

14 2009

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- ◉ *Kim Strübind*: Zu wahr, um schön zu sein. Der Baptismus im Jubiläumsjahr

ARTIKEL

- ◉ *Kim Strübind*: „Mensch, wo bist du?“ (Gen 3,9). Eine paradiesische Verführung und ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie
- ◉ *Christoph Borchers*: Prophetenbiographie und Biblizismus im Ezechielbuch
- ◉ *Matthias Morgenstern*: Die „reine“ biblische Ehe gibt es nicht
- ◉ *Wolf Bruske*: Lesbisch, schwul und fromm
- ◉ *Dorothea Sattler*: Die christliche Taufe. Eine römisch-katholische Sicht
- ◉ *Thomas Niedballa*: Alte oder neue Religiosität

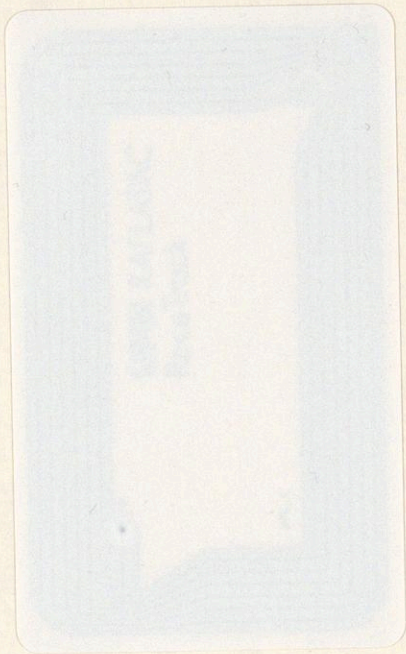
SYMPOSION: AMT OHNE WÜRDE? PASTORALER DIENST UND ALLGEMEINES PRIESTERTUM

- ◉ *Kim Strübind*: „Ein Königreich von Priestern“. Die Bibel und das allgemeine Priestertum
- ◉ *Ulrich Brockhaus*: Die Anfänge des Amts im Neuen Testament und das Amt in den Brüdergemeinden
- ◉ *Ralf Dziewas*: Pastorinnen und Pastoren zwischen Bund und Gemeinde
- ◉ *Friedbert Neese*: Pastoren sind anders – Gemeinden auch
- ◉ *Erich Geldbach*: Das Amt in den Anfängen des Baptismus
- ◉ *Carmen Rossol*: Zwischen Akzeptanz und Ignoranz. Erfahrungen zum Dienst von Pastorinnen im BEFG



fides quaerens

GFTP
intellectum ■



N12<524782798 021



UBTÜBINGEN



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

fides quaerens

GFTP

intellectum ■

Herausgeber von
Kim Strübing (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Peter-Johannes Ahmann, Andreas Liese, Wolfgang Pfeiffer
und Ingrid Staudt

in Verbindung mit
Dorothee Biewers, Ralf Diewers, Erich Geldbach,
Dietmar Lätz, Thomas Niebauer, Thomas Nitschler,
Andreas Strübing und Andreas Peter Zaks

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 11 (2009)

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 Irmgard Stanullo

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Thomas Niedballa, Thomas Nisslmüller,
Andrea Strübind und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 14 (2009)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 14 (2009)

Kim Strübing	17
„Mensch, wir sind da!“ – Ein Beitrag zur Theologie der Gegenwart	17
Christoph Loh	36
Prophetenbiographie und Biblizismus im Ezechielbuch. Eine Rezeptionsästhetische Offensive	36
Matthias Morgener	63
Die „reine“ biblische Ehe gibt es nicht	63
Wolf Bräuer	70
Lesbisch, schwul und christlich	70
Dorothea Sattler	101
Die christliche Taufe. Eine theologische Skizze	101
Thomas Neuhoff	119
Alte oder neue Religionen – modern-liberal oder postmodern?	119



Kim Strübing	155
„Ein Königreich von Gottes Gnade“ – Ein theologischer Hintergrund zum Priestertum	155

Verlag der GFTP

Verein für biblische Theologie
Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V.
(GFTP)

ZA 9366-14.2009

Im Jubiläumsjahr des Baptismus
widmen wir diesen Jahrgang der ZThG
dem vormaligen Präsidenten des BEFG
und Direktor des Diakoniewerks Bethel

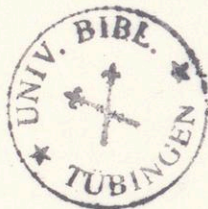
Pastor i. R. Günter Hitzemann

anlässlich seines 80. Geburtstags
in Anerkennung, Respekt und Dankbarkeit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Thomas Niedballa, Thomas Nisslmüller,
Andrea Strübind und Andreas Peter Zabka

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 978-3-932027-14-7
ISSN 1430-7820

© 2009, 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 § 52a 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

Essay

Kim Strübind

Zu wahr, um schön zu sein. Der Baptismus im Jubeljahr. 9

Artikel

Kim Strübind

„Mensch, wo bist du?“ (Gen 3,9). Eine paradiesische Verführung zum exegetischen Hintergrund einer Kirchentagslosung – zugleich ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie 17

Christoph Borchers

Prophetenbiographie und Biblizismus im Ezechielbuch. Eine rezep-tionsästhetische Offensive 46

Matthias Morgenstern

Die „reine“ biblische Ehe gibt es nicht 65

Wolf Bruske

Lesbisch, schwul und fromm 70

Dorothea Sattler

Die christliche Taufe. Eine römisch-katholische Sicht 103

Thomas Niedballa

Alte oder neue Religiosität – modern-liberal oder postmodern-eso-terisch? 119

Symposium der GFTP

Kim Strübind

Hauptamtliche Prügelknaben. „Amt ohne Würde?“ Der pastorale Dienst und das „allgemeine Priestertum“. Freikirchliche und öku-umenische Perspektiven. 149

Kim Strübind

„Ein Königreich von Priestern“. Anmerkungen zum alttestament-lichen Hintergrund von Ex 19,6 und zur Rede vom „allgemeinen Priestertum“ 155

<i>Ulrich Brockhaus</i>	
Die Anfänge des Amtes im Neuen Testament	186
<i>Ulrich Brockhaus</i>	
Das Amt in den Brüdergemeinden	197
<i>Ralf Dziewas</i>	
Pastorinnen und Pastoren zwischen Bund und Gemeinde. Die Spannung von Amtsverständnis und Gemeindeerwartungen als Anfrage an den deutschen Baptismus	206
<i>Friedbert Neese</i>	
Pastoren sind anders – Gemeinden auch. Das Leben eines Baptistenpastors zwischen Freiheit und Zwang	230
<i>Winfried Bolay</i>	
Die Evangelisch-methodistische Kirche und ihr Verständnis vom Amt eines Pastors/einer Pastorin	244
<i>Erich Geldbach</i>	
Das Amt in den Anfängen des Baptismus	249
<i>Carmen Rossol</i>	
Zwischen Akzeptanz und Ignoranz. Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden	261

Festgabe zum 80. Geburtstag für Günter Hitzemann

<i>Karl-Heinz Neukamm</i>	
Dank sagen und die Gnade Gottes erbitten	270
<i>Harold Eisenblätter</i>	
Neue Ideen im traditionellen Gewand	285
<i>Klaus Pritzkeleit</i>	
Günter Hitzemann – Diakoniker im ökumenischen Lernprozess ..	296
<i>Samuel Lauber</i>	
Unterwegs mit Pastor Günter Hitzemann	309

Theologie und Verkündigung

<i>Michael Rohde</i>	
Weisheit in der Paradieserzählung – oder warum klug werden keine Sünde ist. Predigt über Genesis 3,1–7	311

Kim Strübind

Himmelschreiend! Predigt über Jesaja 63, 15–64, 3 319

Thomas Niedballa

Gottes Weite und unsere Grenzen – der Weg des Petrus. Predigt über
Apostelgeschichte 11, 1–18 324

Buchbesprechungen

Stefanie Pfister, Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung (*Martin Kloke*) ... 331

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 334

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: Professor Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37, Fax: (04 41) 3 40 78 36, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.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

Winfried Bolay, Evangelisch-methodistische Kirche des Bezirks Nürnberg Zionskirche, Hohfederstraße 33, D-90489 Nürnberg

Christoph Borchers, Moorleegde 14, D-26605 Aurich

Dr. Ulrich Brockhaus, Bayreuther Straße 71, D-42115 Wuppertal

Wolf Bruske, Solarstraße 13, D-88046 Friedrichshafen

Professor Dr. Ralf Dziawas, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Harold Eisenblätter, Heidlohstraße 13, D-22459 Hamburg

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

Dr. Martin Kloke, Fregestraße 51, D-12161 Berlin

Samuel Lauber, 34 rue du 9e Zouaves, F-68140 Munster

Professor Dr. Matthias Morgenstern, Institutum Judaicum, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12-14, D-72076 Tübingen

Friedbert Neese, Leiter des Dienstbereichs Ordinierte Mitarbeiter des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Diakoniepräsident i. R. Dr. Karl-Heinz Neukamm, Seligenporter Straße 5A, D-90453 Nürnberg

Dr. Thomas Niedballa, Tannenstraße 21, D-34119 Kassel

Klaus Pritzkeleit, Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, Reichensteiner Weg 24, D-14195 Berlin

Professor Dr. Michael Rohde, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Carmen Rossol, Crayenbühlstraße 7, D-67295 Bolanden-Weiherhof

Professorin Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster

Professor Dr. Kim Strübind, Lehrstuhl für Altes Testament, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg

Zu wahr, um schön zu sein

Der Baptismus im Jubiläumsjahr

Kim Strübind

„Ich glaube, man sollte überhaupt nur Bücher lesen, die einen beißen und stechen. Wir brauchen die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt [...]. Ein Buch muss die Axt sein für das gefrorene Meer in uns.“ Franz Kafka, Briefe

„Wir erleben ein großes Engel-Sterben in uns – letzte Menschen sind leere Engel, Nicht-Boten, nichtssagende Menschen [...] das Individuum ist einfach der Mensch ohne Auftrag, der Nicht-Bote. [...] Wir haben niemanden hinter uns, keinen König, durch dessen Machtwort unsere Sendung sinnvoll würde.“

Peter Sloterdijk, Selbstversuch

Das Jahr 2009 hat es wahrlich in sich. Nicht nur, dass die ganze Welt in einer Wirtschaftskrise von nicht für möglich gehaltenen Ausmaßen steckt und der erste schwarze Präsident der Vereinigten Staaten dabei ist, das Land nach dem lähmenden Entsetzen über das Bush-Cheney-Regime der letzten acht Jahre in den Kreis der zivilisierten westlichen Staaten zurückzuführen. Wir befinden uns zugleich auch in einem Jahr, das eine nicht enden wollende Kaskade von Jubiläen durchläuft, das – wirtschaftliche Lage hin oder her – getrost als „inflationär“ bezeichnet werden darf. So viele große Jubel- und Gedenkfeiern, wie sie für 2009 anstehen, verträgt kein Gemüt und bringt unser emotionales Freudentableau gehörig durcheinander.

