsfigur mit dem Hinweis darauf zurückweisen, dass die biblischen Texte keinen Anhalt für eine Interpretation der Taufe als eines sichtbaren Wortes der zuvorkommenden Gnade Gottes erkennen lassen. Nach Auffassung der Baptisten wird durch die lutherische Tauftheologie die Taufe isoliert und überbetont und ihr dadurch eine Bedeutung und Funktion zugeschrieben, die allein dem Evangelium als verkündigter und bezeugter Botschaft vom Heilswerk Gottes in Jesus Christus gebührt.²⁶

Zudem ließe sich einwenden, dass, insbesondere wenn man die Taufe nach dem lutherischen Verständnis als Form des Wortes Gottes deutet, derjenigen Form der Taufe der Vorzug eingeräumt werden sollte, bei der der Täufling in der Lage ist, dieses Wort Gottes auch zu vernehmen. Dies gilt um so mehr, als nach dieser Deutungsweise der Taufe als eines Wortes Gottes dieses Wort Gottes sich nicht primär an die Umstehenden richtet, sondern an den Täufling, der die mit der Taufe gesprochenen Worte dann

²⁴ Baptistisch/Lutherischer Dialog. Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes 1990, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982–1990, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M./Paderborn 1992, 198.

²⁵ Zu Recht haben allerdings bereits auch lutherische Theologen darauf hingewiesen, dass nicht erst von der Säuglingstaufe, sondern von *jeder* christlichen Taufe und also auch von der Gläubigentaufe gilt, dass diese als ein Geschenk und sichtbares Zeichen der Priorität der Gnade Gottes empfangen wird, weil die christliche Taufe keine Selbsttaufe ist, sondern vom Täufling passiv durch das Handeln eines Täufers empfangen wird. Vgl. E. Schlink, Taufe, 97, und W. Pannenberg, Systematische Theologie, 291 f.

²⁶ Vgl. Baptistisch/Lutherischer Dialog, a. a. O., 199.

aber auch selbst vernehmen können sollte, dies aber als Säugling nicht kann.²⁷ Gerade diese Konzeption, die Taufe wie ein Wort Gottes zu verstehen, spräche also – wenn man ihr denn folgen wollte – für eine Taufpraxis, bei der der Täufling dieses Wort Gottes auch vernehmen, an sich erfahren und später dann auch erinnern kann.

2.3.2. Traditionell reformierter Ansatz:

Die Taufe als Sakrament des Bundes Gottes

Innerhalb der reformierten Tradition wird die Taufe traditionell im Rahmen einer Bundestheologie verstanden und die Praxis der Säuglingstaufe dann wie folgt begründet: Wie im alten Bund das Bundeszeichen der Beschneidung an Säuglingen vollzogen wurde, so ist es auch innerhalb des neuen Bundes recht, das Zeichen des neuen Bundes, die Taufe, nicht nur an Erwachsenen, sondern auch an Säuglingen und Kleinkindern zu vollziehen, da auch sie in den Bund Gottes hineingestellt sind.²⁸

Diesen Ansatz ausführend erläutert Geoffrey W. Bromiley, dass im alten Bund der Einzelne und also auch der Säugling im Rahmen des Volkes und der Familie gesehen und ihm aufgrund dieses Hineingenommenseins in die Gemeinschaft das Bundeszeichen der Beschneidung verliehen wurde. Weil nun auch für den neuen Bund gilt, dass der Einzelne nicht nur individuell für sich, sondern als eingebunden in die Gemeinschaft der christlichen Familie zu sehen ist, sei es auch daher recht, den Säuglingen das Bundeszeichen der Taufe zu spenden.²⁹ Problematisch an diesem Ansatz ist allerdings, dass zur Rechtfertigung der Säuglingstaufe die Gleichheit des alten und des neuen Bundes in einer unangemessenen Weise betont und dabei wesentliche Differenzen zwischen dem alten und dem neuen Bund minimalisiert oder diese in den Argumentationen zugunsten der Säuglingstaufe bewusst oder unbewusst übergangen werden. So bleibt bei diesem Argumentationsansatz beispielsweise völlig im Dunkeln, warum der Gemeinschaftsgedanke zwar hinsichtlich der Familie übernommen, aber hinsichtlich des Volkes stillschweigend fallengelassen wird.

Was die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Taufe betrifft, so argumentiert Otto Weber innerhalb dieser Rahmenkonzeption mit Verweis auf den Bund Gottes: „Der Bund Gottes aber *übergreift* den Glauben wie die Taufe“.³⁰ Weil nun auch die Taufe als Zeichen des Bundes über den bewussten Glauben des Einzelnen hinausgreife, darum sei ihr Vollzug nicht notwendig vom bewussten Glauben des Einzelnen abhängig. Die Aussage, der Bund Gottes greife über den Glauben des Einzelnen hinaus,

²⁷ So auch Barth, KD IV/4, 210 f.

²⁸ Klassisch so bei J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae religionis, Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn 1997, 913 ff.

²⁹ Vgl. G. W. Bromiley, Children of Promise: The Case for Baptizing Infants, Grand Rapids/MI 1979, 44 ff.

³⁰ O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1962, 673.

führt bei Weber allerdings letztlich in problematischer Weise zu einer Entbehrlichkeit des Glaubens auf Seiten des Täuflings für den Empfang der Taufe. Zumindest lässt Weber die Frage unbeantwortet, welche Wirklichkeit der Taufe ohne Glauben auf Seiten des Täuflings zukommt, insofern doch ein wesentlicher Unterschied darin besteht, ob die Taufe über einen vom Heiligen Geist im Täufling gewirkten Glauben hinausgreift oder ob die Taufe auch ohne einen solchen Glauben auf Seiten des Täuflings dieselbe Wirklichkeit haben kann.³¹ Interessant ist, dass offensichtlich bereits Calvin das hier bestehende Problem wahrgenommen hat und um der inneren Stimmigkeit willen zumindest einen durch den Geist in den Kindern gewirkten „Samen“ künftiger Buße und künftigen Glaubens postuliert.³² Ähnlich wie bei dem Postulat eines Säuglingsglaubens liegt das Problem mit einem angenommenen Glaubenssamen darin, dass die Lösung im Spekulativen gesucht wird und daher kaum überzeugen kann.

2.4. *Differenziertes Verständnis der beiden Formen der Taufe hinsichtlich ihres je unterschiedlichen Ortes im Prozess des Christwerdens*

Ein verheißungsvolles und noch ausbaufähiges Konzept, mit dessen Hilfe eine gegenseitige Anerkennung der Taufe zwischen Kirchen mit Säuglingstaufe und Täuferkirchen erreicht werden könnte, ist m. E. das Konzept eines Prozesses christlicher Initiation.³³ Diesem Konzept zufolge ist der Beginn des christlichen Lebens als ein Prozess zu verstehen, der aus mehreren Elementen besteht, die allesamt erforderlich sind, bevor dieser Prozess als abgeschlossen betrachtet werden kann. Als einzelne Elemente dieses Prozesses können gelten: Geistverleihung, Glaubensbekenntnis, Taufe, Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi und erste Teilnahme am Abendmahl. In Verbindung mit einem trinitarischen Verständnis der Wirklichkeit der Taufe kann im Rahmen des Konzepts des Prozesses der christlichen Initiation auch von der Säuglingstaufe als einer gültigen und wirksamen Taufe geredet werden, weil ihr aufgrund des Wirkens des Geistes Gottes eine Wirklichkeit und Wirksamkeit zu eigen ist, die über die menschlichen Worte und Handlungen hinaus geht. Der Prozess christlicher Initiation wird sich im Leben verschiedener Menschen unterschiedlich gestalten. Zu einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe kann es dann kommen, wenn erkannt und anerkannt wird, dass der dreieinige Gott in

³¹ Auch die Rede des Apostels Paulus vom „Mitgeheiligtsein“ der Kinder eines gläubigen Ehepartners (1 Kor 7, 14) sollte man nicht als Argument für eine Befürwortung der Säuglingstaufe verwenden, wenn man nicht die Pointe der paulinischen Aussage über das Mitgeheiligtsein des nichtgetauften (!) Ehepartners zerstören will.

³² Calvin, Unterricht, 927.

³³ Das Konzept eines Prozesses christlicher Initiation, das bereits im Lima-Dokument angeregt wurde, hat jüngst über den baptistischen Theologen Paul S. Fiddes auch Eingang gefunden in den Dialog zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF).

den verschiedenen Ausgestaltungen, die der Prozess christlicher Initiation finden mag, wirksam ist und beiden Formen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe als Elementen des Prozesses der Initiation durch sein Wirken ihre Wirksamkeit und damit verbunden ihre Gültigkeit verleiht.

Für die Frage der gegenseitigen Taufanerkennung wird zu beachten sein, dass den einzelnen Elementen im Prozess des Christwerdens je nach der lebensgeschichtlichen Ausgestaltung dieses Prozesses eine unterschiedliche Bedeutung zukommen mag. Für die beiden Formen der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe wird sich eine solche Bedeutungsverschiebung ergeben, weil einige Aussagen des Neuen Testaments zu Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe in sich nur konsistent sind, wenn bei der Taufe auch eine durch den Geist gewirkte Glaubensantwort auf Seiten des Täuflings vorhanden ist. Dies ist insbesondere der Fall, wenn die Taufe als ein Mit-Christus-Sterben und Mit-Christus-Auferstehen oder als Taufe zur Vergebung der Sünden gedeutet werden soll. Auch der Aspekt neutestamentlichen Taufverständnisses, dass die Taufe ein Bekenntnis des Täuflings ist, ist auf die Säuglingstaufe nicht übertragbar. Für die Säuglingstaufe festgehalten werden können m. E. allerdings die beiden Aspekte der Taufe als Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi und als Herrschaftswechsel. Allerdings sind auch diese Aspekte in einem differenzierten Sinn für die beiden unterschiedlichen Formen der Taufe zu deuten: Hinsichtlich der Einverleibung in den Leib Christi wird man für die Säuglingstaufe sagen können, dass diese dem Täufling zunächst in rein passiver Weise als ein Hineingenommenwerden in die Gemeinde widerfährt; im Falle der Gläubigentaufe hingegen wird die Einverleibung in die Kirche als Gemeinschaft der Nachfolger Christi auch aktiv vom Täufling mitvollzogen, indem der Täufling selbst diesen Schritt in der Nachfolge geht. Hinsichtlich der Deutung der Taufe als Herrschaftswechsel wird man von der Säuglingstaufe sagen können, dass sich in ihr in dem Sinne ein Herrschaftswechsel vollzieht, dass Eltern und Gemeinde das Kind bei der Taufe der Herrschaft Christi unterstellen, während man bei der Gläubigentaufe zudem sagen kann, dass sich der Täufling auch selbst aktiv der Herrschaft Christi unterstellt.³⁴

3. Überlegungen zu biblischer und baptistischer Praxis

Zwei Aspekte möchte ich abschließend nennen, aufgrund derer ich hoffnungsvoll bin, dass der zuletzt genannte Ansatz, die Taufe innerhalb eines umfassenden Prozesses des Christwerdens zu verstehen, innerhalb dessen

³⁴ Die Ausführungen von P. S. Fiddes, *Baptism and the Process of Christian Initiation*, ER 54/1 (Jan–Apr 2002), 48–65, sind m. E. ein gutes Beispiel für ein differenziertes Verständnis der Säuglingstaufe und der Gläubigentaufe innerhalb eines Rahmenkonzeptes der christlichen Initiation. Fiddes führt Differenzierungen für verschiedene Bedeutungsdimensionen der Taufe anhand der Wechselspiele von Gnade und Glaube, Wasser und Geist, Leib Christi und Kirche vor.

die einzelnen Elemente wie Geistempfang, Glaubensbekenntnis, Taufe, erste Teilnahme am Abendmahl auch in unterschiedlicher Reihenfolge angeordnet sein können, auf lange Sicht auch Baptisten überzeugen wird.

3.1. *Erster Aspekt: Beobachtung an einer neutestamentlichen Begebenheit*

Bereits in der Apostelgeschichte finden wir ein erstes Beispiel dafür, dass bei einer zunächst unvollständigen Initiation eine zuvor vollzogene Taufe nicht wiederholt, sondern als gültige christliche Taufe anerkannt wurde und lediglich das nachgeholt wurde, was fehlte: In Apg 8,14–17 wird berichtet, dass Menschen in Samarien das Wort Gottes angenommen hatten und daraufhin auf den Namen des Herrn Jesus getauft worden waren. Als nun Petrus und Johannes nach Samarien kamen, stellten sie fest, dass diese Menschen, obwohl bereits getauft, den Heiligen Geist noch nicht empfangen hatten. Die Tatsache, dass diese Menschen bei ihrer Taufe den Heiligen Geist noch nicht empfangen hatten, war für Petrus und Johannes nun kein Grund, die Gültigkeit der an diesen Menschen vollzogenen Taufe zu bezweifeln. Indem Petrus und Johannes für diese Menschen beteten und ihnen die Hände auflegten, damit sie den Heiligen Geist empfangen, holten sie nach, was noch fehlte. Eine erneute Taufe, bei der der Geistempfang einen integralen Bestandteil bilden würde, war nach Auffassung der Apostel offenbar nicht nötig. Diese neutestamentliche Begebenheit könnte für Baptisten ein gutes Modell abgeben, was im Falle von Personen angemessen ist, bei deren Säuglingstaufe das Element des persönlichen Glaubens fehlte: nicht die Wiederholung der Taufe, sondern die nachträgliche Ergänzung des noch fehlenden persönlichen Bekenntnisses der betreffenden Person und damit die Vervollständigung des Prozesses des Christwerdens.

3.2. *Zweiter Aspekt: Überlegungen zur baptistischen Abendmahlspraxis*³⁵

Nach neutestamentlichem Zeugnis ist die Mahlgemeinschaft am Tisch des Herrn bereits das sichtbare Zeichen dafür, dass die Christen an einem Ort nicht nur geistlich, sondern auch sichtbar-leiblich zur Gemeinde Jesu Christi gehören und gemeinsam Glieder an seinem Leibe sind. Nun erfreut es mich sehr zu sehen, dass es gängige Praxis in vielen Baptistengemeinden ist, auch mit solchen Menschen das Abendmahl zu feiern, die aus Sicht der Baptisten eigentlich ungetauft sind, weil diese Menschen lediglich als Säugling getauft wurden.

Baptisten weisen gerne darauf hin, dass sie Gemeinde nach dem Neuen Testament sein wollen. Geht man einmal vom paulinischen Tauf-, Abend-

³⁵ In der innerbaptistischen Diskussion der letzten Jahre um den Zusammenhang von Taufe und Gemeindezugehörigkeit mitsamt den entsprechenden Publikationen wurde ein anderer Zusammenhang m. E. völlig unzureichend bedacht: der von Abendmahls-gemeinschaft und Gemeindezugehörigkeit.

mahls- und Gemeindeverständnis aus, nach dem die gemeinsame Mahlfeier als sichtbare Manifestation der Gemeinschaft der getauften und zum Leibe Christi gehörenden Christen zu verstehen ist³⁶, so wäre es einmal interessant zu fragen, wie die baptistische Praxis zu interpretieren ist, mit anderen Christen im Rahmen eines baptistischen Gottesdienstes zusammen das Abendmahl zu feiern, ihnen aber in dem Fall, dass diese Christen um die Aufnahme in die betreffende Gemeinde bitten, diese Aufnahme mit dem Hinweis zu verweigern, dass sie nicht getauft seien.

Drei Möglichkeiten der Interpretation dieser Praxis bieten sich an:

1. Da es nach neutestamentlichem Verständnis kein Mehr an sichtbarer Gemeinschaft unter Christen gibt als die gemeinsame Feier des Abendmahls, steht die Praxis vieler Baptistengemeinden, mit anderen Christen Abendmahl zu feiern, ihnen aber dennoch die Aufnahme als Mitglied einer Gemeinde prinzipiell zu verweigern, im Widerspruch zu einem neutestamentlichen Abendmahls- und Gemeindeverständnis. Die baptistische Praxis wird man also als völlig inkonsequent beurteilen müssen, und die Gründe für eine solche Praxis wären vermutlich weniger im Zeugnis des neuen Testaments, sondern entweder in der konsequenter verfahrenen baptistischen Tradition³⁷ oder einem am Vereinswesen orientierten Führen von Mitgliederlisten zu finden.³⁸

2. Aus einer etwas anderen Perspektive ließe sich die baptistische Praxis auch anders interpretieren und dann könnte man sagen: Damit, dass Baptisten in ihren Gottesdiensten mit solchen Christen zusammen das Abendmahl feiern, die sie eigentlich für ungetauft halten, legen sie selbst mit dieser ihrer Praxis ein Zeugnis dafür ab, dass – im Sinne des vorgestellten Modells unterschiedlicher Möglichkeiten der Ausgestaltung des Prozesses der christlichen Initiation – die Reihenfolge der einzelnen Elemente des Prozesses durchaus variieren kann. Denn Baptisten zeigen mit ihrer Praxis, dass es für sie, abweichend vom neutestamentlichen Normalfall, gemäß dem persönliches Bekenntnis und Taufe der Teilnahme am Abendmahl vorausgehen, auch möglich ist, dass allein der persönliche Glaube zur Teilnahme am Abendmahl genügt. Eine noch gültig zu vollziehende Taufe kann nach baptistischer Auffassung auch erst später noch „nachgeliefert“ werden. Dass Baptisten auch mit solchen Menschen das Abendmahl feiern, die sie eigentlich für ungetauft halten, ist in diesem Sinne ein Zeichen dafür, dass der

³⁶ Für weitere Ausführungen zur paulinischen Metapher des Leibes Christi und ihren Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl vgl. U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 648–650.

³⁷ Traditionellerweise feierten in Baptistengemeinden grundsätzlich nur diejenigen miteinander das Abendmahl, die auch – als Gläubige – getauft waren. An allen anderen gingen Brot und Kelch vorüber.

³⁸ Nach meinem Verständnis des Neuen Testaments wäre es völlig undenkbar, dass in der Urgemeinde der Fall aufgetreten wäre, dass Christen miteinander Gemeinschaft am Tisch des Herrn haben, dass dann hinterher aber einigen der anwesenden Personen signalisiert wird, dass es *prinzipiell* nicht möglich ist, sie auch als Glieder der betreffenden Ortsgemeinde anzunehmen.

Geist Gottes bei Baptisten hier in der Praxis bereits ein Verständnis geschaffen hat, das in seinen Konsequenzen noch einzuholen ist – das heißt: dass Baptisten implizit und indirekt die Taufe dieser Christen anerkennen, auch wenn sie dazu explizit und in theologisch begründeter Weise noch nicht in der Lage sind, und dass sie mit diesen Christen beim Abendmahl bereits die geistliche wie sichtbare Gemeinschaft am Leibe Christi feiern, auch wenn der Schritt, diesen Menschen die Aufnahme in die Gemeinschaft einer konkreten Ortsgemeinde zu gewähren, noch aussteht.

3. Baptisten, die noch nicht dazu bereit sind, der vorgenannten Deutung zu folgen, werden vermutlich eher anders argumentieren, um ihr Verfahren zu rechtfertigen: In der Regel wird man, was die Teilnahme am Abendmahl angeht, darauf verweisen, dass es hier dem einzelnen und seiner Gewissensentscheidung überlassen ist, ob er oder sie am Abendmahl teilnimmt, auch wenn die betreffende Person aus Sicht der Baptistengemeinde nicht als getauft gilt. Das ökumenisch Begrüßenswerte an dieser Argumentation ist darin zu sehen, dass Baptistengemeinden bereit sind, im Falle der Mahlgemeinschaft die Gewissensentscheidung des Einzelnen, der an der Gültigkeit seiner Säuglingstaufe festhält, höher zu achten als ihre eigene baptistische Dogmatik. Doch wäre auch im Sinne dieser Argumentation in der Weise mehr Konsequenz wünschenswert, dass man die Gewissensentscheidung des Einzelnen, der an der Gültigkeit seiner Säuglingstaufe festhält, nicht nur dann zum Kriterium macht, wenn es um die geistliche wie leibliche und öffentliche Gemeinschaft am Tisch des Herrn geht, sondern konsequenterweise auch dann, wenn es um die Frage der Mitgliedschaft in einer Gemeinde geht.

Ausgehend vom Rahmenkonzept des Prozesses christlicher Initiation erscheint es also möglich, zu einem Verständnis der Taufe zu kommen, bei dem genügend Aspekte eines neutestamentlichen Taufverständnisses auch bei der Säuglingstaufe „wiedergefunden“ werden, so dass auch in der Säuglingstaufe eine gültige Form der christlichen Taufe erkannt werden kann. Dennoch wird man sagen müssen, dass die Gläubigentaufe die vorzugswürdigere Form der Taufe darstellt, weil nur an ihr alle Aspekte der Taufwirklichkeit deutlich werden³⁹, und sie daher auch als Regelform der Taufe praktiziert werden sollte.

Was die Frage der Gültigkeit der Säuglingstaufe betrifft, so wäre es wünschenswert, wenn Baptisten zu der biblisch begründbaren Auffassung kommen könnten, die Säuglingstaufe zumindest im Nachhinein, wenn jemand bereits getauft worden ist und an seiner Säuglingstaufe festhält, als eine gültige christliche Taufe anzuerkennen. Die Erkenntnis, die Baptisten durch den Geist Gottes schon geschenkt wurde, nämlich die Gemeinschaft am Tisch des Herrn für solche Christen zu öffnen, die als Säugling getauft

³⁹ In Bezug auf die Kindertaufe betont das Gutachten der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen über Fragen der Taufordnung, ZThK 47 (1950), 271, „daß die Kindertaufe als solche das Wesen der Taufe nicht in umfassender Weise zur Darstellung bringt“.

wurden, wäre dann nur noch zu übertragen auf die Frage einer Öffnung der Gemeindemitgliedschaft.

Bibliografie

- Baptistisch/Lutherischer Dialog. Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes 1990, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982–1990, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M./Paderborn 1992, 189–216
- Baptistisch/Reformierter Dialog. Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1: 1931–1982, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M./Paderborn 1991, 102–122
- Barth, K., Die kirchliche Dogmatik. Bd. IV. Die Lehre von der Versöhnung. Teil 4. Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, Zürich 1967
- Beasley-Murray, G. R., Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968 = Wuppertal 1998 (TVGMS 421; Orig.: *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids/MI 1962, reprinted 1994)
- Bromiley, G. W., Children of Promise: The Case for Baptizing Infants, Grand Rapids/MI 1979
- Calvin, J., Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae religionis, Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn 1997
- Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE, als Web-Dokument veröffentlicht: http://lkg.jalb.de/lkg/documents/lkg_doc_de_230.pdf sowie ZThG 10 (2005), 234–250
- Fiddes, P. S., Baptism and the Process of Christian Initiation, ER 54/1 (Jan–Apr 2002), 48–65
- Gutachten der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen über Fragen der Taufordnung, ZThK 47 (1950), 265–275
- Härle, W., Dogmatik, Berlin/New York 1995
- Kerner, W., Gläubigentaufe und Säuglingstaufe, Studien zur Taufe und gegenseitigen Tauanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004
- Luther, M., Der große Katechismus, BSLK, 543–733
- McClendon, J. W., Doctrine: Systematic Theology, Vol. 2, Nashville/TN 1994
- Pannenberg, W., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1993
- Schlink, E., Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, 120 f. (= Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrages aus Leitura. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. v. K. F. Müller/W. Blankenburg, Bd. V: Der Taufgottesdienst)
- Schnelle, U., Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003
- Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“) 1982, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1: 1931–1982, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt a. M./Paderborn 1991, 545–585
- Weber, O., Grundlagen der Dogmatik, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1962

Warum die Wege sich trennten

Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden¹

Andrea Strübind

1. Einleitung und Forschungssituation

In der kurzgefassten, von Reinhard Frieling, Erich Geldbach und Reinhard Thöle herausgegebenen Konfessionskunde ist zum Thema meines Vortrags Erstaunliches und reichlich Provokatives zu lesen. Nach einer Bemerkung über derzeitige Initiativen für eine engere Kooperation beider Freikirchen, wird im Rückblick auf ihre Entstehungsgeschichte festgehalten: „Von den Anfängen im Wuppertal standen sich beide Gemeindebewegungen nahe, wenn auch der ‚Taufformexklusivismus‘ der Baptisten den Ausschlag gab, daß sich der Kaufmann Hermann Heinrich Grafe (1818–1869) nicht der Baptistengemeinde Julius Köbners anschloß, sondern 1854 die Freie evangelische Gemeinde Elberfeld-Barmen gründete.“² Der „Taufformexklusivismus“ der deutschen Baptisten – ein Begriff, den Grafe in seiner Auseinandersetzung mit Köbner prägte – hatte demnach dazu geführt, dass wir es heute mit zwei getrennten täuferischen Freikirchen zu tun haben, die zwar ein gemeinsames Liederbuch benutzen, aber ansonsten getrennte Wege gehen.

In der von Günter Balders herausgegebenen Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum des deutschen Baptismus stehen nur wenige Sätze über den missglückten Zusammenschluss: Julius Köbner habe Hermann Heinrich Grafe die Mitgliedschaft in der Baptistengemeinde in Barmen verwehrt, da seine Taufauffassung nicht mit dem baptistischen Gemeinde-, Tauf- und Abendmahlsverständnis in Übereinstimmung gebracht werden konnte.³ In meinem Vortrag werde ich versuchen, die Trennung der Wege von Baptisten und Freien evangelischen Gemeinden (FeG) historisch nachzuzeichnen. Dabei lege ich einen Schwerpunkt auf die Divergenzen in der Tauflehre, wie sie sich in den ausgewählten Quellen zeigen.

¹ Der Beitrag stellt eine überarbeitete Fassung meines am 8. Oktober 2006 in Duisburg gehaltenen Vortrags anlässlich des Symposiums der GFTP über „Taufe und Ökumene“ dar.

² R. Frieling/E. Geldbach/R. Thöle (Hg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 217.

³ Vgl. G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, 35.

In den letzten Jahren ist eine beachtliche Zahl von Veröffentlichungen zur Geschichte der FeG erschienen. Zu nennen ist die bereits etwas ältere, aber ausgezeichnete Dissertation von Hartmut Lenhard zur Entstehungsgeschichte der FeG unter besonderer Berücksichtigung der speziellen Ekklesiologie Hermann Heinrich Grafes,⁴ aber auch die umfangreiche Monographie von Wolfgang Heinrichs⁵ zur Genese von fünf Freikirchen im Wuppertal. August Jung hat eine interessante Dokumentation über die freikirchliche Bewegung im Wuppertal unter dem denkwürdigen, wenn auch sprachlich nicht inklusiv formulierten Titel: „Als die Väter noch Freunde waren“ vorgelegt.⁶ Zudem hat der Bund der FeG seit den späten 80-er Jahren mehrere Quellenbände zur eigenen Geschichte bis hin zu den Tagebüchern Grafes (2004) herausgegeben.⁷

Auf baptistischer Seite sieht die Recherche wesentlich kümmerlicher aus. Neben der Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum von 1984 und einer Kurzbiographie zu Oncken von Günter Balders ist man bei Fragen über die Entstehungsgeschichte unserer Freikirche und erst Recht im Blick auf kirchengeschichtlich relevante Einzelfragen wie der Trennung von Baptisten und FeG auf die Standardwerke von Hans Luckey zu den Gründervätern Oncken⁸ und Lehmann⁹ aus den 30-er Jahren und auf die Biographie einer Tochter Julius Köbners Ruth Baresel¹⁰ von 1930 angewiesen. Auch die umfangreiche Festschrift zum 200. Geburtstag Julius Köbners,¹¹ die kürzlich erschienen ist, enthält zwar durchaus interessante Beiträge zur Religionsfreiheit und besonders zu Köbners „Manifest des freien Urchristentums“, seiner Familie, seiner Dichtkunst und seiner missionarischen Tätigkeit, aber eine fundierte Beschreibung seiner Bedeutung für den entstehenden Baptismus in Deutschland sucht man vergebens. In aller Deutlichkeit muss gesagt werden, dass es bisher immer noch keine wissenschaftliche Arbeit

⁴ Vgl. H. Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

⁵ Vgl. W. E. Heinrichs, Freikirchen eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989.

⁶ Vgl. A. Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung, Wuppertal/Kassel/Witten 1999.

⁷ Vgl. W. Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafes, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Band 1, Witten 1988; ders. (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien Evangelischen Gemeinden Band 2, Witten 1988; W. Haubeck/W. Heinrichs/M. Schröder (Hg.), Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, Wuppertal 2004.

⁸ Vgl. H. Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 1934.

⁹ Vgl. H. Luckey, Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel 1939.

¹⁰ Vgl. R. Baresel, Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930.

¹¹ Vgl. E. Geldbach/M. Wehrstedt/D. Lütz (Hg.), Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006.

über die Anfänge des deutschen Baptismus gibt. Dieses lohnende Kapitel Freikirchengeschichte muss also noch geschrieben werden.

Im Blick auf unsere Fragestellung sind wir daher in erster Linie auf Darstellungen und Quellen aus dem Bereich der FeG angewiesen. Grafe hat äußerst akribisch Tagebuch geführt, so dass sogar Abschriften seiner Briefe an Köbner ausgewertet werden können. Leider sind die Briefe Köbners an Grafe jedoch nicht erhalten.¹² Darüber hinaus liegt eine ausführliche Chronik der Ereignisse von 1882 durch den Schwager Grafes, Heinrich Neviandt, vor, der zugleich der erste Prediger der FeG in Barmen war.¹³ Um die tauftheologische Auseinandersetzung besser nachvollziehen zu können, die schließlich zum Bruch zwischen Grafe und dem Baptismus führte, habe ich zudem auf von Köbner verfasste Traktate der baptistischen Frühzeit zurückgegriffen. Von Oncken existieren leider bis auf eine Nachschrift seiner Auslegung zum Johannesevangelium, die er in einem Kurs für Missionsarbeiter gehalten hat, und einem Katechismus kaum schriftliche Quellen. Luckey führte dazu aus: „Oncken zählte nicht zu den schreibenden Propheten [...]“¹⁴ Bei der Frage nach der frühbaptistischen Tauftheologie legt sich zudem die Analyse der verschiedenen Glaubensbekenntnisse nahe, die zum Ausweis der Rechtgläubigkeit gegenüber den staatlichen Behörden, aber auch den Landeskirchen sowie zur theologischen Homogenisierung der durchaus pluralen Baptistengemeinden verfasst wurden.¹⁵ Aus der Quellenlage ergibt sich daher im Blick auf die Aufarbeitung der Frühgeschichte eine Asymmetrie zwischen FeG und Baptisten, die nur durch weitergehende Forschung überwunden werden kann.

2. Die Genese der Freikirchen im Kontext der Erweckungsbewegung

Um die Trennungsgeschichte der beiden täuferischen Freikirchen zu verstehen, ist es notwendig, zunächst ihre gemeinsame Herkunft in der Erweckungsbewegung zur Kenntnis zu nehmen. In einer engen Verflechtung mit der angelsächsischen Erweckungsbewegung, die sich zur Evangelisierung des Kontinents berufen sah, entstanden ab den 30-er Jahren des 19. Jahrhun-

¹² Dieses Ergebnis hat meine Recherche bei Fachleuten der FeG und im BEFG ergeben, die auch über den Archivbestand informiert sind.

¹³ Abgedruckt und kommentiert in: W. Dietrich (Hg.), Act des Gewissens I, 71–284.

¹⁴ Luckey, Oncken, 220: „Der vornehmste Grund, warum die Geschichte uns ein so farbloses und unklares Bild des Gründers gab, war natürlich der Befund der Quellen. Oncken zählte nicht zu den schreibenden Propheten, obwohl er in langen Nächten für das weitverzweigte Werk die Feder geführt hat.“

¹⁵ Günter Balders plant seit langem eine kommentierte Synopse der verschiedenen Bekenntnisse, die er mir für meinen Beitrag den Taufartikel betreffend dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat. Ein Teil der Synopse wurde bereits in einem Textbuch, das im Auftrag des BEFG herausgegeben wurde, von G. Balders kommentiert und veröffentlicht. Vgl. G. Balders, Zu den Taufartikeln unserer früheren Glaubensbekenntnisse, in: G. Balders/U. Swarat (Hg.), Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 15–27.

derts alle klassischen Freikirchen in Deutschland.¹⁶ Die enge Verbindung von Erweckungsbewegung und Freikirchengründungen wird in den neueren Beiträgen aufgegriffen. Forscher wie Wolfgang Heinrichs verstehen die Freikirchen geradezu als „programmatische[n] Ausfluß“ der Erweckungsbewegung.¹⁷ Nach Beyreuther sind die Biographien der Gründergestalten der Freikirchen eng mit der angelsächsischen Frömmigkeit verbunden.¹⁸ Einerseits wurden diese als deutschstämmige Beauftragte verschiedener Traktat- und Bibelgesellschaften nach Deutschland entsandt. Die Gründerväter der verschiedenen Freikirchen agierten folglich zunächst als überkonfessionelle Sendboten der angelsächsischen Erweckungsbewegung, wobei sie die neuen Organisationsformen, Missionsmethoden und Kommunikationsnetze der für die Erweckungsbewegung typischen „Societies“ nutzen.¹⁹ Andererseits kehrten nach England bzw. in die USA ausgewanderte Deutsche, die sich dort Freikirchen angeschlossen hatten, als Missionare in ihre alte Heimat zurück. Aus der innerkirchlichen Erneuerungsarbeit, die zunächst keineswegs die Gründung von Freikirchen intendierte, entstanden Beyreuther zufolge die freikirchlichen Denominationen. Wollte man zu Beginn zunächst nur den deutschen „Erweckten“ organisatorisch, ideell und auch finanziell beistehen, so setzten sich durch die Ein- und Rückwanderer sukzessiv freikirchliche Ideale durch. Die konfessionelle Phase der Erweckungsbewegung generierte daher ab 1830 nicht nur einen staatskirchlichen, sondern auch einen separatistischen Konfessionalismus bzw. Denominationalismus. Während die frühe Erweckungsbewegung sich im Zeichen eines „ökumenischen Frühlings“ entwickelte, mutierte sie später entweder aufgrund allgemeiner restaurativer Tendenzen zum strengen Konfessionalismus oder zum freikirchlich geprägten Separatismus.

Als eine weitere wichtige Voraussetzung für die Entstehung der Freikirchen in Deutschland erwies sich das Engagement deutschsprachiger Schwesterkirchen in den USA. Die Auswanderer, die sich dort den bereits etablierten Freikirchen angeschlossen hatten, finanzierten ab Mitte des Jahrhunderts deutsche Missionen, die rasch ihre überkonfessionelle Ausrichtung ablegten und zur strategischen Implantierung ihrer jeweiligen Freikirchen in Deutschland übergingen. Alle Gemeinschaften, die aus dem angelsächsischen Bereich kamen, formierten sich daher früher oder später als Freikirchen, die dabei auf

¹⁶ Vgl. A. Strübind, Die konfessionelle Phase der Erweckungsbewegung und die Entstehung der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts (wird derzeit für die Veröffentlichung vorbereitet).

¹⁷ Vgl. W. Heinrichs, Freikirchen, 17.

¹⁸ Vgl. E. Beyreuther, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: ders., Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1980, 245–264, hier: 256.