So feiern nicht nur das Grundgesetz (und mit ihr die Bundesrepublik) sowie der Deutsche Evangelische Kirchentag, der diesmal in Bremen stattfindet, ihr jeweils 60-jähriges Bestehen. Zugleich sind seit dem Fall der Berliner Mauer auch schon wieder 20 Jahre ins unwillig-vereinte Land gegangen; ferner 75 Jahre seit der Abfassung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, der Magna Charta der Bekennenden Kirche. Das spannungs- und konfliktreiche Verhältnis von Politik und Kirche haftet an allen genannten Jubiläen. Gleichwohl wird 2009 wohl nicht als das Jahr bundesrepublikanischer Gedenkfeiern in das internationale kollektive Gedächtnis eingehen. Wirkungsgeschichtlich weitaus bedeutsamer ist die Erinnerung an *Charles Darwin*, jenes etwas dröge, ja geradezu provozierend langweilig schreibende Jahrhundertgenie, dessen 200. Geburtstag uns in diesem Jahr daran erinnert, dass auch der akademische Elfenbeinturm eines Naturkundeforschers die Welt aus den Angeln heben kann. Und wer hätte wie er die Welt oder

besser: ihr Selbstverständnis in auch nur annähernder Weise verändert? Seit Darwin wissen wir, wer da „materialiter“ in, mit und unter der angeblichen Krone der Schöpfung schlummert. Ein Affe, der Witze erzählen, Pfeife rauchen, aber auch Atomkriege anzetteln kann, was sich seit Darwins akribischen Recherchen erstmals mittels einer immer differenzierteren Evolutionstheorie aus einer kollektiven biologischen Weltbiographie schlüssig ableiten und erklären lässt. Das hat nicht einmal die Bibel geschafft: Das, was sie das „Böse“ oder die „Sünde“ nennt, zu plausibilisieren. Seit Darwin haben wir eine Vorstellung davon, wie Gewalt und Selbsterhaltungstrieb im Rahmen eines Kampfs der Arten um ihr Überleben zusammengehören. Der britische Naturkundler brauchte dazu keine mythologischen Schlangengestalten, die in paradiesischen Gärten Menschen verführen, sondern nur einige später nach ihm benannte Finken, die er auf den Galapagos-Inseln studierte.

Von größter historischer Bedeutung und von der Öffentlichkeit im Land der – deutschen – Reformation immer schon weit unter Wert verkauft war der Genfer Reformator *Jean Cauvin*, dessen Nachnamen man durch „Calvin“ (Kahlkopf) latinisierte und dessen Vornamen man in gleicher Manier im deutschsprachigen Raum Johannes aussprach. Dieser Johannes Calvin, dessen 500. Geburtstag 2009 zu feiern ist, machte als Reformator der zweiten Generation die Reformation von einem deutschen zu einem europäischen Ereignis und übertraf an Intellekt, exegetischem Scharfsinn und Bildung Luther bei weitem. Dass Luther gleichwohl mit größerer Sympathie und Ehrfurcht bedacht wird als der Gründer des Genfer Gottesstaates, mag an den unterschiedlichen Persönlichkeiten liegen. Luther kann man lieben, Calvin nur schätzen und bestenfalls verehren. Bei aller Gelehrsamkeit war Luther ein Mann des Volkes und liebte neben seinem Gott auch das weltliche Leben: Ein Reformator, der Karten spielte, Kinder zeugte und gerne (und reichlich) Bier trank, wegen des reichlichen Genusses von fettem Fleisch (man sah es ihm an) unter Nierensteinen litt und fluchen konnte wie ein Kutscher. Calvin verdanken wir dagegen neben einer bestechend geschriebenen Dogmatik, die der gelehrte Jurist eine „Verfassung“ für seinen Gottesstaat nannte (*Institutio Christianae Religionis*), vor allem den „Calvinismus“. Dieser hat auch den Baptismus in erheblichem Maße beeinflusst und wurde zum Synonym für religiöse Strenge, rigide Sozialkontrolle und asketische Disziplin. Max Weber hat im Calvinismus den Hauptverantwortlichen für einen freudlosen Investitions-Kapitalismus gesehen, der in den Vereinigten Staaten von Amerika schnurstracks zur Wall Street und der Illusion von freien Märkten als Ausdruck für das Gemeinwohl führte. Die Linie von Calvin zu unserer heutigen Wirtschaftskrise mag daher ihren Reiz haben, wenngleich der Reformator aus Genf die Habsucht der Boni-Ritter fremd war, die uns in diesen Tagen so übel aufstößt. Seine spitzgesichtige Persönlichkeit war von einer sprichwörtlichen Strenge, die Gewalt und Todesurteile gegen Andersdenkende nicht scheute: „Wo es um meines Gottes Ehre und Wahrheit geht, will ich lieber rasen als nicht zürnen, damit der Schimpf, mit dem seine heilige Majestät befleckt wird, nicht auf mein Haupt zurückfalle“ (Calvin an Zurkinden 1559).

Über den Puritanismus, aus dem schließlich der Baptismus hervorgegangen ist, wurde Calvin auch einer der Ahnherren meiner Kirche, der für Johann Gerhard Onckens – in Hamburg-Altona nicht sonderlich beliebtes – Ältestenregime indirekt mitverantwortlich ist, das den Baptismus in seine erste innere Zerreißprobe führte.

Damit sind wir bei jenem Gedenk-Reigen angelangt, der dieses Jahr zumindest für ökumenisch Gesinnte zum baptistischen Jubiläumsjahr machen könnte. Vor genau 400 Jahren wurde der Baptismus durch angelsächsische Emigranten in den Niederlanden aus der Taufe gehoben, deren Mitglieder schon kurze Zeit später nach England zurückkehrten, als oppositionelle Separatisten Glaubensfreiheit von weltlicher und geistlicher Obrigkeit einforderten und für ein „kongregationalistisches“ Christentum eintraten, das sich erstmals radikal von unten nach oben dachte. Bereits die Gründung des ersten „baptistischen“ Konventikels durch intellektuelle englische Inselflüchtlinge in Amsterdam wäre beinahe gescheitert, als sich die Gruppe nur kurze Zeit nach ihrem Zusammenschluss schon wieder auflöste (der Großteil schloss sich den Mennoniten an) und lediglich zehn Mitglieder übrig blieben, die nach England zurückkehrten. Sehr viel später, vor 175 Jahren, als der Baptismus längst in der Neuen Welt etabliert war, gründete der in der Elbe getaufte Bibelkolporteur und Kaufmann Johann Gerhard Oncken die anfänglich aus sieben Mitgliedern bestehende erste ortsstabile „Gemeinde getaufter Christen“ auf dem europäischen Kontinent in Hamburg. Ihr Vorbild war die „Urgemeinde“ auf der Basis des Neuen Testaments, die mit amerikanischer Assistenz revitalisiert wurde und alsbald darum ersuchte, Mitglied der amerikanischen Hudson River Baptist Association zu werden. So war die erste deutsche Baptistengemeinden von Anfang an Teil des weltweiten Baptismus, was ihr in der NS-Zeit das Stigma der „ausländischen Sekte“ eintrug.

Dass Oncken heute als baptistischer Heiliger gilt, ist verständlich und dem Zug baptistischer Geschichtsschreibung zur Hagiographie geschuldet, der typisch ist für kleine Kirchen mit einem großen Minderwertigkeitskomplex. Für seinen späteren Tauffundamentalismus machte er die Bibel verantwortlich, eine Behauptung, die heute nur mit exegetischen Bauchschmerzen verdaubar ist. Sie allein trage die „Schuld“ an seinem Missionswerk, behauptete er. Das haben allerdings alle Kirchengründer behauptet und taugt als Erklärung für die Entstehung des Baptismus nur bedingt. Ohne den größeren Kontext der „Erweckungsbewegung“ sowie die sich in Deutschland als Gegenbewegung zur Aufklärung formierende Romantik und die Emanzipationsbestrebungen des Bürgertums ist die Entstehung des Baptismus und – fast zeitgleich – aller weiteren „Freikirchen“ kaum befriedigend zu erklären. Was Oncken betrifft, so könnte ich bei aller historisch angemessenen Würdigung auf ihn als Ahnherrn meines Glaubens (der er nicht ist) getrost verzichten und würde ihn jederzeit für einen Martin Luther King oder einen John Clifford eintauschen, die unter den baptistischen Heiligen meine persönliche Hitliste anführen. Dass sich unter meinen ersten zehn Lieblings-

baptisten kaum Persönlichkeiten aus Deutschland finden, hat seine Gründe. Dazu zählen die immer noch verdrängten bzw. beschönigten oder ganz verschwiegenen Anpassungsstrategien der deutschen Baptisten an die beiden deutschen Diktaturen, die nicht nur in den baptistischen Himmel stinken. Und die in meiner Kirche so häufig anzutreffende Arroganz, man sei eine einzig nach dem biblischen Vorbild gestaltete Gemeinschaft, an der sich andere Kirchen zu orientieren hätten, erfüllt mich angesichts unserer Geschichte und der wirklichen Zustände in Bund und Gemeinden mit Ärger und Scham. Es ist nicht zuletzt in den exegetischen Beiträgen der letzten Jahre in der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ nachzulesen, dass diese autoimmune Geschichtsklitterung eine fromme Illusion des Hochmuts der Ungebildeten, Unwissenden und kirchlich Enttäuschten ist, die in unseren Taufbecken ihren großkirchlichen Frust abzuwaschen meinen. Wer behauptet, Baptistengemeinden seien Abbilder der Gemeinden „nach dem Neuen Testament“, hat keine Ahnung – weder vom Baptismus noch vom Neuen Testament – und ist, ekklesiologisch betrachtet, in des Kaisers neuen Kleidern unterwegs, also unendlich „underdressed“.

Was gibt es im Jubiläumsjahr tatsächlich zu feiern? Woran ist nun auch einmal *dankbar* zu erinnern? Zunächst wohl daran, dass es einer als Hamburger Konventikel begonnen unabhängigen christlichen Gemeinschaft mit einem großen diakonischen Herzen gelang, sich in dem starr-binären konfessionellen Gebilde unseres Landes als „Freikirche“ zu etablieren und sich 175 Jahre lang zu behaupten. Ein Land, in dem – die Großstädte einmal ausgenommen – bis heute die geographischen Konfessionsgrenzen wie mit dem Rasiermesser gezogen sind, in dem ein Kölner auf die Frage nach seiner Konfession „normal“ antwortet und damit „katholisch“ meint, versteht gerade in religiös-konfessionellen Fragen keinen Spaß. Der Baptismus konnte sich gleichwohl in einer Gesellschaft etablieren, in der Baptisten anfänglich der Ketzerei verdächtigt, wegen „Sakramentsmissbrauchs“ inhaftiert und bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts weder auf evangelischen noch katholischen Friedhöfen beigesetzt werden durften; einem Land, in dem Ökumene in der Öffentlichkeit weitgehend als bilaterales Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern verstanden wird.

Dass eine von religiösen Phobien durchsetzte Gesellschaft, die die Religionsfreiheit am liebsten staatlich kontrolliert und reglementiert sähe, sich des Baptismus auch nach 175 Jahren nicht entledigte, ist in der Tat erstaunlich. Nicht minder überraschend ist, dass dieser Baptismus in Deutschland heute in ökumenischer Partnerschaft mit anderen Kirchen lebt und theologisch sowie hinsichtlich seines Gemeindelebens zu einem anerkannten und oft gleichberechtigten Gesprächspartner in ökumenischen Dialogen avancierte. Diese erfreuliche Entwicklung verdankt sich nicht nur einer geänderten Haltung unserer Partnerkirchen, sondern auch einer baptistischen Neubesinnung vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Baptismus hat in seiner Geschichte zudem bewiesen, dass eine von unten nach oben, also von der Ortsgemeinde her konzipierte und ansonsten reichlich chaotisch

verfasste Gemeindekirche funktionieren kann. Das sicherlich mit vielen Schwächen behaftete und ausgesprochen konfliktreiche Zusammenleben in Gemeinden, in denen man sich persönlich kennt, meist mit Vornamen anredet und keine Scheu hat, miteinander und füreinander zu beten, ohne auf liturgische Formulare zurückgreifen zu müssen, und in der der eigene Glaube ohne theologische Fachleute artikulationsfähig ist, stellt für Außenstehende und ökumenische Fachleute immer wieder eine faszinierende Erfahrung dar. Baptistengemeinden – und gewiss nicht nur sie – bauen dem Evangelium Brücken in die Gesellschaft und haben (solange sich der Eifer evangelikaler Seelenretter begrenzen lässt) auch ein weites diakonisches Herz, das für die Nöte ihrer Mitmenschen schlägt. Dies belegen zahllose Initiativen, Einrichtungen und Werke zugunsten Benachteiligter und eine proportional weit über den sog. „Großkirchen“ liegende persönliche Spendenbereitschaft.