¹⁹ Ulrich Gäbler nennt unter den typischen Kennzeichen der Erweckungsbewegung das soziale Motiv. Es entstanden freie Formen der Zusammenschlüsse (Vereine, Gesellschaften etc.) mündiger Christen, die sich nicht an Standes- und Kirchengrenzen orientierten. Vgl. U. Gäbler, Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus, in: JGP 15 (1989), 24–39, hier: 38.

in England und den USA bereits selbständige kirchliche Strukturen zurückgreifen konnten und von ihnen unterstützt wurden. Ihre Anbindung an die überseeische Mutterkirche und die zeitgleich einsetzenden staatskirchlichen Widerstände standen einer Integration als innerkirchliche Gemeinschaften – einer „ecclesiola in ecclesia“ – entgegen.²⁰

Neben diesem unleugbaren Konnex mit der angelsächsischen Erweckungsbewegung und dem Beziehungsgeflecht zu den bereits etablierten Schwester-Denominationen in England und den USA gilt es, bei der Entstehungsgeschichte der Freikirchen auch die Bedeutung des Konventikelowesens zu berücksichtigen. Die Bildung von erwecklichen Konventikeln und die freie Vergesellschaftung in kirchenunabhängigen Vereinen lassen sich als spiritueller Nährboden der Separation von landeskirchlichen Strukturen nachweisen. Im Zuge der Erweckungsbewegung entwickelten sich vielfältige private Erbauungskreise, die sich irgendwann die ekklesiologische Frage nach dem „Corpus permixtum“ ihrer kirchlichen Herkunft stellten. Man wird deshalb die deutschen Freikirchen nicht ausschließlich als Produkt angelsächsischer Einflüsse ansehen dürfen, zumal man dabei ihre Beheimatung in lutherischen, reformierten und vor allem pietistischen Traditionen übersehen würde.²¹ Von größter „katalytischer“ Bedeutung waren diese erwecklichen Konventikel und privatrechtlich organisierte Vereine sowie das Beziehungsnetz, das durch die Bibelgesellschaften entstand. Ihr erwecklicher Ökumenismus bewirkte vor allem eine Aktivierung der Laien. Die Gemeinschaft Gleichgesinnter auf der Grundlage freiwilliger Mitgliedschaft war eine wichtige Voraussetzung für die Herausbildung einer genuin freikirchlichen Ekklesiologie. In der konfessionellen Phase der Erweckung etablierten sich eigene nonkonformistische Denominationen, die ganz auf der Laienarbeit und der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft basierten.²² Von den religiösen Privatgemeinschaften zu einer Freikirche war es nur noch ein kleiner Schritt, der oft nur einer organisatorischen Anregung oder ideeller und finanzieller Hilfen von außen bedurfte.²³ Die deutschen Freikirchen waren daher spezifische Ausprägungen, die vom Erbe der deutschen Kultur- und Theologiegeschichte ebenso beeinflusst wurden wie von angelsächsischen Leitbildern.

In der Entstehungsgeschichte der deutschen Baptisten und der FeG werden beide Traditionslinien deutlich. Der Gründer des deutschen Baptismus, *Johann Gerhard Oncken*, kehrte 1823 als Agent und Bibelkolporteur einer überkonfessionell ausgerichteten Bibel- und Traktatgesellschaft nach Deutschland zurück, nachdem er zuvor durch Kontakte zur Reformed Presbyterian Church in Schottland und den Methodisten in London seine

²⁰ Vgl. U. Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen, Stuttgart 1998, 164 f.

²¹ Vgl. W. Heinrichs, Freikirchen, 17.

²² Vgl. E. Geldbach, Der Einfluß Englands und Amerikas auf die deutsche Erweckungsbewegung, in: ZRRG 28 (1976), 113–122, hier: 122.

²³ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 426 f.

Bekehrung erlebt hatte.²⁴ Das Ziel der evangelistischen Bemühungen der Bibelgesellschaft bestand darin, die Erweckungsbewegung auf dem Kontinent zu fördern, jedoch ohne dadurch bestehende kirchliche Ordnungen aufzulösen.²⁵ Oncken geriet nach der Gründung der ersten Baptistengemeinde 1834 daher in Konflikt mit seiner entsendenden Gesellschaft, die ihn wegen seines Verstoßes gegen die Konventikelgesetzgebung und die an ihm und den ersten Gemeindemitgliedern vollzogene „Gläubigentaufe“ nicht mehr finanziell unterstützte, woraufhin er sein Geld fortan durch Bibelgesellschaften aus den USA bezog.²⁶ Oncken unterhielt durch die verschiedenen „Societies“ Kontakte zu erwecklichen Kreisen und Konventikeln in ganz Deutschland und war als erfolgreicher Evangelist und Kolporteur der verschiedenen Bibelgesellschaften sowie durch die Verbreitung ihrer Publikationen einem großen Personenkreis bekannt. Dieses Netzwerk konnte später für die Ausbreitung genutzt werden, zumal viele dieser Kreise, die unabhängig von der baptistischen Mission entstanden waren, in der Folgezeit durch das Engagement Onckens zu ‚Kernzellen‘ von Baptistengemeinden wurden. Durch eine überkonfessionelle Bibelgesellschaft kam Oncken auch in Kontakt mit einem der späteren Gründerväter des deutschen Baptismus in Berlin, *Gottfried Wilhelm Lehmann*.²⁷ Die Bibelgesellschaften erwiesen sich daher nicht nur als biographische Wegbereiter für die freikirchlichen Gründerväter, sondern in der Folgezeit auch als eine hilfreiche organisatorische Basis für die entstehenden Freikirchen. *Julius Köbner*, der das sogenannte „Kleeblatt“ baptistischer Protagonisten der Frühzeit vervollständigte, lernte Oncken im Rahmen seiner missionarischen Tätigkeit zwei Jahre nach der Gründung der ersten Baptistengemeinde in Hamburg kennen und wurde sein wichtigster Mitarbeiter und führender Theologe der jungen Bewegung.²⁸

In der Entstehungsgeschichte der FeG lässt sich die These nachdrücklich belegen, derzufolge kirchliche Konventikel die Wiege des deutschen Freikirchentums waren.²⁹ Neuere Studien zur Erweckungsbewegung im Bergischen Land und im Wuppertal machen deutlich, dass zumindest in dieser Region eine breitere Palette separatistischer Gruppierungen existierte, die für eine unabhängige Kirchengemeinschaft eintraten, als die Forschung

²⁴ Vgl. G. Balders, *Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten*, Wuppertal/Kassel 1978, 12; L. Rott, *die Englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Freikirchentums in Deutschland in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1968, 85 f.

²⁵ Wie ernst diese Bestimmung genommen wurde zeigte die sofortige Entlassung ihres Agenten und täuferischen Separatisten Carl von Bülow, der 1831 in Hamburg eine Gemeinde gegründet hatte. Vgl. dazu Luckey, Oncken, 152.

²⁶ Vgl. Geldbach, *Einfluß*, 115.

²⁷ Vgl. Balders, Oncken, 50. Lehmann gründete die zweite deutsche Baptistengemeinde in Berlin.

²⁸ Vgl. Baresel, Köbner, 42 ff.

²⁹ Vgl. Jung, *Väter*, 11.

lange Zeit angenommen hatte.³⁰ Die FeG gingen aus dem auf Anregung des Kaufmanns *Herrmann Heinrich Grafes* 1850 in Wuppertal gegründeten Evangelischen Brüderverein hervor.³¹ Der Brüderverein wurde als landeskirchlich ungebundener Verein der Inneren Mission gegründet, um durch evangelistische Predigt die kirchliche Arbeit zu ergänzen und zugleich als gleichberechtigter Partner dem kirchlichen Amt gegenüberzutreten.³² Entgegen seinen ursprünglichen Intentionen entwickelte sich der Verein, wie an den Mitgliederlisten abzulesen ist, geradezu zu einem Zentrum der späteren freikirchlichen Gründungen. Es gehörten ihm u. a. Julius Köbner, einer der Gründerväter des deutschen Baptismus, Carl Brockhaus, der sich später den Darbysten zuwandte, und Hermann Heinrich Grafe, der Gründer der Freien evangelischen Gemeinden an.³³ Der Verein sollte überkonfessionell orientiert arbeiten. Das entscheidende Integrationsmoment war nicht eine gemeinsame dogmatische Lehrgrundlage, sondern eine aus Pietismus und Erweckungsbewegung erwachsene christozentrisch-bibelorientierte Frömmigkeit.³⁴

3. Die Trennung der Wege

3.1. Planungen Grafes zur Errichtung einer independenten Gemeinde

Hermann Heinrich Grafes ekklesiologischen Vorstellungen waren durch seine Erfahrungen mit den freien evangelischen Gemeinden in Lyon und in Genf geprägt, die er mehrfach besuchte.³⁵ Er hatte bereits 1841–42 intensive Kontakte zu Adolphe Monod in Lyon aufgenommen, der dort 1832 die *Église libre évangélique* gegründet hatte.³⁶ Davon ausgehend entwickelte er das Ideal einer Gemeinde, die auf der gemeinsamen Grundlage christlicher Wahrheiten für alle Konfessionen offen sein sollte. Diese Gemeinde sollte in erster Linie zur sichtbaren Darstellung der Einheit des Leibes Christi dienen. Die Einheit der Gemeinde wurde für ihn manifest und anschaulich in der gemeinsamen Mahlfeier. Nach seiner Auffassung sollte daher keiner, der sich durch geistliche Wiedergeburt und ein persönliches Glaubensbekenntnis ausgewiesen hatte, davon ausgeschlossen sein.³⁷ Lenhard gelingt es, die Vision der *Einheit* als Leitmotiv der gesamten theologischen Konzeption Grafes eindrucksvoll nachzuweisen. Die darzustellende Ein-

³⁰ Vgl. a. a. O., 72 ff.

³¹ Vgl. Geldbach, Freikirchen, 152.

³² Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 286.

³³ Vgl. a. a. O., 278.

³⁴ Vgl. a. a. O., 278 ff.

³⁵ Vgl. Lenhard, Einheit, S. 39 ff.

³⁶ Vgl. Geldbach, Freikirchen, 190; Zu A. Monod vgl. U. Gäbler, Evangelikalismus und Réveil, in: ders. (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Geschichte des Pietismus Bd. 3, Göttingen 2000, 61 ff.

³⁷ Vgl. Lenhard, Einheit, 22.

heit besaß für ihn höchste Priorität, hinter die alle anderen Lehrfragen und -unterschiede, darunter auch die Tauffrage, zurückzutreten hatten.

Über den bereits erwähnten Evangelischen Brüderverein hatte Grafe Julius Köbner kennengelernt. Dieser hatte am 17. November 1852 eine erste Baptistengemeinde in Barmen gegründet, die in ihrer Ausrichtung dem Hamburger Modell folgte, nachdem es bereits seit 1847 Kontakte von baptistischer Seite zu Taufgesinnten im Wuppertal gegeben hatte.³⁸ Die Baptistengemeinde in Barmen schloss sich laut Gründungsprotokoll dem „Bund der vereinigten Gemeinden getaufter Christen“ an und damit auch dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis von 1847 (über die Bedeutung s. u.).³⁹

Grafe wandte sich brieflich am 26. Juni 1853 an Köbner und fragte an, ob eine Kooperation mit den Baptisten möglich sei, wobei es Grafe keineswegs um seinen *persönlichen* Beitritt und den seiner Familie zur Baptistengemeinde ging. Das Ziel der Kontaktaufnahme war vielmehr die Klärung, ob gemeinsam mit den Baptisten eine independente Gemeinde nach dem Vorbild der Schweizer und französischen Église libre gegründet werden könne, die konfessionsübergreifend für alle Gläubigen offen sei.⁴⁰ Der Eingang des Schreibens macht deutlich, dass der schriftlichen Korrespondenz bereits einige Gespräche zwischen Grafe und Köbner vorausgegangen waren. Grafe führte aus, dass er nicht nur für sich, sondern auch im Namen einer Reihe von anderen Gleichgesinnten schreibe. „Wenn ich mich mit diesen Zeilen schriftlich an Sie und Ihre ganze Gemeinde wende, so geschieht es, um über einen Gegenstand zum Abschlusse zu kommen, der mich, wie viele andere Brüder im Herrn, schon lange und vielfach innerlich beschäftigt hat, und worüber ich mich mit Ihnen auch schon wiederholt unterhielt.“⁴¹ Es handelt sich daher keineswegs um eine individuelle Anfrage Grafes oder gar um die seelsorgerliche Frage, wie sein persönlicher Eintritt in die Baptistengemeinde vollzogen werden könne. Dieser Sachverhalt ist in bisherigen Veröffentlichungen oft verzeichnet worden.⁴² Grafe beabsichtigte vielmehr eine Vereinigung mit der Baptistengemeinde unter *seinen* eigenen ekklesiologischen Voraussetzungen. In diesem Sinne trat er auch als Sprecher einer Gruppe von „Brüdern“ auf, die offensichtlich dasselbe Interesse hegte.

Die ihn leitende Absicht beschrieb er dabei wie folgt: „Es ist dies die Vereinigung der Gläubigen, welche den Nationalismus der Landes- und Staatskirchen mit allen seinen verderblichen Folgen verwerfen und von jenen

³⁸ Vgl. *Heinrichs*, Freikirchen, 327; *Baresel*, Köbner, 87 ff.

³⁹ Vgl. *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Wuppertal-Barmen* (Hg.), *Wir feiern: 150 Jahre. Köbners Kirche*, Witten 2002, 18: „1. Die Brüder Frick, Irrgang, Klein, Neuhaus, Prein und Stremmel verbinden sich als Mitglieder einer Gemeinde getaufter Christen und bilden fortan eine solche.“ A. a. O., 19: „2. Das allgemeine Glaubensbekenntnis getaufter Christen in Deutschland nimmt die neu entstandene Gemeinde in Elberfeld und Barmen als das ihre an.“ Vgl. dazu *Heinrichs*, Freikirchen, 327.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 389 f.

⁴¹ Brief Grafe an Köbner vom 26. Juni 1853, Tagebuch II, 75 ff. (Abschrift in Auszügen von H. Weyel).

⁴² Vgl. *Dietrich*, Act des Gewissens II, 118; *Geldbach*, Freikirchen, 225; *Balders*, Geschichte, 35.

förmlich austreten wollen oder bereits ausgetreten sind, um sich zu Einer Gemeinde zu verbinden, die im Punkte der Taufe nicht einseitig exklusiv sei.“⁴³ Die Trennung von der Staatskirche, deren Charakter als „Corpus permixtum“ von Gläubigen und Ungläubigen er ablehnte, sollte verbunden werden mit der Gründung einer überkonfessionellen Gemeinde, die sich bei Übereinstimmung in wesentlichen Glaubensinhalten gleichzeitig durch eine große Weite in allen anderen Lehrfragen auszeichnete. Entscheidende Charakteristika dieser Gemeinde sollten die bewusste Separation der Gläubigen von den Ungläubigen, der persönliche Glaube, die Erfahrung der Wiedergeburt, die Heiligung des Lebens und der missionierende Grundzug sein. Alle weiteren Lehrfragen galten als eher marginal und nicht bedeutsam genug, um die erstrebte Einheit in Frage zu stellen. In seinem Schreiben an Köbner führte Grafe dementsprechend aus:

„Ich will hier auf keine dogmatischen Auseinandersetzungen über die Taufe eingehen, inwiefern sie namentlich für mich nicht der Akt des Bekenntnisses einer Gemeinschaft, sondern eine symbolische Handlung für die Wiedergeburt ist, die nur individuell verstanden werden kann; sondern ich wünsche nur bestimmt zu wissen: ob es Ihnen und den Brüdern Ihrer Gemeinde nicht möglich ist, sich mit solchen Brüdern zu Einer geschlossenen Gemeinde innerlich aufrichtig und äußerlich ausgesprochen zu verbinden, die in der Anerkennung der Taufe nach oder mit dem Glauben und in der Verwerfung der Kindertaufe soweit gehen, daß sie die biblische Rechtmäßigkeit der ersteren ohne Rückhalt bekennen und ihre Kinder nicht taufen lassen, die sich selbst aber nicht verpflichtet erachten, wenn sie als Kind getauft sind, sich bei der Aufnahme in die Gemeinde oder überhaupt nochmals taufen zu lassen?“⁴⁴

Interessanterweise stellte Grafe von Anfang an klar, dass er mit Köbner, an den er sich als Repräsentanten der Baptistengemeinde wandte, keine theologische Lehrdiskussion über die Taufe führen wollte. Im Blick auf die täuferische Tradition wirkt diese einleitende „Bedingung“ sehr irritierend, handelt es sich bei dem Schreiben doch um nichts weniger als die Anfrage nach Kooperation bzw. Fusion mit einer soeben gegründeten Baptistengemeinde, die sich noch dazu in bewusster Distanzierung von den die Kindertaufe praktizierenden Kirchen selbstbewusst „Gemeinde getaufter Christen“ nannte. Grafe meinte wohl, dass letztlich das vorhandene Einheitsbewusstsein der Erweckten und die missionarische Zielsetzung über solche Lehrdifferenzen siegen würde.

Grafes optimistische Haltung ergab sich zum einen aus dem Vorbild der überkonfessionell orientierten *Eglise libre* in Lyon. Andererseits hatte er bereits Erfahrungen mit den Baptisten in der gemeinsamen evangelistischen Arbeit des Brüdervereins gesammelt. Dieser „ökumenische“ Geist der Erweckungsbewegung, an den Grafe mit seinem Ansinnen anknüpfte, lässt

⁴³ Brief Grafe an Köbner vom 26. Juni 1853, Tagebuch II, 75 ff. (Abschrift in Auszügen von H. Weyel)

⁴⁴ Ebd.

sich etwa zeitgleich auch in baptistischen Quellen nachweisen. In einem Schreiben Köbners an den Oberpräsidenten von Kleist-Retzow in Koblenz von 1854 ist zu lesen, dass bei allem Streben der baptistischen Gemeinden, der urchristlichen Praxis zu entsprechen, die Einheit der Christen im Auge behalten werden müsse:

„[...] steht uns doch das große Versöhnungsoffer und der lebendige von Gott gewirkte Glaube an dasselbe so hoch über jeder Form, auch der göttlich gegebenen, daß wir uns herzlichst mit Jedem verbunden fühlen, den Jesus ergriffen hat, ob er sich in einer protestantischen oder selbst in der katholischen Kirche befinde. Ein über allen confessionellen Rücksichten stehender evangelischer Bruder-Bund wahrer Christen wäre die Verwirklichung einer der höchsten Wünsche aller Baptisten.“⁴⁵

Ähnliche Aussagen finden sich vermehrt.⁴⁶ Grafe ging zum damaligen Zeitpunkt davon aus, dass durchaus eine Chance für die Gründung einer gemeinsamen Gemeinde bestand.

3.2. Die Tauftheologie Grafes

Obwohl er nicht auf die Taufdiskussion eingehen wollte, hielt Grafe in seinem Schreiben an Köbner und die Baptistengemeinde in Barmen einige entscheidende Hinweise auf seine eigene Taufauffassung fest. Taufe sei für ihn nicht als ein Akt und Bekenntnis einer Gemeinde, sondern individuell für den einzelnen Gläubigen als ein Zeichen bzw. symbolischer Akt seiner Wiedergeburt zu verstehen. Dahinter mag indirekt eine Zurückweisung der baptistischen Lehre stehen, wonach die Taufe die Einheit der Gemeinde konstituierte.⁴⁷ Die Einheit der Gemeinde war für Grafe jedoch allein an den einen Herrn, den einen Geist und an die sichtbare Gemeinschaft beim Abendmahl gebunden. Grafe bekannte sich in seinem Brief an Köbner zur Taufe „nach oder mit dem Glauben“ und zur generellen Verwerfung der Kindertaufe. In seinem Bemühen, sich der Tauflehre der Baptisten anzunähern, ging er sogar soweit, die Gläubigentaufe als biblisch rechtmäßig zu werten und die Kindertaufe fortan unterlassen zu wollen. In seinem Tagebuch kann er später die Gläubigentaufe sogar als Rückkehr zum aposto-

⁴⁵ Brief Köbner an von Kleist-Retzow, zit. nach: *Heinrichs*, Freikirchen, 332. Hinter der Bezeichnung „Bruderbund“ steckt eine Anspielung auf die Bildung der evangelischen Allianz.

⁴⁶ Vgl. dazu auch *E. Brandt* (Hg.), Gottfried Wilhelm Lehmann, Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag (1854), Wuppertal/Kassel 1987, 32: „Nach allem Gesagten beanspruchen die Baptisten nicht eine neue Kirche noch weniger die Kirche exklusiv zu sein, wie manche andere Partheien für sich fordern, sondern sie wollen einen Theil der großen allgemeinen Kirche Christi, die aus allen Gläubigen besteht, bilden; sie wollen ein von dem Herrn eingefügtes Glied in seinem Leibe sein, der so wunderbar mannigfaltig und doch einheitlich ist, wie des Regenbogens Farben das Bild der Sonne im Nebelreiche unterschiedlich und doch in Eins verschwommen abspiegeln.“

⁴⁷ Vgl. Die Taufartikel der Glaubensbekenntnisse von 1837, abgedruckt in: *Balders*, Zu den Taufartikeln, 22 ff. „Die von Christo verordnete Taufe dient dazu, uns in die sichtbare Gemeinschaft seiner Kirche aufzunehmen [...]“ (a. a. O., 25).

lischen Gebrauch werten.⁴⁸ Allerdings schloss er die „nochmalige“ Taufe von als Kind Getauften dezidiert aus.

Grafes Ausführungen zur Taufe im Schreiben an Köbner werden im Folgenden ausführlich zitiert, um den theologischen Argumentationsgang transparent und nachvollziehbar zu machen. Grafe fuhr in seinem Brief an Köbner fort:

„Sie sehen, lieber Bruder, daß ich so weit gehe, als ich nur eben kann, um mich Ihnen und den Grundsätzen Ihrer Gemeinde über die Taufe zu nähern. Es leitet mich dabei der sehnliche Wunsch, daß die Gläubigen, die doch zu dem Einen Leibe Christi gehören, vermöge der Gemeinschaft ein und desselben heil. Geistes, und die die Trennung von der Welt und von den Kindern dieser Welt gern und ganz vollziehen wollen, nicht durch die Taufe getrennt werden und sich so in zwei verschiedenen Gemeinen theilen müssen, wie Sie und Ihre Gemeinde solche Brüder nicht zu Mitgliedern zulassen wollen, die, obgleich im Geiste und in der Lehre ganz einig, nur in der strengen praktischen Durchführung der späteren Taufe von Ihnen abweichen. – Ich meine hier Ihnen in's Gewissen und in's Herz sprechen zu müssen: die brüderliche Liebe und Eintracht nicht zu verletzen und allen Sektengeist zu vermeiden; denn gehören wir zusammen Christo an und somit seiner Kirche, so dürfen wir nicht nur, nein, wir müssen sogar auch zu Einer ausgesprochenen äußeren Gemeinde gehören, in welcher der Grundsatz des Apostels Phil. 3, 15 u. 16 zur Anwendung kommt.“⁴⁹

Aus dieser Briefpassage wird deutlich, dass für Grafe eine unterschiedliche Auffassung der Taufe angesichts der umfassenden und vorgegebenen Einheit in Christus keine kirchentrennende Bedeutung haben dürfe. Diese Einschätzung resultiert m. E. aus einem konsequent spiritualistischen Kirchenbegriff, der Kirche als Geistesgemeinschaft deutet. Glaube, Wiedergeburt und Heiligung waren so grundlegende und entscheidende Faktoren, dass strittige Lehrfragen für Grafe im Vergleich zu ihnen zweitrangig waren.⁵⁰ Aufgrund dieses ekklesiologischen Paradigmas reduzierte Grafe die Differenz in der Tauffrage auch auf die bloße Form bzw. die praktische Durchführung der „späteren Taufe“. Die Gemeinschaft des einen Geistes dürfe durch Unterschiede in gleichsam marginalen Lehrauffassungen nicht in Frage gestellt werden. Wer diesem höheren Ziel – der geistlichen Einheit der Wiedergeborenen – zuwiderhandelte, dem unterstellte Grafe durchaus polemisch „Sektengeist“ und die bewusste Verletzung der in Christus gegebenen Einheit.

Köbner antwortete erst ein halbes Jahr später, am 14. Dezember 1853 und lehnte offensichtlich ein Zusammengehen mit der Gruppe um Grafe aufgrund der divergierenden Lehrauffassungen ab.⁵¹ Dennoch gingen dieser definitiven Absage, die leider nicht im Original erhalten ist, nach Auskunft

⁴⁸ Vgl. *Lenhard*, Einheit, 82.

⁴⁹ Brief Grafe an Köbner vom 26. Juni 1853, Tagebuch II, 75 ff. (Abschrift in Auszügen von H. Weyel)

⁵⁰ Vgl. *Lenhard*, Einheit, 139.

⁵¹ Vgl. a. a. O., 83 f.; *Heinrichs*, Freikirchen, 389.

Grafes mehrere Gespräche voraus. Aus dem Antwortschreiben Grafes lässt sich die Argumentation Köbners nur ansatzweise rekonstruieren. Grafe antwortete fast umgehend und nur vier Tage nach Erhalt des Briefes.

Um die angespannte Situation zwischen ihm und der Baptistengemeinde verstehen zu können, muss kurz auf den Eklat um Prediger Ferdinand Ribbeck eingegangen werden.⁵² Im Rahmen seiner Initiative, die zur Gründung einer independenten Gemeinde in Kooperation mit den Baptisten führen sollte, war Grafe auf den begabten Theologen und Hilfsgeistlichen an der reformierten Gemeinde in Barmen-Gemarke aufmerksam geworden. Er wollte Ribbeck zur Überbrückung eine Berufung in die Schweiz verschaffen, hatte ihn jedoch längerfristig als Verkündiger für die zu gründende „neue“ Gemeinde im Wuppertal vorgesehen. Während Grafe eine Sondierungsreise in die Schweiz unternahm, erfuhr er, dass Ribbeck ohne Rücksprache mit ihm aus der Landeskirche ausgetreten war und sich in der Baptistengemeinde taufen lassen wollte, was aus dem Brief an Köbner vom 18. Dezember 1853 deutlich wird. Obwohl Grafe an Ribbecks Tauftag (18. November 1853) mit Köbner, der ihn besuchte, darüber ein Gespräch führte, machte ihm der Baptistenprediger von der unmittelbar bevorstehenden Taufe keine Mitteilung. Grafe fühlte sich daraufhin verständlicherweise von Köbner getäuscht. Der Evangelische Brüderverein, dem Grafe vorstand, hatte sich bereits 1852 gegen die separatistische Bergische Taufbewegung ausgesprochen und sich von ihr öffentlich distanziert.⁵³ Die Affäre um Ribbeck führte dazu, dass der Verein erneut eine Erklärung abgab, wonach „exklusive baptistische Brüder“ zwar Mitglied im Verein bleiben könnten, aber nicht länger repräsentative Funktionen für den Verein – wie das Amt von Lehrbrüdern – wahrnehmen dürften. Als „exklusive baptistische Brüder“ bezeichnete man diejenigen Mitglieder, „die mit anderen Brüdern keine Abendmahls-gemeinschaft haben wollen“⁵⁴. In seinem Schreiben vom 18. Dezember 1853 stellte sich Grafe hinter den Beschluss des Vereins, da die baptistische Exklusivität die konfessionelle Neutralität im Amt in Frage stelle.⁵⁵ Daraufhin traten Köbner und Ribbeck aus dem Brüderverein aus.

Zu Beginn seines Antwortschreiben charakterisierte Grafe den Brief Köbners als herzlich und wies den wohl darin geäußerten Verdacht zurück, er sei zornig über den negativen Bescheid der Baptisten und die Absage an die Kooperation. Seine Enttäuschung und die von ihm empfundene Verletzung im Fall Ribbeck und das ausweichende Verhalten Köbners erläuterte er jedoch ausführlich. In diesem Zusammenhang führte er dann über seine eigene Auffassung aus:

⁵² Vgl. *Lenhard*, Einheit, 84f.

⁵³ Vgl. *Jung*, Väter, 176 (Erklärung vom 15. 5. 1852).

⁵⁴ Erklärung vom 25. 11. 1853, zit. nach: *Heinrichs*, Freikirchen, 290.

⁵⁵ Vgl. Brief Grafe an Köbner 18. Dezember 1853, Tagebuch II, 92–100 (Abschrift in Auszügen von H. Weyel).

„Daß ich von ganzem Herzen die Grundsätze der wahren Independenz, mit der vollkommensten Freiheit in der Gemeinerverfassung, in der öffentlichen, wie in der gegenseitigen brüderlichen Erbauung, in der Weise der Taufe und in dem allgemeinen oder Privatgenusse des Abendmahls, – zum Behufe der Vereinigung + Erbauung der Kinder Gottes – teile, muß Ihnen bekannt sein, so lange Sie mit mir verkehren. Diese Überzeugungen hege ich bereits seit 12 Jahren, und ich habe daraus vor Niemandem in all der Zeit ein Geheimniß gemacht.“⁵⁶

Dahinter ist wohl der Vorwurf Köbners zu vermuten, dass die Reise Grafes in die Schweiz mit einer geheimen Strategie für eine eigenständige Gemeindegründung verbunden war. Vollmundig bekannte sich Grafe dagegen zur völligen Freiheit in Fragen der Gemeindeverfassung bezogen auf die Erbauung, die gottesdienstliche Praxis, die Taufe und das Abendmahl. Selbst den Schritt Ribbecks zur Gläubigentaufe hätten er und auch die Brüder in Genf tolerieren können, wenn dies nicht zur Aufkündigung der Mahlgemeinschaft geführt hätte. Hier wurde Grafe sehr deutlich und durchaus polemisch, wenn er schrieb, Ribbeck bekenne sich „zu der Sekte der exklusiven Baptisten“.⁵⁷ Das Aussetzen der Abendmahlsgemeinschaft, die Grafe einst zur Abkehr von der Staatskirche geführt hatte, musste er nun innerhalb der erwecklichen Bewegung sowie der von ihm so hochgeschätzten Geistesgemeinschaft der Wiedergeborenen selbst erleben und erleiden. Darin bestand für ihn der eigentliche Skandal an der Zurückweisung der Baptisten. Konnte er sich sogar soweit der baptistischen Auffassung annähern, dass er die Gläubigentaufe an Kindergetauften in die freie Gewissensentscheidung des Einzelnen zu stellen bereit war, so war ihm die damit verbundene Absonderung der „Getauften“ beim Abendmahl ein Ärgernis und ein Verrat an der Einheit des Leibes Christi. Diese nach seiner Ansicht „exklusive“ Tendenz der Baptisten bekämpfte er heftig, wie auch der radikale Beschluss des Brüdervereins bereits gezeigt hatte.

Köbner hatte in seinem Antwortschreiben offensichtlich betont, dass auch für die Baptisten die Gemeinschaft des Geistes die höchste Priorität hätte. Ähnlich argumentierte Köbner auch wenige Monate später gegenüber dem Oberpräsidenten in Koblenz (s. o.). Grafe unterstellte den Baptisten deshalb einen inneren Dissens zwischen Einheitsgesinnung und Exklusivität:

„Ich finde zunächst einen unbegreiflichen Widerspruch darin; wenn Sie einerseits sagen, daß Sie die Taufformgemeinschaft nicht als die höchste hinstellen, sondern viel mehr Werth auf die Gemeinschaft des Geistes legen, aus welcher heraus Sie mich und Andere ja auch als Brüder in Christo anerkennen; und wenn Sie dann doch andererseits die Taufformgemeinschaft wieder so hoch halten, daß Sie nur aus ihr heraus Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaften statuieren, wenn sonst auch in allen Dingen, in Lehre, Bekenntniß und Verfassung, eine vollkommene Übereinstimmung herrscht.“⁵⁸

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

Köbner hatte demnach an der Gläubigentaufe als konstituierendem Element für die baptistische Ekklesiologie einschließlich des geschlossenen Abendmahls festgehalten. Grafe warf Köbner nun vor, dass die Anerkennung von Christen anderer Kirchen als Brüder und Schwestern aus der Perspektive eines exklusiven Gemeindeverständnisses, das alle als Kind Getauften als Ungetaufte begreife, letztlich inkonsequent sei. Er fragte kritisch, wie ein exklusives Gemeindeverständnis und eine stets hochgehaltene „ökumenische“ Gesinnung zusammengehen könnten. Wenn für das Christsein allein der Glaube hinreichend sei, wie dies von den Baptisten im Blick auf die Gemeinschaft betont werde, dann könne die Abendmahlspraxis der Baptisten neben dem Glauben nicht auch noch eine spezielle Form der Taufe zur Voraussetzung haben. Diese Frage war (und ist!) für die Baptisten nicht leicht zu beantworten. Leider wird aus der brieflichen Reaktion Grafes nicht deutlich, welche Argumentation Köbner für das geschlossene Abendmahl anführte, abgesehen von einem Hinweis auf das baptistische Glaubensbekenntnis von 1847. Stand hinter der Entscheidung demnach vor allem eine Loyalitätsbekundung gegenüber dem neu entstandenen baptistischen Gemeindebund? Die schwierige Vorgeschichte des Bekenntnisses von 1847, das vor allem durch den Einfluss Onckens ein wichtiges Bindeglied zwischen den einzelnen Gemeinden bilden sollte, ist noch näher zu erläutern (s. u.).

Interessanterweise betonte Grafe wiederholt, dass es den Baptisten nur um die *Taufform* gehe, und dass diese Debatte um die Taufform nicht zur Trennung führen dürfe. Er vertrat offensichtlich die Ansicht, dass sein Kreis und die Baptisten in der Lehre von der Taufe übereinstimmten. Angesichts seines spiritualistischen Kirchenverständnisses beruhte der Streit um die rechte Taufe für ihn darum letztlich auf Formalismus. Zu dieser Ansicht konnte er nur durch eine theologische Entwertung bzw. Nivellierung der äußeren Taufe oder Wassertaufe kommen. Grafe wünschte in seinem Schreiben, dass die Baptisten die Frage der Taufform in die Gewissensentscheidung des Einzelnen legen und sich damit zufrieden geben sollten. Die Taufform – gleich welche – sollte keine Konsequenz für die Mahlgemeinschaft haben.

Grafe sprach sich nicht für ein einheitliches Taufverständnis aus, sondern wollte sowohl die Gläubigentaufe, die Kindertaufe als auch die „nochmalige“ Taufe der Entscheidung des Einzelnen überlassen. Die unabhängige Gemeinde könne s. E. die Vielfalt in der Tauffrage tolerieren.

„Ich will mich spezieller ausdrücken. Wir sind in der Taufform nicht gleicher Meinung (ich glaube, daß wir in der Lehre über die Taufe ganz einig sind, was nämlich die Taufe bedeutet und was sie wirkt, meine ich); aber wir sind in der Lehre der Heilswahrheiten überhaupt, in der Auffassung vom Abendmahl, ganz einig: dann frage ich, warum können Sie nun mit mir nicht Gemeinschaft haben am Tische des Herrn, da wir doch Gemeinschaft haben im Herrn selbst, da wir miteinander nicht nur Einen Herrn, sondern auch Einen Glauben haben, wenn auch nicht ‚Eine Taufe‘.“⁵⁹

⁵⁹ Ebd.

Von seinem Verständnis der Vorrangigkeit der Geisttaufe bzw. Wiedergeburt ausgehend, ging es ihm bei der Frage nach Kinder- oder Gläubigentaufe letztlich nur noch um die „Form“. Für Glaubende, die durch den Heiligen Geist zu einem Leib getauft würden, sei die Frage nach der äußeren Taufe – Grafe spricht konsequent von der *Taufform* – eine nebensächliche Angelegenheit, die in keinem Fall zur Trennung führen dürfe.

Aus dem Schreiben Grafes wird klar erkennbar, dass Köbner eine gemeinsame Mahlfeier mit ihm ablehnte, da er nach baptistischem Verständnis nicht getauft sei. Dieses Urteil schmerzte Grafe, bei aller theologischen Nivellierung der äußeren Taufe, spürbar. Immer wieder fragte er in bewegendem Worten, ob er nicht genauso Christ sei und im lebendigen Glauben stehe wie Köbner und weshalb sie dann keine Gemeinschaft am Tisch des Herrn haben könnten. Er selbst sah sich dabei durchaus als getauft an und wehrte sich gegen den trennenden Charakter der Taufanschauung und den Folgen für die gemeinsame Mahlpraxis.

„Wenn ich das von Ihnen selbst sich beigelegte Prädikat ‚getaufte Christen‘ mir ansehe, dann entsteht bei mir unwillkürlich die Frage: was für Christen giebt es denn sonst noch? Und die Antwort müßte doch consequenterweise lauten: soviel verschiedene Christen, als es überhaupt verschiedene Auffassungen der verschiedenen Zweige christlicher Lehre, christlichen Lebens und christlich-gesellschaftlicher Verfassung giebt. Und sollen die alle dieser ihrer Besonderbeziehungen zur christlichen Wahrheit wegen separirt sein und bleiben? Wenn ich in Einem Punkte mit einem Anderen differire, in allen übrigen Punkten aber mit ihm Eins bin, soll ich dann in allen diesen übereinstimmenden Punkten oder wieder nur in einem Theile derselben mit ihm keine Gemeinschaft haben, weil wir in Einem Punkte uneins sind?“⁶⁰

Grafe fragte eher nach den weitreichenden Konsequenzen, die sich s. E. aus der verweigerten Taufanerkennung ergaben. Stellte sie letztlich nicht doch den Glauben und das Christsein des anderen in Frage? Er zitierte in diesem Sinne aus dem Glaubensbekenntnis der Baptisten, in dem die Taufe als „Erstlingsfrucht des Glaubens und der Liebe zu Christo“ bezeichnet werde. Für ihn ergab sich daraus die Befürchtung, dass die Baptisten ihn nicht als wahrhaft Gläubigen ansahen, wenn er in ihrem Sinne als Ungetaufter noch nicht einmal die „Erstlingsfrucht des Glaubens“ vorweisen könne. Die entscheidende Passage des Briefes lautete:

„Ich meine, lieber Bruder, Sie müßten, bei Ihrer Gewissenhaftigkeit und Ihrer Liebe zu den Brüdern und bei etwas biblischer Logik, von selbst zu der Einsicht kommen, daß das Bewusstsein der Gemeinschaft bei den Baptisten Ihrer Art dermaßen zum bloßen Taufgemeinschaftsbewusstsein sich vereinseitigt hat, daß im Grunde Ihre Taufe zum Angelpunkte Ihrer ganzen christlichen Lebensthätigkeit geworden ist. Es mag so leicht [sein], daß man auch im Christenthum das Gleichgewicht verliert und einseitig wird, und dadurch dem Sektengeiste Vorschub leistet, ohne es zu wollen und ohne es selbst zu wissen. Sobald man

⁶⁰ Ebd. Rechtschreibfehler im Original.

einen Kreis für sich zieht und für sich hat, dem irgend eine Besonderheit der Auffassung christlicher Wahrheiten zum Mittelpunkt dient, so verliert man unvermerkt und immer mehr jene belehrende Allgemeinauffassung und geräht endlich in eine solche Sonderbündelei, daß man in seinem Corporationsegoismus das Interesse aller Anderen nicht mehr achtet, sondern sich nur recht freuen kann, wenn der eigenen Partei ein Erfolg zu Theil wird. – Fast alle Sektirerei ist so entstanden, daß man eine vernachlässigte, verkannte und vielleicht auch unterdrückte Wahrheit wieder hervorgehoben und für dieselbe das Interesse der Gläubigen zu gewinnen gesucht hat; und daß man dann, anstatt solche in der richtigen Harmonie mit den anderen Wahrheiten der heil. Schrift zu betonen, dieselbe zum Schiboleth einer besonderen Partei machte und dadurch die Harmonie des Ganzen störte und aufhob. Es giebt ebenso viele unevangelische Trennungen des Leibes Christi in sich, als es von Gott verbotene Verbindungen der Gläubigen mit den Ungläubigen, der Glieder Christi mit den Gliedern dieser Welt, die im Argen liegt, giebt. Der große evangelische Grundsatz, daß alle Gläubigen virtueller- und fakultativerweise Weise Einen Leib bilden sollen, so verschieden auch die Gaben und Dienstverrichtungen der Einzelnen untereinander sein mögen, wird leider von den Bekehrten selbst noch viel zu viel verkannt.“⁶¹

In großer Klarheit tritt der Hauptvorwurf des gesamten Briefes aus diesen Zeilen hervor: Die Exklusivität in der Tauffrage ist ein Ausdruck von Sektirerei. Die große Vision der christlichen Einheit in der sichtbaren Gemeinde der Gläubigen wird nach Grafes Einschätzung durch den „Taufformexklusivismus“ der Baptisten in Frage gestellt. In diesem Zusammenhang warf er ihnen auch unlautere Werbetätigkeit (Proselytenmacherei) im Brüderverein vor.

Der Brief schließt mit versöhnlichen Worten, die aber die Schärfe des Konflikts und auch die persönliche Verletzttheit letztlich nicht mildern können:

„Ich will hiermit schließen. Ich wünsche nur, daß Sie, lieber Bruder, das Gesagte so aufnehmen, wie mein Herz in Aufrichtigkeit dazu steht. Ich habe Ihnen nicht wehe thun wollen; und wenn es geschah, bitte ich im Voraus um Ihre Verzeihung. Ich liebe und schätze Sie von ganzem Herzen als einen Bruder in Christo Jesu, unserem gemeinschaftlichen Herrn; und ich bedaure nichts mehr, als daß Ihre Engherzigkeit es Ihnen nicht zuläset, sich enger mit mir zu verbinden, wozu ich, wie Sie wissen, Ihnen ausgesprochener Weise die Bruderhand geboten habe. Aber ich darf Ihnen, als Prediger und Leiter Ihrer Gemeinde, am wenigsten verhehlen, daß ich ein entschiedener Gegner Ihres Taufformexklusivismus, wie jeder Sektirerei bin und bleiben werde. Der Herr Jesus verbinde unsere Herzen je länger, desto mehr, unter sich und mit Allen, die Ihm angehören, in seiner Liebe, die unsere Seligkeit ist!“⁶²

Fast ein Jahr später gründete Grafe am 22. November 1854 zusammen mit fünf Gleichgesinnten eine erste freie evangelische Gemeinde in Deutschland.⁶³ Interessant ist die Ausgestaltung des ersten Glaubensbekenntnisses

⁶¹ Ebd. Rechtschreibfehler im Original.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 392.

und der Verfassung im Blick auf die Taufe. Im Art. 16 des Glaubensbekenntnis wird die Taufe gemeinsam mit dem Abendmahl als „Zeichen“ und Unterpfand des Heils beschrieben.⁶⁴ Die Taufe ist das Zeichen der Reinigung durch das Blut Christi. Die rein symbolische Bedeutung der Taufe wird noch dadurch unterstrichen, dass in einer Randbemerkung zum Zeichencharakter die Erläuterung „Darstellung“ gegeben wird. Noch prononcierter im Blick auf die damalige Tauflehre der ersten freien evangelischen Gemeinde formuliert die Verfassung in Art. 3 hinsichtlich der Aufnahme, die allein an ein persönliches Glaubensbekenntnis, die Prüfung des Bewerbers durch den Vorstand und die Zustimmung der Gemeinde gebunden sei.⁶⁵ Art. 17 ist der Taufe gewidmet:

„Die Gemeine erkennt, daß, nach dem Gebrauch [ursprünglich: Praxis] der ersten christlichen Zeit, wie ihn die Apostelgeschichte darstellt [ursprünglich: wie sie ihn enthält] erst dann Jemand zur Taufe zugelassen werden soll, wenn er vorher gläubig geworden ist und seinen Glauben bekannt hat. Die Gemeine hält deshalb die Kindertaufe und ebenso die Wiedertaufe für eine Ausnahme von der apostolischen Regel. Sie erachtet indessen den Gegenstand nicht für so wichtig, um deshalb eine Trennung unter den Brüdern hervorzurufen und um eine solche Ausnahme nicht dem Gewissen des Einzelnen überlassen zu dürfen, vorausgesetzt, daß dadurch die brüderliche Gemeinschaft nicht gestört wird.“⁶⁶

Dieser Taufartikel zieht offensichtlich für die neue Gemeindegründung die Konsequenz aus dem Konflikt mit den Baptisten. Die Gläubigentaufe wird zwar als apostolischer Brauch und damit als urchristliche Praxis hervorgehoben, die daher biblisch legitimiert ist und Vorrang vor der Kindertaufe habe. Aber im nächsten Satz werden Kindertaufe und „Wiedertaufe“ – hier sicher mit Bezug auf die baptistische Taufpraxis – gemeinsam als Abweichung von der apostolischen Praxis gewertet. In Analogie zu Grafes Ausführungen an Köbner wird zudem die Tauffrage generell in die Entscheidung des Einzelnen gestellt. In der Formulierung des Taufartikels, besonders im Gebrauch des Terminus „Wiedertaufe“, sieht Haubeck sicher nicht zu Unrecht eine bewusste Distanzierung von der Baptistengemeinde.⁶⁷

Die Freistellung des Einzelnen in der Tauffrage führte dazu, dass in der ersten „Freien evangelischen Gemeinde“ auch die Kindertaufe zunächst weiter praktiziert wurde. Grafe selbst ließ sein Kind – wohl unter dem Einfluss seiner Frau – nach der Gemeindegründung in der reformierten Gemeinde Barmen taufen.⁶⁸ In dieser Zeit schrieb er auch in sein Tagebuch, dass die Kindertaufe zwar „unordentlich“, aber dennoch faktisch geschehen sei.⁶⁹ Die Taufe sah er – wie erwähnt – als symbolischen Akt an, der

⁶⁴ Vgl. Dietrich, Act des Gewissens II, 129.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 130.

⁶⁶ A. a. O., 135.

⁶⁷ Vgl. W. Haubeck, Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung, in: Dietrich, Act des Gewissens II, 120.

⁶⁸ Vgl. Lenhard, Einheit, 137.

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 82.

zudem die Passivität des Empfangenen betone, da sie nur ein Zeichen der Wiedergeburt sei, die ein vom Geist am Menschen gewirktes Geschehen darstellte. Die Gläubigen könnten seiner Auffassung ihre Kindertaufe nicht einfach ungeschehen machen. Sie sei ein Faktum, das durch die spätere Wiedergeburt bestätigt werden könne. Die Geistestaufe ist zudem das Entscheidende, dergegenüber die Bedeutung der Wassertaufe zurückzutreten habe. Sie dürfe auf keinen Fall eine konstitutive Bedeutung für die Bildung von Gemeinden haben, die sonst zu bloßen „Tauf- oder gar Taufformgemeinschaften“ verkommen würden.

Grafe hat seine Tauflehre nach dem Urteil einiger Autoren in späteren Jahren in Richtung der Gläubigentaufe präzisiert und korrigiert.⁷⁰ In seinen Tagebüchern finden sich dazu verstreute Hinweise, in denen es u. a. heißt, dass die Taufe ohne den Glauben nicht wirksam sei. Zu dieser Erkenntnis war er durch intensive Studien am Neuen Testament gelangt, deren Befund für ihn keinen Hinweis auf die Praxis der Kindertaufe enthielt.

3.3. Baptistische Tauflehre in der Frühzeit

Nachdem bisher die Geschichte der Trennung vorwiegend aus den Quellen der FeG dargestellt wurde, soll im Folgenden die baptistische Tauflehre der Frühzeit dargestellt werden, die letztlich zum Scheitern der Kooperation mit Grafe führte. Fragt man nach den essentiellen Begründungen für das baptistische Taufverständnis in der Frühzeit kann man leider nicht auf gut erschlossene Materialien zurückgreifen.

Zunächst ist festzustellen, dass das berühmte „Kleeblatt“ der baptistischen Gründerväter keineswegs eine einheitliche Position in der Tauflehre vertrat. Das Glaubensbekenntnis von 1847 war vielmehr ein mühsamer Kompromiss gewesen.⁷¹ In zwei Punkten waren sich jedoch Johann Gerhard Oncken, Julius Köbner und Gottfried Wilhelm Lehmann durchweg einig: Die Taufe sollte nur an Glaubenden (Subjekt der Taufe) und durch Untertauchen (Immersionstaufe) vollzogen werden.⁷² Dabei ist erstaunlich, welch großen Raum die Verteidigung der Immersionstaufe gegen die „Besprengungstaufe“ in den baptistischen Veröffentlichungen einnahm und wie viele ausführliche Wortstudien zum griechischen Lexem „baptizein“ darin enthalten waren.

In der Frühzeit des deutschen Baptismus besteht eine nachweisliche Abhängigkeit von einer Schrift Richard Pengillys unter dem Titel: „Wer soll getauft werden? und worin besteht die Taufe?“, die auch die Abfassung des ersten Glaubensbekenntnisses beeinflusste.⁷³ Dieses englische Traktat wurde von Lehmann übersetzt und in mehreren Auflagen im Oncken-Verlag herausgegeben. In seiner Lehmann-Biographie bezeichnet Luckey

⁷⁰ Vgl. Dietrich, Act des Gewissens II, 120; Lenhard, Einheit, 82 ff.

⁷¹ Vgl. Baresel, Köbner, 62 ff.; Balders, Zu den Taufartikeln, 15 ff.

⁷² Vgl. dazu: Balders, a. a. O., 15.

⁷³ Vgl. ebd.

die Schrift von Pengilly, „A Scriptural Guide To Baptism“, sogar als letztlich ausschlaggebend für dessen Taufentscheidung, der lange mit diesem Schritt gerungen habe.⁷⁴

Konsens bestand bei den „Gründervätern“ auch in der Absage an die „Heilsnotwendigkeit“ der Taufe. So führte Köbner auf der ersten (Allianz-) Versammlung des Evangelischen Bundes 1857 in Berlin aus: „Ich bezeuge den teuren Brüdern, daß wir die Gotteskindschaft nicht abhängig machen von der Taufe [...], Wir glauben nicht an ein Seligwerden durch die Taufe, sondern machen dieselbe abhängig von dem Glauben an unsern Herrn Jesum Christum.“⁷⁵ Umstritten war dagegen von Anfang an die Taufdeutung, wobei die calvinistische Prägung Onckens und Köbners mit der lutherischen Denkrichtung Lehmanns kollidierte.⁷⁶ Das kann man besonders gut an den verschiedenen Fassungen der Glaubensbekenntnisse von 1837, 1843 und dem mühsamen Kompromiss von 1847 zeigen.⁷⁷

Der Taufartikel des Glaubensbekenntnisses von 1837 beginnt mit den Aussagen über die schriftgemäße Taufform (Immersionstaufe unter Verwendung der trinitarischen Taufformel durch einen „Diener des Wortes Gottes“).⁷⁸ Diese verbindliche Taufpraxis wird mit dem neutestamentlichen Befund, vor allem aber mit der Anordnung Christi begründet. Die dazu angeführten Bibelstellen beziehen sich in erster Linie auf den „Missionsbefehl Christi“ (Mt 28,16–20). Im nächsten Abschnitt wird noch einmal die „Anordnung“ durch Christus hervorgehoben und mit dem locus classicus der paulinischen Tauflehre aus Röm 6 verbunden. Die symbolisch vollzogene Grablegung des alten Lebens in der Taufe, die Röm 6 entnommen wurde, unterstreicht in diesem Zusammenhang m. E. wiederum vor allem die Untertauchtaufe und nicht in erster Linie eine ethisch ausgerichtete Taufdeutung.⁷⁹ Die Anordnung Christi ist auch im dritten Abschnitt des Taufartikels maßgeblich, in dem nun die Taufe als allein

⁷⁴ Vgl. H. Luckey, Lehmann, 66. Lehmann verließ nach der Gemeindegründung nicht sofort die Kirche. Er besuchte weiterhin die Gottesdienste und hielt auch Kontakt zu der Gemeinde der böhmischen Brüder. Lehmann war nach Luckey auch zu Kompromissen im Blick auf die Kindertaufe bereit. „Alle Kinder, die von baptistischen Eltern geboren und daher nicht zur Taufe in die Kirche getragen wurden, empfangen daheim oder in der Gemeinde die Einsegnung unter Handauflegung.“ (Ebd., 69.) Lehmann versuchte später diesen Brauch auf alle Bundesgemeinden auszudehnen. Die erste Bundeskonferenz sprach sich zwar dafür aus, aber konnte diesen Beschluss nicht verbindlich umsetzen.

⁷⁵ J. Köbner zit. nach: Baresel, Köbner, 110.

⁷⁶ Vgl. Luckey, Lehmann, 146 ff.; Baresel, Köbner, 62 f.; Balders, Zu den Taufartikeln, 15 ff.

⁷⁷ Vgl. Balders, Zu den Taufartikeln.

⁷⁸ Vgl. Taufartikelsynopse, in: Balders, Zu den Taufartikeln, 22. Balders vertritt die Ansicht, dass Oncken das Bekenntnis von 1837, womöglich in Zusammenarbeit mit Köbner, verfasst habe (vgl. a. a. O., 15; ders., Oncken, 53 ff.). Brandt identifiziert dagegen Köbner als Autor (vgl. Brandt, Bekenntnis, 182). Baresel nennt ebenfalls ihren Vater als Verfasser dieses „eiligst“ entworfenen Bekenntnisses (vgl. Baresel, Köbner, 61 f.). Die Analogien zu den tauftheologischen Aussagen Köbners, die im letzten Teil dieses Beitrags analysiert werden, bestätigen m. E. eher dessen Verfasserschaft.

⁷⁹ Im Unterschied zu Balders, der diese Passage bereits als Taufdeutung im Sinne der reformierten Theologie interpretiert. Vgl. Balders, Zu den Taufartikeln, 16.

den Gläubigen vorbehalten dargestellt wird. Der Glaube, der allein aus Gnade geschenkt werde, und die Bekehrung seien dabei die grundlegenden Voraussetzungen für den Empfang der Taufe. Taufen in einem anderen „Herzens-Zustande“ werden abgelehnt. Typisch für die Erweckungsbewegung ist die Betonung der Bekehrung als existenzverändernde Wende, die durch den Begriff „Herzens-Zustand“ weiter beschrieben wird. Der vierte Abschnitt deutet die Taufe der Gläubigen als Aufnahme in die „sichtbare Gemeinschaft“ der Kirche Christi.⁸⁰ Zur Wirkung der Taufe wird nur äußerst knapp ausgeführt, dass sie den Glauben und die Verbindung zu Christus befestige. In allen vier Passagen, die stets mit ähnlichen Formulierungen beginnen, steht auffällig die neutestamentliche Begründung bzw. die christologische Anbindung an den Befehl Christi im Vordergrund. Die Schriftgemäßheit der Gläubigentaufe und ihres rituellen Vollzugs waren die entscheidenden theologischen Kriterien. Ganz offensichtlich hatte man in dieser Frühzeit noch keine ausgereifte Tauftheologie, die die Taufdeutung einschloss, entwickelt.

Wesentlich ausführlicher im Blick auf die theologische Deutung der Taufe formuliert das Glaubensbekenntnis der Baptisten in Berlin, das 1843 durch Lehmann unter Einbeziehung des Hamburger Bekenntnisses erarbeitet wurde. In Anlehnung an die tauftheologischen Partien aus Röm 6 wird die Taufe nach den aus dem Hamburger Bekenntnis übernommenen Passagen zur Taufform als „Zeichen“ und „tiefes und ausdrucksvolles Symbol“ bezeichnet.⁸¹ Während Lehmann den dritten Abschnitt über die Gläubigentaufe aus der Hamburger Vorlage übernimmt, fügt er eine eigenständige Interpretation der Wirkung der Taufe hinzu, die einem sakramentalen Verständnis entspricht:

„Wir glauben, daß die Taufe aber, nach dem geoffenbarten Willen des Herrn vollzogen, nicht ein bloßes Zeichen sei, sondern daß, unter den nöthigen Voraussetzungen, sie das wirklich giebt und zu Stande bringt, als ein Mittel der Gnade, was sie bedeutet, daß wir dadurch aus dem alten Adam in den neuen Christum versetzt, seiner sichtbaren Gemeinde auf Erden einverleibt, des heiligen Geistes und aller Segnungen des Hauses Gottes theilhaftig werden.“⁸²

Anders als die Hamburger Vorlage ergänzte Lehmann zudem eine Passage über die Einmaligkeit der Taufe, die sie von den anderen „Gnadenmitteln“ unterscheide.⁸³ Die deutlich sakramentale Taufdeutung Lehmanns wurde bereits wiederholt mit seiner theologischen Herkunft aus dem Luthertum begründet, während die Haltung Onckens und Köbners als Nähe zur calvinistischen Lehre interpretiert wurde.⁸⁴ Die Treue zur lutherischen Tradition sah Lehmann auch selbst als Grund für seine Lehrauffassung zu Taufe und Abendmahl an.⁸⁵ Hier ist nicht der Ort, um die spannenden und kontrovers-

⁸⁰ Vgl. a. a. O., 25.

⁸¹ Vgl. a. a. O., 23.

⁸² A. a. O., 25.

⁸³ Vgl. a. a. O., 27.

⁸⁴ Vgl. Luckey, Lehmann, 146 ff.; Balders, Zu den Taufartikeln, 16.

⁸⁵ Vgl. a. a. O., 17.

sen Auseinandersetzungen über das gemeinsame Glaubensbekenntnis von 1847 detailliert darzustellen, die schließlich zu einem Kompromiss zwischen den divergierenden theologischen Standpunkten in der Sakramentslehre führten.⁸⁶ Oncken hatte sich, nachdem er den Text des Berliner Bekenntnisses zur Kenntnis genommen hatte, brieflich und in scharfer Form davon distanziert. Balders zitiert in seiner kurzen Analyse der Taufartikel in den baptistischen Bekenntnissen den Selbstbericht Lehmanns über die sich anschließenden schwierigen Konsensgespräche.⁸⁷ Symptomatisch erscheint die darin enthaltene Aussage, dass sich die streitenden Parteien zwar in der Praxis einig waren, aber nicht in der „Theorie“ bzw. der theologischen Deutung der Taufe und auch des Abendmahls.⁸⁸ Interessant ist, dass Lehmann rückblickend den gefundenen Kompromiss dahingehend deutet, dass „beide Richtungen“ sich darin wiederfinden konnten. Zudem kritisiert er den Druck, der vor allem von Oncken ausgeübt worden sei, um zu einheitlichen Bekenntnisformulierungen zu gelangen, zumal die Baptisten in England und den USA sich in diesen theologischen Lehrfragen deutlich mehr Freiheit und wohl auch Pluralität zugestehen würden. Er wollte deshalb das Bekenntnis von 1847 auch nicht als „unabänderliches Gesetz“ ansehen.⁸⁹

Das Bekenntnis von 1847 folgt in den ersten drei Abschnitten (zur Taufform und -ritus und Gläubigentaufe) dem Hamburger Text von 1837. Erstaunlicherweise werden nicht nur die Ergänzungen Lehmanns eliminiert, sondern auch die Paraphrase von Röm 6 im Blick auf die Begründung der Immersionstaufe. Diese Auslassung ist jedoch mit der sich anschließenden ausgeweiteten Taufdeutung zu erklären, die sich u. a. mehrfach auf Röm 6 bezieht. Gleichzeitig fehlt auch der Hinweis von 1837 darauf, dass keiner in einem anderen „Herzens-Zustand“ getauft werden sollte. Auch die nähere Bestimmung, dass die nationale Herkunft bei den Voraussetzungen für die Taufe keine Rolle spiele, wurde weggelassen.⁹⁰ Freilich ist das Bekenntnis von 1847 wesentlich ausführlicher hinsichtlich einer theologischen Deutung der Taufe. Sie sei die „Erstlingsfrucht des Glaubens“ und „Eintritt“ in die Nachfolge sowie die Gemeinde. Sie wird in erster Linie als „Bekenntnis“ des Täuflings bezeichnet, in dem das gesamte Heilswerk, das anhand der einschlägigen Bibelstellen beschrieben wird, erkannt und dessen Wirkung dabei erbeten werde:

„Die Taufe ist aber auch die feierliche Erklärung und Versicherung Gottes an den gläubigen Täufling, daß er versenkt sei in Christo Jesu, und also mit ihm gestorben, begraben und auferstanden; daß seine Sünden abgewaschen seien,

⁸⁶ Vgl. Luckey, Lehmann, 150 ff.

⁸⁷ Vgl. Balders, Zu den Taufartikeln, 17.

⁸⁸ Vgl. a. a. O., 17.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Die Formulierung „gleichviel zu welchem Volke sie gehören“ war in den Fassungen von 1837 und 1843 enthalten. Vgl. a. a. O., 24. Die Textpassage könnte von Köbner stammen, dem die Unabhängigkeit des Taufempfangs von der Herkunft besonders wichtig war (s. u.).

und daß er ein liebes Kind Gottes sei, an welchem der Vater Wohlgefallen habe. Die Taufe soll das Bewußtsein seiner Errettung und Seligkeit in dem Täufling bestimmter und kräftiger hervorrufen, und solches will Gott wirken durch eine Versiegelung mit dem Heiligen Geiste, doch nur da, wo er zuvor durch diesen Geist, den wahren seligmachenden Glauben an den Sohn Gottes, an die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung hervorgebracht hat.⁹¹

Darauf folgt die Betonung der Einmaligkeit der Taufe, wie sie im Berliner Text enthalten war. Die Formulierungen verweisen deutlich auf den Kompromisscharakter des Textes, in dem sich beide Positionen wiederfinden sollten. Eine genaue Zuordnung zur calvinistischen Sakramentslehre unter Abweisung der zwinglischen bzw. der lutherischen Position lässt sich dagegen nur schwer nachweisen.⁹² Eher erweist sich der Text als Konglomerat tauftheologischer Aussagen, die dem Bekenntnisakt des Täuflings sowie dem Handeln Gottes in der Taufe Ausdruck verleihen wollten, ohne den Eindruck einer effektiven („sakramentalen“) Tauflehre zu erwecken.

3.4. „Das heilige Muster der Apostelzeit“ – Zur Tauftheologie Julius Köbners

Da die Auseinandersetzung mit Grafe vor allem mit Julius Köbner verbunden war, werden im Folgenden in erster Linie dessen Äußerungen berücksichtigt. Balders verweist in diesem Zusammenhang auf einen Leitfaden durch die Bibel für Kinder, den Köbner 1858 veröffentlichte.⁹³ Im Taufartikel dieser katechetischen Schrift steht wiederum die biblische Begründung der Immersionstaufe und die damit verbundene Aufnahme in die Gemeinde im Vordergrund (Art. 15). Im zweiten Abschnitt zur Taufe (Art. 16) wird jedoch das Ineinander von Bekenntnisakt des Täuflings und Handeln Gottes in der Taufe besonders hervorgehoben. Taufe als von Christus angeordnetes „Wahrzeichen“ bewirke demnach die Festigung des Glaubens und verbinde die Gläubigen mit ihrem Herrn und der Gemeinde. Der Taufe schrieb Köbner daher eine tröstende und affirmative Potenz zu, wobei das Bekenntnis des Täuflings und die Antwort Gottes für ihn in der Taufe koinzidierten. Dies ist als eine deutliche Profilierung der Taufdeutung gegenüber dem Glaubensbekenntnis von 1837 zu verstehen.

Zur weiteren Darstellung werden besonders zwei Traktate herangezogen. Zum einen „Die Gemeine Christi und die Kirche, eine Widerlegung der von Herrn Archidiakonus Lührs herausgegebenen Schrift ‚Die Wiedertäufer‘, Hamburg 1853“, die aus dem Zeitraum des Konflikts mit Grafe stammt. Ferner eine Schrift aus dem Jahr 1857 über „Grundsätze der Baptisten in Betreff der Taufe. Eine Antwort auf die Methodisten auf ihr Schriftchen ‚Die Kindertaufe‘“. Beide Abhandlungen sind gezielte Widerlegungen antibaptistischer Veröffentlichungen, einmal von landeskirchlicher, einmal

⁹¹ A. a. O., 26.

⁹² Im Unterschied zu Balders, Zu den Taufartikeln, 18.

⁹³ Vgl. a. a. O., 19.

von methodistischer Seite. Wie bei Gelegenheitsschriften üblich, ist die Argumentation durch die zu widerlegende Vorlage geprägt, wodurch die systematische Darlegung der eigenen Position oftmals in den Hintergrund tritt. Außerdem ist der apologetische Kontext bei der Abfassung dieser „Streitschriften“ zu beachten. Die Aussagen zur Taufe sind daher in diesem Zusammenhang zu beurteilen und einzuordnen.

In seiner Schrift „Die Gemeinde Christi und die Kirche“ setzte sich Köbner intensiv mit der reformierten Tauftheologie auseinander.⁹⁴ Die Analogie zwischen Beschneidung und Kindertaufe als Bundeszeichen versuchte er durch eine ausführliche Kontrastierung von Altem und Neuem Bund zu widerlegen. Dazu führte er eine lange Liste von neutestamentlichen Bibelstellen an, die die Überlegenheit und Andersartigkeit des neuen Bundes beweisen sollten. Aus diesen Passagen tritt eine Auseinandersetzung mit und eine Abgrenzung von seiner jüdischen Tradition deutlich hervor, die eine eigene Untersuchung wert wäre. Köbner unterstreicht wiederholt den Neuen Bund als „persönlich“, von der Gnade und Wiedergeburt bestimmt und geistlich.⁹⁵ In der Sprache des von ihm dargelegten Antagonismus von Altem und Neuem Bund führte er zur Taufe aus: „Die Taufe, das Bundeszeichen der geistlichen Nachkommenschaft Abrahams, die sich durch das Wort fortpflanzt, soll nach dem Neuen Testament ohne Rücksicht auf Abstammung, Alter oder Geschlecht an Allen vollzogen werden, die durch die Geburt aus dem Heiligen Geist Kinder Gottes und Abrahams geworden sind.“⁹⁶ Diese Taufe sei für alle geistlichen Söhne und Töchter Abrahams vorgesehen. Zur Taufbedeutung heißt es in diesem Zusammenhang: „Die Handlung der Taufe, die Grablegung des Leibes in Wasser, ‚versiegelt‘ vielmehr dem geistlichen Kinde Abrahams die Wahrheit, daß es mit Christo dem Gesetze gestorben sei, und daß ihm der Himmel aus freier Gnade durch die ‚Gerechtigkeit des Glaubens‘ zufalle.“⁹⁷

In der Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund wertete Köbner die Kindertaufe als Rückfall in den „Judaismus“ bzw. ins Judentum. Wir müssen hier die von ihm bekämpfte Analogie der reformierten Tauftheologie von Beschneidung und Taufe berücksichtigen, die ihn zu einer durchaus polemischen Schlussfolgerung veranlasste. Dennoch entwickelte Köbner im Folgenden eine große Schau der gesamten Kirchengeschichte, die er als permanenten Rückfall ins Judentum versteht. Diesen machte er nicht nur an historischen Beispielen fest, sondern verstand ihn als kontinuierliche Versuchung des Menschen gemäß den typologischen Kategorien von „Geist“ und „Fleisch“, vom Wesen zum Schatten, vom Innerlichen zum Äußerlichen. In seiner Verfallsgeschichte des Christentums entwickelte er einen

⁹⁴ Vgl. J. Köbner, *Die Gemeinde Christi und die Kirche, eine Widerlegung der von Herrn Archidiakonus Lührs herausgegebenen Schrift ‚Die Wiedertäufer‘*, Hamburg 1853, 85 ff. (Oncken-Archiv).

⁹⁵ Vgl. a. a. O., 95.

⁹⁶ A. a. O., 97.

⁹⁷ A. a. O., 98.

hermeneutischen Schlüssel, der nach meiner Einschätzung für die baptistische Theologie der Gründerväter von großer Bedeutung war. Der von ihm „diagnostizierte“ permanente „Rückfall ins Judentum“ habe sich im Laufe der Kirchengeschichte negativ auf die Kirche ausgewirkt, „denn was nicht in Folge einer göttlichen Anordnung oder eines göttlichen Befehls, sondern in Folge der natürlichen Neigung des menschlichen Herzens geschieht, das ist unfehlbar eine Quelle des Verderbens.“⁹⁸ In diesem Fazit wird die biblizistische Ausrichtung seiner Theologie überdeutlich, die in der Struktur der Alternative „Menschenwort“ versus „Gotteswort“ ihren Ausdruck fand.

Bei seiner Charakterisierung der Verfallsgeschichte des Christentums verfuhr Köbner wenig irenisch, was für unsere heutigen, ökumenisch geschulten Ohren oft schwer erträglich ist. Dabei muss jedoch die vor-ökumenische Situation und die repressive Lage der ersten Baptistengemeinden in der Mitte des 19. Jahrhunderts beachtet werden, in der diese Schrift entstanden ist. Köbner wird jedenfalls nicht müde, die „Irrtümer“ der Kirchenväter aufzuzeigen, wobei von ihm natürlich die späte Einführung der Kindertaufe zwischen dem 3. bis 5. Jahrhundert mit besonderer Süffisanz bedacht wird. Dazu heißt es: „Darf man sich darüber wundern, daß solche Männer auch einen zweiten großen Rückschritt zum Judentum, nämlich die Umwandlung der heiligen Taufe, oder des Uebertritts wiedergeborener Menschen aus der Welt zur Gemeinde Christi, in eine jüdische Kinder-Beschneidung mit christlichem Anstrich, zum Gegenstand ihrer Beratung machten?“⁹⁹ In auffälliger Weise wird die Taufdeutung in diesem Zusammenhang mit einer separatistischen Ekklesiologie verbunden. Die Taufe galt gleichsam als Übertritt des wiedergeborenen Menschen aus der Welt in die von ihr separierte Gemeinde Christi.

Obwohl die Reformation nach Ansicht des Verfassers einige Irrtümer der katholischen Kirche beseitigt hätte, sei die Beibehaltung der Kindertaufe – als „dem einflußreichsten Judaismus“ – grundlegend für die Entwicklung zur Landes- und Volkskirche. Auch das lutherische Taufverständnis wird von Köbner im Zusammenhang mit der Theologie der Kirchenväter erörtert und bewertet. Seine argumentative Absicht wird dabei schnell deutlich: Das sakramentale Taufverständnis, das er dem Luthertum attestiert, sei dem Ursprung nach „ächt katholisch“.¹⁰⁰

In seiner Schilderung der kirchengeschichtlichen Entwicklung, die letztlich eine intensive Traditionskritik zum Gegenstand hat, fällt bei aller Polemik die ständige Gegenüberstellung von „Menschenwerk“ und dem Wirken des Geistes bzw. des Wortes Gottes auf. „Schon außerordentlich frühe fing man an, in ceremoniellen Handlungen, die von Menschen ausgeführt wer-

⁹⁸ A. a. O., 102.

⁹⁹ A. a. O., 103.