Allerdings sind die Stärken des Baptismus auch seine Schwächen. Das ganz in der Ortsgemeinde verankerte Glaubensleben generierte ein höchst fragiles kirchliches Gebilde, das mit dem Geburtsfehler eines ungebremssten gemeindlichen Autonomie-Prinzips das Licht der Welt erblickte. Aus ihm ergibt sich, dass Gemeinden auch mit all ihren Fehlern, Irrtümern, Schwächen und Verirrungen weitgehend sich selbst überlassen sind. Diese gemeindliche Selbstreferenz, so befriedigend sie unter dem Gesichtspunkt der Selbstverwaltung auch sein mag, ist auf lange Sicht gemeinschaftsverhindernd. Sie lässt eine kollektive Identität jenseits von Taufparagrafen in einer Gemeindegatzung und eine bindende Solidarität der Gemeinden untereinander gar nicht erst aufkommen, weil die Ortsgemeinde alles ist und die größere Gemeinschaft – von der dem Neuen Testament so wichtigen Ökumene ganz zu schweigen – wenig bis nichts gilt.

Dies lässt die Frage aufkommen, ob der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden überhaupt eine Kirche ist oder ob er dies je sein bzw. werden kann. Noch immer weiß dieser Gemeindebund nicht genau, ob er mehr sein möchte als der Dachverband einer Bekehrungs- und Taufbewegung, in der auch fundamentalistische Eiferer, „geistliche Erneuerer“ und selbsternannte Propheten den Heiligen Geist für ihre religiösen Phantasien und Neurosen reklamieren dürfen. Das wackelige Selbstverständnis, die theologischen Halbheiten und die undurchdachten und oft geradezu vulgären Phrasen, mit denen man eine postmoderne Gesellschaft „missionarisch“ beglücken möchte, sind kein Ruhmesblatt des Baptismus. Auch nicht das unter angeblich mündigen Erwachsenen verbreitete Bibelverständnis, das bereits ein 10-jähriges Kind argumentativ aus den Angeln heben kann. Wer das Buch der Bücher wie eine Vereinssatzung liest, stellt dann auch theologisch ausgesprochen problematische Zusammenhänge zwischen Taufe und rechtlicher Gemeindegatzung her, nur um diese durch die Praxis des wiederum ökumenisch gefeierten Abendmahls sofort zu konterkarieren. Die baptistische Identität hängt zu Recht an der Überzeugung, nur solche Menschen zu taufen, die an Jesus Christus glauben. Die baptistische Identität hängt aber nicht daran, ein Urteil über das Getaufte- oder Nichtge-

tauftsein anderer Christinnen und Christen zu fällen und Christen anderer Kirchen die volle und nach evangelischem Verständnis einzig am Glauben (und nicht an der Art des Getauftseins) hängende volle Gemeinschaft zu verwehren. Dies hieße, das Evangelium in einem formalen und gesetzlichen Sinn zu interpretieren und es damit gegen sich selbst auszulegen. Millionenfach verstoßen Baptistinnen und Baptisten mit ihrem Beharren auf dem Konnex von Gläubigentaufe und Gemeindemitgliedschaft gegen die Forderung des Paulus, den Leib Christi keinesfalls zu spalten, was für den Apostel schlimmste Sanktionen nach sich ziehen sollte. Eine „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ müsste diese Warnung zumindest einmal zur Kenntnis nehmen. Gehören die Baptisten für ihr Beharren auf der Gläubigentaufe daher womöglich in den Himmel, so für ihr gesetzliches Beharren auf der allein „gültigen“ Gläubigentaufe als Voraussetzung für eine Gemeindemitgliedschaft in die Hölle – zumindest aber an den galatischen Pranger. Ökumenisch lässt sich für solche Borniertheiten und die theologischen Kapriolen einer Laienkirche nur immer wieder um mildernde Umstände bitten. Hier hilft manchmal das Gebet Jesu: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23, 34).

Wenn der Baptismus in Deutschland bis heute überlebt hat, dann sollte man in diesem Zusammenhang nicht von einem „Wunder“ sprechen. Solches Pathos mag den Festrednern und Souffleuren dieses Jahres überlassen werden, deren rhetorisches Repertoire nicht mehr hergibt als solche hagiographischen Stichworte. Tatsächlich müssten wir uns eingestehen, dass der Baptismus nach 175 Jahren in unserer Gesellschaft herzlich wenig erreicht hat. Mehr als alle baptistischen Evangelisten zusammen hat das 60 Jahre alte Grundgesetz zum Frieden und zur Freiheit in unserer Gesellschaft beigetragen. Die Verkaufszahlen des Heils, auf die Baptisten aus Gründen der Selbstlegitimierung so gerne verweisen, sind seit Jahren im Keller. Um unsere gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit zu erkennen, brauchen wir nicht einmal eine Wirtschaftskrise. Warum ist die baptistische Gemeinschaft trotz ihrer immensen „missionarischen“ Bemühungen in unserer Gesellschaft immer noch weitgehend unbekannt? Warum ärgert man sich als „concerned Baptist“ so oft über die eigene Kirche, statt sich aufrichtiger über ihre Existenz zu freuen oder gar so etwas wie Stolz zu empfinden? Und wer sagt uns eigentlich, dass Gott *diesen* Gemeindebund überhaupt will? Ist Christus für so etwas wie den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, auferstanden? Vielleicht sind wir ein religiöser Club, dessen dahinschwindende Mitglieder als Einzige nicht wahrhaben wollen, dass die meisten Menschen in unserem Land lieber „nein danke“ sagen, als mit uns auch nur ansatzweise über religiöse Fragen zu sprechen. Für die scheint eher der Dalai Lama zuständig zu sein, weil der authentischer, glaubwürdiger, humorvoller, gebildeter und liebenswürdiger das Wesen der Religion repräsentiert und irgendwie christlicher wirkt als die Christen.

Es wäre ja schon etwas gewonnen, wenn es uns selbst endlich gelänge, die Weite baptistischer Traditionen und ihre Anliegen kennen zu lernen, die

sich in der weltweiten baptistischen Gemeinschaft zeigen. Dazu gehören neben den liturgischen, kybernetischen und missionarischen Erfahrungen auch das Eintreten für Religionsfreiheit, Menschenrechte und die friedliche Beilegung von Konflikten – im Namen des Gekreuzigten und seines Evangeliums. Um den „transpietistischen“ Reichtum des Baptismus zu entdecken, wäre es nötig, sich aus dem evangelikalen Klammergriff zu befreien, in dessen babylonische Gefangenschaft sich der deutsche Baptismus begeben hat. Das sich nach einer unheilbaren Krankheit anhörende Attribut „evangelikal“ hat sich wie ein Mehltau religiöser Phantasielosigkeit über den deutschen Baptismus und anverwandte Gemeinschaften gelegt. Was aber hat, in Gottes Namen, der Baptismus mit fundamentalistischen Sektierern und radikalen Spinnern zu tun, die das Dach der „Evangelikalen“ vor allem deshalb nutzen, um ihren oft geistfreien Botschaften eine christliche Legitimation zu geben? Der Vorstand der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) hat sich in seiner Sitzung am 14. und 15. Januar 2009 jedenfalls erstmals öffentlich dagegen verwahrt, dass die in ihr zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen pauschal „evangelikal“ genannt werden. Dieser belastete Begriff ist heute zum Schimpfwort geworden, gewiss auch durch die religiös-politischen Netzwerke in den USA und seit der Erkenntnis, dass evangelikale US-Präsidenten die schlimmsten aller denkbaren sind. Baptistinnen und Baptisten sind von ihren Ursprüngen her jedoch keine Fundamentalisten, also selbsternannte Glaubenskontrolleure, die an einer kognitiven „Unterkomplexität“ (Peter Sloterdijk) leiden, die sie durch ein neurotisches Erwählungsbewusstsein sowie rigide Dogmen und ethische Zwänge kompensieren müssten. Ich schließe mich jedenfalls dem Votum des VEF-Vorstands gerne an und bekenne, als Baptist kein Evangelikaler zu sein.

Was für eine Diskrepanz besteht doch zwischen der Koalition der oft so engstirnigen „Evangelikalen“ und den historischen Ursprüngen des Baptismus in England und Holland im 17. Jahrhundert! Dessen Träger und Gründungsgestalten waren hochgebildete Theologen, die dem englischen König in religiösen Fragen die Stirn boten und wie John Smyth und Thomas Helwys Denkschriften verfassten, die einem auch noch heute zu denken geben. Deren Evangelium wollte nicht nur Seelen retten, sondern alle Menschen zur Wahrheit einer großen göttlichen Freiheitsbewegung rufen. Davon sind wir weit entfernt. Und dies liegt auch an dem gegenwärtig auffälligen Mangel an baptistischen Persönlichkeiten hierzulande. Es fehlen Menschen, die Verbindliches verbindend sagen und das besitzen, was man früher einen „weiten Horizont“ nannte. In meiner Kirche wird heute Präsident, wer bei drei nicht rechtzeitig auf den Gemeindebaum geflüchtet ist. Weder unser derzeitiger (und nicht wieder kandidierender) Präsident, noch die Generalsekretärin verfügen über eine theologische Ausbildung (und haben noch nicht einmal einen theologischen Referenten bzw. eine Referentin), nehmen aber unbefangen und ohne jede tiefere Einsicht oder Kenntnisse zu theologischen Sachfragen Stellung. Kein Wunder, dass sich dafür kaum jemand interessiert.

Weitaus schlimmer ist, dass der deutsche Baptismus kulturell und intellektuell den Anschluss an die Gegenwart verloren hat und immer noch in Konzepten und Vorstellungen des 19. Jahrhunderts denkt und zu handeln versucht. Baptisten reden viel von „Mission“, aber sie haben keine Ahnung, wie sie im 21. Jahrhundert gestaltet werden muss. Viel zu oft debattieren wir über missionarische Methoden, statt über Inhalte nachzudenken, obwohl sie es doch sind, die zunächst einmal selbst begriffen werden müssen, bevor man sie vermitteln kann. Der Baptismus ist aus dem Konventikelwesen des Neupietismus im 19. Jahrhundert entstanden und bis zum heutigen Tag eine vor sich hin evangelisierende Laienbewegung der geselligen Seelenvertröster geblieben. Sie träumt immer noch ihren leicht größenwahnsinnigen Traum von der allgemeinen Weltbeglückung durch ein baptistisch gefärbtes Evangelium, dessen Ausgestaltung seinen kleinbürgerlichen Zuschnitt noch nicht abgelegt hat. Die reale „Welt“ bleibt, allen pseudomissionarischen Attitüden zum Trotz, außen vor und wird oft durch ein museales baptistisches Gemeindeleben ersetzt, das auf die Heimatbühnen der Volksschauspielerei gehört. Wer nicht entsprechend religiös begabt, von der Welt hoffnungslos enttäuscht oder durch seine Erziehung vorgeprägt ist, findet schwerlich zu uns.

Vielleicht ist dies der Grund dafür, dass wir längst vor uns hin plappern-de Botschafter ohne eine wirkliche Botschaft geworden sind, zumal unsere Botschaft nicht einmal mehr in unseren eigenen Reihen überzeugt. Dieses Phänomen nennt der Philosoph Peter Sloterdijk das große „Engel-Sterben“ in unserer Zeit, denn Engel sind eine Metapher für „Botschafter“. Der post-modernen Menschheit ist die Berufung als kulturelle Transmitter abhanden gekommen. Als „leere Engel“ und radikal Individualisierte drohen wir zu schwatzenden, aber gleichwohl „nichtssagenden Menschen“ zu werden, zu Boten ohne Authentizität. Diese „leeren Engel“ vermehren sich auch im Baptismus proportional zu einem missionarischen Aktivismus und verbergen ihr Nicht-Gesandtsein hinter hohlen Phrasen und alten Missionsaufträgen. Die sind längst derart banalisiert, dass sie keine Anrede, keine Antwort und kein Brot sind. Wir sind daher auf dem besten Weg, in eine religiös illusionäre, nichtssagende Belanglosigkeit zu versinken. Dies wäre die wohl bitterste Form öffentlicher Nichtwahrnehmung: Dass dem Baptismus als einem Kollektiv leerer und zugleich geschwätziger Engel die geistige und geistliche Satisfaktionsfähigkeit abhanden kommt.