¹⁰⁰ A. a. O., 116. Die Analyse und Aneinanderreihung der Kirchenväterzitate müsste im Vergleich mit der Schrift Pengillys untersucht werden. Vielleicht ließe sich dabei eine direkte Abhängigkeit nachweisen.

den, das zu suchen, was freies inneres Gnadenwerk des Geistes Gottes ist.¹⁰¹ Die Grundstruktur der Alternative, die Berndt Hamm als charakteristisch für das Reformationszeitalter festhält,¹⁰² ist durchweg in Köbners Ausführungen nachweisbar. Klare Trennungslinien kennzeichnen den Text: Geistliche Wahrnehmungen stehen gegen sinnliche Wahrnehmungen, menschliche Zeremonien gegen geistliche Seelenzustände, Menschenwerk gegen Gotteswort, Formen und Rituale gegen die Anordnung Gottes. Diese Grundstruktur der Alternative ist zudem gekennzeichnet durch einprägsame Formulierungen und eine scharfe Radikalität, wenn die Gegensatzpaare immer wieder aufeinander prallen: Gotteswort gegen Menschenwort; Bibelwort gegen Tradition; Gottes Anordnung gegen menschliche Zeremonien; Gemeinde Christi gegen vermischte Volks- und Landeskirche; Christi Mittlerschaft gegen die Mittlerschaft der Priester. Den Prozess der biblischen Klärung beschreibt Köbner eindrucklich anhand der Taufdiskussion:

„Die Wiedergeburt eines Kindes durch die Taufe hat einen Vertheidiger an unserm Herzen; aber eben deshalb erregt sie den Verdacht des ernstesten Christen, der sein Herz kennt und das Wort seines Gottes zur Hand nimmt, damit er nüchtern werde. Da sieht dann das einfältig gewordene Auge, daß alle menschlichen Erfindungen im Geiste der katholischen Kirche, in Sonderheit die Säuglings-Wiedergeburt durch Wasser, prächtige, bunte Seifenblasen sind.“¹⁰³

In diesem Zusammenhang lassen sich Aussagen nachweisen, die – wenn auch indirekt – das baptistische Taufverständnis widerspiegeln. Gegen der als magisch bezeichneten Handlung der Kindertaufe, die an die Autorität des Priesteramts gebunden sei, wirke die von Christus angeordnete und damit schriftgemäße Taufe eher schlicht, die nur Anerkennung und Bekräftigung dessen sein wolle,

„[...] was der große Gott durch Christum für den Gläubigen Täufling gethan; und was Er in ihm durch seinen Heiligen Geist gethan hat; – ebenso unscheinbar und demüthig, wie die einfache biblische Abendmahlsfeier unter Gläubigen gegenüber der Brodverwandlung des allmächtigen, Messe lesenden Priesters, der den Leib Christi erschafft. Verwandlung des Brodes in den Leib Christi und des Teufelkindes in ein Gotteskind durch zwei Sakramente, sind sichtbar zwei Erfindungen desselben Geistes und mußten beide von blinden, bigotten Laien auf's wärmste begrüßt werden; denn beide machten den Sünder auf eine solche Weise heilig, daß ihm wahre Bekehrung und Heiligkeit entbehrlich wurden, und daß er unter dem dicken glänzenden Heilighkeits-Firniß ungestört fortsündigen konnte.“¹⁰⁴

Köbner formulierte hier kurzgefasst – abzüglich der heute unerträglichen antikirchlichen Polemik – die Sakraments- und Gemeindelehre der Bap-

¹⁰¹ A. a. O., 109.

¹⁰² Vgl. B. Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: B. Hamm/B. Moeller/D. Wendebourg (Hg.), Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 57–127.

¹⁰³ Köbner, Gemeinde, 109.

¹⁰⁴ A. a. O., 113 f.

tisten seiner Zeit. Taufe und Abendmahl seien von Christus als „schlichte“ Handlungen angeordnet worden. Sie müssten daher von allen menschlichen Zusätzen, die ihnen durch die Tradition hinzugewachsen seien, gereinigt werden. Taufe ist nach Köbner „Anerkennung und Bekräftigung“ der Tat Gottes am Täufling. Die Mahlfeier solle einfach und biblisch vollzogen werden. Jede objektive Wirkung der Sakramente wird im Grunde genommen als menschliche Strategie gewertet, die Bekehrung und Heiligung des Einzelnen zu vermeiden.

Bei aller Berücksichtigung der antikirchlichen Ressentiments, die sich auch aus der belastenden Konfliktsituation der ersten Generation ergaben, wird m. E. hier ein weiterer Grundzug baptistischer Ekklesiologie deutlich: die Imitation des urchristlichen Vorbilds, das man unmittelbar aus dem Neuen Testament zu gewinnen suchte. Das bekannte Motiv einer „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ war dabei leitend und profilierte die Gemeinde der getauften Wiedergeborenen zugleich als eine Kontrastkirche im Gegenüber zu Landes- und Volkskirchen.

In seiner Schrift „Grundsätze der Baptisten in Betreff der Taufe“ (1857) finden wir weitere Hinweise auf die frühe Tauflehre. Dabei ist wieder die Grundstruktur der Alternative zu bedenken, die vor allem in der Gegenüberstellung von Tradition und Gottes Wort ihren Ausdruck fand:

„Aber wir glauben nicht an Christum, weil es vernünftig ist, sondern weil es Gott in seinem Worte gebietet, und so taufen wir auch nur deshalb Gläubiggewordene, weil es der Herr also gebietet. Wir thun einfach, was im Wortlaut der Schrift liegt; wir ahmen nach, was wir da berichtet finden, ohne alle Schlüsse, Folgerungen und Beweise. Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß unser Herr Jesus befohlen hat, Gläubiggewordene zu taufen; es braucht nicht bewiesen zu werden, daß von den Aposteln die Gläubiggewordenen getauft wurden. Nur auf einem Wege, auf dem wir nicht irren können, wollen wir gehen. Daß die Kindertaufe erst bewiesen werden muß, reicht für uns, die wir mit den Schlußfolgerungen, wie mit der Tradition, gebrochen haben, völlig hin, sie zu verwerfen.“¹⁰⁵

Wenige Zeilen später fasst Köbner diese Kontrastierung von traditioneller Kirche, die nach seiner Ansicht durch menschliche Hinzufügungen verdunkelt ist, und der neuen Kirche aus dem Hören auf Gottes Wort allein noch einmal zusammen. Gotteshaus sei kein Menschenhaus. „Die innere Einrichtung des Hauses Gottes ist getroffen, und sie ist uns heilig, wie Er sie getroffen hat.“¹⁰⁶ Oder wenig später: „Die Gemeinde Jesu Christi ist das erhabenste und herrlichste Gotteswerk auf Erden, wie sollten wir es wagen, ihr eine Gestalt zu geben, die sie nicht durch ausdrückliches Gotteswort, durch das heilige Muster der Apostelzeit hat.“

Neben den Gedanken der Imitatio der urchristlichen Zeit muss allerdings auch die calvinistische Bundes- und Heilsordnungstheologie als erkenntnis-

¹⁰⁵ J. Köbner, Grundsätze der Baptisten in Betreff der Taufe. Eine Antwort auf die Methodisten auf ihr Schriftchen ‚Die Kindertaufe‘, Hamburg 1857 (Oncken-Archiv), 5.

¹⁰⁶ Ebd.

leitend beachtet werden.¹⁰⁷ Gott hat demnach alles bis zum eschatologischen Ziel festgelegt. Die Bibel gilt in diesem Sinne als vorherbestimmte Urkunde des Bundes. Die Ordnungen aber sind die Bahnen, auf denen sich Gott zur Rettung der Sünder bewege. Gott wahre bei seinem Heilswirken bestimmte Ordnungen, die er vor aller Zeit beschlossen habe. Durch die offenbare Heilsordnung Gottes, wie sie die Schrift bezeuge, beschreibt Köbner die Gemeinde als sichtbare Gemeinschaft der Heiligen und Wiedergeborenen, die durch Disziplin (Kirchenzucht) ihre Heiligung sucht. Dieses Gemeindebild sei im ganzen Neuen Testament zu finden. Die Kindertaufe würde dagegen den neutestamentlichen Charakter der Gemeinde in Frage stellen, weil Unbekehrte dadurch in den Leib Christi integriert würden.

Köbner teilte mit Grafe die Sicht der Einheit der Wiedergeborenen. Die erweckliche „Allianzgesinnung“ und die überkonfessionelle Ausrichtung lassen sich in seinen Veröffentlichungen und Korrespondenzen durchaus nachweisen. Dazu zählt auch sein Engagement im „Brüderverein“. Aus den Quellen lassen sich auch deutliche Hinweise auf eine im Grunde spiritualistische Ekklesiologie erheben, nach der er die Kirche vornehmlich als Geistesgemeinschaft der Wiedergeborenen verstand. Die Analogien zur ekklesiologischen Ausrichtung Grafes sind hier nicht zu leugnen. Das „heilige Muster der Apostelzeit“ konnte aber bei aller ökumenischen Erweckungsfrömmigkeit nicht mit der Anschauung Grafes in Übereinstimmung gebracht werden, dass bestimmte Lehrfragen in das Ermessen jedes Einzelnen gestellt werden könnten und als letztlich keine kirchentrennende Bedeutung hätten. Die Aussagen Köbners lassen vielmehr das ganze Pathos einer „Kontrastkirche“ deutlich werden, die sich von der kirchlichen Tradition emanzipierte. Die Wiedergeborenen sollten sich nicht nur von dem „Corpus permixtum“ separieren (wie Grafe mit seiner Abendmahlspraxis zeigte), sondern zugleich nach dem „Muster der Apostelzeit“ sichtbare Gemeinde leben, die sich durch eine bewusste Abgrenzung zu den verfassten Kirchen zeige, die man als Produkt einer Verfallsgeschichte betrachtete. Dieser grundlegende Impuls findet auch in der Abendmahlspraxis seinen Ausdruck. Im ersten gemeinsamen Glaubensbekenntnis (1847) lautete der Art. 9: „Das heilige Abendmahl ist ausschließlich nur für solche, die durch Gottes bekehrende Gnade sein Eigentum geworden sind und die heilige Taufe empfangen haben.“¹⁰⁸

Hinsichtlich der Frage, weshalb eine Kooperation mit Grafe letztlich fehlschlug, muss auch die Verhältnisbestimmung von individueller Ent-

¹⁰⁷ Vgl. Luckey, Oncken, 236 f.

¹⁰⁸ Vgl. Luckey, Lehmann, 128: Dort wird der Verlauf der ersten Bundeskonferenz von 1849 geschildert. Es kam in der Folgezeit zur Auseinandersetzung um das offene und geschlossene Abendmahl (vgl. a. a. O., 144). Auf der Bundeskonferenz 1857 plädierte der Sohn Lehmanns, der gerade vom Studium aus England zurückgekehrt war, für das offene Abendmahl. Oncken jedoch sprach sich für die exklusive Kommunion der Getauften aus. In diesem Zusammenhang fragte Lehmann wohl: Wer ist aber getauft? Es bleibt strittig, ob es hier auch einen offenen Dissens in der Taufauffassung gab.

scheidung und normgebender Gemeinschaft bedacht werden. Offensichtlich stellte Grafe die Rechte, die Freiheit und die Autonomie des Individuums in seiner Tauflehre in den Vordergrund. Waren die Baptisten dagegen – bei aller Übereinstimmung in der Forderung nach Gewissensfreiheit – wohl stärker durch kollektives Denken geprägt? Hier könnte die autoritative Prägung durch Oncken eine Rolle gespielt haben, die bei der Abfassung des ersten gemeinsamen Glaubensbekenntnisses von 1847 bereits deutlich zutage getreten war.¹⁰⁹ Er wollte offensichtlich alle Gemeinden zu einer verbindlichen Annahme des Bekenntnisses verpflichten, das nach langem theologischem Ringen entstanden war. Die Gemeindegründung in Barmen zeigte, dass die Konstituierung als Baptistengemeinde mit der Annahme des Glaubensbekenntnisses als Grundlage verbunden war (s. o.).

Ein weiterer Faktor für die kirchentrennende Interpretation der Tauflehre könnte sich aus der besonderen Biographie Köbners ergeben, die aufgrund seiner jüdischen Herkunft durch zahlreiche Brüche gekennzeichnet ist. Seine Tochter Ruth Baresel beschreibt in der Biographie ihres Vaters, dass sich seine Entscheidung zur Taufe aus der Begegnung mit Oncken ergeben habe:

„Dann ist da noch ein anderes. Dieser Feuerapostel tauft nach Buße und Neugeburt. Damit treten die Untergetauchten in die Jüngerschaft Christi und bekennen, daß sie ihrem sündhaften, gottabgekehrten Leben absagen und sie fortan wünschen, in einem gottgefälligen Leben zu wandeln. Fürwahr eine gründliche Umkehr, die ganze Überzeugung und Willenskraft fordert! Daher nennt Köbner später die Bekehrung ‚einen Akt des Willens‘ oder ‚Wahlakt‘. Als er die Richtigkeit der Onckenschen Botschaft erkannt hat und sich innerlich zu ihr durchgerungen hat, weiß er, daß er künftig zu diesem Gemeindlein gehören muss.“¹¹⁰

Köbner betrachtete seine Taufe als radikalen Bruch mit seiner Vergangenheit, die ihn zugleich in die wenig attraktive Gemeinschaft mit Menschen aus der sozialen Unterschicht führte. Dieser „Akt des Willens“, den er mit aller Konsequenz gegangen war, schien auch im Blick auf andere Konvertiten für ihn nicht verhandelbar.

Welche Rolle in diesem Abgrenzungsprozess die enge Verbindung zu den internationalen Schwesterkirchen spielte, kann hier nicht erörtert werden. Die denominationelle Verbundenheit mit den Baptisten in Übersee, die das deutsche Werk treu unterstützten, muss jedoch auf jeden Fall berücksichtigt werden. Wie stark die Beeinflussung in den Gründerjahren durch die angelsächsischen Schwesterkirchen sein konnte, zeigte die Auseinandersetzung um die offene Kommunion.¹¹¹ In den Verhandlungen mit dem

¹⁰⁹ Lehmanns Kommentar dazu lautete: „Auch Lehmann war der Ansicht, daß es nicht nötig und vielleicht unmöglich wäre, sämtliche Gemeinden zu einerlei Bekenntnisse zu bringen. Allein Oncken erschien dies dringend notwendig und setzt er alles bei, um es dahin zu bringen. Erst im Jahre 1847 war indessen Köbner mit der aufgetragenen Arbeit fertig, und Oncken hatte die Genugtuung, daß die Gemeinden das also abgefaßte Bekenntnis sämtlich annahmen.“ G. W. Lehmann, zit. nach: *Balders*, Zu den Taufartikeln, 17.

¹¹⁰ Baresel, Köbner, 44 f.

¹¹¹ Vgl. Luckey, Oncken, 256 f., 268 f.

Preußischen Staat um die Tolerierung und freie Religionsausübung der Baptisten traten der amerikanische und der englische Botschafter als Fürsprecher für die deutschen Gemeinden auf. Eine Vorbedingung der englischen Baptisten war jedoch, dass zukünftig auch Gemeinden mit offener Mahlgemeinschaft in den deutschen Bund aufgenommen werden konnten. Oncken machte aus politischen Gründen dieses Zugeständnis gegen seine ursprüngliche „Überzeugung, die zum Herzstück seiner Frömmigkeit gehörte.“¹¹² Eine nähere Beurteilung dieser internationalen Verflechtung oder Dependenz muss der weiteren Forschung vorbehalten bleiben.

4. Ein Fazit

Im frühen Baptismus koinzidierten m. E. die Ideale der überkonfessionellen Phase der Erweckungsbewegung, aber auch die der konfessionellen Spätphase. Die konfessionelle Phase der Erweckungsbewegung brachte nicht nur einen staatskirchlichen, sondern auch einen separatistischen Konfessionalismus bzw. Denominationalismus hervor. Deswegen konnte es nicht zu einer Vereinigung der Baptistengemeinden mit der letztlich überkonfessionell konzipierten Independentengemeinde Grafes kommen. In der heutigen ökumenischen Situation ist allerdings kritisch zu fragen, ob die theologischen Motive der damals verweigerten Kooperation immer noch so bestimmend und prägend sind, dass sie weiterhin als kirchentrennend zwischen den beiden täuferischen Freikirchen angesehen werden müssen.

Wie ökumenisch weitsichtig Julius Köbner denken konnte, wird aus einem Zitat seiner Schrift, „Die eigentümliche Herrlichkeit der neutestamentlichen Gemeinde“ (1881) deutlich, mit dem ich meine Ausführungen abschließe. Voller Enthusiasmus beschreibt er die Einheit aller Wiedergeborenen in allen christlichen Denominationen, einschließlich der katholischen Kirche, die jetzt teilweise in der Einigungsbewegung der Allianz sichtbar werde.

„Jedenfalls gibt es jetzt schon eine Gemeinde des Herrn, bestehend aus den Wiedergeborenen in allen christlichen Denominationen, die römisch-katholische Kirche mit inbegriffen. Alle haben sie einen Herrn, ein Herz, eine Liebe, einen Glauben, einen Himmel. Diese Gemeinde war immer da seit der Predigt des Evangeliums, aber sie war so verborgen, daß man sie die ‚unsichtbare‘ nannte. [...] Mögen sie alle konfessionellen Parteiinteressen dem einheitlichen Reich des Herrn und der Errettung der Seelen unterordnen. [...] Die durch einen Gottesgeist gebildete Gemeinde über der besonderen Konfessionsgemeinde zu vergessen, ist Sektiererei. Denominationen hören auf, wenn das Kindische unseres jetzigen geistigen Zustandes aufhört, aber die einheitliche Gemeinde des lebendigen Gottes, die da ist der Leib des verklärten heiligen Hauptes, währet ewig!“¹¹³

Möge das „Kindische“ unseres jetzigen geistigen Zustands bald aufhören.

¹¹² A. a. O., 256.

¹¹³ Köbner, zit. nach: Baresel, Köbner, 221.

Bibliografie

- Balders, G., Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, 17–167
- , Zu den Taufartikeln unserer früheren Glaubensbekenntnisse, in: *Balders, G./Swarat, U.* (Hg.), Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 15–27
- , Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1978
- Baresel, R., Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930
- Beyreuther, E., Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: *ders.*, Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1980, 245–264
- Brandt, E. (Hg.), Gottfried Wilhelm Lehmann, Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag (1854), Wuppertal/Kassel 1987
- Dietrich, W., (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Band 1, Witten 1988
- , Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Geschichte und Theologie der Freien Evangelischen Gemeinden, Band 2, Witten 1988
- Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Wuppertal-Barmen (Hg.), Wir feiern: 150 Jahre. Köbners Kirche, Witten 2002
- Frieling, R./Geldbach, E./Thöle, R. (Hg.), Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart/Berlin/Köln 1999
- Gäbler, U., Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus, in: JGP 15 (1989), 24–39
- Gäbler, U., Evangelikalismus und Réveil, in: *ders.* (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3), Göttingen 2000, 27–74
- Geldbach, E., Der Einfluß Englands und Amerikas auf die deutsche Erweckungsbewegung, in: ZRRG 28 (1976), 113–122
- /Wehrstedt, M./Lütz, D. (Hg.), Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006
- Hamm, B., Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: *Hamm, B./Moeller, B./Wendebourg, D.* (Hg.), Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 57–127
- Haubeck, W./Heinrichs, W./Schröder, M. (Hg.), Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, Wuppertal 2004
- Haubeck, W., Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung, in: *Dietrich, W.* (Hg.), Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Geschichte und Theologie der Freien Evangelischen Gemeinden, Band 2, Witten 1988, 111–136
- Heinrichs, W.E., Freikirchen eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989
- Köbner, J., Grundsätze der Baptisten in Betreff der Taufe. Eine Antwort auf die Methodisten auf ihr Schriftchen ‚Die Kindertaufe‘, Hamburg 1857

- , Die Gemeinde Christi und die Kirche, eine Widerlegung der von Herrn Archidia-
konus Lührs herausgegebenen Schrift ,Die Wiedertäufer‘, Hamburg 1853
- Lenhard, H., Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes
(1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977
- Luckey, H., Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Frei-
kirche, Kassel 1939
- , Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel
1934
- Rott, L., die Englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge
des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte
der Erweckungsbewegung und des Freikirchentums in Deutschland in der 1.
Hälfte des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1968
- Schuler, U., Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesell-
schaftspolitischen Umrühen, Stuttgart 1998

Taufverständnisse in der Brüderbewegung

Andreas Liese¹

Am Ende der Tagung soll noch einmal vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Rede sein. Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden: Dieser Begriff – entstanden 1941 – beinhaltet den Sachverhalt, dass der Bund zwei Traditionsrichtungen umfasst, nämlich die der Baptisten und die der Brüdergemeinden; letztere – im BEFG organisiert in der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden – verstehen sich ihrerseits als Teil der weltweiten Brüderbewegung und stehen damit in der Auseinandersetzung mit der Tradition der ‚Brüder‘. Was bringt die AGB damit in den BEFG in der Frage der Taufe ein? Wie sieht das historisch aus?

Doch bevor ich mich zur Tauffrage äußern möchte, erscheint es mir notwendig, einen kurzen Überblick über die verschiedenen Richtungen der Brüderbewegung zu geben, damit man die einzelnen Positionen angemessen einordnen können.² Die Brüderbewegung entstand zuerst in Dublin, zum wichtigsten Ort für die neue Bewegung wurde dann die englische Stadt Plymouth, von dort leitet sich die Bezeichnung ‚Plymouth Brethren‘ ab. Man lehnte alle verfasste Kirchen (Staats- oder Freikirchen) ab und versuchte sich einfach ohne kirchliche Organisation zum – wie man es nannte – Namen Jesu hin zu versammeln. Sehr bald traten aber auch in dieser Gemeinschaft Fragen der Abgrenzung auf. So kam es 1848 zur ersten großen Spaltung der Brüderbewegung: Die Mehrheit gehörte zu den ‚Exclusive Brethren‘, die Minderheit zu den ‚Open Brethren‘. Streitpunkte waren u. a. das Abendmahl (offen oder geschlossen), die Art der Beziehungen der einzelnen örtlichen Gruppen der Brüder zueinander (Frage der Autonomie der Ortsgemeinde). Die Exklusiven Brüder in England spalteten sich noch mehrfach und wurden zu einer zentralistisch geführten introvertierten Religionsgemeinschaft.

In Deutschland entstanden Brüderversammlungen in der Tradition der ‚Geschlossenen Brüder‘ v. a. ab 1853; zum entscheidenden Initiator und Organisator wurde Carl Brockhaus, der der wichtigsten Brüderversammlungen in Elberfeld angehörte. Aufgrund der Bedeutung der dieser Brüdergemeinde nannte man gegen Ende des 19. Jahrhunderts die ‚Geschlos-

¹ Die folgende Abhandlung stellt die Überarbeitung eines Referates dar, gehalten auf dem Symposium 2006 der GFTP in Duisburg.

² Über die Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland informiert: G. Jordy, Die Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 1–3, Wuppertal 1979/81/86. Über die Geschichte und die verschiedenen Richtungen der Brüderbewegung in Großbritannien und in Deutschland finden sich viele Quellen und Darstellungen auf www.bruederbewegung.de. Hinzuweisen ist noch auf E. Geldbach, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971.

senen Brüder' auch ‚Elberfelder Brüder‘. Weitere Bezeichnungen für diesen Gemeinschaftskreis sind ‚Christliche Versammlung‘ (CV), Darbysten oder ganz einfach ‚Exklusive‘. Auch in den deutschen Brüderversammlungen lehnte man die kirchlichen Systeme ab, versammelte sich zum Namen Jesu hin und erhob den Anspruch eine Bewegung, zu sein. Aber im Laufe der Zeit bildete man ebenfalls einen abgeschlossenen Kreis.

Gemeinden in der Tradition der ‚Offenen Brüder‘ entstanden gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Zu eine ihrer bekanntesten Einrichtungen wurde dann ihre Bibelschule, die sich seit 1919 in Wiedenest befindet. Im Dritten Reich wurde die ‚Christliche Versammlung‘ (CV) 1937 verboten.³ Überraschenderweise erlaubte die Gestapo aber den regimekonformen Kräften der CV die Gründung des Bundes freikirchlicher Christen (BfC), der nach und nach ca. 90 % des Personenkreises der verbotenen CV umfasste. Ende 1937 schlossen sich auch die Offenen Brüder dem BfC an. 1941/42 vereinigte sich der BfC mit dem Bund der Baptistengemeinden; der neue Bund benannte sich darauf in den Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden um. Nach 1945 zeigte sich, dass viele ehemalige ‚Brüder‘ im BEFG diese Vereinigung nicht mittragen konnten. So schloss sich ein Teil den ‚Geschlossenen Brüdern‘ an, die wieder Gottesdienst abhalten konnten. Ein weitere Gruppe von Brüdern trat um 1950 aus dem BEFG aus und bildete einen neuen Kreis, nämlich den sog. ‚Freien Brüderkreis‘, der von seinem Selbstverständnis her besonders in der Tradition der Offenen Brüder steht (offenes Abendmahl, Selbstständigkeit der örtlichen Gemeinde). Wenn man dazu noch bedenkt, dass auch die ‚Geschlossenen Brüder‘ besonders in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts in große Turbulenzen gerieten,⁴ zeigt sich doch ein großes Maß an Zerrissenheit, und dies bei einer Bewegung, die mit dem Ziel angetreten war, in besonderer Weise die Einheit der christlichen Gemeinde zu bezeugen.

Nach diesem kurzen Überblick über die Geschichte der Brüderbewegung, möchte ich mit einem Zitat von W. Popkes, dem verstorbenen früheren Dozenten für Neues Testament am baptistischen Seminar in Elstal beginnen, der in seiner Abhandlung über die Abendmahlsfrage schreibt:

„Der Darbysmus ist notfalls ohne Taufe denkbar, nie aber ohne Brotbrechen; andersherum der Baptismus. Die Hochschätzung des Abendmahls spiegelt sich auch darin, dass die wichtigste Stufe im Gemeindeleben die Zulassung zum Brotbrechen ist. Sie erfolgt keineswegs automatisch mit der Taufe; ja, sie kann u. U. sogar ohne Gläubigentaufe ausgesprochen werden.“⁵

³ Zum Verbot der ‚Christlichen Versammlung‘ und zur Entstehung des ‚Bundes freikirchlicher Christen‘ vgl. die ausführliche Darstellung bei A. Liese, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2002.

⁴ Vgl. dazu A. Schnepfer, Die „Geschlossenen“ Brüder öffnen sich, in: Christsein Heute 112 (2005), H. 1, 28–30, jetzt zu finden auf: www.bruederbewegung.de

⁵ W. Popkes, Abendmahl und Gemeinde. Das Abendmahl in biblisch-theologischer Sicht und evangelisch-freikirchlicher Praxis, Wuppertal/Kassel 1983, 17 f.

Um es gleich vorwegzunehmen: In der Tat macht Popkes damit das Kernproblem deutlich.

So kann man bezüglich der sonntäglichen Mahlfeier tatsächlich feststellen, dass sie das Herzstück der Brüderbewegung darstellt. Dies liegt hauptsächlich darin begründet, dass das Abendmahl nicht nur eine Erinnerungsfeier darstellt, sondern v. a. die Einheit der Gemeinde bezeugt; letzteres trifft besonders für die ‚Geschlossenen Brüder‘ zu.

Welchen Stellenwert hat – zuerst einmal historisch gesehen – nun die Taufe bei den Brüdern?

Zuerst fällt auf, dass – ganz im Gegensatz zur sonstigen Diktion – die ‚Brüder‘, und hier v. a. die ‚Geschlossenen Brüder‘ – ihre Taufauffassung sehr zurückhaltend darstellen: So schreibt Rudolf Brockhaus 1932, ein führender Vertreter der ‚Brüder‘ in der zweiten Generation, dass er nicht ohne Sorge nach langem Zögern diese Abhandlung über die Taufe schreibe. Denn: „Es ist ja bekannt, wie verschiedenartig selbst unter wahren Gläubigen die Ansichten über die Taufe sind, und ich möchte der letzte sein, der durch seine möglicherweise einseitige Behandlung der Frage Unruhe oder gar Ärgernis anrichtete.“⁶ Dieser sehr zurückhaltende Ton unterscheidet sich doch sehr von Abhandlungen, die beispielsweise Abendmahlsfragen betreffen. Ein entscheidender Grund für diese ungewohnte Zurückhaltung ist aber v. a. darin zu suchen, dass die unterschiedlichen Auffassungen nicht nur – wie bei anderen Themen – außerhalb, sondern gerade auch in der Brüderbewegung selbst zu verorten sind.

Deshalb sollen zuerst grundsätzliche Standpunkte vorgestellt werden.

1. Grundsätzliche Positionen

Wenn man grundsätzliche Positionen darstellen will, muss man bei John Nelson Darby (1800–1882) beginnen, der nicht nur in der angelsächsischen Welt der Begründer der Brüderbewegung gewesen ist, sondern über seine Schriften, Besuchsreisen und persönliche Kontakte nicht zuletzt auch die ‚Geschlossenen Brüder‘ in Deutschland maßgeblich beeinflusst hat.

Darby kann unterschiedliche Auffassungen in der Tauffrage stehen lassen; in seiner Ekklesiologie spielte die Taufe nur eine untergeordnete Rolle.⁷ In den von seinem Schüler William Kelly herausgegebenen ‚Collected Writings‘ findet sich keine Abhandlung über die Taufe.⁸ Aber es gibt briefliche Äußerungen zur Taufe, die Geldbach in seinem Buch über Darby ausgewertet.⁹ Und es existiert zumindest eine Schrift von ihm über die Taufe, die später ins Deutsche übersetzt wurde und vom Rückbrodt-Verlag, dem

⁶ R. Brockhaus, Ein Wort über die christliche Taufe, [Wuppertal 1932], Neudruck Hückeswagen, o. J., 3.

⁷ Geldbach, Christliche Versammlung, 121 f.

⁸ Vgl. a. a. O., 122.

⁹ Vgl. dazu a. a. O., 121–125.

Verlag der ‚Raven-Brüder‘ (zu dieser Brüder-Gruppe s. weiter unten) herausgegeben wurde.¹⁰

Darbys Ansatzpunkt stellt der Sachverhalt dar, dass der Tod Jesu die einzige Basis für Gott ist, auf die Menschen zuzugehen. Dieser Tod Jesu beinhaltet das Gericht Gottes, in dem der erste Mensch, d. h. der alte Mensch oder wie Darby ihn nennt, der Mensch dem Fleische nach völlig gerichtet und beseitigt wurde. In der Taufe bezeugt der Mensch die Annahme dieses Gerichts; er bekennt, dass der Tod Jesu der Lohn gewesen wäre, den er als Mensch verdient hätte. Der Glaube bewirkt die Annahme bei Gott, die Errettung des Menschen. Wenn er aber auf der Erde, auf der Gott aufgrund der auf ihr herrschenden Sünde verunehrt worden ist, mit Christus teilhaben will, der der Sünde gestorben ist, so kann dies dem Bilde nach nur durch den Tod geschehen. Man wird auf den Tod Christi getauft, um auf der Erde an Christus teilhaben zu können. Weiter heißt es: „Es ist nicht nötig, dass ich zuerst an seinem Leben teilhaben muss, um dann an seinem Tode teilzuhaben, sondern wie es in der Wirklichkeit ist, so ist es auch in dem Bilde (der Taufe), ich nehme an Seinem Tode teil, um an Seinem Leben teilzuhaben.“¹¹ Man nimmt am Tode Christi mit dem Ziel teil, an seinem Leben teilzuhaben. Noch einmal heißt es sehr pointiert: „Die Taufe setzt nie Leben in dem Betreffenden, der getauft wird, voraus (obschon es vielleicht schon vorhanden ist), sondern sie stellt immer den Tod dar.“¹²

Darby verweist dann auf Saulus, der seiner Auffassung nach durch die Taufe in die christliche Stellung gekommen sei, wobei die Taufe ihn in äußerlicher Hinsicht von den Sünden befreit hätte.¹³ Aus 1 Petr 3, 20 f. – hier wird die Arche Noah mit der Taufe verglichen – schließt Darby, dass man als Ungetaufter „nach außen hin noch nicht gerettet“ ist. Die Taufe hat mit der Position auf der Erde zu tun: Man wird nicht getauft aufgrund des Bekenntnisses, gestorben zu sein, sondern man lässt sich taufen, um – im Bilde zu sprechen – zu sterben.

Aus diesem Verständnis heraus, Taufe sei ein Sterben des Menschen auf der Erde, versucht Darby zu begründen, weshalb man Kinder taufen sollte. Wenn man glaubt, dass der erste Mensch, der alte Mensch im Tode verurteilt worden ist, dann nimmt der Glaube – so Darby – des irdischen Vaters, „den Tod Christi für meine Kinder von dem frühesten Augenblick an in Anspruch, denn mein Kind ist ein Stück von mir, und ich bin dafür vor Gott verantwortlich.“¹⁴ Darby stellt sich weiter die Frage, in welcher Beziehung christliche Eltern zu Gott und ihren Kindern stehen: Die Eltern gehören dem zweiten, dem neuen Menschen an, ihr erstes Menschsein ist am Kreuz Christi beseitigt worden. Dies bezieht sich grundsätzlich auch auf die Kinder. Der Glaube nimmt dies an und übergibt die Kinder dem Bild nach dem

¹⁰ J. N. Darby, *Die Taufe*, Leipzig o. J. (zu finden u. a. auf: www.soundwords.de).

¹¹ A. a. O., 6.

¹² Ebd.

¹³ A. a. O., 6 f.

¹⁴ A. a. O., 10.

Tod Christi. Dabei verweist Darby auf den Kerkermeister von Philippi, der im Glauben den Tod Christi ergreift, dies aber nicht nur für sich, sondern auch für sein Haus tut. Gott würde als Antwort auf diesen Glauben die anderen dazu bringen, dies selbst persönlich anzunehmen. Wenn man das Kind durch die Taufe dem Tod übergibt, kann dies für das Kind die Errettung oder die Verdammnis bewirken. Aber Gott wird die Errettung schenken, weil das Kind ihm gehört. Abschließend sagt Darby, dass in der Taufe die Rechte Christi über die Kinder anerkannt werden. Damit wird die Tatsache in der Erziehung berücksichtigt, dass sie nicht mehr der Welt angehören, die Erziehung wird dann in dem Vertrauen praktiziert, dass Gott seinen persönlichen Anspruch den Kindern gegenüber durchsetzen wird.