Vielleicht ließe sich – als Letztes der hier zu erwähnenden Jubiläen – an den 125. Geburtstag des Theologen Rudolf Bultmann erinnern. Der von den Evangelikalen zeitlebens missverstandene und vielgeschmähte Entmythologisierung und Entzauberer obsoletter Weltbilder war zugleich einer, der das Evangelium von Jesus Christus wieder sprachfähig machte und das Verstehen zur Kardinaltugend des Glaubens erhob. Etwas von dieser Leidenschaft, das Evangelium neu zu verstehen, um es heute bezeugen zu können, stünde auch uns gut an. Der deutsche Baptismus hat jedenfalls seine Reformation noch vor sich.

ARTIKEL

„Mensch, wo bist du?“ (Gen 3, 9)

|| Eine paradiesische Verführung zum exegetischen
Hintergrund einer Kirchentagslosung – zugleich ein Beitrag
zur alttestamentlichen Anthropologie¹

Kim Strübind

„Es stehen überhaupt noch viel schöne und merkwürdige Erzählungen in der Bibel, die ihrer Beachtung wert wären, z. B. gleich im Anfang die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentin, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug.“

Heinrich Heine

„Man sucht den anderen, um man selbst zu sein, und man trennt sich wieder, um man selbst zu bleiben.“

Richard David Precht

1. Fragen – über Fragen und Fragesteller

Parolen, Wahlsprüche und Losungen führen meist ein Doppelleben. Sie empfehlen sich nämlich durch die höchst suggestive Tendenz, sich von ihrem ursprünglichen Text- und Sinnzusammenhang zu emanzipieren. Losungen wie die des diesjährigen Deutschen Evangelischen Kirchentags in Bremen vermitteln oft mehrere unterschiedliche Botschaften: Eine ursprünglich gemeinte Aussage und dann mindestens eine weitere, die wir diesem fragmentierten und ihres ursprünglichen Zusammenhangs beraubten Worten unterstellen, sobald wir sie im Kontext unseres eigenen Lebens wahrnehmen. Dieses höchst dynamische Eigenleben von Losungen verdankt sich Stimmungen, Empfindungen, dem kollektiven Lebensgefühl oder dem kulturellen Kolorit und führen oft zu ausgesprochen amüsanten Verfremdungen. Flugs werden wir dabei vom Hörer zum Koautor eines Textes.²

¹ Der am 27. November 2008 in der St. Lamberti-Kirche in Oldenburg gehaltene Vortrag liegt hier in einer überarbeiteten und ergänzten Form vor. Den Hinweis auf das Heine-Zitat verdanke ich dem Kollegen Jürgen Ebach.

² Dieses Phänomen ist in der Hermeneutik hinlänglich bekannt. Für den Umgang mit alttestamentlichen Texten vgl. dazu Helmut Utzschneider/Stefan Ark Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2005, 61 ff. 153 ff.; Thomas Nisslmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellesse. Wolfgang Isters Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995; Birgit Trimpe, Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der Urgeschichte (Gen 1–11), Osnabrück 2000.

Die biblische Losung des 32. Deutschen Evangelischen Kirchentags in Bremen teilt dieses Schicksal mit allen ihren Vorgängerinnen. „Mensch, wo bist du?“, fragt sie in bezeichnender Schnörkellosigkeit und nimmt dabei Bezug auf die Erzählung über das erste Menschenpaar im Garten Eden (Gen 3, 6). Diese vier Worte können wir auf ganz unterschiedliche Weise hören. Womöglich als freundliche Einladung zu kritischer Selbstreflexion auf die Frage: „Wo kann ich heute eigentlich noch ganz ich selbst sein?“, worauf die Kirche womöglich mit der Behauptung antworten könnte: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich sein.“ Wo können wir in einer Welt, die weitgehend von ökonomischen und sozialen Sachzwängen bestimmt ist, noch ganz „wir selbst“ sein? Wo ist der Mensch nicht der Kriege und Gewalt generierende Unmensch, sondern noch oder wieder ganz er selbst (sofern wir nicht der zynischen Ansicht verfallen, dass der Mensch nicht ohnehin wesentlich *Unmensch* ist)?

Wer mit der diesjährigen Kirchentagslosung die Frage nach dem Ort des Menschseins stellt, stellt immer auch die andere: „Was ist der Mensch?“ Auch darauf gibt es viele Antworten, etwa die von Kurt Tucholsky: „Der Mensch ist ein Lebewesen, das klopft, schlechte Musik macht und seinen Hund bellen lässt. Manchmal gibt er auch Ruhe, aber dann ist er tot.“ Der Mensch wird hier als Mitmensch verstanden, der gerne als nervender Nachbar in Erscheinung tritt. Der zweite Satz dieses Bonmots verweist auf eine andere elementare Frage des Menschen, die einem bei der Meditation der Kirchentagslosung durch den Kopf gehen könnte. Es könnte ja tatsächlich auch die Frage der Lebenden an die Toten sein, die wissen wollen, ob da noch etwas kommt, wenn der Mensch – mit Tucholsky gesprochen – endlich ganz „Ruhe gibt“. Wo bist du, Mensch, wenn du nicht mehr der gelegentlich oder notorisch nervende Mitmensch bist?

Auf dem Hintergrund einer schmissigen Kirchentagslosung ließe sich jedenfalls – teils launig, teils ernsthaft – über das Menschsein im Allgemeinen und im Besonderen plaudern und abendfüllend durch das Menschlich-Allzumenschliche surfen. Mein Anliegen ist allerdings, *dieser* Versuchung entschlossen zu widerstehen, um uns in eine Versuchungsgeschichte ganz eigener Art zu entführen, die an ihrem literarischen Ursprungsort aufgesucht werden soll. Die Losung des diesjährigen Kirchentags ist Bestandteil eines der bekanntesten, zugleich bezauberndsten und faszinierendsten Texte der ganzen Bibel, jener Erzählung, die von der späteren Dogmatik höchst missverständlich zum „Sündenfall“ deklariert wurde und von Adam und Eva im „Garten Eden“³ handelt.

³ Für den Garten Eden (hebr. für Wonne, Wohlleben, Üppiges) hat sich in unserer Sprache der Ausdruck „Paradies“ eingebürgert – ein persisches Lehnwort, das ursprünglich „umzäuntes Gebiet“ heißt. Erst die Septuaginta hat den hebräischen Ausdruck גֶּן־עֵדֶן (wörtl. „Garten in Üppigkeit“) mit παράδεισος wiedergegeben. Vgl. Horst Seebaß, Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996, 108; Manfred Görg, Art. Paradies, in: NBL III (2001), 65.

Im Kontext unseres Bibelwortes ist es Gott selbst, der den Menschen in seinem Garten sucht, in dem dieser sich vor Gott und dem Mitmenschen versteckt hält. Bevor wir geistig von hier aus zur christlichen Metapher vom guten Hirten, der sein verlorenes Schaf sucht, weiterwandern, gilt es, zunächst einmal bei dieser Szenerie innezuhalten. Was für eine eigenartige Vorstellung: Gott sucht den Menschen wie einer seine Brille oder seinen Schlüssel sucht, die er verlegt hat. Und das nicht etwa in den Weiten eines uferlosen Universums, sondern im gewiss überschaubar gedachten Garten Eden, einer Art königlichem Schlossgarten.⁴ Er hat ihn verloren, weil der Mensch ihn, seinen Schöpfer aus den Augen verloren hat. Der Mensch hatte zuvor ein Verbot missachtet, ein Tabu gebrochen und von einer verbotenen, Erkenntnis verheißenden Frucht⁵ inmitten des Gottesgartens gegessen, wovon Gott ihn ausdrücklich und unter Androhung des sofortigen Todes gewarnt hatte. Mit der Erkenntnis von Gut und Böse halten Scham und Verbergung Einzug in das menschliche Leben.

Der Stoff dieser ätiologischen Erzählung⁶ greift eine menschliche Grunderfahrung auf, die auch „jenseits von Eden“ gemacht wird. Steht etwa auf einem Schild „Rasen betreten verboten!“, gibt es nichts Wichtigeres, als unverzüglich auf eben diesen Rasen zu treten. Es könnte in unmittelbarer Nähe womöglich einen viel schöneren Rasen geben als diesen. Aber es gibt keinen Rasen auf der ganzen weiten Welt, der auch nur annähernd so interessant wäre wie einer mit einem Verbotsschild. Hand aufs Herz: Wir würden für diesen Rasen sterben! Adam und Eva, die beiden menschlichen Protagonisten im Garten Eden, verkörpern diese Grunderfahrung: Sie würden für diese eine „verlockende Frucht“ (Gen 3, 6) sterben und sind damit der Wahrheit sehr nahe. Das Verbot macht das Verbotene interessant. Je drastischer die damit verbundenen Sanktionen sind, desto interessanter wird das Verbotene und desto uninteressanter wird die Strafe. Verbote sind so etwas wie Duftstoffe der menschlichen Existenz. Ein Mensch, der nicht versuchlich wäre,

⁴ Zum altorientalischen Hintergrund der Vorstellung vom „Gottesgarten“ vgl. Jürgen Ebach (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007; ders., Der Garten Eden, in: ders., In den Worten und zwischen den Zeilen. Theologische Reden 7 (Neue Folge), Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundigungen 6, Wittingen 2005, 125–141.

⁵ Diese war entgegen einem landläufigen Urteil ganz sicher kein „Apfel“, weil diese europäische Frucht im Alten Orient unbekannt war. Die lateinische Bezeichnung für Apfel heißt „malum“, was als Substantiv „das Böse“ (malum) oder als Adjektiv (malus) auch „böse“ oder „schlecht“ bedeuten kann. Die Verbindung zwischen einem Apfel und dem Bösen ist daher leicht nachvollziehbar.

⁶ Unter einer Ätiologie versteht man eine Ursprungserzählung, die Antwort auf die Frage gibt: „Warum ist ein Name, Ort, Zustand oder Brauch?“ Werner Hugo Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1995, 68. Die Antwort gibt i. d. R. eine Erzählung (Hermann Gunkel: „Sage“), die einem autoritativen Protagonisten unterstellt wird (z. B. Adam, Erzväter, Mose, Josua). Die Historisierung will nicht Auskunft über die Vergangenheit, sondern über gegenwärtige Praktiken und Zustände geben. – Gen 3 ist eine Ätiologie des Menschen, in der die Grundgegebenheiten des menschlichen Lebens artikuliert und begründet werden.

wäre ein entsetzlich uninteressanter oder langweiliger Mensch. Das Spiel der Versuchung zwischen Verbot, Resignation und Resistenz ist der Stoff, aus dem die Dramen des Lebens geschnitzt sind. Insofern ist die Paradiesgeschichte immer schon die ureigenste Geschichte des Menschen gewesen.

Eine erste theologische Annäherung an die Kirchentagslosung ergibt, dass sie nicht nur aus einer Frage besteht, sondern zugleich einen prominenten Fragesteller ausweist. „Mensch, wo bist du?“ Es handelt sich dabei eben nicht um eine Frage, die der Menschen an sich selbst stellt, weil er sich ein Rätsel ist. Vielmehr ist Gott derjenige, der diese Frage an den Menschen richtet, der sich vor ihm versteckt hält. Und eben hier fangen die Probleme mit der Losung des Kirchentags an.

Denn diese Frage ist verdächtig. Sie stellt ja nicht nur die Fragwürdigkeit des Menschen heraus, der sich seinem Schöpfer und dem Mitmenschen als seinem Partner zu entziehen versucht. Sie stellt indirekt auch eine Rückfrage an Gott. Warum weiß der alles wissende Gott nicht, wo sich sein Lieblingsgeschöpf aufhält, und warum wusste er nichts von dem Tabubruch? Wo war er denn, als dieser Mensch ihn in der Stunde der Versuchung am dringendsten gebraucht hätte? Und warum weiß Gott jetzt nicht, wo der Mensch ist? Indem Gott nach dem Menschen fragt, wird auch Gott selbst fraglich. Jedenfalls ist damit angezeigt, dass der Mensch nicht nur sich selbst, sondern auch Gott ein Rätsel ist. Der Fortgang der Urgeschichte wird diese Entfremdung und das Missverständnis zwischen Schöpfer und Geschöpf weiter verstärken. Gott versteht den Menschen nicht. Im Bild gesprochen: Er kann ihn nicht finden, er findet nicht zu ihm.