Zum Schluss setzt sich Darby mit der Frage auseinander, dass, wenn man Kinder tauft, damit nicht eine Namenschristenheit biblisch legitimiert werden würde. Er verneint dieses, da nicht direkt zu einer Taufe ohne Glauben aufgerufen werden würde. Weil aber Haustaufen im Neuen Testament vorkämen, sei es klar, dass man Kinder zu taufen habe. Zum Schluss heißt es pointiert: Diese Erkenntnis über die Taufe gehöre auch zu den neuentdeckten Wahrheiten in der Brüderbewegung.¹⁵

Resümierend kann man sagen: Die Taufe bewirkt etwas, nämlich den Eingang in die christliche Stellung, dies habe auch für Kinder zu gelten. Sie sind damit aus der Welt, die unter dem Gericht Gottes steht, herausgeführt worden. Diese Taufen geschehen zu Hause, sie sind Haustaufen. Mit der Gemeinde haben sie aber nichts zu tun, weil die Taufe nicht in den Leib Christi eingliedert.¹⁶ Dies wendet sich eindeutig gegen baptistische Auffassungen, gegen die er sich scharf abgrenzt; so spricht er sich auch dagegen aus, dass der Missionsbefehl den Täuflingen gelte.¹⁷

Die Gegenposition zu Darby findet sich in Deutschland beispielsweise bei Rudolf Brockhaus (1856–1932), der wichtigsten Führungspersönlichkeit der ‚Geschlossenen Brüder‘ von ca. 1894 bis 1932.¹⁸ Er schreibt in seiner 1932 veröffentlichten Abhandlung, dass die Taufe ein Bild von etwas bereits Geschehenem sei. Sie sei „ein äußeres Zeichen“ der Verbindung mit Jesus Christus, sie stelle bildlich Vergebung und Sündenabwaschung dar. In Röm 6 wird das mit den Bildern des Gestorben-Seins und dem Begraben-sein mit Christus dargestellt. Aus der bekannten Stelle im Galaterbrief entnimmt Brockhaus, der Getaufte bezeuge in einer „ganz neuen Stellung vor Gott“ zu sein. Dort gibt es keine Unterschiede mehr (weder nationale, noch geschlechtliche). Man ist eins in Christus. Damit ist aber nicht die Einheit

¹⁵ Offensichtlich scheint er der Tauflehre im Kontext der Brüderbewegung doch eine größere Bedeutung gegeben zu haben, als man bisweilen denkt.

¹⁶ So z. B.: Die Taufe ist nie eine ‚Hinzufügung zum Leib Christi‘, Collected Writings, Bd. XV, 329, zit. n.: Geldbach, Christliche Versammlung, 123 (Übersetzung von Geldbach).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. zu ihm K. Karrenberg, Rudolf Brockhaus, in: Botschafter des Friedens 66 (1956), 31–35; jetzt auf www.bruederbewegung.de.

der Gemeinde gemeint, denn man ist nicht durch die Wassertaufe, sondern durch die Taufe mit dem Heiligen Geist zu einem Leib getauft worden.¹⁹

Klar ist hier: Zum einen hat die Taufe eine symbolische Bedeutung, zum anderen hat sie aber nichts mit der Gemeinde zu tun. Sie verpflichtet allerdings zu einem christlichen Leben.

Bei dem Niederländer H. C. Voorhoeve (1837–1901) wird deutlich, dass die symbolische Darstellung der Abwaschung der Sünden in der Taufe auch eine Zusicherung der Vergebung der Sünden seitens Gott bezeugt.²⁰ Die Taufe beinhalte darüber hinaus auch ein Bekenntnis zu Jesus.

Sehr deutlich wird aber auch noch einmal, dass die Taufe nichts mit der Gemeinde zu tun hat. Jeder Verkündiger des Evangeliums kann taufen. So ist seiner Meinung nach in der Bibel keine Rede davon, dass „im Auftrag oder im Namen einer Versammlung [Gemeinde] getauft werden soll“. Die Taufe muss auch nicht in der Mitte der Gemeinde geschehen. Ihre Ausübung fällt in die Verantwortung des einzelnen Christen, der Getaufte kann deshalb nicht automatisch am Abendmahl teilnehmen, da nur die Gemeinde in ihrer Gesamtheit eine Zulassung aussprechen kann. Voorhoeve erläutert dann diesen Sachverhalt in zweierlei Richtung: Zum einen kann keiner zum Abendmahl zugelassen werden, der die Einrichtung der Taufe grundsätzlich ablehnt. Andererseits wird aber nicht eine spezielle Taufauffassung für die Teilnahme am Abendmahl vorausgesetzt. Taufe und Abendmahl sind zwei völlig verschiedene christliche Handlungen. Für erstere trägt ausschließlich der Taufende die Verantwortung.²¹

Ganz klar ist aber beiden Autoren, dass nur ein Glaubender getauft werden kann. Der Glaube muss der Taufe vorausgehen.

Sehr gut nachvollziehbar ist es, dass gerade auch aufgrund der Taufauffassung: nämlich der Überzeugung der Schriftgemäßheit der Gläubigentaufe ‚Brüder‘ in Deutschland oft mit Baptisten in gleichgesetzt wurden, weshalb man gerade das Trennende herausstrich.²² Hier wäre besonders an die Verneinung des Zusammenhangs von Taufe und Gemeindezugehörigkeit zu denken. Entscheidend ist, dass die Stelle in 1 Kor 12, 13 nicht in Verbindung mit der Wassertaufe gebracht wurde. R. Brockhaus schreibt, dass alle Christen durch den Heiligen Geist Christen zu einem Leibe getauft worden seien.²³

¹⁹ R. Brockhaus, Ein Wort über die christliche Taufe, 14 ff. Die Schrift wurde 1932 veröffentlicht und erschien in gekürzter Form auch im Botschafter des Heils (Zeitschrift der ‚Geschlossenen Brüder‘). Diese Abhandlung wurde nach 1945 wieder aufgelegt.

²⁰ H. C. Voorhoeve, Was zögerst du? Schlichte Gedanken über die Taufe, Zürich 1949, 24.

²¹ A. a. O., 41 f.

²² Vgl. dazu E. Eyllenstein, Carl Brockhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland, 19, Original erschienen in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 46, NF 9 (1927), 275–312, zit. n. der Ausgabe auf www.bruederbewegung.de.

²³ R. Brockhaus, Die Einheit des Leibes Christi. Ein Wort in Erwiderung auf die Schrift von Gustav Nagel: „Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart“, Elberfeld 1913, 22; zit. n. der Ausgabe auf www.bruederbewegung.de.

Bei den ‚Offenen Brüdern‘ kam Georg Müller (1805–1898), einer der Gründer dieser Gemeinschaft, zur Erkenntnis der Gläubigentaufe und ließ sich 1830 taufen.²⁴ Johannes Warns (1874–1937), Lehrer an der Bibelschule Wiedenest, der maßgeblichen Ausbildungsstätte der ‚Offenen Brüder‘, spricht sich in seiner umfangreichen Abhandlung über die Taufe ebenfalls für die Großtaufe aus. Die Taufe sei eine öffentliche Handlung, die die grundsätzliche Glaubenserfahrung des Christen bezeuge.²⁵ Warns betont dabei, dass in der Taufe der Täufling der Handelnde sei. Im Gegensatz zu den bisher genannten Auffassungen bezieht Warns die Aussage des Paulus in 1 Kor 12, 13: zu einem Leibe getauft auf die Wassertaufe. Alle gläubig Getauften – auch bei ihm ist der Glaube die Voraussetzung für die Taufe – haben den Heiligen Geist empfangen, sie bilden eine Einheit und sind sichtbar durch die Taufe in den Leib Christi eingefügt worden.²⁶ Allerdings wurde diese Auffassung nicht von allen ‚Offenen Brüdern‘ geteilt, wie noch zu zeigen sein wird.

2. Die weitere Entwicklung bei den ‚Geschlossenen Brüdern‘

Auch wenn die Tauffrage von Darby hinuntergespielt worden war, wurden seine Ansichten bezüglich der Taufe von seinen Anhängern verbreitet. Gegen Ende seines Lebens hat er wohl häufiger in Familien Kinder getauft,²⁷ weshalb man auch genauer von Haustaufen oder Hausfamilientaufen sprechen sollte. Auch in der zweiten großen Trennung unter den ‚Exklusiven Brüdern‘ spielte die Taufauffassung wohl eine Rolle. Die Opponenten, die sich von Darby trennten, vertraten die Großtaufe.²⁸ Ab 1890 setzte sich dann die Haushaltstaufe unter den englischen Exklusiven durch.

Da ab 1890 der Großteil der Brüderversammlungen auf dem Kontinent keine kirchliche Beziehungen mehr zu den Exklusiven in England, sondern zu einer kleineren abgespaltenen Gruppe hatte, gewann die Haustaufe in Deutschland bei den ‚Geschlossenen Brüdern‘ nicht an Bedeutung. In England dagegen gab es auch in den Gruppen, die sich von den immer radika-

²⁴ J. Warns, Georg Müller und John Nelson Darby. Ein Rückblick auf den sogenannten Bethesdastreit zu Bristol im Jahre 1848, Wiedenest 1936, 5 (www.bruederbewegung.de).

²⁵ J. Warns, Die Taufe. Gedanken über die christliche Taufe, ihre Geschichte und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Wuppertal/Zürich 1992 (1913) 14 f.

²⁶ A. a. O. 28 f.

²⁷ Vgl. dazu J. A. v. Poseck, Christus oder Park-Street? Gottes Wort oder Menschenwort. Eine Stimme der Warnung an meine Brüder deutscher Zunge, Privatdruck, 33 (jetzt ebenfalls auf: www.bruederbewegung.de).

²⁸ Vgl. auch dazu die entsprechenden Passagen bei v. Poseck, Christus; v. Poseck gründete im Rheinland schon vor C. Brockhaus Brüderversammlungen. Poseck setzt sich ausführlich mit den ersten Trennungen auseinander und benennt die Tauffrage als eine wichtige Ursache für die Spaltungen. Vgl. auch W. J. Ouwenel, Christliche Versammlung – wohin?, 13 (www.bruederbewegung.de), aus dem Niederländischen: ‚Vergadering van Gelovigen‘ – waarheen?, in: Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800, 4 (1996), 160–197.

ler werdenden ‚Exklusiven‘ abspalteten, teilweise Haustaufen. In den französischsprachigen geschlossenen Brüdergemeinden gibt es sie bis heute.²⁹

Zur offiziellen kirchlichen Doktrin wurde Auffassung von der Haustaufe bei den sog. Raven-Versammlungen, einer kleinen Gruppe von Brüdern, die die oben erwähnte Trennung der kontinentalen Brüderversammlungen von den englischen ‚Exklusiven‘ nicht mit vollzogen hatten.

Dass man diese besondere Taufauffassung in der Zeit des Dritten Reiches auch politisch ausnutzen konnte, wird an einem kurzen Exposé deutlich, dass Alfred Wellershaus, ein führender Vertreter dieser Gemeinschaft, 1937 für die Gestapo anfertigte.³⁰

So würde man sich nicht von dem „christlichen Taufbekenntnis“ trennen und eine gesonderte „Täufersekte“ beispielsweise wie die Baptisten bilden „sondern wir betrachten uns mit allen (katholisch oder evangelisch) Getauften auf demselben Boden des christlichen Bekenntnisses stehend“. Man erkenne deshalb alle Art des Taufens an, sofern es christlich sei. Die Bibel – so der Verfasser – zeige, dass sowohl Erwachsene als auch Häuser (Kinder) getauft wurden; deshalb vertrete man auch nicht besonders die Kindertaufe.

Hier wird deutlich, dass man, obwohl man sich von den kirchlichen Systemen (Groß- und Freikirchen) absonderte, aufgrund seiner besonderen Taufauffassung, die allerdings sehr moderat vorgetragen wurde, Gemeinsamkeiten gerade mit den Großkirchen postulieren konnte.

Aber die Auffassung Darbys, nach der man durch die Taufe in das christliche Bekenntnis eingehe, wird auch heute noch teilweise unter den ‚Geschlossenen Brüdern‘ in Deutschland vertreten. So meint Christian Briem, gegenwärtig deren maßgeblicher Vertreter, dass sich durch die Taufe einen Stellungswechsel vollziehe. Man stelle sich auf die Seite Christi und käme damit in den Bereich des christlichen Bekenntnisses.³¹ Ganz pointiert heißt es, dass die Taufe kein Symbol für etwas Empfangenes darstelle, sondern ein Zeichen dafür ist, was man bekommt und begehrt: Zum einen errettet die Taufe, womit der Wechsel der Stellung auf der Erde gemeint ist und zum anderen begehrt man in der Taufe ein gutes Gewissen.³² Das bedeutet auch hier, dass die Taufe tatsächlich etwas bewirkt. Allerdings gibt es nun viele, die durch die Taufe auf den Boden des Christentums gekommen seien, obwohl sie innerlich nicht wirklich glaubten. Gott aber behandelt sie aber so, als ob sie Glaubende wären, da sie ja christlich getauft worden seien. Die Gültigkeit einer christlichen Taufe bezieht er ausdrücklich auch auf die Kindertaufe.³³ Wenn die eigentlich richtige Reihenfolge von Glauben und Taufe vertauscht worden sei, mache dies die christliche Kindertaufe nicht ungültig. Eine erneute Taufe sei deshalb nicht notwendig.³⁴

²⁹ Ouweneel, Christliche Versammlung – wohin?

³⁰ Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Bestand RW 58-10941 (Gestapoakten), Bl. 20.

³¹ Chr. Briem, Die Christliche Taufe. Was bedeutet sie?, Hückeswagen o. J., 21.

³² A. a. O., 28.

³³ A. a. O., 38.

³⁴ A. a. O., 41.

Zum Schluss bestreitet er vehement, dass die Taufe etwas mit der Gemeinde zu tun habe. Die Taufe führe nicht in die Gemeinde als Leib Christi.³⁵ Mit ihm wird man durch den Empfang des Heiligen Geistes verbunden, als biblischer Beleg wird 1 Kor 12,13 herangezogen.³⁶ Allerdings ist davon auszugehen, dass auch die Auffassung von R. Brockhaus heute noch von vielen ‚Geschlossenen Brüdern‘ geteilt wird.³⁷

In einem Punkt treffen sich beide Positionen: Die Taufe hat nichts mit der Gemeinde zu tun und stellt damit auch keine Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl (‚Brotbrechen‘ – so der brüderspezifische Terminus) dar, die mit der Mitgliedschaft in einer Freikirche zu vergleichen wäre.

3. Die Tauffrage in Deutschland ab 1937

Von Bedeutung wurde die Taufauffassung der ‚Geschlossenen Brüder‘, wie sie noch Rudolf Brockhaus 1932 vorgetragen hatte, dann in den Einigungsbemühungen von Brüdern und Baptisten ab 1937.

Ernst Lange (1880–1942; führender Vertreter der ‚Offenen Brüder‘) und Paul Schmidt (1888–1970; Bundesdirektor der Baptisten) strebten ab 1937 eine Gemeindeorganisation der Taufgesinnten an.³⁸ Allerdings war der Begriff ‚Taufgesinnte‘ nicht ganz unproblematisch, weil zumindest die ‚Geschlossenen Brüder‘, wie oben beschrieben nur bedingt als eine taufgesinnte Gemeinschaft anzusehen waren.³⁹ Einen Durchbruch in Richtung Einheitsorganisation versprach man sich nach der Neuorientierung der Brüderversammlungen im Bund freikirchlicher Christen.

So lud im August 1937 Lange Vertreter des Bundes freikirchlicher Gemeinden, der Kirchenfreien christlichen Gemeinden (‚Offene Brüder‘) und des Bundes der Baptisten zu einem Gespräch nach Kassel ein; hier zeigten sich dann gerade aber in der Tauffrage doch erhebliche Unterschiede.

So wollten die Baptisten grundsätzlich daran festhalten, nur diejenigen als Gemeindemitglied aufzunehmen, der als Erwachsener getauft worden sei. Man würde allerdings in einer Vereinbarung akzeptieren, dass bisher aufgenommene Mitglieder in Brüdergemeinden, die als Kinder getauft worden seien, in einer gemeinsamen Organisation als vollgültige Mitglieder zu betrachten. Allerdings sollte zukünftig darauf geachtet werden, dass nur Mitglieder der Vereinigung angehören sollten, die als Erwachsene getauft worden seien.

³⁵ A. a. O., 46.

³⁶ A. a. O., 52.

³⁷ Es ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Schrift von Brockhaus nach 1945 noch ein herausgegeben wurde.

³⁸ Vgl. dazu Liese, *Verboten*, 305 f.; A. Strübind, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘* (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 216.

³⁹ Das Gleiche könnte man von den Freien evangelischen Gemeinden sagen.

Die ‚Brüder‘ ihrerseits erklärten, dass sie zwar auch die Erwachsenentaufe propagierten, diese aber nicht als „Vorbedingung“ für die Zulassung zum Abendmahl ansähen, „sondern dass sie es vielmehr für richtiger hielten, die persönliche Einstellung zu dieser Frage dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen“.⁴⁰

Die hier geäußerte Auffassung, die Taufe sei eine individuelle Gewissensentscheidung entsprach genau der schon oben dargestellten Auffassung von Voorhoeve von den ‚Geschlossenen Brüdern‘. Auch im weiteren Fortgang der Verhandlungen trat immer wieder der Gegensatz zwischen den Baptisten einerseits und den Brüdergruppen – hier waren es besonders die ‚Offenen Brüder‘ – und den Freien evangelischen Gemeinden andererseits auf. So formulierte Christian Schatz (1869–1947), ein führender Vertreter der ‚Offenen Brüder‘: „Die Gläubigen-Taufe ist nicht und darf nicht der Eintritt für den Einzelnen in die Gemeinde sein.“ Dies sehe Wächter von den Freien evangelischen Gemeinden ähnlich.⁴¹ Sehr deutlich formulierte diesen Dissens auch Lange, eigentlicher Initiator der Vereinigungsbemühungen und brachte dabei die Taufauffassung der ‚Brüder‘ – sowohl derjenigen aus der Tradition der ‚Geschlossenen‘ als auch derjenigen aus der Tradition der ‚Offenen Brüder‘ – auf den Punkt: Die Baptisten hielten an der Gläubigentaufe „für die Aufnahme in die Ortsgemeinde“ fest.

„[Die] anderen Gruppen [also BfC, Offene Brüder und FeG; A.L.] können (ebenso wenig) ihre Überzeugung aufgeben, dass die Aufnahme in die Gemeinde nur die Wiedergeburt des einzelnen zur Voraussetzung habe, da der einzelne durch dies von Gott angenommen sei; auch sie sind dabei der Auffassung, dass die Gläubigentaufe nach der Schrift die normale Aufnahme in die Ortsgemeinde bedeute, – dass aber, da die Kindertaufe durch lange kirchengeschichtliche Entwicklung so tief eingewurzelt sei, diese Frage dem Gewissen des einzelnen überlassen werden müsse.“⁴²

Daraus wird noch einmal deutlich, dass man die Gläubigentaufe befürwortete, sie stellte aber nicht die unabdingbare Voraussetzung für einen Eintritt in eine konkrete Ortsgemeinde dar, sondern die Taufauffassung und damit auch die -praxis konnte vielmehr sehr unterschiedlich sein. Es zeigt sich aber auch, dass im Grunde genommen – besonders wird dies sichtbar in der Tauffrage – ‚Brüder‘ und die Freien evangelischen Gemeinden theologisch viel näher beieinander standen als ‚Brüder‘ und Baptisten. Zum Schluss fanden aber nur diese beiden Gruppen zusammen, wobei der Krieg nicht nur manche Gegensätze in den Hintergrund treten ließ, sondern sich offensichtlich auch die Auffassungen annäherten. So bewertete Luckey vom Seminar in Hamburg, die Vereinigung der beiden Bünde folgendermaßen:

⁴⁰ Archiv des Arbeitskreises ‚Geschichte der Brüderbewegung‘, Wiedenest, Bestand Zeiger, Niederschrift über die Brüderzusammenkunft, 20. 8. 1937.

⁴¹ Archiv Wiedenest, Bestand Zeiger, Schatz an u. a. Becker, Richter, 21. 9. 1937.

⁴² Private Sammlung Vogel, Hückeswagen, Gedanken über den Vorschlag der Baptisten, einen neuen Bund zu bilden, nach der Zusammenkunft am 17. 9. 1937, verfasst am 1. 10. 1937.

„Bei der Verschmelzung nehmen die Baptisten die darbystische Form des Abendmahles und die B.f.C.ler die baptistische Form der Taufe an. Mehr kann man sich kaum wünschen.“⁴³ Unten soll dann der Frage nachgegangen werden, ob diese prognostizierte Entwicklung in den Brüdergemeinden tatsächlich eingetreten ist.

Zumindest was das Glaubensbekenntnis von 1944 anbelangt, dass das baptistische Bekenntnis von 1847 ersetzen sollte, nimmt man im Artikel über die Taufe doch sehr stark die Handschrift der ‚Brüder‘ wahr. So heißt es, dass die Taufe an Gläubigen vollzogen wird, die im Gehorsam vor Zeugen „das Bekenntnis ihres Glaubens ablegen“ wollen. Das „Wassergrab“ symbolisiert dabei den Tod Christi. Die Taufe stellt eine „gnadenvolle Zusage an den Glaubenden“ dar, dass er so, „wie er mit dem Gekreuzigten der Sünde gestorben ist, auch mit dem Auferstandenen in einem neuen Leben wandeln darf“. In der Taufe verpflichtet man sich zu Jesus und bekennt sich zu ihm. Deshalb „(darf) die Bewährung im Wandel nicht fehlen“. Und es wird in der „Öffentlichkeit der Gemeinde“ getauft, weil sie das Bekenntnis und den „Wandel wahrnimmt“.⁴⁴ Auffällig ist der typische Begriff Wandel bzw. wandeln, der sehr häufig in der Brüderliteratur anzutreffen ist. Und natürlich für jeden Baptisten schmerzhaft: Es fehlt die Erwähnung der Taufe als Eingliederung in die Gemeinde. Allerdings wird dies dann im Artikel über das Abendmahl etwas korrigiert: So heißt es dort nach der typisch darbystischen Formulierung, dass im Abendmahl „die Gemeinschaft des Leibes Christi in besonderer Weise zur Darstellung kommt“, dass nur diejenigen „am Tisch des Herrn teilnehmen“ können die „in dem einen Geist und zu dem einen Leib getauft worden sind“. Hier wird ganz eindeutig auf die baptistische Taufauffassung angespielt, insofern stehen beide Artikel etwas in Spannung zueinander.⁴⁵

Zu fragen ist, wie sich die Auffassung von der Taufe und ihre praktische Umsetzung in den Brüdergemeinden, die zum BEFG gehören, weiterentwickelt hat. Dies soll zuerst an zwei Beispielen aufgezeigt werden. So heißt es in der Festschrift der EFG- Velbert; einer Gemeinde, die in der Tradition der ‚Geschlossenen Brüdern‘ steht:

„Was mußten wir als der früherer BfC-Kreis von den Baptisten lernen?

Einmal, der starke missionarische Wille, die Anteilnahme an der Mission, dann die öffentliche Taufe. Wie ist sie uns doch allen jedes Mal so groß! Welch segensreiche Feierstunden sind es jedes Mal, wenn wir Taufe haben, wenn wiedergeborenen Menschen vor Gott und der versammelten Gemeinde ihr Bekenntnis ablegen [...]“⁴⁶

Weiter sei auf die Festschrift zum 150-jährigen Jubiläum der EFG Siegen-Weststraße hingewiesen, einer EFG, die ebenfalls in der Tradition der Geschlossenen Brüder steht, die sich aber heute klar zum BEFG bekennt. So heißt es dort,

⁴³ Oncken Archiv Elstal (OAE), Nachlass Luckey, Hans Luckey an E. Rockel, 17. 3. 1941.

⁴⁴ OAE, Amtsblatt des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Nr. 8 (10. 8. 1944).

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Zu finden auf der Homepage der EFG Velbert.

dass zum Selbstverständnis der Baptisten und Brüdergemeinden die Gläubigentaufe gehöre. Sie sei in beiden Traditionen ein „Kernstück des Gemeindelebens“.⁴⁷ An beiden Äußerungen wird deutlich, dass die Brüdergemeinden sich auf die Baptisten in der Frage der Taufe zubewegt haben und jetzt der Auffassung sind, dass die Taufe etwas mit der Gemeinde zu tun habe.

Deutlich wird dies auch an der 1998 verabschiedeten Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden zu Taufe, Abendmahl u. a., die 1999 noch einmal korrigiert wurde. Dort heißt es nachdem Hinweis auf den Sachverhalt, dass die Taufe u. a. die Wiedergeburt und die Teilhabe an Christus abbilde: Die sei „ein Zeichen der Eingliederung in den Leib Christi“. Es wird dabei auf eine entsprechende Stelle in der Apostelgeschichte verwiesen. Erläuternd wird hinzugefügt, dass derjenige, der an Jesus glaube, „durch die Wirkung des Heiligen Geistes zur Gemeinschaft der Gläubigen, zum Leib Christi“ gehöre. Die Taufe symbolisiere damit die „Eingliederung in den Leib Christi, d. h. in die Gemeinschaft der an Christus Gläubigen“.

Allerdings wird zum Schluss ausgeführt, dass Gläubigen, die die Kindertaufe empfangen haben und „noch nicht zur Erkenntnis der Glaubenstaufe gekommen sind“ nicht die Mitgliedschaft verweigert wird – und zwar „als seelsorgerliche Ausnahme von der Regel der Glaubenstaufe“. Man erwarte aber, dass sie nicht die Kindertaufe propagieren.⁴⁸

Hier haben sich dieser Teil der Brüdergemeinden eindeutig von der bisherigen Tradition gelöst und mehr oder minder die baptistische Position übernommen, nach der die Gläubigentaufe in den Leib Christi eingliedere. Allerdings können weiterhin auch ‚kindgetaufte‘ Christen den Brüdergemeinden angehören.

Einzugehen ist noch auf den ‚Freien Brüderkreis‘. Ihr führender Vertreter, Kurt Karrenberg, schreibt in den sechziger Jahren, dass die Brüderbewegung in Deutschland „erkenntnisgemäß die Erwachsenen- oder besser Gläubigentaufe“ vertrete. Sie sei ein Bekenntnis des Verbundenseins mit Jesus. Im Allgemeinen soll sie der Teilnahme am Abendmahl vorausgehen. Einige Zeilen vorher schreibt er, dass die Gläubigen durch den Heiligen Geist zu einem Leibe getauft worden seien, womit eindeutig der Zusammenhang von Wassertaufe und Gemeindemitgliedschaft verneint wird.⁴⁹

In einer Dokumentation des ‚Freien Brüderkreises‘ zu Geschichte und Selbstverständnis der ‚Brüder‘ wird dies noch deutlicher. Hier heißt es bezüglich der Taufe, dass sie nur an Gläubigen vollzogen werden soll. Sie stelle aber keine „Eingliederung in die Gemeinde“ dar, sondern sie drücke das Verbundensein des Täuflings mit Jesus aus und beinhalte ein Versprechen „in Neuheit des Lebens zu wandeln“. Dies entspricht doch mehr der Tradi-

⁴⁷ Die 150-jährige Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Siegen, Weststraße. Eine Biografie, verf. u. hg. v. *Wolfgang Heinemann*, Hilchenbach 2002, 54.

⁴⁸ Erklärung der AGB, auf: www.agb-online.de

⁴⁹ K. Karrenberg, Freier Brüderkreis, in: *Viele Glieder – ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Glaubensgemeinschaften in Selbstdarstellungen*, hg. v. *Ulrich Kunz*, Stuttgart 1961, 266–282, 277.

tion der ‚Geschlossenen Brüder‘: Die Taufe hat nichts mit der Gemeinde zu tun, sie stellt eine rein individuelle Angelegenheit dar.

Interessant ist nun, dass in mehreren Beiträgen der Zeitschrift *Perspektive* – erschienen im Oktober 2006 – zum Thema Taufe unterschiedliche Akzente zu erkennen sind.⁵⁰ So heißt es bezüglich der Gemeinde in diesem Artikel, dass Glauben und Taufe in die Ortsgemeinde führten. Am Ende stehe die „verbindliche Gemeindezugehörigkeit“. Die Taufe verbinde immer mit anderen Christen, aber sie gehöre „nicht zwingend in den Rahmen der Gemeinde“.⁵¹ Etwas anders formuliert dies Hohage: Man lässt sich taufen, weil man im Glauben die Vergebung der Sünden erfahren habe und jetzt ein neues Leben führen wolle. Nach der Apostelgeschichte wurden Menschen nach Bekehrung, Wiedergeburt und Taufe in die Ortsgemeinde aufgenommen. In den Leib Christi werde man aber durch die Geistestaufe eingefügt, auch hier erfolgt der ausdrückliche Bezug auf 1 Kor 12, 13. Er gesteht jeder Ortsgemeinde das Recht zu, über Aufnahmebedingungen zu entscheiden; die Zugehörigkeit zum Leib Christi stehe aber nicht zur Disposition. Wenn ein neu bekehrter Mensch der Gemeinde angehören wolle, soll man ihn zuerst taufen; die Kindertaufe stelle kein Ersatz dar, aber man könne niemand zu dieser Erkenntnis zwingen.⁵²

Resümierend kann festgehalten werden, dass in der Brüderbewegung eine breite Skala von Taufverständnissen gibt. Von einer quasi ‚sakramentalen‘ Auffassung⁵³ über das Verständnis der Taufe als einem bloßen Bekenntnisakt, der aber keine Bedeutung für das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinde hat, bis hin zur Auffassung, dass die Taufe auch die Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde bewirke reicht das Spektrum. Hinzuweisen ist aber auf den Sachverhalt, dass auch den Gemeinden, die das letztgenannte Taufverständnis vertreten, Menschen angehören können, die als Kinder getauft worden sind.

Bibliografie

- Briem, Chr., Die Christliche Taufe. Was bedeutet sie?, Hückeswagen o. J.
 Brockhaus, R., Die Einheit des Leibes Christi. Ein Wort in Erwiderung auf die Schrift von Gustav Nagel: „Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart“, Elberfeld 1913, 22 (www.bruederbewegung.de)
 –, Ein Wort über die christliche Taufe, [Wuppertal 1932], Neudruck Hückeswagen, o. J.

⁵⁰ In der ‚Perspektive‘ sind 2001 die Zeitschriften ‚Die Botschaft‘ (für die ‚Brüder‘ im BEFG) und ‚Die Wegweisung‘ (für den ‚Freien Brüderkreis‘) aufgegangen.

⁵¹ A. Ebert, Auf Jesus festgelegt! Was die Taufe ist und nicht ist ..., in: *Perspektive* 10 (2006), 20 ff., 21 f.

⁵² A. Hohage, Kann man die Kindertaufe nachträglich als biblische Taufe anerkennen, in: a. a. O., 15.

⁵³ Darby spricht von der „Taufe als einem ‚sakramentalen Einlass zum Ort der Segnung‘“, Geldbach, Christliche Versammlung, 123, der hier eine Passage aus den Briefen übersetzt (Darby-Br. III, 471).

- Darby, J. N., Die Taufe, Leipzig o. J. (www.soundwords.de)
- Ebert, A., Auf Jesus festgelegt! Was die Taufe ist und nicht ist ..., in: *Perspektive 10* (2006), 20 ff.
- Eylenstein, E., Carl Brockhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung des Darbysmus in Deutschland, 19 ff. Original erschienen in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 46, NF 9 (1927), 275–312 (www.bruederbewegung.de)
- Geldbach, E., Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971
- Hohage, A., Kann man die Kindertaufe nachträglich als biblische Taufe anerkennen, in: *Perspektive 10* (2006), 15 ff.
- Die 150-jährige Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Siegen, Weststraße. Eine Biografie, verf. u. hg. v. Wolfgang Heinemann, Hilchenbach 2002
- Jordy, G., Die Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 1–3, Wuppertal 1979/81/86.
- Karrenberg, K., Freier Brüderkreis, in: *Viele Glieder – ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Glaubensgemeinschaften in Selbstdarstellungen*, hg. v. Ulrich Kunz, Stuttgart 1961, 266–282
- , Rudolf Brockhaus, in: *Botschafter des Friedens* 66 (1956), 31–35 (www.bruederbewegung.de)
- Liese, A., Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2002
- Ouweneel, W. J., Christliche Versammlung – wohin?, 13 (www.bruederbewegung.de), aus dem Niederländischen: ‚Vergadering van Gelovigen‘ – waarheen?, in: *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, 4 (1996), 160–197
- Popkes, W., Abendmahl und Gemeinde. Das Abendmahl in biblisch-theologischer Sicht und evangelisch-freikirchlicher Praxis, Wuppertal/Kassel 1983
- Poseck, J. A. v., Christus oder Park-Street? Gottes Wort oder Menschenwort. Eine Stimme der Warnung an meine Brüder deutscher Zunge, Privatdruck, 33 (www.bruederbewegung.de)
- Schnepper, A., Die „Geschlossenen“ Brüder öffnen sich, in: *Christsein Heute* 112 (2005), H. 1, 28–30 (www.bruederbewegung.de)
- Strübind, A., Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘ (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 1), Neukirchen-Vluyn 1991
- Voorhoeve, H. C., Was zögerst du? Schlichte Gedanken über die Taufe, Zürich 1949
- Warns, J., Georg Müller und John Nelson Darby. Ein Rückblick auf den sogenannten Bethesdastreit zu Bristol im Jahre 1848, Wiedenest 1936, 5 (www.bruederbewegung.de)
- , Die Taufe. Gedanken über die christliche Taufe, ihre Geschichte und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Wuppertal/Zürich 1992 (1913)

Archive

- Archiv des Arbeitskreises ‚Geschichte der Brüderbewegung‘, Wiedenest
- Bestand Zeiger, Niederschrift über die Brüderzusammenkunft, 20. 8. 1937
 - Bestand Zeiger, Schatz an u. a. Becker, Richter, 21. 9. 1937

Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Bestand RW 58-10941 (Gestapoakten), Bl. 20

Private Sammlung Vogel, Hückeswagen, Gedanken über den Vorschlag der Baptisten, einen neuen Bund zu bilden, nach der Zusammenkunft am 17. 9. 1937, verfasst am 1. 10. 1937

Oncken Archiv Elstal (OAE)

- Amtsblatt des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Nr. 8 vom 10. 8. 1944
- Nachlass Luckey, Hans Luckey an E. Rockel, 17. 3. 1941

Missionstheologie und missionarische Praxis der Baptisten im ökumenischen Kontext

|| Eine Thesenreihe¹

Kim Strübind

1. Das Missionsverständnis der Baptisten

1. Baptistenkirchen weisen sich durch ein explizit missionarisches Selbstverständnis aus. Mission gilt als „nota ecclesiae“, also als wesenhaftes Kennzeichen der Kirche Jesu Christi. Aufgrund ihrer Sendung (lateinisch: „missio“) hat die Kirche Jesu Christi als Botin ihres Herrn der Welt das in Christus geschehene Heil zu bezeugen. So verwirklicht sie sich, so offenbart sich ihr Wesen. „Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20, 21). Dieser Sendungsauftrag hat geradezu axiomatische Bedeutung für baptistische Kirchen (und auch für die meisten anderen Freikirchen).
2. Die Parole: „Jeder Baptist ein Missionar und jede Gemeinde eine Missionsgesellschaft“ hatte Johann Gerhard Oncken, einer der Gründerväter des kontinentalen Baptismus Mitte des 19. Jahrhunderts an die ersten Baptistengemeinden auf dem europäischen Kontinent ausgegeben. Alle anderen Ziele, einschließlich der persönlichen Heiligung und dem inneren Wachstum an Erkenntnis, treten hinter diesen elementaren Zeugendienst zurück.²
3. Dabei gilt: Kennzeichnend für Baptistinnen und Baptisten sind „weniger gemeinsame Überzeugungen von dogmatischen Sachverhalten, sondern vielmehr eine gemeinsame Gesinnung, die in der Überzeugung gründet, dass Zeit und Welt sowie das Geschick jeder individuellen Existenz unmittelbar von Jesus Christus abhängt und von ihm betroffen ist.“³

¹ Mit geringfügigen Auslassungen wurden diese Thesen am 9. Februar 2006 im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising anlässlich des Delegiertentreffens der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern“ und im Rahmen eines ökumenischen Podiumsgesprächs vorgetragen. Die Delegierten tagten unter dem Thema: „Mission heute – theologische Grundlagen und exemplarische Konkretionen“.

² Der hohe praktische Stellenwert, den die Mission im Baptismus einnimmt, wird auch daran deutlich, dass einer der vier Dienstbereiche unserer Kirchenleitung ausschließlich missionarische Zwecke verfolgt und mehrere hauptamtliche Missionare beschäftigt. Die Bundesgeschäftsstelle unserer Kirche hieß bis vor wenigen Jahren „Bundesmissionshaus“.

³ K. Strübind, Was heißt „evangelisch-freikirchlich“? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses, in: ZThG 5 (2000), 177–183.

4. Dies ist der Grund für die missionarische Ausrichtung der Baptisten, die einen werbenden und zum Glauben unmittelbar einladenden Charakter hat. Die Gemeinde hat der Welt *sine vi sed verbo* („nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort Gottes“) mitzuteilen, dass jeder Mensch in Jesus Christus seinem letztinstanzlichen Richter und Retter begegnet. Weil nur die christliche Gemeinde darum weiß, darum ist sie gemeinsam mit allen anderen Christinnen und Christen in diesem Auftrag unvertretbar.
5. Mission als Zeugendienst vollzieht sich dabei in zweifacher Weise: Wie ihr Herr „evangelisiert“ (Lk 4, 43) auch die Gemeinde durch eine am Neuen Testament ausgerichtete Verkündigung; wie ihr Herr ist die das Heil bezeugende Gemeinde immer zugleich diakonisch tätig (Mt 4, 23). Deshalb ist die diakonisch-karitative Tätigkeit von Anfang an essentieller Bestandteil baptistischer Mission.⁴ Das Recht, Jesus auf diese Weise nachzufolgen, wird aus dem Missionsauftrag in Mt 28, 16–20 abgeleitet, dem für Baptisten bedeutsamsten ekklesiologischen Grundtext der Bibel.⁵
6. Daraus ergibt sich ein spezifisches Verständnis hinsichtlich der apostolischen Sukzession der Kirche: „Als Treue zu Anfang und Ursprung meint die apostolische Sukzession [...] die Treue zu Verheißung und Sendung. Nicht schon durch die Erinnerung an die Urapostel und die Treue zu ihrer Botschaft wird die Kirche apostolisch, sondern erst durch die Erfüllung ihres eigenen Sendungsauftrags“,⁶ weshalb die apostolische Sukzession von Jürgen Moltmann – und durchaus im baptistischen Sinne – als „apostolische Prozession“ ausgelegt wird.⁷
7. Mission wird dabei als gemeinschaftlicher und zugleich als zutiefst persönlicher Auftrag verstanden, der jeder Christin und jedem Christen gilt. Mission steht weniger im Dienst einer Verbreitung kirchlicher Lehren (die nicht dem „allgemeinen“, sondern dem „speziellen“ theologischen Priestertum vorbehalten sind). Der individuelle Zeugendienst jedes und jeder Einzelnen vielmehr darin mitzuteilen, was man in der Begegnung mit dem Evangelium selbst als heilsam und manchmal auf

⁴ Im Großbritannien und den USA wird die Sendung der Kirche durch ein aktives auf die Einhaltung der Bürger- und Menschenrechte konzentriertes Engagement ergänzt (vgl. Roger Williams, Martin-Luther King, Jimmy Carter). Diese „politische Diakonie“ hat im deutschen und gesamten kontinentaleuropäischen Baptismus aufgrund seiner Abhängigkeit vom Neupietismus des 19. Jahrhunderts – leider – keine Parallele.

⁵ So heißt es im zentralen baptistischen Bekenntnistext, der seit 1977 geltenden „Rechenschaft vom Glauben“ (RvG II 1.1: „Sammlung und Sendung der Gemeinde“): „In Evangelisation und Diakonie bezeugt die christliche Gemeinde das Heil Gottes allen Menschen. In Bitte und Fürbitte tritt sie priesterlich ein für alle Menschen und Völker. Wie Gott seinen Sohn in die Welt sandte, so sendet Jesus Christus heute seine Gemeinde in die Welt. Allen Gliedern der Gemeinde Jesu Christi gilt der Auftrag ihres Herrn: ‚Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung!‘ (Mk 16, 15).“

⁶ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 339.

⁷ Ebd.

- durchaus dramatische Weise als lebensverändernd erfahren hat und lädt zum Nachvollzug dieser Erfahrung ein. Legitimation und Korrektiv vor willkürlichen religiösen Interpretationen bildet dabei die Heilige Schrift, mit der Baptistinnen und Baptisten von Kindheit an vertraut gemacht werden.
8. Obwohl sie sich lokal oder regional organisieren, ist die baptistische Mission in weltweite sowie in ökumenische Zusammenhänge eingebettet. Inland- und Weltmission bilden dabei einen unlösbaren Zusammenhang. Die Kooperation mit anderen christlichen Partnern wird begrüßt. Die Beziehung auf das Heil in Christus wird dabei eine höherer Stellenwert eingeräumt als der konfessionellen Einbindung in die eigene Kirche. Baptistische Mission ist zwar stark ekklesiologisch, aber nicht binnenkonfessionell ausgerichtet.
 9. Baptistisches Missionsverständnis geht bei allem Respekt vor den Christinnen und Christen anderer Konfession und ihren Schwesterkirchen davon aus, dass das Getauftsein Unmündiger oder eine nur formelle Mitgliedschaft in einer Glaubensgemeinschaft für sich alleine genommen das Christsein noch nicht konstituiert. Christsein konstituiert sich vielmehr durch ein erkennbares spirituelles Leben und einen lebendigen, also bekennenden und praktizierenden Glauben, der als Ausweis genuiner Zeugenschaft gilt. „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will auch ich bekennen vor meinem himmlischen Vater“ (Mt 10, 32).
 10. Das Grundbekenntnis zum auferstandenen Christus verbindet Baptistinnen und Baptisten andererseits mit Christen in allen Kirchen. Konfessionelle Vorbehalte spielen dagegen im heutigen Baptismus eine untergeordnete Rolle. Die Herrschaft Jesus Christi und ihre Anerkennung im Glauben bilden ein verlässliches ökumenisches Band zu anderen Kirchen.
 11. Baptistinnen und Baptisten gehören von ihren Anfängen an zu den Vorkämpfern der Religionsfreiheit, die sich für die freie Wahl der Religion und Konfession – einschließlich des Rechts, keiner Religion anzugehören – eingesetzt haben. „Weil die Freikirchen nicht von einer christlichen Gesellschaft ausgehen, sondern weil eine strenge Teilung des weltlichen und geistlichen ‚Regiments‘ die Grundlage ihres Weltverständnisses darstellt, ist die Missionierung der Gesellschaft, in der man lebt, eine dauernde Aufgabe. Man kann daher sagen, dass Mission und Religionsfreiheit wie zwei Seiten einer Münze sind.“⁸
 12. Gegenüber dem geistgewirkten Glauben und dem ihm folgenden Bekenntnis sowie dem Lebenszeugnis der Glaubenden spielen die formelle und rituelle Praxis eine untergeordnete Rolle.

⁸ E. Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt, Wirkung, Göttingen 2005, 94.

2. Vorzüge des baptistischen Missionsverständnisses

1. Baptistische Mission ist Ausdruck der Liebe Gottes, weil sie sich nicht nur für das Gelingen des eigenen sondern auch des fremden Lebens verantwortlich weiß. Als verbindliches christliches Handeln in der Verkündigung und in der Diakonie versteht sie sich als eine Form praktizierter Nächstenliebe, die mit hohem Aufwand betrieben wird.
2. Sofern alle Christinnen und Christen aktive Zeugen sind, werden missionarische Aktivitäten authentisch und lebensnah vermittelt. Hinsichtlich der Bereitschaft und der Fähigkeit, Menschen auf den christlichen Glauben hin anzusprechen, verfügen die Mitglieder von Baptistengemeinden oft über eine große Kompetenz. Dieses Potenzial einschließlich der gewonnenen praktischen Erfahrungen kann mit Gewinn in ein ökumenisches Gespräch über Mission eingebracht werden und anderen Kirchen zugute kommen.
3. Neben dem individuellen Zeugnis tritt i. d. R. eine gut strukturierte und die Laien auf fast allen Ebenen gleichberechtigt einbeziehende Ortsgemeinde als sichtbarer Trägerin der Mission und als erkennbare Sozialgestalt praktizierten Glaubens in Erscheinung.
4. Baptistische Mission betont und vermittelt nachdrücklich die Unmittelbarkeit jedes einzelnen Menschen zu Gott, das durch persönliche Gebete, Andachten und ein lebendiges Gemeindeleben eine konkrete und oft persönlich ansprechende Gestalt gewinnt. Dazu gehört auch der Einsatz zeitgenössischer und nachvollziehbarer Ausdrucksformen in der Liturgie sowie moderner Medien (auch in sakralen Räumen).
5. Der Wegfall einer distanzierten Kirchlichkeit wird auf dem Weg in die Nachfolge Christi oft als hilfreich empfunden und tritt den Vorbehalten gegenüber einer institutionalisierten Kirche wirksam entgegen. Das Miteinander in Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen gestaltet sich persönlich, unverkrampft und niederschwellig.
6. Die oft nur noch schwer oder gänzlich unverständlichen Rituale traditioneller kirchlicher Überlieferung spielen eine untergeordnete oder gar keine Rolle. Baptistische Mission weist sich vor allem durch eine einleuchtende Nähe zu biblischen Texten aus, besonders zu den Jüngerschafts- und Nachfolgetexten der Evangelien. Weil andere kirchliche Überlieferungen eine untergeordnete, nicht-normative Rolle spielen, werden die Ursprünge des christlichen Glaubens immer wieder transparent.
7. Der Weg zu einer aktiven Mitarbeit in einer Ortsgemeinde – mit großen Gestaltungsspielräumen für individuelle Erfahrungen und Begabungen – ist auch für Gäste der Gemeinde meist unkompliziert. Die weitgehende Autonomie der Gemeinden und die marginale Rolle, die das Kirchenrecht und übergeordnete kirchliche Institutionen spielen, erweist sich dabei als vorteilhaft.

3. Probleme des baptistischen Missionsverständnisses

1. Baptistische Mission ist stark vom Bewusstsein der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und dem sie prägenden christlichen Vereinswesen geprägt. Für missionarische Herausforderungen der Moderne und der Postmoderne sind Baptisten in ihrer bisweilen frommen „Gettoisierung“ oft schlecht gerüstet. Etwas ratlos steht man vor dem Phänomen zeitgenössischer Lebensentwürfe, der Religionskritik und ihren Ursachen sowie der Ablehnung verbindlicher metaphysischer Wahrheiten und Sinnverluste durch die Postmoderne. Baptistische Mission offenbart neben einem allgemein mangelnden Problembewusstsein für religiöse Fragen der Gegenwart auch ein eher schlichtes Bibelverständnis.
2. Die verbreitete missionarische Unbekümmertheit hat ihre Stärken, weil sie einen authentischen und aktiv werbenden Charakter hat. Sie schlägt aber auch schnell in missionarische Naivität um, wenn die missionarische Praxis den Eindruck erweckt, als ob die Aufklärung nicht stattgefunden hätte. Baptisten begreifen oft nicht, weshalb ihre missionarischen Bemühungen auf so wenig Resonanz stoßen, weil sie die säkulare Welt um sie herum nicht verstehen. Baptistischer Mission mangelt es dabei am meisten an einem Verständnis der kulturellen Tiefe der christlichen Mission (Inkulturation des Evangeliums).
3. Weil eine gemeinsame kirchliche Tradition und Theologie eine untergeordnete bis gar keine Rolle spielen, treten die Binnenprägungen von Gemeinden und ihren Traditionen oft dominant in den Vordergrund. Es fehlt ein verbindendes theologisches und spirituelles Profil, das eine konfessionelle Identität vermittelt, die über die allen Baptistinnen und Baptisten gemeinsame Praxis der Glaubenstaufe hinausreicht.
4. Die enge und oft unkritische Verbindung mit dem überkonfessionellen Evangelikalismus kann gelegentlich ideologischen Engführungen Vorschub leisten, die mit dem hybriden Überlegenheitsgefühl einer vermeintlich „authentischeren“ christlichen Gemeinschaft einhergeht (Wir sind Kirche nach dem Neuen Testament“).⁹ Dies ist allerdings mit den Ursprüngen und der von Anfang an nachweisbaren ökumenischen Weite des Baptismus unvereinbar.
5. Das baptistische Missionsverständnis, das von einer prinzipiellen Willens- und Entscheidungsfreiheit der Menschen ausgeht, ist besonders im Blick auf die theologische Anthropologie problematisch. So dominiert in den Gemeinden oft ein moralisierendes Sündenverständnis, das die Tiefe menschlicher Verlorenheit und Unfreiheit nicht hinreichend berücksichtigt, wie sie etwa für die Reformation kennzeichnend ist.

⁹ Vgl. dazu meine kritische Stellungnahme „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, in: ThGespr 21 (1997), 2–26.

6. Dieses optimistische Verständnis des Menschen lässt sich eher aus dem bürgerlichen Selbstbewusstsein des 19. Jahrhunderts als aus der Bibel ableiten; ebenso die theologisch kritikwürdige Vorstellung, dass Mission die Summe menschlicher Anstrengung bei der Verbreitung des Evangeliums darstelle, die schlussendlich auch zu zahlenmäßigem Wachstum der Gemeinde führen müsse. So kann die Mitgliederstatistik zur Kontrollinstanz „rechter“ Mission missbraucht werden. Der Baptismus muss sich immer wieder vor Augen halten, dass Mission mehr ist als ein quantitatives Mitgliederwachstum.
7. Die Ursache für diese Fehlentwicklungen gründen in dem tief verankerten, linearen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts, der sich auf alle Bereiche der Gesellschaft – eben auch den der christlichen Religion – erstreckte. In dieser Zeit ist der kontinentaleuropäische Baptismus¹⁰ als Produkt des Neupietismus entstanden, wobei eine selbstkritische Reflexion der eigenen historischen Wurzeln immer noch aussteht. Baptisten und Vertreter/innen anderer Freikirchen kultivieren bisweilen ausgesprochen unkritisch Visionen von großen „Erweckungen“, die von Gott als belohnende Antwort auf konsequente Heiligung und intensive missionarische Anstrengungen seiner Anhänger erwartet wird. Solche Ansichten sind als eine subtile Form der Werkgerechtigkeit abzulehnen und offenbaren ein höchst fragwürdiges Gottesverständnis.
8. Die Ethisierung der Mission als „Missionspflicht“, von der Gottes heilvolles Wirken in der Welt abhängig gemacht wird, führt nicht nur zu religiösen Zwängen unter den Gläubigen, sondern bisweilen auch zu einem oft freudlosen missionarischen Aktionismus, der den Charakter bloßer Vermehrungsstrategien trägt und die Effizienz der Mission anhand eines unsäglichen „body counts“ nach Evangelisationen bemisst.
9. Baptistische Mission erkennt leicht, dass nach dem Neuen Testament Jesus Christus selbst – und nicht etwa die Gemeinde oder einzelne Gläubige – Träger und Subjekt der Mission ist.¹¹ Sie erkennt auch nicht hinreichend an, dass Gott die Gewinnung von Menschen für sein Reich nicht um seiner Anhänger sondern um seiner selbst willen betreibt: „So sehr hat *Gott* die Welt geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn hingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Mission muss also gerade deshalb erfolgreich sein, weil ihr Gelingen zwar menschliche Bemühungen nicht ablehnt, sich aber zugleich nicht von ihnen abhängig weiß.

¹⁰ Der kontinentaleuropäische Baptismus ist vom wesentlich älteren angloamerikanischen Baptismus zu unterscheiden, der bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht!

¹¹ Die Gemeinde sieht in ihrer Sendung einen *Auftrag*, der auch das besondere Problem unseres Missionsverständnis darstellt, weil oft nicht hinreichend beachtet wird, dass der Auftraggeber in seinem Auftrag selbst präsent, mehr noch: der eigentlich Handelnde ist. Dies ist im Neuen Testament bei aller menschlichen Aktivität unumstritten klar: Der in der Mission seiner Apostel Handelnde ist Christus, weshalb nicht unbedingt die Gemeinde, sondern „das Wort Gottes wächst“ (Apg 12, 24).

10. Baptistische Mission muss sich immer wieder neu daran erinnern lassen, dass sie nichts anderes ist und sein darf als Ausdruck und konkrete Gestalt der souveränen Liebe Gottes (2 Kor 5, 14). Die Kirche Christi ist bereits als solche, d. h. durch ihre pneumatische Existenz und der aus ihr notwendigerweise resultierenden Praxis von Glauben und Liebe in der Welt missionarisch wirksam. Wo der Glaube in der Liebe wirkt (Gal 5, 6), ist er also immer schon eminent missionarisch. Entlastend könnte dabei eine Reflexion der neutestamentlichen Beobachtung wirken, derzufolge der vermeintliche „Missionsbefehl“ (Mt 28, 16–20; Mk 16, 16) der Sache nach gar keinen Befehl, sondern eine „Missionsvollmacht“, mithin gnädige Einladung Christi an die ihm Nachfolgenden darstellt, an seiner Mission teilzunehmen.¹²

¹² Dieses Missionsverständnis zeigt sich beim Missionar Paulus, der sich als Gefangener Christi (!) von seinem Herrn wie in einem Triumphzug von Ort zu Ort geführt weiß (2 Kor 2, 14; vgl. Kol 2, 15).

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Jesus, der Befreiungstheologe

| Predigt über Johannes 8, 31b–32*

Edgar Lüllau

*Wenn ihr in meinem Wort bleibt,
seid ihr wahrhaftig meine Jünger,
und ihr werdet die Wahrheit erkennen,
und die Wahrheit wird euch frei machen.*

Liebe Gemeinde

„Die Wahrheit wird euch frei machen! Das ist vielleicht das revolutionärste Wort des Neuen Testaments. Es richtet sich darum nicht an die Massen, sondern es wird begriffen von den wenigen echten Revolutionären.“ So begann Dietrich Bonhoeffer im Semesterschlussgottesdienst 1932 in äußerst spannungsgeladener Zeit seine Predigt über diesen Bibeltext. Er präzisiert, was er meint, dann so: „Der Mensch, der liebt, weil er durch die Wahrheit Gottes frei gemacht ist, ist der revolutionärste Mensch auf Erden.“ Um gegen Ende seiner Predigt in das für seine Zeit so aktuelle Gebet überzugehen: „Gott, wir schreien nach Freiheit.“

Wir hören heute im Gottesdienst am Pfingstmontag 2006 diese Verheißung Jesu für uns: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“

Jesus von Nazareth, der erste Befreiungstheologe. So leuchtet hier im Johannesevangelium das Bild Jesu vor uns auf: Jesus, einer, der die Freiheit liebt und lebt; der eine, der den Menschen die Freiheit bringt; der eine, der sie befreien kann, weil er die Wahrheit ist. Jesus Christus; der eine Befreiungstheologe, der im Namen seines Vaters im Himmel die Menschen frei macht, sie wieder in die Freiheit der Kinder Gottes einsetzt, damit sie beten können „Vater unser im Himmel“, damit sie sich des Lebens auf Erden wieder frei freuen können.

Wir sind doch Christen, und könnte nicht jeder von uns am Pfingstfest ganz persönlich gefragt werden: Hat dich das Evangelium Jesu frei gemacht? Ist nicht gerade das Pfingstfest der rechte Augenblick von allen Christen ein fröhliches Zeugnis von der befreienden Kraft Jesu in ihrem Leben zu hören? Oder ist das zu persönlich, viel zu direkt gefragt? Ist der christliche Glaube heute so privat geworden, dass er nicht öffentlich werden

* Predigt gehalten als Vorsitzender der ACK Karlsruhe am Pfingstmontag 5. Juni 2006 im Ökumenischen Gottesdienst in der Christuskirche Mühlburgertor, Karlsruhe.

braucht/darf? Vielleicht wäre uns heute die kontroverse Diskussion, die die ersten Hörer mit Jesus führten, auch lieber. Die antworteten damals: „Wir sind doch Abrahams Kinder ...“ Wir könnten heute ja so ähnlich antworten: „Wir sind doch ... Und jeder könnte dann seine Konfession benennen/bekennen. Aber wir spüren, das war weder damals, noch ist es heute die ausreichende Antwort auf die Einladung, im Wort Jesu zu bleiben. Ganz eindringlich werbend bietet sich Jesus ja seinen Hörern im Verlauf der weiteren sich zuspitzenden Diskussion noch einmal so an: *„Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei.“*

Bringt das Evangelium von Jesus Christus, das zu Pfingsten mit der ganzen begeisternden Kraft des Geistes Gottes in den Herzen der Jünger in Gang gesetzt wurde, durch uns Christen den Menschen heute Freiheit? Trauen die Menschen uns Christen heute zu, dass wir sie zu dem Einen begleiten, der das Leben der Menschen recht frei zu machen versteht? Frei von Lebensangst und Schuldangst. Frei von der Zukunftsangst und vor dem Versagen. Frei von den Zwängen der äußeren Lebensumstände. Frei von den inneren Zwängen des eigenen Herzens und Gedanken?

Die Wahrheit, sagt uns Jesus, wird euch frei machen! Wenn diese Wahrheit, von der Jesus redet, ein Satz wäre, ein Denksystem, ein Dogma, dann müsste in der Tat der, der diese Wahrheit besitzt, sie verteidigen gegen alle sie verändern wollenden Angriffe.

Es ist ja die ganze Tragik der abendländischen Kirchengeschichte, dass im Namen der Wahrheit, die in Gestalt von Dogma und Tradition verwaltet wurde, die innere und äußere Freiheit der Menschen begrenzt, eingeengt, ihnen genommen wurde. Für diese Wahrheit, die eigentlich frei machen sollte, wurden in Europa Kriege, Religionskriege, Religionsverfolgungen geführt. Es war ein langer schmerzvoller Weg bis die Kirchen Europas die Freiheit der öffentlichen Bekundung des eigenen, persönlichen Glaubens, die Freiheit der Entscheidung des Einzelnen seinen Glauben und seine Konfession zu wechseln, anerkennen konnten. Die immer säkularer werdende Welt/Gesellschaft in Europa hat sich in einem langen Kampf diese Freiheit, einen eigenen Glauben zu haben oder nicht zu haben, selbst erringen müssen.

Wie könnten wir heute also dem sich emanzipierten freien Individuum glaubhaft die Botschaft von der Freiheit des Menschen durch das Evangelium anders anbieten als durch das eigene freie Lebenszeugnis?

Wir stehen heute in Europa vor der neuen Herausforderung, wie viel gleichberechtigte Religionsfreiheit wir anderen Religionen, insbesondere dem Islam, in Europa gewähren wollen. Wie viel Andersheit wollen und können wir in die große Staatengemeinschaft integrieren? Das ist auch eine Frage, wie frei von Angst vor den Anderen, der Glaube an Christus die Christen macht, und wie stark das Vertrauen der Christen zu Christus und seiner Botschaft ist!

In unserer Stadt Karlsruhe vereinen wir ja schon nicht nur eine Fülle von verschiedenen christlichen Kirchen, Gemeinden, Gemeinschaften,

sondern eine Fülle von Völkern, Sprachen, Religionen und eben vielen, die – wie man gerne sagt „religiös unmusikalisch“ sind, oder unwissend geworden sind in Sachen persönlichen Glaubens. Und mitten drin feiern wir heute wieder Pfingsten, bitten um den Geist der Wahrheit, dass er in uns einkehre, und hören in die Spannungen unserer Zeit die Botschaft Jesu: *„Wen der Sohn frei macht, den macht er recht frei. Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaftig meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“*

Jesus Christus ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist kein Besitz in Händen oder Köpfen von Menschen. Die Wahrheit ist eine Person, ist Jesus Christus, der uns bittet: *„Lass dich versöhnen mit Gott!“* Wahrheit ereignet sich in Begegnung! Sehr eindringlich schildert dies das Johannesevangelium später: Da steht der gefangene Jesus, der von sich selbst bekennt *„Ich bin die Wahrheit“* vor seinem Richter Pilatus und antwortet: *„Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bezeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme“*. Da steht Pilatus vor der Wahrheit und stellt die kluge, aber ganz und gar weltliche Frage: *„Was ist Wahrheit?“* Und erhält keine Antwort, als nur die eine (wenn er sie denn aus dem Schweigen Jesu herausgehört hat): *„Nicht du fragst nach der Wahrheit, sondern die Wahrheit fragt nach dir!“*

Die Wahrheit begegnet dir, sie fragt nach dir! Christus, die Wahrheit, fragt dich heute; fragt, ob du heute die Wahrheit über dein Leben vor ihm aushalten willst; fragt, ob du dich von ihm befreien lassen willst aus aller Verstrickung deiner Schuld an deinen Nächsten; fragt, ob er dir die Freiheit der Kinder Gottes schenken darf, um in dir das Feuer der Liebe neu zu entzünden. Christus, die Wahrheit, fragt nach seiner Kirche; fragt, ob sie in seinem Licht die Wahrheit über ihre Geschichte der Kämpfe und Spaltungen um den Besitz der Wahrheit aushalten kann und will; fragt, ob sie hören will, wie ER um ihr Einssein in der Welt betet!

Gewiss, die Wahrheit über uns selbst, unser persönliches Leben und über uns als Kirchen, kann schmerzlich sein, da sind wir verletzbar, da sind wir wund. Deshalb scheint die Welt nichts mehr zu fürchten, als die Wahrheit Gottes über sie. Aber in seinem Licht, können wir die Wahrheit über unser Leben aushalten, denn Christus beschämt niemanden, stellt niemanden bloß, er macht uns wieder heil. Die Wahrheit Gottes richtet uns. Die Wahrheit Christi richtet uns wieder auf.

Dieser Jesus, den Pilatus nach dem Dialog über die Wahrheit kreuzigen ließ, brachte mit seinem ganzen Leben die Liebe Gottes zu den Menschen. Deshalb ist ER, der Gekreuzigte, die eine Wahrheit, die uns dazu befreit und beruft, in seine Nachfolge zu treten.

„Der Mensch, der liebt, weil er durch die Wahrheit Gottes frei gemacht ist, ist der revolutionärste Mensch auf Erden.“ So zu seiner Zeit Bonhoeffer treffend in seiner Predigt.

Der Mensch, der auf die Stimme Jesu in der Bergpredigt hört, und den Kreislauf des Bösen in seinem Leben unterbricht, indem er nicht verurteilt,

nicht zurückschlägt, nicht hasst; sondern den Kreislauf des Guten in seinem Lebenskreis in Gang setzt, indem er liebt, wohl tut, segnet, gibt; den hat Jesus in Wahrheit frei gemacht. Der ist in Wahrheit von Gottes Geist begeistert, vom Geist Gottes erfüllt, der bleibt im Wort des Bergpredigers Jesu. Der kann wie die Apostel beim ersten Pfingsten, ganz und gar befreit von aller Angst vor den Menschen, glaubwürdig und öffentlich der Welt das Heil in Christus bezeugen. Denn Pfingsten ist nicht nur Erinnerung, will heute der Durchbruch des Geistes der Freiheit sein, der Aufbruch und Verwandlung bringt. Es ist der Geist, in dem Jesus, der erste Befreiungstheologe, seine Mission auf Erden erfüllte. Es ist der Geist, der auch uns heute sendet, Armen eine gute Botschaft zu bringen, eine Botschaft der Gerechtigkeit und der Befreiung. Es ist der Geist, der auch uns heute beauftragt, Menschen am Rande und Völkern in Armut und Abhängigkeit eine Perspektive der Hoffnung und Befreiung aufzuzeigen. Es ist der Geist, der auch uns befähigt, Blinden die Augen zu öffnen, dass sie die Wirklichkeit sehen. Es ist der Geist, der auch uns bevollmächtigt, für die Freiheit der Gefangenen zu kämpfen. Jesus war gesandt, ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen. Für alle ohne Unterschied. Eine wahrhaft missionarische Kirche betet zu Pfingsten um diesen Geist Jesu.

Ein Text und Gebet der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre, Brasilien, im Februar 2006:

„In dieser von Unruhe beherrschten Welt wenden wir uns an Gott und beten: ‚In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt‘: eine Bitte, die unseren gebrochenen Herzen entströmt; ein Zeichen der Hoffnung, das inmitten der Unsicherheiten des menschlichen Lebens wächst; ein wahres Zeugnis unseres Glaubens, das wir inmitten aller Spannungen und Ängste in der Welt ablegen.“

Ein Lied und Gebet:

„O, komm du Geist der Wahrheit und kehre bei uns ein, verbreite Licht und Klarheit, verbanne Trug und Schein. Gieß aus dein heilig Feuer, rühr Herz und Lippen an, dass jeglicher getreuer den Herrn bekennen kann.“

Amen.

Der Doppelgänger

Predigt zum Sonntag „Jubilate“ über 2. Korinther 4, 7. 16–18*

Kim Strübind

2 Kor 4, 7: Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit die überschwängliche Kraft von Gott sei und nicht von uns. [...]

(16) Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert.

(17) Denn unsre Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schafft eine ewige und über alle Maßen gewichtige Herrlichkeit,

(18) uns, die wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist zeitlich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig.

Liebe Gemeinde

Das Wort „Jubilate“ muss man nicht übersetzen. Es legt sich selbst aus. Wer jubiliert, der freut sich über die Maßen. Solche Maßlosigkeit ist uns Protestanten durchaus verdächtig. Riecht sie doch nach Schwärmerei, nach einem naiven Enthusiasmus und der Illusion, dass es ein weitgehend leidens- und schmerzfreies Leben im Glauben geben könnte.

Aber ein Christsein ganz ohne Jubel, das wäre andererseits nun auch eine sterile Angelegenheit. Immerhin lässt sich der Jubel der ersten Christen schlecht leugnen. Und so halten wir – emotional wohltemperiert – den Jubel lieber auf gebührende Distanz.

Der Apostel Paulus versteht sich scheinbar problemlos auf Beides: Auf Jubilieren ebenso wie aufs Leiden – Beides um Christi willen. In seiner Person sind die Leiden seines Dienstes und die jubelnde Freude über seinen Herrn geradezu ineinander verschlungen. Darum fehlt dem Jubel unseres heutigen Bibelwortes auch jede schwärmerische Naivität. Hier wird nichts „weggejubelt“, was doch auch für einen Apostel schmerzlich ist und sein Leben immer wieder beschwert: Krankheit, Verfolgung, Missachtung, Rastlosigkeit und Scheitern. In diesem zweiten Brief an die reichlich selbstverliebte Gemeinde in Korinth stoßen wir auf einen Apostel, dessen Leiden ein Ausmaß erreicht hatte, das ihn sogar „am Leben verzweifeln“ ließ, wie er schreibt. Und doch wusste er sich zugleich in einem überirdischen, himmlischen Trost „von guten Mächten wunderbar geborgen“ (vgl. 2 Kor 1, 8 ff.).

„Wir haben den (himmlischen) Schatz in irdenen Gefäßen“, lesen wir da. Denn das, worüber sich jubeln lässt, ist unter der Monotonie des alltäglichen

* Gehalten am 7. Mai 2005 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München (Holzstraße 9).

Lebens und Leidens verborgen, ist uns selbst und anderen ein Rätsel. Unter den vollen Segeln der Verheißungen Gottes sind wir auf einer paradoxen Reise durch unser irdisches Dasein: Wir verkünden das Leben und gehen doch ebenso schwach zugrunde wie alles Fleisch. Ja, wir selbst scheinen das lebende Aushängeschild zu sein, dass nicht das Leben über den Tod, sondern der Tod über das Leben triumphiert. Paulus bestreitet das auch gar nicht, wenn er eingesteht: „Wenn auch unser äußerer Mensch verfällt ...“. Er verfällt, geplagt von den gleichen Krankheiten, betroffen von den selben schrecklichen Unfällen wie alle Kreatur. Zwar haben wir mit dem Gebet ein machtvoll Instrument, das Leid wenden oder sich zumindest des Beistands Gottes auch in schweren Zeiten versichern kann. Aber auch das eben nur auf Zeit. Am Ende siegt der Tod auch über unsere Gebete.

„Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert.“ – Was ermächtigt uns zu solchem apostolischen Trotz, der dem „äußeren“ Menschen selbstbewusst einen „inneren“ Menschen entgegenstellt, der nicht verfällt, sondern tagtäglich erneuert wird? Und wo ist er zu finden, dieser innere Mensch? Hat er mit seinem Sein auch eine Substanz? Können wir ihn kennen lernen?

Das abendländische Denken hält hier eine klassische Antwort parat. Aus der griechischen Anthropologie ist uns die Unterscheidung zwischen dem irdischen „Leib“ und der ewigen „Seele“ der Menschen in die kulturelle Wiege gelegt. Von Sokrates ist überliefert, dass er den Tod als Erlöser der Seele begrüßte, die er von den Ketten des irdischen Leibes befreit sah. Darum befahl er auch seinen Schülern, dass sie nach seinem Sterben Asklepios, dem Gott der Heilkunst, einen Hahn zum Zeichen seiner Genesung opfern sollten. Die so verstandene und vom Leib befreite Seele als unzerstörbarer Kern des Menschen hat die abendländische Kirche mit dem „inneren Menschen“ des Apostels gleichgesetzt. So entstand die Vorstellung von der Zweiteilung des Menschen, der durch einen vergänglichen Leib und eine unzerstörbare Seele gekennzeichnet ist. Fortan galt der Leib als schlecht und die inneren Werte unserer Seelenwelt als ideale und ewige Heimat des Individuums. In der Seele fand der Mensch sein „Arkadien“.

Allerdings steht unser heutiges Bibelwort nicht in den Dialogen des Sokrates oder in der Odyssee, nicht in Platons berühmter Apologie, mit der wir uns seinerzeit im Griechischunterricht plagen mussten. Weder das Alte noch das Neue Testament kennen eine vom Leib zu unterscheidende „Seele“, die ewig wäre und die nach dem Tod vom Kerker des Leibes befreit in die Ewigkeit huschte. Was unsere Bibelübersetzungen mit „Seele“ wiedergeben, heißt eigentlich „Leben“ oder „Lebenskraft“. Damit ist jene Eigenschaft unserer Existenz gemeint, die uns atmen, handeln, denken und lachen lässt. Diese von Gott verliehene Lebenskraft ist in der Bibel vielfältig, aber gerade nicht *ewig*. Denn „Seele“ meint in der Bibel gerade den *leiblichen* Menschen unter dem Gesichtspunkt, dass er – im Unterschied zu einem Stein – ein lebendiges Wesen ist. Leib und Seele gehören in der Bibel

so eng zusammen, dass mit dem Tod des Leibes auch die Seele, also das Leben insgesamt vergeht. In uns wohnt also keine unsterbliche Seele.

Das hat Paulus im Unterschied zur Kirche des Abendlands auch nie behauptet. Und das Wort „Seele“ verwendet er in unserem Bibelwort noch nicht einmal. Er verweist vielmehr auf einen rätselhaften „inneren Menschen“, der nicht – wie die Seele – mit dem Leib vergeht. Was hat er dann damit gemeint?