Indem diese Frage von Gott an den Menschen gerichtet wird, ist sie aus der Sicht des Bibeltextes nur in der Gegenwart Gottes sinnvoll zu stellen. Sie verweist auf eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die trotz der Distanz und Entfremdung durch die Fraglichkeit menschlicher Existenz bestehen bleibt. Der Kirchentag wird angesichts naheliegender Missverständnisse gut beraten sein, diesem Umstand besondere Beachtung zu schenken, um sich nicht im Menschsein des Menschen zu verlieren und dabei den göttlichen Fragesteller auszuklammern. Die Betroffenheitssemantik der auf einem Kirchentag versammelten Gutmenschen könnte eben dazu verführen, dass man lieber unter sich bleibt. Dies wäre eine Versuchung ganz eigener Art. Denn dem Alten Testament ist die moderne Frage des Menschen nach seinem „Ich“, seiner „Identität“ oder einem menschlichen Sein „an sich“ unbekannt. Im kulturellen Kontext des Alten Orients ist der Mensch kein autonomes Subjekt, das losgelöst von Gott und anderen heteronomen Mächten auf der Suche nach sich selbst wäre. Zum Menschsein des Menschen gehört in der Bibel das göttliche Gegenüber als feste anthropologische Bezugsgröße. Weil dieses Gegenüber von Anfang an gesetzt ist, ist die Frage des Menschen nach sich selbst auch nur von diesem Gegenüber her zu beantworten.⁷ Zum

⁷ Dies zeigt etwa ein Text wie Psalm 8, der das Sein des Menschen *coram Deo et mundi* dialogisch und beziehungsreich definiert.

Menschsein des Menschen gehört die Gottheit Gottes als *vorgegebene* Bezugsgröße. Gott bestimmt den Ort des Menschen innerhalb der Schöpfung, was sich in der Frage „Mensch, wo bist du?“ ausdrückt. Ortslosigkeit und Fraglichkeit des Menschen fallen in Gen 3, 6 zusammen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der Mensch nach alttestamentlicher Vorstellung dort verwirklicht, wo er den Schöpfer erkennt und sich auf ihn angewiesen weiß. „Nur von Gott her lässt sich nach alttestamentlichem Verständnis sagen, was oder wer der Mensch ist. Und nur von ihm wächst dem Menschen auch die Fähigkeit zu, seine Stellung in der Welt wahrzunehmen.“⁸ Darum ist er vor allem als Betender ganz er selbst. Die Psalmen der Bibel bringen diesen Umstand als die *wesentliche* Seite des Menschen zum Ausdruck.

2. Gen 3 im Kontext

Seit langem ist bekannt, dass dem Alten Testament nicht nur ein, sondern zwei Schöpfungsberichte als eine Art „Prolog“ vorangestellt sind, die erst nachträglich in ihren jetzigen Zusammenhang gebracht wurden⁹ und Teil einer von Gen 1, 1–11, 26 reichenden Urgeschichte sind.¹⁰ Dabei war es offensichtlich die Absicht der (unbekannten) Herausgeber der Bibel, die Kapitel 2 und 3, deren Mitte die Erschaffung des Menschen ist, als Auslegung von Gen 1 und besonders der Verse 27 ff. zu deuten. Zwischen beiden Texten zeigt sich dennoch ein gravierender Unterschied. Im Mittelpunkt des ersten Kapitels der Bibel steht ein komplexes kosmisches Schöpfungswerk, in das der Mensch als dessen krönender Abschluss eingebettet wird. Im Mittelpunkt der Kapitel 2–3 steht dagegen der Mensch, dessen Welt um ihn herum im Werden ist. Beide Schöpfungsberichte sind von ihrer Gattung her grundverschieden, was sich auch an zahlreichen Differenzen in den Details der Berichte zeigt.¹¹

Gen 1, 1–2, 4 mit dem „Siebentagewerk“ gehört zur Gattung der *Kosmogonien*, also der großen Weltschöpfungsberichte. Hier ist die Vorwelt eine

⁸ Bernd Janowski, Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 116.

⁹ Zur Genese und literarischen Struktur der biblischen Urgeschichte vgl. Markus Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1, 1–11 (BZAW 265), Berlin/New York 1996; Heinrich Krauss/Max Küchler, Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive, Göttingen 2003; Matthias Millard, Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001.

¹⁰ Diese Einteilung ist communis opinio der Forschung. Eine andere Einteilung nimmt Erich Zenger vor, der die Urgeschichte mit dem Noah-Bund in 9, 26 als abgeschlossen betrachtet und die Völkertafel in Gen 10 der „Anfangsgeschichte Israels und seiner Nachbarvölker“ zuordnet. Vgl. Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008, 63.

¹¹ Vgl. die Kommentare zur Stelle (s. u. Bibliografie)

chaotische und stockfinstere Wasserwüste, die Anklänge an die Sintflut zeigt.¹² Dieser in einer hymnisch-monotonen Sprache verfasste Bericht geht sicherlich auf priesterliche Kreise zurück, wofür es eine Vielzahl von Anhaltspunkten gibt, wie etwa den Hinweis auf den Sabbat (2, 2 f.), die durchgängige chronologische Ordnung und die enzyklopädisch angeordnete Darstellung des Wissens, die der altorientalischen „Listenwissenschaft“¹³ verwandt ist. Zwischen der vorweltlichen Urflut (Gen 1, 2) und der späteren Sintflut (Gen 6–8) wird im weiteren Verlauf der Urgeschichte eine kosmologische Beziehung hergestellt.¹⁴ Gen 1 schildert vor allem durch Scheidungen und Trennungen das Entstehen der Erde als Lebensraum und die sukzessive Einbettung der Lebewesen in diesen Kosmos.¹⁵ Erst ganz am Schluss wird der Mensch geschaffen, von Anfang an männlich und weiblich. In dieser polaren Doppelgestalt der Geschlechter ist der Mensch Gottes Abbild, seine „Statue“, wie es wörtlich heißt (Gen 1, 27). Der Mensch ist als Gottes Abbild ein altorientalischer Vasall seines Schöpfers, der ihn und seine Anliegen irdisch zu vertreten hat.¹⁶ „Wie irdische Großkönige in Provinzen ihres Reichs, in denen sie nicht persönlich ein- und ausgehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruchs aufstellen, so ist der Mensch in seiner Gottesebenbildlichkeit auf die Erde gestellt als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist der Beauftragte Gottes, dazu aufgerufen, gleichsam wie ein Kultbild Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden zu wahren und durchzusetzen.“¹⁷

Ganz anders Gen 2, 4b ff. Hier kommt ein zweiter Erzähler zu Wort, der die Genese der Schöpfung wesentlich lebendiger und anschaulicher be-

¹² Vgl. *Michaela Bauks*, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1997.

¹³ Zum Hintergrund der sog. „Listenwissenschaft“ vgl. *Othmar Keel/Silvia Schroer*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Fribourg (CH) 2002 (2008), 170 ff.

¹⁴ Vgl. *Norbert Clemens Baumgart*, Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 21), Freiburg i. Br. 2001; *Jürgen Ebach*, Noah. Geschichte eines Überlebenden, Leipzig 2001.

¹⁵ Zur Komposition sowie zum traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund des priesterlichen Schöpfungsberichts vgl. *Werner Hugo Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1, 1–2, 4a und 2, 4b–3, 24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1973; *Odil Hannes Steck*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, Göttingen 1981; *Andreas Schüle*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (ATHANT 86), Zürich 2006, 43 ff.

¹⁶ Zur Deutungsvielfalt der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 27 vgl. den instruktiven Überblick bei *Claus Westermann*, Genesis 1–11 (EdF 7), Darmstadt 1976 (z. St.). Zur theologischen Deutung im Kontext der Priesterschrift vgl. *Bernd Janowski*, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171.

¹⁷ *Jan Christian Gertz* (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 238.

schreibt als der abstrakte priesterliche Bericht. In dieser farbigen Schilderung, die sich von der Monotonie des Sechstageswerks in Gen 1 eklatant unterscheidet, wird der Mensch als erstes Lebewesen geschaffen. Im Unterschied zum Wasserchaos in Gen 1 ist der „vorweltliche“ Hintergrund von Gen 2 eine aride Wüstenlandschaft. Gott, dessen Name nun den Zusatz „Jahwe“ erhält, hatte inmitten dieser un bebauten Wüste nach Art orientalischer Großkönige einen paradiesischen Garten angelegt, in den der Mensch hineingesetzt wird. Während sich in Gen 1 die nicht beantwortete Frage aufdrängt, *wie* sich die Schöpfung durch das gebieterische Wort Gottes ereignete, wird in Gen 2 gerade das „Wie“ und damit die handwerkliche Seite des Schaffens Gottes geschildert. Vor der ausführlichen geografischen Schilderung der Welt nimmt Gott etwas lehmige Erde, die eine rote Farbe hat, und „töpft“ daraus den Menschen, wie es wörtlich im Hebräischen heißt.¹⁸ Er nennt ihn – analog zu Gen 1 – Adam, was „Rötling“ oder „Erdling“ bedeutet und auf die farbliche Ähnlichkeit zwischen dem Blut in seinen Adern und dem lehmig-roten Urstoff verweist, aus dem der Mensch gemacht ist.¹⁹

Der Gott Jahwe erlässt eine „Haus- und Gartenordnung“²⁰ und erlaubt dem Menschen, von allen Früchten des Gartens zu essen, außer vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Dabei warnt er ihn eindringlich, dass er sofort sterben würde, wenn er es doch täte, womit das Drama vorprogrammiert ist. Aber noch ist es nicht so weit. Zunächst ergibt sich ein ganz anderes Problem, das in Gen 1 unbekannt ist: Der diagnostische Blick Gottes erkennt, dass der geschaffene „Erdling“ einsam ist und Gesellschaft benötigt. Der himmlische Handwerker weiß Rat und geht sofort experimentell ans Werk, um Abhilfe zu schaffen. Er erschafft die Tiere – die in Gen 1 noch in biologisch korrekter Weise vor dem Menschen geschaffen wurden – und präsentiert sie Adam, der durch die Namensgebung am Schöpfungswerk beteiligt wird (2, 19),²¹ als seine potenziellen Lebenspartner. Der aber winkt jedes Mal enttäuscht ab und hält nach einem ihm ähnlichen Wesen Ausschau.²² Der Schöpfer versteht auch diesen Wink. Er ist nicht nur

¹⁸ In 2, 7 heißt es wörtlich, dass Jahwe Elohim den Menschen „töpferte“, was gut zu dem Material passt, aus dem der Mensch geschaffen ist. Zum Hintergrund und zur Vorstellungswelt von Gen 2 vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 142 ff.

¹⁹ Vgl. ebd., 144 f.

²⁰ Jürgen Ebach, Dialektik der Aufklärung. Der Text für die Bibelarbeit am Donnerstag: 1. Mose 3 und darin die Losung des Kirchentags aus 1. Mose 3, 9, in: Junge Kirche 69 (2008), 5.

²¹ Namensgebungen sind im Alten Orient immer herrschaftliche Akte und drücken „die Souveränität eines Höhergestellten über das benannte Wesen oder den benannten Gegenstand aus“ (Alberto Soggin, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 75). Dies wird etwa anhand der Umbenennung von Vasallen durch Großkönige deutlich, vgl. 2Kön 23, 17 und 23, 34 oder die Umbenennung Jakobs in Israel (Gen 32, 29). M. E. gehört auch die Umbenennung Simons zu Petrus durch Jesus in diesen Zusammenhang (Mt 16, 18).

²² Wenn man so will, ist dies der *anthropologische* Reflex auf die *theologische* Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 27. Schafft Gott den Menschen in Gen 1, weil er ein Bild von sich will, so sucht der männlich-androgyne Mensch von Gen 2 nun seinerseits ein Ebenbild, „das ihm entspricht“ (Gen 2, 18).

ein guter Töpfer, sondern versteht sich auch auf das chirurgische Handwerk. Seine Meisterleistung vollbringt er mit der Erschaffung der Frau.²³ Er versetzt Adam in einen Tiefschlaf und schafft aus seiner Seite (hebräisch צלע)²⁴ – aufgrund der lateinischen Übersetzung meist fälschlich als „Rippe“ wiedergegeben – sein feminines Gegenüber. „Die Frau wird aus der Seite des Menschen gemacht – was übrig bleibt, ist der Mann. Den Mann gibt es in der erzählten Geschichte erst in dem Moment, in dem es die Frau gibt.“²⁵ Der nun auf den Mann reduzierte Erdling ist allemal begeistert und reagiert enthusiastisch: „Diesmal ist sie's! Fleisch von meinem Fleisch und Gebein von meinem Gebein“ (V. 23), ruft er aus und benennt sie nach sich selbst.²⁶

Mit der bekannten Schlussformel: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich an seine Frau hängen, und sie werden sein ein Fleisch“ (V. 24), endet das Kapitel über die Erschaffung des Menschen. Dieser ätiologische Abschluss bedarf freilich einer Erklärung, weil es sich im Alten Orient gerade umgekehrt verhält und die Frau diejenige ist, die im Falle einer Heirat ihre Familie verlässt, um in die Familie ihres Mannes einzutreten. Dies ist in einer patriarchalisch geprägten Umwelt wie der des Alten Testaments ganz selbstverständlich, zumal eine verheiratete Frau zum Besitz des Mannes gehört – und nicht umgekehrt.²⁷ Im Unterschied zu seiner Frau war es gerade der Mann, der in der Nähe seines Elternhauses verblieb (vgl. Gen 12, 1!). Das hebräische Wort „verlassen“ kann aber im Alten Testament auch „vernachlässigen“ bedeuten, und ist hier wohl in diesem Sinne zu verstehen.²⁸

Nachdem damit die schöpfungstheologischen Voraussetzungen für die Geschichte der Menschheit geschaffen sind, knüpft das folgende Kapitel Gen 3 an diese Erzählung an und setzt sie auf dramatische Weise fort. Nachdem der Gottesgarten als Gottes Terrarium mit der Erschaffung der Frau komplettiert und, was Fauna und Flora betrifft, optimal ausgestattet wurde, schildert das folgende Kapitel das Leben im Garten. Hier beginnt die eigentlich erzählerische Handlung, die sich durch vier Akteure auszeichnet: Jahwe Elohim, wie Gott hier genannt wird, Adam und seine Frau – und schließlich eine ganz neue Figur, die unvorbereitet die Bühne betritt: die Schlange.

²³ Vgl. *Othmar Keel*, Die Stellung der Frau in Gen 2 und 3, in: *Orien*. 39 (1975), 74–76.

²⁴ Das im Alten Testament seltene Wort צלע bedeutet dort immer „Seite“. Es gibt keinen Grund, an dieser Stelle einen anderen Sinn zu unterlegen und die Frau als Sekundärprodukt „aus einem überzähligen Knochens des Mannes“ abzuleiten.

²⁵ *Ebach*, Dialektik, 7.

²⁶ Das hebräische Wortspiel zwischen dem Namen des Mannes und seiner Frau in Gen 2, 23 ist im Deutschen nicht leicht wiederzugeben (Luther übersetzt „Männin“). Es verdankt sich einer populären, linguistisch allerdings falschen Etymologie des hebräischen Textes.

²⁷ Zur problematischen These eines dem Patriarchat vorausgehenden Matriarchats, die sich gerne auf Gen 2, 24 stützt, vgl. *Hannelis Schulte*, Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1995, 13–29.

²⁸ Vgl. *Keel/Schroer*, Schöpfung, 153.

Mit ihrem Auftreten wird auch der weibliche Erdling, dem Adam später den neuen Namen Eva geben wird (Gen 3, 20), als Figur mit einem eigenen Charakter eingeführt. Die Schlange wird ausdrücklich als „klug“ oder „schlau“ bezeichnet, was in Gen 3 ein Wortspiel mit dem ebenfalls wichtigen Adjektiv „nackt“ bildet.²⁹ Die – im Hebräischen männliche – Schlange und der offensichtlich schlauiere Teil der Menschheit, die Frau, führen ein bemerkenswertes theologisches Gespräch und hinterfragen das Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen. Die Schlange, die übrigens kein einziges Mal die Unwahrheit sagt und zu Unrecht zum späteren Symbol einer verlogenen „Doppelzüngigkeit“ wurde, ermutigt die Frau, die verbotene Frucht zu essen, weil sie einen enormen Gewinn an Wissen und Klugheit verspricht.

Liest man Gen 2 und 3 von Gen 1 her, was offensichtlich die Absicht der Redaktion des vorliegenden Gesamttextes ist, macht dieses Verbot Gottes allerdings überhaupt keinen Sinn. Ist der Mensch nämlich als Gottes Ebenbild und Vasall geschaffen und soll er Gott auf Erden vertreten, so ist dies nur unter Anwendung der ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel sinnvoll. In dieser Perspektive zeigt sich die Sinnlosigkeit des Gebots Gottes, nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen (wovon folglich in Gen 1 auch keine Rede war). Wie soll man über die Erde herrschen, ja wie könnte man auch nur einen Garten hegen und pflegen (Gen 2, 15) ohne umfassendes Wissen, ohne das Gute vom weniger Guten unterscheiden zu können? Gut und Böse zu erkennen meint doch, „selbst zu entscheiden, was lebensförderlich und was schädlich ist. Ist das eine Sünde, gar der Sündenfall?“³⁰ Ein Herrschaftsauftrag ohne Sinn und Verstand – das wäre eine ebenso große Katastrophe wie die Pflege eines Gartens ohne umfassende botanische Kenntnisse. Gottes Verbot ist daher perfide und wirft ein zwiespältiges Licht auf seinen Hintergrund, erweckt es doch den Eindruck, einzig zu dem Zweck erlassen worden zu sein, den Menschen an diesem Verbot scheitern zu lassen. „Ist dieser Baum von vornherein eine Falle, in welche die Menschen tappen müssen oder gar sollen?“³¹

Wie auch immer: Angesichts der verlockenden Verheißung, dem Schöpfergott auch in der Erkenntnis des Guten und Bösen zu entsprechen (und sich gemäß Gen 1, 27 ff. damit als sein „Ebenbild“ zu erweisen), isst die Frau die verbotene Frucht und gibt auch ihrem Mann davon zu essen. Dieser macht dabei keine gute Figur, wird doch seine einzige Aktivität im Verlauf dieses hochdramatischen Geschehens einzig in der Aussage zusammengefasst: „und er aß“. Bis heute isst ein Mann ja bekanntlich alles, was ihm vorgesetzt wird. Am theologischen Gespräch im Garten Eden ist er dagegen nicht beteiligt. Im Unterschied zu seiner Frau scheint er von der verbotenen Frucht jedenfalls nicht aus eigener Einsicht oder zum Zweck der Erlangung

²⁹ Vgl. Paul Kübel, Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund. Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen, in: BN 93 (1998), 11–22.

³⁰ Ebach, Dialektik, 5.

³¹ Ebd.

von Wissen zu essen, nicht einmal aus Neugier. Auch die anfänglichen Skrupel der ihn verköstigenden Frau (V. 2) bleiben ihm fremd.

Auf den Verzehr folgt eine tiefe Ernüchterung und zwar dergestalt, dass der erste Erkenntnisgewinn, der sich nach dem Verzehr der verbotenen Frucht ergibt, ausgerechnet die Erkenntnis der eigenen Nacktheit ist.³² Mann und Frau werden einander fremd und verstecken sich – auch voneinander. Als Gott auf seiner abendlichen Visite durch seinen Garten flaniert, findet er keine Spur des Mannes und seiner Frau. „Adam/Mensch, wo bist du?“, ruft er. Der Mensch gibt sich daraufhin zu erkennen und gibt ungefragt den Grund für sein Versteckspiel an. Zur schamhaften Erkenntnis der eigenen Nacktheit gesellt sich die Furcht, die den Menschen dazu treibt, sich vor Gott zu verbergen. Gott, der eigentliche Herr über die Erkenntnis des Guten und des Bösen, erfasst sofort die Tragweite des Geschehens. In einer Art „Verhörszene“ (C. Westermann) führt er eine Befragung des Menschenpaares durch, wobei die Schlange als Urheberin des Tabubruchs als einzige Beteiligte nicht befragt wird. In einer Schuldstafette wälzt der Mann die Verantwortung zunächst auf die Frau ab, die ihm die verbotene Frucht vorgesetzt hat, beschuldigt implizit aber auch den Schöpfer durch den Hinweis, dass Gott ihm diese Frau gegeben habe (V. 12). Die Frau wiederum reicht diese Schuld an die Schlange weiter, die als Einzige in der ganzen Szene eigenartig stumm bleibt und den Eindruck erweckt, in der ganzen Angelegenheit Gottes „agent provocateur“ gewesen zu sein. Der Schöpfer fällt ein hartes Urteil über alle drei Beteiligten, wobei sich zunächst herausstellt, dass die Schlange vollkommen recht gehabt hatte: Entgegen der Drohung Gottes sterben die Menschen nach dem Genuss der verbotenen Frucht nicht.³³ Jedoch werden sie ohne die Möglichkeit einer Rehabilitation aus dem Paradiesgarten vertrieben. „Die Schlange sagt die Wahrheit, nichts als die Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit.“³⁴

Das sorgen- und bis dahin schmerzfreie Leben der Menschen wandelt sich damit grundlegend. Adam wird vom Schrebergärtner zum Ackerbauern, was ihm den Schweiß auf die Stirn treiben wird. Die Frau wird ab jetzt unter den Mühen einer Schwangerschaft und oft unter dem schmerzhaften und lebensbedrohlichen Geburtsvorgang zu leiden haben. Zudem ereilt sie das schlimme Verhängnis, ihre Klugheit und Wissbegierigkeit der Herrschaft des offensichtlich weniger klugen Mannes unterordnen zu müssen. „Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein“ (3,16). Die patriarchalische Gesellschaftsordnung wird damit als Folge des Tabubruchs beschrieben. Sie ist nicht, wie von konservativer Seite behauptet wird, eine Schöpfungsordnung, sondern im Gegenteil eine

³² Zum Hintergrund vgl. *Friedhelm Hartenstein*, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: *EvTh* 65 (2005), 277–293.

³³ Vgl. *Christoph Dohmen*, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3 (SBB 35), Stuttgart 1966.

³⁴ *Ebach*, Dialektik 5.

„Sündenordnung“. Die gerade entstandene Liaison zwischen den beiden klügsten Geschöpfen Gottes, der Schlange und der Frau, wird ebenfalls auf drastische Weise beendet, indem Gott das ursprünglich vertrauensvolle Verhältnis in eine abgrundtiefe Feindschaft verwandelt. Schlangen sind ab jetzt giftig und beißen den Menschen heimtückisch, wenn er seinen Fuß in ihre Nähe setzt. Zugleich werden Menschen jeder Schlange, die sich über den Erdboden windet, den Kopf zertreten, um sich vor ihrem giftigen Biss zu schützen (3, 15).³⁵

Gott vertreibt die Menschen aus dem Paradies, das von zwei Furcht erregenden sphinxgestaltigen himmlischen Wesen mit einem flammenden Schwert bewacht wird.³⁶ Um die Erkenntnis der Nacktheit und die ihr folgende Scham zu mildern, bekleidet Gott Mann und Frau jedoch mit Fellkleidern und entlässt sie in die Welt außerhalb des Gartens. Der Erkenntnisgewinn erweist sich zunächst als ein physischer Verlust an Lebensqualität und Bequemlichkeit. Im darauf folgenden Kapitel (Gen 4) wird die „Erkenntnis“ als Leitwort von Gen 3 noch zweimal aufgegriffen. Adam „erkennt“ seine Frau, d. h. er schläft mit ihr und zeugt auf diese Weise Nachkommen. In dem Vermögen, sich eigenständig fortzupflanzen, zeichnet sich nun auch so etwas wie ein Lebensgewinn des Menschen ab. Er erkennt das Geheimnis der Fruchtbarkeit der Frau, die darum „Eva“ (hebr. חַוָּה, Chawa) genannt wird, das der hebräische Text vom Wort für „Leben“ ableitet.³⁷ Zum anderen wird der Mord Kains an Abel ebenfalls mit dem Stichwort „erkennen“ verbunden. Auf seinen ermordeten Bruder Abel angesprochen, will Kain nicht wissen (wörtl. „erkennen“), wo er ist (Gen 4, 12).