Dieser innere Mensch ist so etwas wie unser eigener Doppelgänger, unser Spiegelbild. Allerdings nicht nur ein exakter Widerschein all dessen, was wir sind. Sondern ein Spiegelbild dessen, was wir im *Glauben* sind. Und im Glauben an Jesus Christus ist jeder Mensch vollkommen, Ebenbild Gottes, sein Geschöpf, gerecht und heilig, eben so wie Gott sich uns ersonnen hat. Der innere Mensch ist also die vollkommene Reflexion unseres Wesens, unser „alter Ego“, wie es auf Lateinisch heißt. Er ist die Seite in uns, die ganz „aus Glauben zu Glauben“ (Röm 1,17) lebt, in ungeteiltem und zugleich freiem Gehorsam gegen Gott. Darum ist er auch „unzerstörbar“, wie Paulus schreibt: frei von Sünde und ihrer Folge, dem Tod.

Dieser innere Mensch ist sehr präzise das, was wir heute im Wochenspruch gehört haben. Seine Spuren finden wir auch im 2. Korintherbrief, im 5. Kapitel, Vers 17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur, Das Alte ist vergangen, siehe: Neues ist geworden!“ Und auch noch an anderer Stelle weiß Paulus von jenem inneren Menschen zu reden, wenn er in Galater 2, 20 keck behauptet: „Nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich dahingegeben hat.“

Dort finden wir ihn also, den neuen oder den „inneren“ Mensch, der ganz und gar aus Gott lebt, der nichts kennt als Glaube, Liebe und Hoffnung. Dieser Doppelgänger existiert in uns und führt ein ganz eigenständiges Leben, eine Art Parallelexistenz. Und er lebt unser Leben in ständigem Kampf gegen den „äußeren“, den alten Menschen, den Menschen der Sorgen und Ängste, den Menschen des Misstrauens und der schlechten und selbstsüchtigen Gewohnheiten. Weil der alte Mensch zugleich der äußere Mensch aus „Fleisch und Blut“ ist, darum ist diese Seite unserer Existenz für jeden offenbar. Der „innere“ Mensch führt dagegen ein diskretes, verborgenes Leben. Er ist inkognito unterwegs, solange noch nicht offenbar ist, was wir sein werden. „Äußerer“ und „innerer“ Mensch – sie sind die beiden Seelen, die ach in unserer Brust wohnen.

In einer kirchlichen Zeitschrift bin ich auf ein Poster zur Fastenzeit gestoßen. Auf ihr ist eine Herde mit dunklen Graugänsen zu sehen, aus der ein schneeweißer Gänsekopf hell herausragt. Darunter steht der Spruch: „Eigentlich bin ich Gans anders. Ich komme nur so selten dazu“ (Ödon v. Horvath). Der „innere Mensch“ ist wie die weiße Gans unter den zahllosen grauen Gänsen, ein strahlender Stern inmitten unserer vielen anderen Ichs, die wir eben auch in uns und vor uns hertragen. Wir kommen nur so selten dazu, ganz anders, ganz „innerer Mensch“ zu sein! „Ich elender Mensch“,

klagt Paulus in Römer 7, 24. „Denn ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich nicht will.“ Das ist auch unsere Klage.

Der innere Mensch ist dagegen ein täglich neues Geschenk Gottes. Wir empfangen es erstmals, sobald wir anfangen, Jesus Christus unser Vertrauen zu schenken, ihm unser Leben anzuvertrauen. Der innere Mensch wird in diesem Moment durch den Heiligen Geist geschaffen. Ab jetzt ist er unser ständiger Begleiter und sucht nach Wegen, sich durch uns zu entfalten, seinen himmlischen Schöpfer zu bezeugen und unser Bewusstsein auf sich aufmerksam zu machen. Und weil der Heilige Geist ihn geschaffen hat, darum ist er unzerstörbar. Der „innere Mensch“ ist also das, was wir einmal ganz und gar sein werden, wenn der Schöpfer unser Leben „erschöpfend“ vollendet hat. Darum sollten wir neugierig auf ihn sein, seine Nähe wie die Nähe guter Freunde suchen und ihm möglichst viel Platz in unserem Leben einräumen.

Vor einem Missverständnis sei dabei gewarnt: Dieser „innere Mensch“ hat nichts mit der inaktiven oder passiven Seite unseres Lebens zu tun. Es geht Paulus beim „inneren Menschen“ gerade nicht um das, was wir *Innerlichkeit* als Ausdruck von spirituellen Seelenzuständen nennen, sondern um die *Verborgenheit*! Der innere Mensch ist nicht der heimliche Pietist in uns, sondern der nach dem vollen Leben lechzende, sich an seinem Gott frenetisch freuende und jubilierende Mensch des Glaubens. Dieser innere Mensch drängt ins Äußere, ja in die äußerste Möglichkeit des Lebens überhaupt.

Nichts Schlimmeres kann ihm widerfahren, als in unserem gänsegrauen Alltag in der Versenkung zu verschwinden. Aber auch in der Versenkung ist er nicht einfach weg. Er ist da. Denn dieser innere Mensch ist höchst aktiv und kämpft oft Tag für Tag inkognito gegen unsere Lethargie, gegen die Freudlosigkeit der Graugänse an. „Ohne dich, wo käme Kraft und Mut mir her? Ohne dich, wer nähme meine Bürde, wer?“ Wenn wir ihn freilich besser kennen lernen wollen, dann müssen wir ihm Zeit und Raum geben. Und das ist ein höchst streitbares Unterfangen, bei dem Fleisch und Geist tagtäglich auf dem Schauplatz unseres Lebens um die Vorherrschaft ringen.

Die neue Schöpfung in uns bedarf darum nach Paulus einer *täglichen* Erneuerung! Der alte Mensch vergeht, er verfällt, und das ist für alle sichtbar. Der äußere Mensch setzt Fettpölsterchen an, kriegt graue Haare und ihm fallen die Zähne aus. Irgendwann hat er dann buchstäblich keinen „Biss“ mehr, bis er nur noch ins Gras zu beißen versteht. Der äußere Mensch ist also buchstäblich eine toderne Sache. Wenn ein Mensch uns durch das Sterben verlässt, dann ist der äußere Mensch samt seiner Seele und mit Haut und Haaren an sein Ende gekommen. Der innere Mensch ist dagegen unvergänglich. Er bleibt, er erhält nach dem Sterben einen ganz neuen Leib, wie Paulus an anderer Stelle darlegt (vgl. 1 Kor 15, 35–49).

Da wären wir natürlich wieder ganz in der Nähe der alten abendländischen Seelenlehre. Dem ist aber nicht so. Der innere Mensch ist schon deshalb nicht mit der landläufigen Vorstellung von der „Seele“ gleichzusetzen, weil auch unser seelisches Innenleben alles andere als makellos, rein oder

vergeistigt wäre. Denn in unserem Herzen als dem – nach biblischer Vorstellung – „Wohnort“ der Seele, stoßen wir ja gerade auf den Kern all unserer Probleme: Auf unsere Sünde, auf den ständigen Aufstand gegen Gott, auf all die pathologischen und neurotischen Seiten unserer Existenz, mit denen wir uns selbst und unserem Nächsten bisweilen zur Plage werden. Auch das ist – obwohl inwendig – der „äußere Mensch“! Je besser wir uns selbst kennen und je psychoanalytischer wir in unsere Seelenbefindlichkeit vordringen, desto erschreckender wird unser Seelenleben, ja unsere Seelenqual.

Der innere Mensch ist ganz anders. Er ist rein, er ist frei und er ist heilig. Vor ihm müssen wir nicht angesichts seelischer Abgründe erschrecken. Der innere Mensch ist ohne Sünde, weil Christus ihn geschaffen hat und weil er ganz und gar von Jesus Christus durchdrungen ist. Weil er im Glauben schon sündlos ist, darum kann er auch nicht sterben, darum wird er von Tag zu Tag erneuert. Dieser Mensch bleibt, auch über den Tod hinaus. Wenn wir uns liebevoll an Menschen erinnern, dann kommen wir dabei ihrem inneren Menschen wohl am nächsten.

So ist es auch bei Gott. Was nicht so liebenswert an uns ist, das vergeht – und das ist nun wirklich auch „gut so“. Gott wird sich auch bei unserem Sterben letztlich nur zu dem stellen, was von ihm gezeugt und durch ihn in unserem Leben gewirkt ist. Alles andere muss vergehen, wenn es vor den „Richterstuhl Christi“ tritt, wie Paulus in Kapitel 5 Vers 10 schreibt.

Darum, liebe Gemeinde, ist diese Botschaft vom „inneren Menschen“ eine gute Nachricht für uns alle. Dieses innere Wesen in uns, das sich durch unser Leben in der Welt verleiblichen will, ist unzerstörbar, unbesiegbar. Alle Trübsale dieser Welt können ihm nichts anhaben. Der „innere Mensch“ sammelt jene „Schätze im Himmel“, von denen Jesus gesprochen hat (Mk 10, 21), Schätze so unzerstörbar wie der innere Mensch selbst (Mt 6, 19 f.).

Was können wir für den inneren Menschen tun, wie können wir ihm näher kommen, bis wir eines Tages ganz eins sind? Zunächst können wir ihm eine Stimme geben. Das gilt auch für unsere Trübsale und Anfechtungen. So wie Paulus und Silas im Gefängnis in Philippi saßen und in ihrem lichtlosen Verließ Loblieder anstimmten. Damals hat sich der innere Mensch gegen den äußeren Menschen lautstark Gehör verschafft und mit dem unerwarteten Öffnen der Kerkertüren seine Vollmacht gezeigt. Das Leid – unser Leid – es muss uns nicht stumm machen. Der Glaube ist mächtig, Gott auch in den dunklen Stunden zu loben.

Immer wenn wir beten, dann betet unser innerer Mensch voller Inbrunst mit. Wenn wir Loblieder singen, dann jubiliert er in uns und hofft, dass auch unsere Seele es spürt und unsere Erlösung ahnt. „Darum werde ich nicht müde“, schreibt Paulus zu Beginn unseres Bibelwortes. Der innere Mensch hält uns nicht nur jung und auf Trab. Er ist der Motor unserer Freude an Gott und unserer Leidenschaft für ihn. Der innere Mensch ist also kein Gespenst. Aus der Sicht des Glaubens ist es genau umgekehrt: Der äußere Mensch mit seinen Tücken und Macken, mit seiner morbiden Kraftlosigkeit, seinen Launen und seelischen Wechselbädern, der ist ge-

spenstisch! Denn Gespenster kommen und gehen. Sie sind flüchtig wie ein Windhauch und kommen wohl mit Macht, aber ohne Bleiberecht. Die Widersprüche unseres Lebens – unsere Trauer über das Nicht-Erreichte und die verpassten Chancen, die im Leben liegengebliebene Zeit, den Partner, den wir nicht gefunden, die Gemeinde, die uns keine Heimat geworden ist, die Genugtuung, die wir nicht erfahren haben, – sie alle sind im Jubel des inneren Menschen längst versöhnt und werden geheilt.

Der äußere Mensch dagegen, der sich ganz und gar unserem Leib verschrieben hat, wird mit ihm auch vergehen. Der innere Mensch aber wird bleiben. Er ist von Gott für die Ewigkeit geschaffen. Und er richtet seinen Blick auf die kommende Herrlichkeit Jesu Christi.

Das mag alles reichlich mystisch klingen – und das ist es wohl auch. Anders als in der Sprache der Mystik lässt sich das Geheimnis nicht beschreiben, was es mit der „neuen Kreatur“ auf sich hat. Geben wir also den Gespenstern in uns den Abschied und lachen wir gelegentlich von Herzen über uns selbst! Denn das kann der äußere Mensch am wenigsten ertragen: Dass er verlacht und verspottet und Gott gelobt wird. „Weicht ihr Trauergeister, denn mein Freudenmeister Jesus tritt herein. Denen, die Gott lieben, muss auch Betrüben lauter Freude sein!“ Das ist Musik in den Ohren des inneren Menschen. Das ist die Stimme des Geistes. Hier erklingt der kontrafaktische Trotz gegen die ewig bleierne Müdigkeit unseres äußeren Menschen, dem wir zwar altersbedingt Tribut zu zollen haben, dem unser innerer Mensch aber keinen Gehorsam schuldet.

Glaube ist immer „Frischware“, weil der innere Mensch kein Verfallsdatum hat. Darum wirkt der Glaube älterer Menschen manchmal so erstaunlich jung und frisch, der gegenüber die geschwätzige Hip-Hop-Sprachlosigkeit unserer Zeit zur Karikatur wird und gegen das selbst das Gelärm der frommen Selbstanbetung reichlich schal schmeckt.

Geben wir doch unserem spirituellen Doppelgänger Raum, heißen wir ihn willkommen, lernen wir ihn immer besser kennen und lieben! Denn „innerlich“ ist dieser Mensch nur, solange er „verborgen“ ist und wir mit ihm noch keinen vertrauten Umgang haben. Er kann durchaus Gestalt annehmen, er kann – putzmunter – im äußeren Menschen in Erscheinung treten. Er trägt dann dein und mein Antlitz: „Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel, und wir werden verwandelt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen von dem Herrn, der der Geist ist“ (2 Kor 3, 17). Halleluja!

Amen.

60 Jahre Kriegsende

|| Predigt über 2. Korinther 5,19–21*

Andreas Peter Zabka

2 Kor 5,19: Gott ist durch Christus selbst in diese Welt gekommen und hat Frieden mit ihr geschlossen, indem er den Menschen ihre Sünden nicht länger anrechnet.

(20) Gott hat uns dazu bestimmt, diese Botschaft der Versöhnung in der ganzen Welt zu verbreiten. Als Botschafter Christi fordern wir euch deshalb im Namen Gottes auf: Lasst euch mit Gott versöhnen! Wir bitten euch darum im Auftrag Christi.

(21) Denn Gott hat Christus, der ohne jede Sünde war, mit all unserer Schuld beladen und verurteilt, damit wir freigesprochen sind und Menschen werden, die Gott gefallen. („*Hoffnung für Alle*“)

Liebe Gedenkgemeinde

Gott hat einen Friedensvertrag mit der Menschheit unterzeichnet, wir können in Frieden leben.

Es ist beileibe nicht selbstverständlich, dass ich Ihnen das in diesem Kirchenraum sagen kann. Es ist nicht selbstverständlich zum ersten, weil die älteren unter uns sich noch sehr lebhaft an Kriegszeiten erinnern können. Viele unter ihnen berichten, dass für sie der Friede auch heute noch ein Geschenk ist, das sie dankbar entgegennehmen.

Wir können in Frieden leben – dass ich Ihnen das in diesem Kirchenraum sagen kann, ist nicht selbstverständlich zum zweiten, weil ich aus Hannover stamme, dem früheren politischen Westen. Uns trennte noch vor gar nicht so langer Zeit ein eiserner Vorhang. Für die jüngeren unter uns sind das alles bereits alte Geschichten, denen sie höflich, aber insgeheim gelangweilt zuhören.

Wir leben in einer Zeit, in der die Erinnerungen verblassen. Als ich groß wurde, war auf den Familienfeiern beim Kaffeetrinken der Krieg ein immer wiederkehrendes Thema. Nicht der Krieg an sich, sondern der Krieg in seiner Wirkung auf die Familie. Brüder, die im Krieg gefallen waren, Kriegsgefangenschaft, Flucht, Vertreibung, Wiedersehen. Ich hatte in diesen Gesprächen immer das Gefühl, etwas Großartiges verpasst zu haben, weil ich nicht mitreden konnte. Ich staunte über den fehlenden kleinen Finger an Opas Handgelenk und wollte wissen, wo der in Russland geblieben

* Gehalten am 8. Mai 2005 im Rahmen eines ökumenischen Gedenkgottesdienstes in der Evangelischen Kirche zu Wittenberge, anlässlich des 60-jährigen Kriegsende in Deutschland.

war. Als ich erfuhr, dass Opa das Schachspielen in der Kriegsgefangenschaft von den Russen erlernt hatte, stieg das Schachspiel in meiner Achtung.

Heute sterben diejenigen aus, die den Krieg miterlebt haben, und mit ihnen stirbt die lebendige Erinnerung an den Krieg aus. Kein Großvater mehr, der aus erster Hand erzählen kann. Der Weltkrieg wird in diesen Jahren endgültig Geschichte. Übrig bleibt die tote Erinnerung. Biographien, Briefe, Aufzeichnungen, Fotos in Schwarz-Weiß. Längst haben Historiker die sterbende Erinnerung eingerieben mit Ölen, um sie zu mumifizieren. Die Nachwelt soll wissen, was passiert ist. Die Erinnerung stirbt zwar, aber Gedenkstätten, Museen und Bibliotheken haben ihre Reliquien unter sich aufgeteilt.

Die lebendige Erinnerung stirbt aus. In Zukunft müssen wir eine Schublade aufmachen, wenn wir über den Zweiten Weltkrieg sprechen wollen. Das bedeutet nicht, dass es früher unkomplizierter gewesen ist, über den Krieg zu sprechen. Zwar konnte jeder sofort seine eigene Geschichte erzählen über Flucht und Vertreibung, Bombenangriffe, Tod und wundersamen Überleben. Aber viele meinten, sie hätten es mit der Fülle dieser Erinnerung nicht mehr nötig, auf eine andere Erinnerung hingestoßen zu werden. Es ist die Erinnerung an die deutsche Schuld, die die Mehrheit unseres Volkes bereits in den frühen Morgenstunden des 9. Mai am liebsten versteckt hätte: Irgendwo tief in hinten in die Schublade hineingepresst, oder vielleicht doch besser nach oben auf den Dachboden, oder noch besser, in den Keller, dort, wo das Licht fehlt und keiner hinkommt. Doch zum Unglück unseres Volkes passte die Menge der Ermordeten in kein Versteck. Die Leichen waren nicht nur im Keller, sie lagen im Wohnzimmer verstreut rum.

Das macht die Erinnerung an das Kriegsende des Zweiten Weltkrieges für uns Deutsche so schwierig und peinlich. Pfarrer Worch erzählte mir, dass in der damaligen DDR die Erinnerung an die Kellerleichen in den Westen delegiert worden sei. Dort seien nach dem Krieg alle Nazis und Kriegstreiber gelandet. Auch Österreich empfand sich mit einem Male als ein *Opfer* von Hitlerdeutschland. Im Westen Deutschlands, in der Bundesrepublik jedoch, konnte man den schwarzen Peter nicht mehr weiterreichen und musste sich der eigenen Vergangenheit stellen. Man tat es nicht. Es musste erst eine neue Generation heranwachsen, die sich selber völlig rein wähnte und dadurch auch befähigt zum unparteilichen Richteramt. Sie knallte 1968 die deutsche Schuld unbarmherzig auf den Tisch. Breite Schichten der Bevölkerung betrachteten zwar diese Vorwürfe als eine Nestbeschmutzung, aber leider Gottes nicht die Schuld, die zu den Vorwürfen geführt hatte. Erst vor zwanzig Jahren, als sich das Kriegsende zum vierzigsten Male jährte, empfing das deutsche Volk Frieden durch die Erklärung des damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker. Er stellte fest, dass das deutsche Volk durch die Siegermächte *befreit* worden sei. Seitdem birgt der Hinweis auf deutsche Schuld keine Spur von Peinlichkeit mehr.

Es musste erst eine Generation sterben, damit sich unser Volk seiner Verantwortung stellen konnte. Ist es jetzt soweit, dass wir unsere Vergangenheit bewältigt haben?

Wenn wir unsere Vergangenheit auch bewältigt haben mögen, so haben wir sie doch nicht hinter uns gelassen. Sie steht immer noch im Raum und wird immer dann aktuell, wenn wir Menschen anderer Nationalität begegnen.

Ich habe mich nie so sehr als Deutscher gefühlt wie im Ausland. Als ich ungefähr vierzehn Jahre alt war, reiste ich im Rahmen eines Schüleraustauschprogrammes nach Südengland. In einem Tanzlokal lernten wir ein paar sehr nette und gutaussehende Mädchen kennen, die wir Jungs sehr interessant und exotisch fanden. Dasselbe galt umgekehrt auch für die englischen Mädchen: Gutaussehende Jungs hatten sie nicht alle Tage, und unser rauher deutscher Akzent musste sie irgendwie beeindruckt haben. Die englischen Jungen standen jedenfalls beleidigt in der Ecke rum und trauten sich nicht, uns zu verprügeln, weil wir in der Überzahl waren. Wir Deutsche hingegen unterhielten uns ausführlich mit den englischen Mädchen, bis einer wohl die Freundlichkeit von uns Deutschen doch wohl zu unheimlich wurde, und sie mit einem Male die Frage an mich richtete:

„Do you know, what happened in 1944?“ – „Weißt du, was 1944 passierte?“

„No.“ – „Nein, ich weiß es nicht.“

„Bombs over Berlin!“ – „Bomben über Berlin!“

Ich war perplex. Meine Antwort lautete entsprechend.

„Do you know, what happened in 1941?“ – „Weißt du, was 1941 passierte?“

„No.“ – „Nein, ich weiß es nicht.“

„Bombs over London!“ – „Bomben über London!“

Man könnte vermuten, dass mit diesem Austausch mündlicher Feindseligkeiten das Gespräch vorbei war, aber das war es nicht. Sie akzeptierte die Antwort, und wir wandten uns einem neuen Thema zu.

Dennoch fühlte ich mich mit meiner Antwort nicht wohl. Der Wortwechsel machte den Krieg zu einem Armdrücken zwischen Nationen! Dabei war ich doch überzeugter Demokrat und hielt die Niederlage Deutschlands für moralisch gerechtfertigt! Hätte ich die sprachlichen Möglichkeiten gehabt, hätte ich das dem Mädchen damals sicher sehr ausführlich erklärt. Heute glaube ich, dass es gut war, dass ich eine politisch korrekte Antwort aus sprachlichem Unvermögen nicht geben konnte. Ich bezweifle, dass sie verstanden worden wäre. Denn eines, liebe Gemeinde, sollten wir im Umgang mit anderen Nationen nicht tun: Uns moralisch über sie zu erheben, als hätten wir eine besondere moralische Erkenntnis gewonnen.

Ja, es stimmt, wir haben eine besondere Erfahrung gemacht, die die meisten anderen Nationen nicht machen mussten. Wir standen nach dem zweiten Weltkrieg splitternaht da wie Adam und Eva nach dem Sündenfall. Wir waren moralisch bankrott. Wir Deutsche aber haben unsere Fehler nicht deshalb zugegeben, weil wir moralisch so korrekt sind. Wir sind anderen Völkern nicht moralisch überlegen, weil wir uns mit unserer Vergangenheit auseinandergesetzt haben. Wir mussten es tun. Wir hatten keine feldgraue Weste mehr, die uns tarnen konnte. Deshalb sollten wir uns unsere Auseinandersetzung mit unserer Vergangenheit nicht als ein Verdienst anrechnen und damit nicht prahlen.

Heute würde ich dem Mädchen anders antworten. „Ja, 1944 fielen Bomben auf Berlin. Dabei starben viele Menschen.“ Kein Vorwurf, nur diese eine Feststellung. Sie soll selbst eine Schlussfolgerung ziehen. Die kann ich ihr nicht abnehmen. Auch nicht als ein Deutscher, der ich meine eigenen Schlüsse gezogen habe.

Die spontane Schlussfolgerung nach Ende des Zweiten Weltkrieges hieß in Deutschland: „Nie wieder Krieg!“ Die Friedensbewegung, die früher belächelt worden war, erfuhr mit einem Mal das Wohlwollen der breiten Bevölkerung. Aber die neue Konfrontation zwischen Ost und West zwang Deutschland wieder zur Uniformierung. Obwohl es geschichtlich nachvollziehbar ist, bleibt es doch ein heller Wahnsinn, daß entlang einer willkürlich gezogenen Grenze sich Männer in Waffen gegenüberstanden, die nichts gegeneinander hatten, die Brüder und Vettern waren. Diejenigen, die sich diesem organisierten Wahnsinn entzogen, wurden nicht nur verächtlich gemacht, sondern auch verfolgt und ins Gefängnis gesteckt. Pazifisten galten im Osten Deutschlands als Kollaborateure des Kapitalismus und im Westen als Kommunisten.

Jesus Christus spricht in der Bergpredigt: „Selig sind, die Frieden stiften“ (Mt 5, 9). Wer Frieden stiften möchte, setzt sich zwischen die Stühle, wird von allen Seiten verdächtigt und verfolgt. Wer Frieden stiften möchte, muss auf sich nehmen, dass sein eigenes Land oder seine eigene Gruppe ihn isoliert. Aber er darf damit rechnen, dass er Gesellschaft bekommt. Jesus Christus gesellt sich zu ihm.

Die Zeit scheint alle Wunden heil zu machen. Doch dem ist nicht so. Dort, wo Menschen erst sterben müssen, damit sie ihre Schuld loswerden, ist etwas faul. Wie mag das sein, wenn die folgende Generation einen nicht mehr versteht, und man sich selber mit seinen Taten kaum versteht! Dann bleibt einem nur noch, zu sagen: „Ihr wart halt nicht in unserer Situation! Ihr steckt nicht in unserer Haut!“ Und das stimmt: Die nachfolgende Generation steckt nicht in der Haut der vorangegangenen. Das wäre etwas, wenn man als Schuldiggewordener in die nachfolgende Generation wechseln könnte! Dann könnte man als ein Spätgeborener auf seine Taten blicken! Dann könnte man sie ehrlich zugeben und ergänzen: „Das betrifft mich doch nicht wirklich, was die Elterngeneration angestellt hat!“ Dann könnte man auch mit einer großzügigen, ernsten Geste hintreten und ein Schuldbekenntnis formulieren! Wie viele deutsche Schuldbekenntnisse wurden von Menschen geschrieben, die den Krieg nicht mehr miterlebt haben, ja vielleicht nicht einmal mehr in der Kriegszeit geboren wurden! –

Es gibt eine gute Nachricht. Sie können genau das tun: Als ein Spätgeborener auf Ihre Schuld zurückblicken, ohne sich aufzugeben. Jesus Christus vergibt Ihnen Ihre Schuld. Ja, es gibt eine Gnade der späten Geburt, aber diese Geburt liegt nicht in der Flucht zu einer nachgeborenen Generation, die mit dem, was war, scheinbar nichts mehr zu tun hat. Der ewige Gott bietet Ihnen einen Neuanfang an. Er hat den Friedensvertrag mit der Welt bereits geschlossen. Sie können noch einmal starten, ohne dass Ihre Ver-

gangenheit Sie zurückhalten darf. Er rechnet Ihnen Ihre Sünden nicht länger an. Er ist durch Jesus Christus selbst in diese Welt gekommen und hat Frieden mit ihr geschlossen! Dazu hat Gott uns bestimmt, diese Botschaft der Versöhnung in der ganzen Welt zu verbreiten. Verheimliche Sie Ihre Schuld doch nicht vor sich selbst und vor anderen, als ob sie Sie noch anklagen würde. Lassen Sie sich mit Gott versöhnen! Denn Gott hat Christus, der ohne jede Sünde war, mit all unserer Schuld beladen und verurteilt, damit wir freigesprochen sind und Menschen werden, die Gott gefallen.

Amen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Andreas Wagner/Volker Hörner/Günter Geisthardt (Hg.), *Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?*, Neukirchen-Vluyn 2005 (ISBN 3-7887-2111-1)

Der zu besprechende Band bietet eine Fülle von Denkfiguren und Blickwinkeln rund um das spannende Themenfeld Bild/Bilderlosigkeit im Horizont der Relation Gott-Wort-Bild.

Die 14 Beiträge des Bandes spielen dabei zwischen alt- und neutestamentlichen Einsichten, kirchengeschichtlichen wie kunsthistorischen Erkenntnissen und Entdeckungen sowie praktisch-theologischen und (abschließend) systematischen Fragestellungen.

Mitherausgeber Andreas Wagner eröffnet den Essayreigen, der OKR Dr. Klaus Bümlein gewidmet ist, mit einem Blick auf den alttestamentlichen Monotheismus und dessen Bindung ans Wort. Schön wird hier gezeigt, wie sich die alttestamentliche Bilderlosigkeit im Laufe der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion als Unterscheidungskriterium herausbilden konnte, was zeitlich für die exilisch-nachexilische Epoche anzusetzen ist. Das Proprium alttestamentlicher Denkart zeigt sich sowohl im Handeln Jahwes als auch in seiner Kommunikation mit Menschen. Beides legt eine Tendenz zur Anthropomorphie nahe, worauf Wagner dezidiert verweist.

Michael Tilly entwickelt seinen Beitrag zum Thema „Antijüdische Instrumentalisierungen des biblischen Bildverbots“ anhand der diversen Phasen des Umgangs mit dem Bild im Judentum (1. Synagogale Kunst in der Antike; 2. Bild und Bilderlosigkeit im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Judentum; 3. Die Behauptung der Bilderlosigkeit des Judentums in der Moderne). Dabei macht er deutlich, dass bereits das Bilderverbot der Bibel „Ausdruck reformerischer Partikularinteressen“ (S. 30) ist, die von einer magischen Weltsicht getragen waren.

Roman Heiligenthal beschäftigt sich mit dem johanneischen Gemeindekonflikt und der Diastase zwischen jüdischen und johanneischen Gemeinden sowie mit der Problematik des Synagogausschlusses. Dabei kommt er zu dem Schluss, „dass die Konfliktgeschichte zwischen den johanneischen Gemeinden und dem ‚Common Judaism‘ einen schmerzhaften Ablösungsprozess“ zeigt, „der nicht nur theologische, sondern auch wirtschaftliche und politische Konsequenzen zur Folge hatte“. (S. 42)

Der Mainzer Neutestamentler Friedrich W. Horn untersucht die „Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes und die vergänglichen Bilder des Menschen. Überlegungen im Anschluss an Röm 1, 23“. Sein gelungener Einstieg über den Hinweis auf den Iconic Turn, der mittlerweile auch die Theologie erreicht hat, führt über in eine facettenstarke Auseinandersetzung mit diversen Traditionen (Ägyptens, ferner mit Sapientia Salomonis sowie Josephus) hinsichtlich der Kultbildpolemik. Paulus folgt in Röm 1, 23–28 offensichtlich dem antiken Grundsatz der adäquaten Vergeltung und macht gleichsam die Notwendigkeit des göttlichen Zorngerichts deutlich. Die Abgrenzung gegenüber heidnischer Religion sowie die Apologetik der eigenen steht bei den angesprochenen Texten als Motiv fest. Doch hat es nach archäologischem Befund sowohl im hellenistischen Judentum als auch im frühen Christentum wohl keine bilderlose Religion gegeben. Bleibt die Frage: „Ist

die Christusikone das einzige legitime Bild innerhalb der christlichen Religion?“ (S. 56) Womöglich muss auch, so der Autor weiter, mit einer missverständlichen Interpretation anderer Religionen seitens Pauli gerechnet werden bzw. damit, dass in seiner Polemik diese Verzeichnung bewusst eingebaut ist. Last, but not least, lässt sich Röm 1, 23 als eine Art Grenzümschreibung fassen, die vor dem Abgleiten in einen falschen Bildergebrauch warnen möchte.

Katharina Greschat eröffnet die kirchenhistorische Perspektive mit ihrem Blick auf Gregor den Großen und dessen Auseinandersetzung mit Serenus von Marseille um die Bilderfrage. Hier wird eine geradezu „klassische“ Position vorgetragen, die den Bildern eine positive Funktion zuweist, ohne eine kultische Verehrung für sie einzufordern, wie es bald nach Gregor im Osten üblich wurde.

Thomas Lentjes steigt mit dem bekannten Lutherzitat aus dessen Sermon von der Bereitung zum Sterben (von 1519) ein und verdeutlicht die Bedeutung der Bilder für die „Schauförmigkeit“ (nicht nur) des Mittelalters. Der Autor zeigt diverse Ebenen der Vermischung von Privatgebet und Liturgie auf (darunter die bekannte *memoria passionis*, die Gleichsetzung von historischer Heilszeit mit der aktuellen Zeit des Betrachters). Mit diesem Beitrag wird das Augenmerk auf Blickrituale gelenkt, die gerade im Kontext des Sakramentalen (und weniger des Magischen) ihre Bedeutung für den Frommen entfalteten. Eine ansprechende Bildauswahl im Anhang des Beitrags vertieft das Gelesene.

Die Mainzer Kirchengeschichtlerin Irene Dingel widmet sich der Bilderfrage als einem „Grenzort“ zwischen Luthertum und Calvinismus. Obgleich weniger relevant für die dogmatischen Unterscheidungsmomente, so war doch in Sachen Öffentlichkeitswirksamkeit (gerade im Falle eines Konfessionswechsels) das Kriterium des Bilderumgangs massiv identitätsbildend, gerade für den theologisch weniger beschlagenen Zeitgenossen. Dingels Beitrag entwickelt in drei Schritten das theologische Ringen ums Bild: zunächst die Epoche bis zum Heidelberger Katechismus, danach erste lutherische Reaktionen und schließlich der Stellenwert der Bilderfrage, beleuchtet von den lutherisch-calvinistischen Religionsgesprächen her.

Den umfangreichsten Beitrag steuert Christoph Wagner mit seinem Titel „Der unsichtbare Gott – Ein Thema der italienischen Renaissancemalerei?“ bei, der sowohl die neue (als göttlich verstandene) Rolle der Künstler jener Zeit als auch den Deus-artifex-Gedanken thematisiert. Vor allem geht es ihm um die Widerlegung einer im 19. Jahrhundert vorgebrachten Diagnose, dass in der Renaissance eine Profanierung des Gottesbildes stattgefunden habe, was anhand einiger Bilder Raphaels exemplarisch dementiert wird.

Den musikästhetischen Fokus finden wir bei Bernhard Janz und seinem Blick auf die Gottesdarstellung in den Oratorien von Johann Joseph Fux (1660–1741).

Ikonen/sakrale Bilder in ihrer Relevanz für die Kulturgeschichte des Christentums betrachtet Vasilios N. Makrides, nicht zuletzt auch hinsichtlich der historischen Wahrnehmungswandlungen in Ost und West.

Der Basler Praktologe Albrecht Grözinger besieht die „Gottesbilder in der Postmoderne“ aus verschiedenen Blickwinkeln, u. a. im Sinne der Gottesbilder „in uns“. Dabei macht er deutlich, dass wir es mit vielerlei Gesichtern Gottes zu tun haben, von dem Gottesbild der „Gottesvergiftung“ bei T. Moser über die postmodernen Facetten des Gottesgesichts bis hin zur sog. feministischen Theologie. Hilfreiche Gottesbilder sind für den Autor solche, die uns helfen, unsere Erfahrungen mit Gott ansichtig zu machen – als Bilder des Lebens.

Der in Tübingen lehrende Friedrich Schweitzer geht sozialisationstheoretisch dem Zusammenhang von Bildern/Bildlosigkeit und persönlicher Reife nach und kommt zu dem Schluss, dass wir hier noch am Anfang der Forschung stehen. Für Schweitzer liegt in der Reflexion von Bilderlosigkeit, Monotheismus und Persönlichkeitsentwicklung noch ein enormes Potential für die Sozialforschung sowie für die Religionspsychologie. In Schweitzers Diktion lautet die Verwerfung des Kinderglaubens „autobiographische Präsentation des Bildersturms in der Lebensgeschichte“, und angesichts der auch für die weitere Arbeit der praktisch-theologischen Sozialisationsforschung so wichtige Auseinandersetzung mit der Deutung von Glaubens-, Reifungs- und Übergangsphasen des Lebens liefert der Autor einen wichtigen Impuls für das fortzuführende Gespräch über den Umgang mit Bildern/Bildlosigkeit in religiösen Sozialisationsprozessen.