3. Eine kleine Theologie des „Sündenfalls“

Unzweifelhaft bilden Kapitel 2 und 3 der Genesis eine kongruente Erzählung, was sich im Sprachstil sowie in der Kontinuität der einzelnen Motive zeigt. Dazu gehört auch der Hinweis auf die beiden Bäume, die im Garten Eden besondere Geheimnisse bergen: der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen sowie der Baum des Lebens. Offensichtlich verheißt der Genuss der Früchte vom Letzteren eine Verlängerung des physischen Lebens, was andererseits voraussetzt, dass der Urmensch bereits zu Anfang seiner Existenz nicht als unsterblich gedacht war. Seine Sterblichkeit ließ sich je-

³⁵ In der dogmatischen Tradition der christlichen Kirche hat man in diesem Vers ein „Prot-evangelium“ sehen wollen, indem man Christus als denjenigen betrachtete, der der Schlange („Satan“) den Kopf zertrat. In Gen 3 ist die Schlange aber nicht mit dem Satan identisch.

³⁶ Zum Hintergrund vgl. Hartmut Gese, Der bewachte Lebensbaum und die zwei Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1964, 99–112.

³⁷ Interessanterweise kann der Name חַוָּה (Chawa) etymologisch auch von einem Wortstamm abgeleitet werden, der „Schlange“ bedeutet.

doch offensichtlich durch die Früchte vom Baum des Lebens als eine Art Universalmedizin bzw. als Lebenselixier verzögern oder gar verhindern, was dem Menschen nach der Vertreibung aus dem Garten verwehrt wurde. Damit ist auf eines der beliebtesten Motive altorientalischer Schöpfungserzählungen angespielt: Im Bestreben, Unsterblichkeit zu gewinnen, verliert der Mensch sie gerade auf tragische Weise. Dabei spielen Schlangen als halbgöttliche Wesen eine Rolle, wie etwa im berühmten „Gilgamesch-Epos“, in dem eine Schlange dem Helden das Lebenskraut auf heimtückische Weise stiehlt.³⁸

Innerhalb des Textes von Gen 2 und 3 zeigen sich bei aller narrativen Konsistenz aber auch einige Spannungen, die erklärungsbedürftig sind. Der Zugang zum Gottesgarten wird den Menschen gleich zweifach verwehrt, eine Redundanz, die dramaturgisch unnötig ist. In Vers 23 schickt Jahwe Elohim die Menschen einfach aus dem Garten weg. Im nächsten Vers werden sie dann regelrecht hinausgetrieben und durch himmlisches Militär an einer Rückkehr gehindert. Zudem fragt man sich, warum es in diesem Garten zwei „besondere“ Bäume gibt, zumal nur der Baum der Erkenntnis eine zentrale Bedeutung für den Plot der Geschichte hat. Bei näherem Hinsehen drängt sich die Einsicht auf, dass der Baum des Lebens erst später hinzugefügt wurde, vielleicht um ein traditionelles altorientalisches Motiv in der ursprünglichen Geschichte um die Erkenntnis von Gut und Böse zu ergänzen.³⁹ Dass der Lebensbaum ein Zusatz zur ursprünglichen Erzählung ist, wird auch daran deutlich, dass in Gen 2,9 – jener Stelle, an der die beiden Bäume erstmals erwähnt werden – behauptet wird, dass der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens gestanden habe. In Gen 3,3 verbietet Gott aber, die Früchte vom Baum in der Mitte des Gartens zu essen, was nach Gen 2,9 nur der Baum des Lebens und nicht der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sein kann. Daran wird noch deutlich, dass hier vorliterarisch oder aufgrund einer redaktionellen Ergänzung zwei ursprünglich getrennte altorientalische Motive in einer Geschichte verbunden wurden. Die Pointe der Geschichte wird durch das sekundäre Motiv allerdings verschoben, wenn nicht gar verdorben. Denn der Sinn dieser Erzählung ist ein anderer als der Verlust des ewigen Lebens durch die „Sünde“. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die Rede vom „Sündenfall“ erscheint für die Erzählung in Gen 3 bei näherem Hinsehen ohnehin unpassend. Denn der dramatische Mittelpunkt ist nicht die Frage, wie die Sünde und das Böse in die Welt gekommen sind. Auf diese uns alle interessierende Frage gibt (und weiß) die Bibel ebenso

³⁸ Vgl. *Stefan M. Maul*, Das Gilgamesch-Epos, München 2008 (Text mit neuer kommentierter Übersetzung); zum Hintergrund: *Walter Sallaberger*, Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008.

³⁹ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund und der Vorstellung vom „Weltenbaum“ (Ez 28,11–19) vgl. *Henrik Pfeiffer*, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente, in: ZAW 113 (2001), 2–16.

wenig eine Antwort zu geben wie wir. Der Ursprung des Bösen ist theologisch nicht rekonstruierbar und lässt sich – wenn überhaupt – wohl nur evolutionsbiologisch erklären. Gen 3 handelt jedenfalls nicht von der Entstehung der (Ur-)Sünde, zumal kein einziger der gängigen Begriffe für Sünde⁴⁰ in diesem Text vorkommt. Im Zentrum steht vielmehr die Entdeckung der Scham, die sich aus der Nacktheit des Menschen und seinem Bedürfnis nach Schutz und Würde ausdrückt. So handelt die Erzählung vom „Sündenfall“ zunächst von der Entdeckung und dem bedrohlichen Verlust der Menschenwürde. Die Übertretung des Gebots ist lediglich Mittel zum Zweck der Erkenntnis der eigenen Schutzlosigkeit und der Scham, die den Menschen von Seinesgleichen entfremdet und ihn dazu führt, sich oder Teile seines Wesens zu verbergen. „Menschen gegen ihren Willen nackt auszuziehen, ist aber seit je her ein Mittel, sie zu demütigen und zu entwürdigen.“⁴¹

Die Erzählung vom Urmenschen in Gen 3 ist im Alten Testament nicht ohne Parallelen, worauf zumindest ansatzweise hingewiesen sei. Der wichtigste Paralleltext steht im Buch des Propheten Ezechiel in Kapitel 28. Dort wird der König von Tyrus als „Urmensch“ bezeichnet, der im Garten Eden lebte (Ez 28, 13) und im Besitz aller Weisheit war, was ihn hochmütig machte und dazu führte, dass Gott ihn aus seiner Nähe verbannte.⁴² Auch in dieser mythologischen Erzählung spielen Schönheit, Weisheit und Unsterblichkeit eine Rolle. Weisheit und Unsterblichkeit ergeben sich aus der Gottesnähe des Menschen, Torheit und Tod sind hingegen Folge der Gottesferne.⁴³

Gegenüber diesem Paralleltext weist sich die Urgeschichte in Gen 3 durch einige Besonderheiten aus. Der größte Unterschied besteht darin, dass Adam und Eva in Gen 3 eben das fehlt, was der Urmensch in Ez 28 bereits in Fülle hat: Weisheit. Sie zeigt sich in der Metapher vom Baum der Erkenntnis des „Guten und Bösen“, einer typisch semitischen Ausdrucksweise. Indem zwei Extreme eines umfassenden Sachverhalts benannt werden, wird dieser in seiner Ganzheit erfasst bzw. zusammengefasst.⁴⁴ Die Sprachwissenschaft spricht in einem solchen Fall von der Stilfigur des Merismus.⁴⁵ Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen meint damit zunächst einmal *alle erdenkliche Erkenntnis*. Zugleich schwingt in den Attributen „gut“ und „böse“ noch etwas anderes mit. Es geht nicht nur um die Zugänglichkeit zu umfassendem Wissen, sondern auch um die Möglichkeit

⁴⁰ Vgl. Adrian Schenker, Art. Sünde, I: AT, in: NBL III (2001), 727–734.

⁴¹ Ebach, Dialektik, 6.

⁴² Von hier aus ist seitens der christlichen Dogmatik der Gedanke des „Hochmuts“ (Hybris) als menschliche Ursünde in Gen 3 eingetragen worden. Seit Augustinus gelten Hybris und Konkupiszenz als die beiden Seiten der Grundsünde des Menschen, deren sich Adam und Eva schuldig gemacht hätten. Dieses dogmatische Präjudiz hält einer exegetischen Überprüfung von Gen 3 allerdings nicht stand. Der Mensch in Gen 3 will eben nicht „sein wie Gott“ (zum Problem s. u.).

⁴³ Vgl. Pfeiffer, Baum, 4–7.

⁴⁴ Vgl. unsere Redeweise „von A bis Z“ oder „von Ost nach West“.

⁴⁵ Die Stilfigur des Merismus wurde ausführlich dargestellt von Jože Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (BibOr 33), Rom 1977.

zu dessen Bewertung und sinnvollem Gebrauch. Was nutzt alles Wissen der Welt, wenn es an sachgemäßem Umgang damit mangelt, wenn der Mensch es nicht zu seinem Nutzen verwenden kann? Die Erkenntnis von Gut und Böse ist dadurch vom Wissen unterschieden, dass sie zugleich *Weisheit* vermittelt. Weisheit ist die Fähigkeit, Wissen optimal und nutzbringend für sich und andere einzusetzen, es lebens- und zweckdienlich zu instrumentalisieren. Mit dem Verweis auf die Weisheit ist das entscheidende Stichwort zur Interpretation von Gen 3 gegeben.

Zahlreiche alttestamentliche Texte, darunter das Buch der Sprüche, Hiob oder das Buch Kohelet befassen sich, mitunter durchaus kritisch, mit den Vorteilen, der Notwendigkeit und den Grenzen der Weisheit. Sie ist im Alten Testament für alle Lebensbezüge hilfreich und notwendig: für die handwerkliche Arbeit ebenso wie für das Geschick, als König ein Volk zu regieren.⁴⁶ Sie beruht auf dem Gewinn von Erkenntnis und Einsicht in die einer bloß naiven oder „unprofessionellen“ Wahrnehmung verborgenen Hintergründe, Zusammenhänge und Sinnhorizonte des Lebens. Weisheit erschließt sowohl beruflich-fachliche als auch elementare soziale Kompetenzen, die die Lebensführung mit dem Ordnungsgefüge der Schöpfung vernetzen und für das gelingende Leben unerlässlich sind (*ars vivendi*).

Die sogenannte Geschichte vom Sündenfall ist daher vorrangig als eine Geschichte von der Entdeckung der Weisheit zu deuten und macht zugleich auf deren Ambivalenzen aufmerksam. Die Weisheit als Einheit von Wissen und Können erweist sich für den Menschen nämlich als ein zweischneidiges Schwert. Sie ermöglicht ihm einerseits, sich in seiner Welt als autonomes, d. h. selbstbestimmtes Wesen zurechtzufinden. Der Mensch erkennt sich selbst und auch den Anderen, den Mitmenschen als sein adäquates Gegenüber. Zugleich erkennt er mit den humanen Gemeinsamkeiten auch seine Verschiedenheit gegenüber dem Mitmenschen und sucht sich vor dessen Alterität zu schützen. Er offenbart sich nicht bedingungslos, liefert sich dem erkennenden Blick des Anderen nicht schutzlos aus, sondern versteckt sein Inneres im Herzen und sein Äußeres hinter Kleidern, deren Erstaussstattung schließlich der Schöpfer übernimmt (Gen 3, 21). Mit der Erkenntnis von Gut und Böse erfindet der Mensch sein „Image“, er unterscheidet zwischen Sein und Schein und erkennt, wie nützlich es im Leben ist, bestimmte Seiten des eigenen Wesens zu verbergen. Werden diese doch offenbar, fühlt er sich ertappt, „erkannt“ – und schämt sich. Schamlosigkeit ist dagegen – etwa im Buch der Sprüche – Kennzeichen eines dummen Menschen, eines Toren. Ein Narr plappert vor sich hin, was ihm gerade einfällt und redet sich dabei um Kopf und Kragen. Er weiß nicht, wie er sich in definierten sozialen Räumen angemessen bewegen soll. Das ist ein handfester Nachteil, manchmal auch das Verderben dessen, dem es an Weisheit

⁴⁶ Zur Bedeutung der Weisheit im Alten Testament vgl. u. a. *Gerhard v. Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1985; *Bernd Schipper*, Israels Weisheit im Kontext des Alten Orients, Bibel und Kirche 59/4 (2004), 188–194.

mangelt. Daher gibt es nichts Wichtigeres, als Weisheit zu erwerben, denn sie macht nicht nur lebensstüchtig, sie kann auch lebensnotwendig sein.