Martin Leiner schließt den (eentlichen) Essayreigen mit einem pointierten Plädoyer für eine weiterhin zu entfaltende christologische Bildertheologie. Ausgehend von der These, dass sich im Christentum ein christologisches Bildverständnis herausgebildet hat, geht der Autor zunächst den typologischen Zügen von Kultbildern in antiken polytheistischen Religionen nach, verfolgt sodann die Spur monotheistischer Kritik an Kultbildern, um zu zeigen, wie das Christentum in den Auseinandersetzungen im Bilderstreit des frühen byzantinischen Mittelalters eine eigene, christologisch ausgerichtete Bildertheologie entwickelt hat. In einem vierten Schritt macht Leiner deutlich, dass im Kontext des Zuspruchs des Evangeliums „Bilder dann sogar eindeutiger Medien der Gnade Gottes sein [können] als Worte.“

Geradezu wie eine Art Nachwort wirkt das exegetische Stück „Weinwunder – Weinstock – lebendiges Wasser – Geist: Die anstößige Botschaft auf der Hochzeit zu Kana“ von Michael Welker. Zwischen Neuschöpfung und Weinwunder spielen seine eher meditativen Gedanken, die zwar nicht wirklich zur Bildtheologie bzw. zur Frage „Gott und Bild“, aber dennoch abrundend etwas zum Gebrauch von Metaphern (*mutatis mutandis* dann auch von „Bildern“, in *concreto*: Weinstockmotivik) in christlich-exegetischen Settings beitragen.

PD Dr. Thomas Nisslmüller, Schlangenbad

Bettina Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus, mentis, Paderborn 2006 (ISBN 978-3-

Die Mainzer Philosophin PD Dr. Bettina Walde legt mit ihrem speziellen Blick auf die Willensfreiheit ein streng an der Modellkonzeption des epistemischen Libertarismus orientiertes Werk vor, das durch klaren Aufbau, konsequent-konzise Darstellung sowie mit einem klaren Ergebnis zu überzeugen vermag.

Einblicke in die auch in der Populärliteratur mittlerweile wieder hoffähige Debatte um die Bedeutung und den Wert des Willens werden hier auf hohem, aber auch dem „Neuling“ durchaus noch zugänglichen Weise präsentiert.

Begrüßt werden die LeserInnen mit dem Emblem des „free will“ aus Caesar Ripas *Iconologia: or, Moral Emblems* (London 1709, Abb. 195), einer szeptertragenden Prinzen-gestalt, die majestätisch voranschreitet, den Kopf dem Betrachter zur Seite hin zugewandt; in der Legende des Emblems heißt es zu dem mit dem Buchstaben „Y“ auslaufenden Szepter: „The Letter Y declares the two Ways

in Man's Life, *Virtue* and *Vice*, as it is divided at the Top.“ Inwieweit es in der Tat um eine Freiheit der Wahl zwischen „Two Ways“ (oder gar zwischen endlosen Optionen) bei der Bestimmung der Willensfreiheit gehen kann, ist die Skopusfrage der Untersuchung.

Willensfreiheit im Kontext der Frage nach den „Bestimmtheiten“ (Determinationen) des Willens sowie der Frage nach einem womöglich unbestimmt-bestimmten „freien“ Willen ist sowohl philosophisch als auch aus theologischer Perspektive ein spannendes Forschungsfeld. Das Phänomen Wille wird hier im Spannungsfeld von kompatibilistischen und inkompatibilistischen Modellen befragt. Der „freie“ Willenseinsatz gewinnt dabei seine besondere wie aktuelle Brisanz vor dem Hintergrund neurobiologischer und nicht zuletzt auch juristischer Aspekte, die sich aus diesem Problemkomplex ergeben.

Die Modelle, die Bettina Walde in Ihrer Habilitationsschrift (wie ihre Dissertation [Metaphysik des Bewußtseins. Ein naturalistischer Erklärungsansatz, Paderborn 2002] ebenso bei mentis in Paderborn erschienen) vorlegt, lassen die spätestens seit der zwischen Luther und Erasmus im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts entbrannten Fehde um den freien Willen (Erasmus: *De libero arbitrio*/Luther: *De servo arbitrio*) in den Blick gerückte Streitfrage in einem differenzierten und prononcierten Licht erscheinen. Der Referenzrahmen, in dem sich Walde in ihrer Arbeit bewegt, ist – wie bereits der Untertitel der Arbeit deutlich macht – der sog. epistemische Libertarismus

Die 191 Textseiten (dazu kommen etwa 2 Seiten Vorwort, 13 Seiten Bibliographie, 6 Seiten Glossar und 3 Seiten Index, nebst 3 Seiten Inhaltsangabe) sind in 13 Kapitel mit jeweils 3 bis 5 Unterpunkten sehr übersichtlich aufgeteilt. Der Bogen spannt sich von einleitenden Bemerkungen zu Willensfreiheit und Hirnforschung (Kap. 1) über Modelle der Willensfreiheit (Kap. 2–5: vorwissenschaftliche Sichtweise, Handlungstheorie, inkompatibilistische und kompatibilistische Theorie) und Fragen der kognitionswissenschaftlichen Herausforderungen (Kap. 6–8) zu den Bedingungen der Willensfreiheit (Kap. 10–12: Monismusbedingung, Bedingung der geeigneten Determination, epistemische Offenheit der Zukunft) und bis zum Libertarismus (Kap. 13), wobei Kap. 9 („Die deterministische und die epiphenomenalistische Argumentationslinie zur Widerlegung der Willensfreiheit“) mutatis mutandis einen Exkurs markiert.

Das konzise wie hilfreiche Glossar (S. 220–225) mit 21 Einträgen dient nicht nur als „Klärungshilfe“, sondern kann angesichts der sehr dichten Thematik auch mit Gewinn als eine Art orientierende Einleitung zum Topos der Willensfreiheit gelesen werden. Forschungsarbeiten (insgesamt über 300 Einträge im Literaturverzeichnis) wurden bis zum Erscheinungsjahr 2006 berücksichtigt.

Im Fadenkreuz der Fragestellung von Determination-Nichtdetermination beeindruckt Walde schon von den ersten Seiten an mit ihrer trotz des „ernsten Inhalts“ luziden und gut nachvollziehbaren Darstellung. Dass LeserInnen zu Anfang jedes Kapitels in nuce einen kursiv gesetzten Überblick über das Folgende erhalten, erleichtert zudem die Durchdringung der Argumentationslinien. Denn dass wir es hier trotz klarer konzeptioneller Darbietung mit einem Knäuel von ineinander fließenden heuristischen Konzepten und Problemkreisen wie Koordinaten zu tun haben, die hier systematisierend vorgestellt und miteinander ins Gespräch gebracht werden, ist trotz der Popularität des Willensfreiheits-themas bei der Lektüre bald deutlich.

Trotz mancher beim Erstlesen nicht ganz einfach memorabler gedanklicher Linien schafft es die Autorin nicht zuletzt auch durch Schaubilder bzw. mittels di-

verser Tabellen, die unterschiedlichen Modelle und konzeptionellen Ansätze in ihrer Komplexität zu erfassen (S. 55, 91, 134, 155, 168, 189, 199).

Nach einem intensiven „Anmarsch“ über fünf Kapitel (Willensfreiheit, Hirnforschung, Handlungstheorie) gelangt Walde zum zentralen Aspekt ihrer Arbeit, den kognitionswissenschaftlichen Herausforderungen (Kap. 6–8).

In Kapitel 7 reflektiert die Autorin das Gegenüber von automatisierter vs. kontrollierter Handlungssteuerung. Dabei geht es u. a. um die Initiierung von Handlungen durch subliminale Reize, die zwar beeinflussende Wirkung besitzen, aber nicht bewusst wahrgenommen werden. D. h.: vermeintlich freie Entscheidungen lassen sich durch bewusst nicht wahrnehmbare (subliminale) Reize beeinflussen (S. 100). Dabei werden bewusste Entscheidungen durch eine Anzahl vorgängiger Reize veranlasst, und man könnte von da aus zweierlei folgern: 1. Willensfreiheit ist eine Utopie und konkret nicht machbar/realisierbar, 2. Bewusste Entscheidungen/ Handlungsabsichten sind „kausal irrelevant im Hinblick auf die späteren Handlungen, da diese ohnehin von nicht bewusst wahrnehmbaren Faktoren beeinflusst werden und sogar durch externe Faktoren ausgelöst werden können.“ (S. 108)

Walde macht deutlich, dass diese beiden Folgerungen/Thesen möglich, aber nicht zwingend sind, denn es müssten nicht nur die Bedingungen automatisierter Prozesse, sondern auch deren Funktion kontrollierter Vorgänge sowie die Bewusstseinsfunktion bei Selektion/Steuerung von Entscheidungsakten und entsprechenden Handlungen Berücksichtigung finden. Dies empirisch zu beleuchten wäre Aufgabe weiterer Modellbildung im Blick auf die Willensfreiheit und die Deutung von kontrollierten und automatisierten Dezisionsprozessen.

Dass die Willensfreiheitsdebatte nicht als Neuauflage des Determinismus-Problems zu betrachten sei, sondern als eine darüber hinausweisende Diskussion, begründet die Autorin mit dem Hinweis, dass es in ihrem Modellkonzept maßgeblich und entscheidend um das Problem des Epiphänomenalismus gehe (der ja bekanntlich meint, dass mentalen Zuständen keinerlei kausale Bedeutung zukäme und sie sich zu den maßgeblichen neuronalen Zuständen epiphänomenal verhielten). Die beiden „großen Einwände“ gegen die Willensfreiheit (Determinismus und Epiphänomenalismus) sind nach Walde hermeneutisch von dem zugrunde gelegten Modell der Willensfreiheit abhängig, d. h. von der Entscheidung, ob man nun eher einer kompatibilistischen oder inkompatibilistischen Sicht der Dinge folgt. Beim Determinismus ist im Blick auf die Willensfreiheit festzuhalten, dass er durchaus bewusste und willentlich gesteuerte Entscheidungen zulässt, der ins Spiel kommende Determinismus als Vorbedingung von Willensfreiheit zu begreifen wäre. Wobei in der epiphänomenalistischen Sicht – dies folgt aus der kausalen Irrelevanz mentaler Zustände – bewusste Kontrolle keinerlei Auswirkungen auf die Zukunftschancen eines biologischen Systems hätte, da dies von jenen ja nicht tangiert würde (S. 126).

In Kapitel 10–12 geht Walde drei (in ihrer Auffassung) *notwendigen* Bedingungen der Willensfreiheit nach, um den epiphänomenalistischen und deterministischen Argumentationslinien zur Widerlegung der Willensfreiheit gerecht zu werden. Es handelt sich um drei Bedingungen, die zusammen genommen *hinreichend* sind für die Willensfreiheit.

Bei der *Relevanzbedingung* geht es um den Einfluss von mentalen Zuständen auf die Welt des Physikalischen; anders gesagt: mentale Prozesse spielen im Physikalischen eine Rolle bzw. müssen in irgendeiner Form in den physikalischen Bereich eingehen, um Handlungen/Entscheidungen von Personen beeinflussen zu können

(S. 138). Zugespitzt in der *Monismusbedingung* meint dies, dass aus ontologischer Sicht alle mentalen Zustände auch im weitesten Sinne physikalisch bzw. auch funktional beschreibbar sind, was mit ihrer epistemischen Irreduzibilität einhergeht.

Die *Bedingung der geeigneten Determination* macht deutlich, dass es keine nicht-determinierten freien Willensentscheidungen geben kann. „Freie Willensentscheidungen sind nicht nicht-determiniert, sondern auf bestimmte Weise determiniert.“ (S. 196)

Als ergänzende und quasi „neue“ Bedingung der Willensfreiheit entfaltet Walde ihre hermeneutische „Spitze“ mit dem Hinweis auf die (etwas unvermittelt auftretende) „epistemische Offenheit der Zukunft“ (S. 169 ff.):

„Die Bedingung der epistemischen Offenheit der Zukunft erlaubt einen Übergang zwischen dem epistemischen Indeterminismus (der epistemischen Grundlage der Intuition der alternativen Entscheidungsmöglichkeiten) und der Willensfreiheit (im hier entwickelten Sinne) auf ontologischer Ebene. Die epistemische Offenheit der Zukunft findet ihren Ausdruck in der Intuition der alternativen Entscheidungsmöglichkeiten bei gleicher kausaler Vorgeschichte.“ Diese Vorstellung führe zu Szenarien, in denen von Personen in bestimmten Situationen auch andere Entscheidungen hätten gefällt werden können als die tatsächlich gefällten. (S. 202)

In diesem Sinne lebt Waldes Modell von der „Vorstellung der Vorstellungen“ von Personen, denn „dies scheint das paradoxe an der Willensfreiheit [...]: Sie verschwindet, wenn Personen glauben, dass sie keine Willensfreiheit haben und sie wird möglich, wenn Personen glauben, dass sie manchmal frei entscheiden und handeln können.“ (S. 206)

Walde legt mit dieser Vorstellung ein dezidiert „zukunftsfähiges“ Modell vor, das sie selbst im Strom evolutionärer Modelle der Willensfreiheit sieht. Denn einen Nutzen hat dieses Modell allemal, und zwar gerade unter dem eben genannten Vorzeichen einer *epistemischen Offenheit der Zukunft*: höhere Flexibilität im Blick auf die Handlungsselektion und Handlungssteuerung – und dies gewährt Überlebensvorteile. Sonst wäre der Libertarismus auch kein wirkliches „Freiheitsmodell“, wenn dieser Aspekt nicht gegeben wäre. –

Dass Waldes Entwurf sich mit den heuristischen Parametern einer „Geist-Hermeneutik“ in theologischen Diskursen sowie mit den semantischen Differentialen einer ästhetischen Weltanschauung verbinden lässt, lässt ihren Ansatz als leicht anschlussfähig an Debatten zwischen den Disziplinen erscheinen, auch jenseits einer rein philosophischen Betrachtung eines wichtigen Kernproblems der Anthropologie und Philosophie. Willensfreiheit „nach vorn“ zu denken hat ja durchaus auch eine „prophetische Note“, die man Walde zunächst zwar nicht einfach unterstellen darf; doch die skizzierte epistemische Offenheit lässt ihr Konzept auch und gerade für kreativ-künstlerische Antizipations- und Vernetzungsstrategien im weitesten Sinne offen erscheinen, was nicht zuletzt auch Raum schafft (und gleichsam „Freiheit“ generiert) für das Wirken eines Gottes und eines Gottes-Geistes im Rahmen menschlicher Entscheidungsspiele und Entzifferungsprozesse, seien die nun *prima facie* „frei“ oder „determiniert“.

PD Dr. Thomas Nisslmüller, Schlangenbad

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: April 2007)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Peter-Johannes Athmann
(stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Andreas Liese
Andreas Peter Zabka

Beirat:

Dorothee Dziewas
Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
PD Dr. Thomas Nisslmüller
Irmgard Stanullo
Prof. Dr. Andrea Strübind

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda
Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Igersheim
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubenzer, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Niedernhausen
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Falkensee
Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Eisenblätter, Dr. Winfried, Mölln
Endmann, Andreas, Münstertal
Eßwein, Matthias, Buchholz
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Berlin
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Grzibek, Sabine, Duisburg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Haupt, Gesine, Schleswig
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg
Holz, Michael, Bochum

Janzen, Dr. Anna, München

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kerstan, Siegfried, Oldenburg
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kotz, Michael, Dinslaken
Krause-ter Haseborg, Axel, Kronshagen
Krötsch, Dr. Ulrich, München

- Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
 Küpper, Eva, Buxtehude
 Kurzawa, Johanna, München
 Kusserow, Bernd, Erlangen
 Kusserow, Gisela, Erlangen

 Landesverband Bayern im BEFG, Hof
 Lange, Dorette, Neckarsteinach
 Lange, Olaf, Neckarsteinach
 Lehmann, Jochen, Offenbach
 Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
 Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
 Lüdin, Manuel, Freiburg i. Br.
 Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
 Lüllau, Edgar, Karlsruhe
 Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

 Malnis, Gretel, Puchheim
 Malnis, José Luis, Puchheim
 Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
 Mansel, Reiner, Zürich (CH)
 Mantei, Detlef, Großinzemoos
 Martin, Donat, Neckarsteinach
 Marzahn, Werner, Lappersdorf
 Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
 Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
 Bern (CH)
 Meckbach, Wolfgang, Berlin
 Menge, Mathias, Oldenburg
 Mitschke, Dieter, Ingolstadt
 Mittwollen, Karin, Weener
 Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
 Moro, Maja, München
 Mulack, Adolf, Heidenheim

 Nachtigall, Astrid, Hamm
 Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
 Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
 Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
 Nisslmüller, PD Dr. Thomas, Schlange-
 bad
 Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
 (CH)

 OLD-Media OHG, Neckarsteinach
 Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden

 Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
 Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
 Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
 Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen

 Pierard, Prof. Dr. Richard, Beverly/MA
 (USA)
 Pilnei, Oliver, Braunschweig
 Poetz, Martin, Darmstadt
 Prieß, Werner, Hamburg

 Rabenau, Ruth, Wien (A)
 Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
 Reichert, Thomas, Berlin
 Röcke, Lutz, Wuppertal
 Röhricht, Dr. Wieland, Buckow
 Rothkegel, Martin, Hamburg

 Sager, Dirk, Varel
 Sager, Heinz, Bad Homburg
 Schäfer, Hannah, Hamburg
 Schäfer, Klaus, Wermelskirchen
 Schake Hantelmann, Frank von,
 Diepoltshofen
 Schaper, Ingo, Frankfurt a.M.
 Schönknecht, Tom, München
 Schröder, Dr. Mechtild, Berlin
 Schroer, Heinz-Rainer, Hamm
 Schumann, Helga, Eichenau
 Schuster, Volkmar, Ahlen
 Seibert, Thomas, Wustermark
 Specht, Irene, Aschaffenburg
 Stadler, Michael, Freilassing
 Stanullo, Irmgard, Nürnberg
 Stevenson, David M., Unterschleißheim
 Strelow, Volker, Berlin
 Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
 Strübind, Dr. Kim, Oldenburg
 Stummvoll, Bernd, Velten

 Tesch, Klaus, Wuppertal
 Tosch, Silke, Mönchengladbach

 Vindigni, Dr. Giovanni, Steinbergkirche

 Wahl, Hartmut, Velbert
 Wehrstedt, Markus, Wittstock
 Weichert, Christoph, Flensburg
 Welzel, Eckhart, Dortmund
 Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München
 Windgassen, Karl-Friedrich, Ratingen
 Wittchow, Bernd, Hermersdorf

 Zabka, Andreas Peter, Wittenberge
 Zimmer, Dirk, Herford

Hinweis auf Symposium 2007 und Mitgliederversammlung der GFTP

Das diesjährige Symposium findet vom 2.–4. November 2007 in Oldenburg unter dem Thema „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“ statt. In diesem interdisziplinären Symposium möchten wir uns mit neuen Erkenntnissen der Hirnforschung auseinandersetzen, die die physiologischen Grundlagen menschlicher Willensfreiheit grundlegend in Frage stellen:

- „Tun wir, was wir wollen, oder wollen wir, was wir tun?“
- Ist der freie Wille nur ein kulturelles Konstrukt?
- Wie lassen sich religionspädagogische und ethische Ansätze mit dem Ziel einer Erziehung zur Eigenverantwortung und Freiheit heute recaffertigen?

Wir sind diesmal Gäste der Universität Oldenburg und freuen uns, dass das „Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik“ sowie die Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Oldenburg das Symposium mit uns gemeinsam ausrichten. Das Symposium steht allen Interessierten nach vorheriger Anmeldung offen (nähere Auskünfte s. u.).

Am Samstag, den 3. November, findet um 18.30 Uhr im die Jahresmitgliederversammlung der GFTP statt, zu der alle Vereinsmitglieder herzlich eingeladen sind (Ort: Vortragssaal der Universitätsbibliothek, Uhlhornsweg 49–55).

Informationen erhältlich bei:

Dr. Kim Strübind,
Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg
Telefon: (04 41) 3 40 78 37
E-Mail: struebind@gftp.de

Anmeldung und Unterbringung:

Sekretariat des Instituts für
Evangelische Theologie und Religionspädagogik
Frau Marion Meiners
Telefon: (04 41) 798-29 81 und 798-26 69
E-Mail: theologie@uni-oldenburg.de

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

ZThG 8. Jahrgang (2003)

fundiert – freikirchlich – unabhängig

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



416 Seiten.

Broschur.

ISSN 1430-7820

Preis € 14,-

Abonnement € 12,-

Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift kostenlos!

Aus dem Inhalt:

Kim Strübind: Die Apokalypse einer Freikirche • Erich Geldbach: Brauchen wir eine Friedensbewegung? • Thomas Nißlmüller: Gedanken zur Zeit • Dirk Sager: Die Armen in den Psalmen • Michael Stadler: Gottes Intervention in der Kainsgeschichte • Martin Grauert: Die Bedeutung des Apostelkonvents für die paulinische Mission • Andrea Strübind: Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates • Tom Schönknecht: Gemeindliche Entscheidungsfindung als Gruppenprozess • Alwin Porak: Das Prinzip Verantwortung und die Pastorenausbildung im BEFG • Keith Clements: Bonhoeffer über Kirche, Staat und Nation • Daniel Carro: Baptistische Identität in Lateinamerika • Gerald Borchert: Ethische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft im Neuen Testament • Günter Hitzemann/Andrea Strübind: Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekenntnisses von 1984 • Hans-Volker Sadlack: Suchen. Und finden? Aufgaben und Aufbau des Gemeindearchivs • Thomas Greiner: Eine Jugendumfrage zum Thema Bibellesen • Friedrich Emanuel Wieser: Ein Plädoyer für ein „integrierendes Singen“ in christlichen Gemeinden • Predigten: Wolf Bruske: Gott meint mich heute (Dtn 5,1-3) • Ralf Dziewas: Erzählpredigt über Jes 42,1-9 • Kim Strübind: „Vollmacht den Verzagten!“ (Mt 28,16-20) • Peter Athmann: Großkleinigen gibt es überall (Eph 4,1-6)

Alle bisherigen Jahrgänge der ZThG sind noch verfügbar und können über den Oncken-Verlag bestellt werden. Eine Übersicht über die Beiträge der Einzelhefte findet sich auf unserer Homepage:

www.GFTP.de

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

ZThG 9. Jahrgang (2004)

fundiert – freikirchlich – unabhängig

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



304 Seiten.

Broschur.

ISSN 1430-7820

Preis € 14,-

Abonnement € 12,-

Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift kostenlos!

Aus dem Inhalt:

J. Saltzwedel/M. Schreiber: Das »Projekt Aufklärung« und die unverwüstliche Aktualität Immanuel Kants • K. Strübind: Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes • L. Reichardt: Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit • Th. Nißlmüller: Die »Marke Zukunft« und die Gottes-Marke • A. Janzen: Maria, die Mutter Jesu, im Markusevangelium. Ein Vergleich mit den anderen Evangelien • F.E. Wieser: Was heißt: »Die Kinder sind heilig«? (1Kor 7,14) • E. Geldbach: Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen weltweiten Christlichen Gemeinschaften • J. Molthagen: Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse • M. Kloke: Endzeitfieber und Pulverfass. Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland • E. Machel: Pastorenbild und Pastorenausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis • K. Strübind: Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel • H.-G. Stobbe: Religion und Gewalt. Systematisch-theologische Überlegungen • C.-J. Kaltenborn: Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht • F.E. Wieser: Notizen zum Thema »Mitgliedschaft« • W. Bruske: Averroës. Kulturelle Entwicklungshilfe für das Abendland.

Alle bisherigen Jahrgänge der ZThG sind noch verfügbar und können über den Oncken-Verlag bestellt werden. Eine Übersicht über die Beiträge der Einzelhefte findet sich auf unserer Homepage:

www.GFTP.de

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

ZThG 10. Jahrgang (2005)

fundiert – freikirchlich – unabhängig

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



304 Seiten.
Hardcover (neu).

ISSN 1430-7820
ISBN 3-932027-10-8

Preis € 14,-
Abonnement € 12,-
Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift kostenlos!

AUS DEM INHALT:

K. Strübind: Dem Baptismus einen „Spiegel“ vorhalten. Zehn Jahre GFTP • E. Geldbach: Religion mit der kein Staat zu machen ist. Eine Nachlese zu den Wahlen 2004 in den USA • D. Lütz: Gott ist in keiner guten Verfassung • H. Mallau: Einbrecher ins Gottesvolk. Über die Gibeoniten in Josua 9 • P. v. d. Osten-Sacken: Der Mensch – Stellvertreter Gottes? • K. Strübind: Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis • E. Wieser: Aspekte einer baptistischen Ekklesiologie • M. Morgenstern: Eine jüdische Freikirche? Israelitische Religionsgesellschaft in Frankfurt und die Frühgeschichte der Frankfurter Baptistengemeinde • L. Röcke: Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“ • K. Strübind: Monotheismus und Religionsfreiheit in der Bibel • A. Strübind: „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in der freikirchlichen Tradition • E. Geldbach: Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben? • P.-J. Athmann: Religionsfreiheit an der Schule. Bewährungsprobe für das Grundgesetz? • A. Liese: Religionsfreiheit in der Schule (Praxisbericht) • Resolutionen der GFTP • „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“. Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE • Predigten und Bibelarbeiten

Alle bisherigen Jahrgänge der ZThG sind ebenfalls verfügbar und können über den **Oncken-Verlag** bestellt werden. Eine Übersicht über die Beiträge der Einzelhefte findet sich auf unserer Homepage:

WWW.GFTP.DE

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

ZThG 11. Jahrgang (2006)

fundiert – freikirchlich – unabhängig

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



328 Seiten.
Hardcover.

ISSN 1430-7820
ISBN 3-932027-11-6

Preis € 14,-
Abonnement € 12,-
Mitglieder des Vereins erhalten die Zeitschrift kostenlos!

AUS DEM INHALT:

Kim Strübind: Die schöne neue Bundeswelt als Dauerkrise • Thomas Niedballa: Wie starr ist unser Weltbild? • ders.: Christen beten prinzipiell – konkret oft nicht • Matthias Morgenstern: Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum • Erich Geldbach: Nachwirkungen des Hohenlieds im Pietismus • Timothée Bouba Mbima: Das erlittene Böse • Mario Fischer: Religiöse Erfahrung als Thema der analytischen Religionsphilosophie • Edgar Machel/Carsten Piorr: Der Pastor als Konfliktlöser und -auslöser • Friedrich Emanuel Wieser: Das Buch Ijob und der christliche Seelsorger • Kim Strübind: Gottes „Lebenslauf“. Zwei Ansätze zu einer Relecture des Alten Testaments • Peter von der Osten-Sacken: Treue zur Tora im Neuen Testament: Paulus und Matthäus • Joachim Molthagen: Ein Geschichtswerk als Teil des Wortes Gottes im Neuen Testament • Dietmar Lütz: „Ist die Bibel bibeltreu?“ • Michael Fricke: Mit „schwierigen“ Texten der Bibel umgehen • Christiane Markert-Wizisla: Feministische Exegese als Treue zur Bibel • Thomas Nisslmüller: Zur Bibellese als ästhetischer Erfahrung • Michael Stadler: Wie kann man die Bibel im Geist lesen?

Alle bisherigen Jahrgänge der ZThG sind noch verfügbar. Eine Übersicht über die Beiträge der Einzelhefte findet sich auf unserer Homepage:

WWW.GFTP.DE

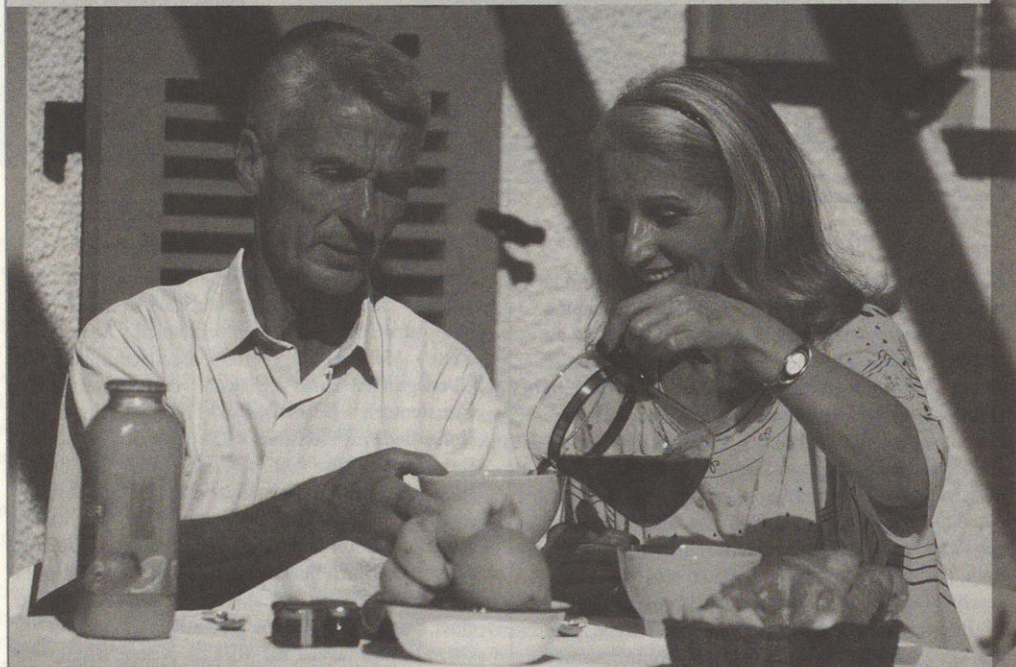
Bezugsquelle:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 0152, 34080 Kassel
Telefax: 05 61/5 20 05-54
E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Alles. Gut. Angelegt.

SKB

Und mit wem planen Sie Ihre persönliche Altersvorsorge?



Bei der SKB sind Sie immer gut beraten ...

*... Sparpläne, Investmentfonds und
alle anderen Geldanlagen.*



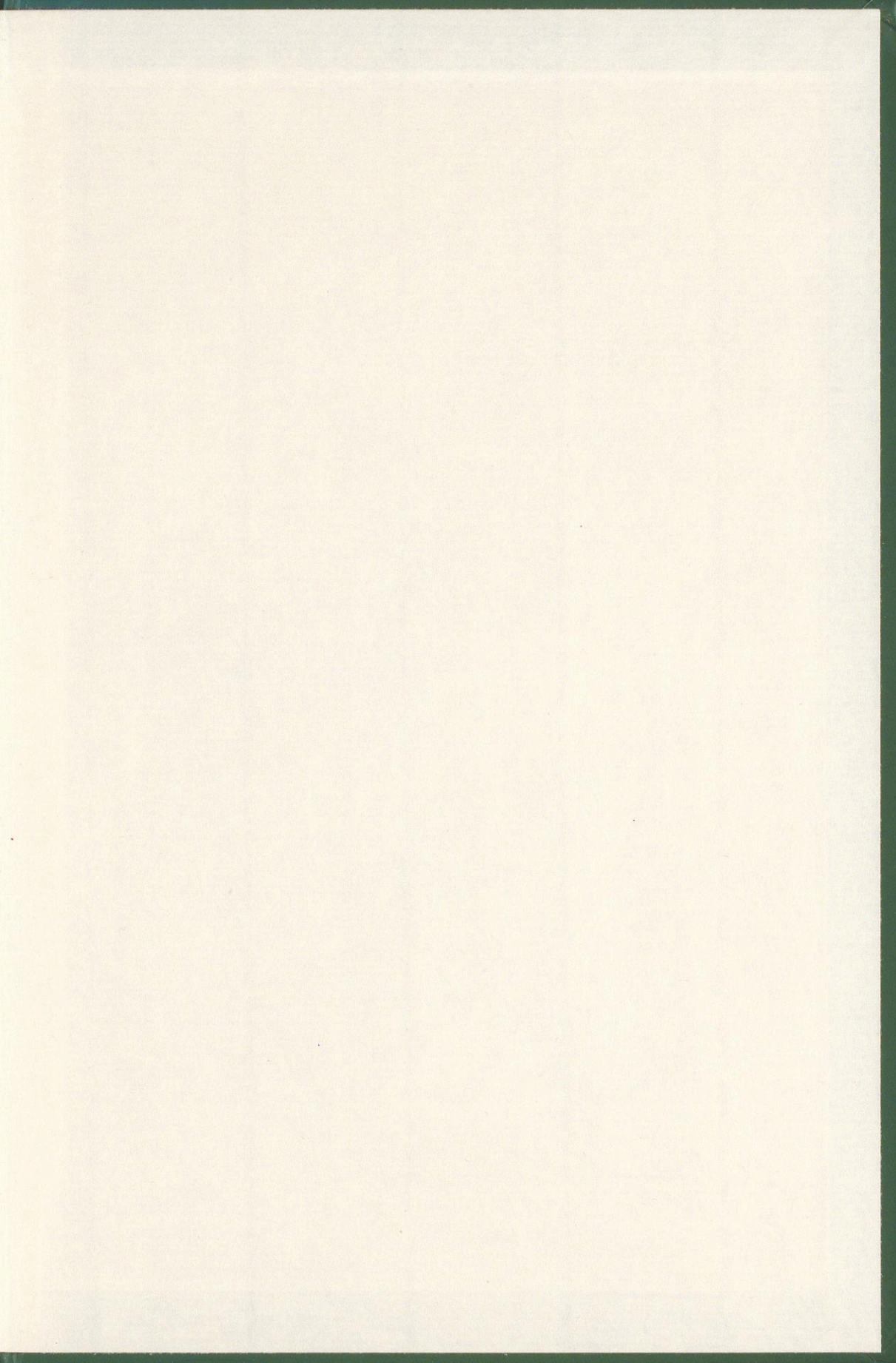
**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden eG**

Postfach 1262, 61282 Bad Homburg v.d.H.
Tel.: 0 61 72 / 98 06 - 0, Fax: 0 61 72 / 98 06 - 40
E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de
Internet: www.SKB-BadHomburg.de
Rufen Sie uns an - wir rufen auch
gerne zurück.



SKB – Ihre AnlageBank mit Herz und Verstand

Sparkonten mit unterschiedlicher Anlagedauer • Vermögenswirksame Sparverträge • Ratensparverträge • Genossenschaftsanteile • Bausparverträge und Lebensversicherungen • Investmentfonds, Festverzinsliche Wertpapiere und Aktien (depotgebührenfrei) • Anlage von fälligen Lebensversicherungen und Erbschaften, ggf. monatl. Auszahlplan



Weitere Beiträge:

ESSAY

Kim Strübind

Zeit, dass sich was dreht

ARTIKEL

Uta Rohrmann

Anna Schlatter-Bernet. Eine prägende Persönlichkeit der Erweckungsbewegung

Andreas Liese

Bibeltreuer Religionsunterricht – was ist das?

THEOLOGIE IM KONTEXT

Kim Strübind

Missionstheologie und missionarische Praxis der Baptisten im ökumenischen Kontext

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Edgar Lüllau

Jesus, der Befreiungstheologe.

Predigt über Johannes 8, 31b–32

Kim Strübind

Der Doppelgänger. Predigt zum Sonntag „Jubilate“ über 2. Korinther 4, 7.16–18

Andreas Peter Zabka

60 Jahre Kriegsende.

Predigt über 2. Korinther 5, 19–21

Buchbesprechungen sowie Mitgliederliste und Informationen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)

Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)** herausgegeben. 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 Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein **Symposium** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der **ZThG** veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter **www.gftp.de** abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann beim Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: struebind@gftp.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-12-3