In diesen vorgegebenen Hintergrund ist nun auch die Erkenntnis von Gut und Böse in Gen 3 einzuordnen. Zunächst fällt auf, dass die Paradiesgeschichte weniger optimistisch auf die Weisheit blickt als andere Texte der Bibel (vgl. Spr 1–9). Zunächst gibt Gen 3 der Tradition durchaus darin Recht, dass Weisheit eine göttliche Eigenschaft ist und ihr Erwerb den Menschen sogar in die Nähe Gottes rückt: „Und Jahwe Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns⁴⁷ und erkennt (selbst), was gut und böse ist.“ (Gen 3, 22). Erneut zeigt sich, dass die Schlange mit ihrer Prophezeiung Recht hatte, als sie diesen von Gott verschwiegenen Erkenntnisgewinn der Frau für den Fall versprochen hatte, dass sie vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen essen würde. Auch die Todesdrohung Gottes im Falle dieser Tabuverletzung hat sich als Übertreibung erwiesen, wie es die Schlange vorausgesagt hatte: „Ihr werdet mitnichten des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und Gut und Böse erkennen“ (Gen 3, 4f.). Die Schlange entlarvt die göttliche Todesdrohung damit als Farce. „Vom Ausgang der Geschichte zeigt sich, dass diese wohl nur dazu gedacht war, den Menschen vom Baum fernzuhalten.“⁴⁸ Was die Schlange nicht sagt, vermutlich weil sie es nicht weiß, sind die Folgen der erworbenen Erkenntnis, denn sie ist klug, aber nicht weise.⁴⁹ Durch sie wird offenbar, dass Wissen noch keine Weisheit ist. So wird der Erkenntnisgewinn des Menschen mit dem Verlust der Gottesnähe erkaufte, zumal der Mensch nun vom abhängigen Geschöpf zum autonomen Konkurrenten Gottes geworden ist. Er hat sich von ihm emanzipiert und ist in der Gestaltung seiner Wege frei – zum Guten wie zum Bösen. Weil er diese einerseits erstrebenswerte wie andererseits auch schreckliche Freiheit besitzt, wird der Baum in der Mitte des Gartens auch nicht einfach „Baum der Weisheit“, sondern „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ genannt. Die Gegensätze Gut-Böse markieren die ambivalenten Optionen des Umgangs mit Weisheit. Ihr „Einsatzgebiet“ und ihre Verwendungsmöglichkeiten sind erstaunlich vielfältig – und gefährlich. Dies ist ein gegenüber der optimistischen Weisheit, wie sie in Teilen des Sprüchebuchs vorliegt, kritischer Kontrapunkt: Weisheit ist keineswegs ausschließlich positiv, sondern kann bei entsprechender Verwendung für andere schädlich, ja tödlich sein. Dies bezeugen nicht zuletzt Texte der Bibel, in denen die Weisheit zur Vernichtung des Gegners eingesetzt wird.⁵⁰

⁴⁷ Man beachte, dass hier wie in Gen 1, 27 Gott im Plural spricht. Dies kann deliberativ verstanden werden, lässt aber eher auf ein im Stoff der Erzählung noch vorausgesetztes polytheistisches Pantheon schließen.

⁴⁸ Schüle, Prolog, 167.

⁴⁹ Vgl. ebd., 175.

⁵⁰ Vgl. den Streit der „Weisheitsschulen“ Huschais und Ahitofels in 2Sam 17 oder die subversive Tätigkeit des königlichen Beraters Haman im Estherbuch (Est 3).

Die Janusgesichtigkeit des sowohl mit „Wissen“ wie mit „Können“ ausgestatteten Menschen ist eine in der Antike verbreitete Erkenntnis. So singt in der berühmten *Antigone* des Sophokles der Chor vielsagend: „Es gibt viel Unheimliches, doch nichts ist unheimlicher als der Mensch.“⁵¹ Das Unheimliche an der menschlichen Existenz ist nach diesem antiken Chorlied seine Herrschaft über die Natur, über das gefährliche und wilde Meer, das er mit seinen Schiffen beherrscht; es ist die Genialität eines Pfluges, mit der der Mensch sogar dem harten Erdboden seinen Willen aufzwingt und seine Herrschaft über Vögel und andere Tiere, die den Menschen an Kraft weit überragen, und die Tatsache, dass er den Gefährdungen durch Klima und Krankheiten trotzen kann. „Er steht nicht ratlos vor der Zukunft, und nur der Tod ist die Grenze seines Vermögens und Verfügens.“⁵²

Die Mächte, mit deren Hilfe der Mensch seine Welt beherrscht, sind auch nach heutiger Erfahrung voller Abgründe und Widersprüche. Einerseits ist er der die Naturgesetze durchschauende und sie beherrschende Nobelpreisträger, aber zugleich der unbeherrschte Mensch, der seine Gefühle und Affekte nicht im Griff hat, wie das sich an Gen 3 anschließende Kapitel mit der Geschichte des Brudermords von Kain an Abel zeigen wird. Der herrschend unbeherrschte Mensch ist andererseits jedoch selbst ein *be*-herrscher Mensch. Einer, der auf geheimnisvolle Einflüsterungen von Schlangwesen hört und von Mächten getrieben wird, die nichts Gutes verheißen. Er vermag mithilfe seines Wissens und Könnens tödliche Krankheiten zu besiegen. Er kann aber auch – und sogar unter Berufung auf göttliche Eingebungen – Menschen wegen ihres Glaubens oder anderer Formen menschlicher Alterität ermorden. Die Frage: „Mensch, wo bist du?“ (Gen 3, 9), führt daher sehr schnell zur Folgefrage: „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4, 9). Menschen können sehenden Auges das Weltklima verändern, das sie andererseits am Leben erhält, und sind in der Lage, sich und andere auf jede nur erdenkliche Weise zu ruinieren, und ihre Absichten dabei verborgen zu halten.⁵³

Die Frage, welchen Nutzen der Mensch von seinem Wissen und Können hat, ist nicht erst in der Neuzeit und der ihr folgenden Industrialisierung oder im Zuge der atomaren und ökologischen Bedrohungsszenarien des 20. und 21. Jahrhunderts entstanden, sondern eine anthropologische Grunderfahrung. Einige Alttestamentler wollen Gen 3 daher als Warnung vor den Gefahren der Weisheit lesen, etwa in dem Sinne, dass der Mensch nicht allzu klug sein und sich nicht von seinen Ursprüngen und Grenzen entfer-

⁵¹ Zit. nach: *Rudolf Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Darmstadt 1986, 112.

⁵² Ebd.

⁵³ Auch hier kann auf Gen 4 verwiesen werden, da Kain seine Mordabsichten gegenüber seinem Bruder Abel verborgen hält. Das Sich-Verbergen des Menschen vor dem Mitmenschen ist außerhalb des Gottesgartens fester Bestandteil seines inneren Wesens (des „Herzens“) und bestimmt sein „Dichten und Trachten“, das sich nur durch seine Körpersprache verrät (Gen 4, 5f.).

nen solle. Denn ihre Folge könnten allzu rasch Tod und Verderben sein.⁵⁴ Zwar werde die Weisheit nicht grundsätzlich abgelehnt, aber sie „[...] wird dann gefährlich, wenn sie nicht auf das Gesetz hin-, sondern von diesem wegführt“.⁵⁵ Als Vorwort zur Tora des Mose versuche Gen 3 daher, auf den Empfang der eigentlichen Weisheit, der Tora vom Sinai, vorzubereiten und dieses vom selbstmächtigen Streben des Menschen nach Weisheit zu unterscheiden.⁵⁶ Der Münchner Alttestamentler Eckart Otto macht daher eine enge Verwandtschaft der Paradiesgeschichte mit dem Deuteronomium und den ihm folgenden Deuteronomistischen Geschichtswerk aus.⁵⁷ Hier lasse sich auch ein sinnvoller Ort für die mit der Übertretung des Gebots verbundene Todesdrohung in Gen 2,17 finden: „An dem Tage, da du von ihm isst, musst du (gewiss) des Todes sterben.“ Es handelt sich dabei um eine charakteristische Formulierung der sog. *mot-jumat*-Sätze in alttestamentlichen (und altorientalischen) Rechtsüberlieferungen, in denen bestimmte Kapitalverbrechen mit der ultimativen Drohung des Lebensverlusts belegt werden.⁵⁸ Diese Konsequenz ist allerdings nicht ganz einsichtig, denn die tödliche Sanktion wird im Unterschied zu den *mot-jumat*-Sätzen nicht exekutiert. Die Todesdrohung erscheint lediglich als Vorwand, um den Menschen vom Baum der Erkenntnis fernzuhalten. Der Tod als die der Übertretung unmittelbar folgende Strafe wird im hebräischen Text durch eine besondere grammatische Konstruktion in ihrer Letztgültigkeit unterstrichen,⁵⁹ tritt aber trotz ihrer Androhung durch Jahwe Elohim nicht ein. Adam und Eva leben, zumal nach unseren heutigen Maßstäben, buchstäblich „ewig“. So soll Adam nach der Genealogie der Priesterschrift 930 Jahre alt geworden sein (Gen 5,3–5).

Will man in dem Verbot bereits eine Prolepse des späteren mosaischen Gesetzes sehen, wie Eckart Otto dies tut,⁶⁰ so kann dies letztlich weder for-

⁵⁴ Vgl. David Carr, *The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, in: JBL 112 (1993), 577–595.

⁵⁵ Schüle, Prolog, 166.

⁵⁶ Hier zeigen sich Analogien zur paulinischen Weisheitskritik in 1Kor 1,17–2,10. Auch Paulus setzt die Weisheit „dieser Welt“ dialektisch zur göttlichen Weisheit „von oben“ in Beziehung, als deren Verkündiger er sich sieht (1Kor 2,6).

⁵⁷ Vgl. Eckart Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: Anja A. Diesel u. a. (Hgg.), *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“*. Studien zur israelitischen und orientalischen Weisheit. FS für Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin 1996, 167–192.

⁵⁸ Z. B. Ex 21,12: *כִּכָּה אִישׁ יָמָת מוֹת יוֹמָת*; („Wer einen Menschen schlägt, dass er stirbt, muss/soll [unbedingt] getötet werden!“). Zu den Rechtssätzen und ihren Funktionen im Alten Testament vgl. Hans Jochen Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1984; Erhard S. Gerstenberger, „Apodiktisches“ Recht „Todes“ Recht?, in: Peter Mommer (Hg.), *Gottes Recht als Lebensraum*. FS für Hans Jochen Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 7–20; Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1994, 32 ff.; ders., *Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte*, in: ThR 71 (2006), 389–421.

⁵⁹ In Gen 2,17 wird dieser Sachverhalt durch den absoluten Infinitiv explizit ausgedrückt.

⁶⁰ Vgl. Otto, *Paradieserzählung*, 190–192.

mal⁶¹ noch inhaltlich überzeugen. Das erste an einen Menschen ergehende Verbot ist wohl eher als eine Warnung zu verstehen, die eine in pädagogischer Absicht formulierte bewusste Übertreibung enthielt. Dies beruht auf einem gängigen Erziehungsschema. Will man Kindern ein Verbot besonders einschärfen, greift man gerne zu hyperbolischen Formulierungen wie: „Wenn du das tust, dann rede ich nie wieder mit dir!“, wohl wissend, dass dies eine Übertreibung ist, die im Dienst einer prohibitiven Pädagogik steht und nicht den Sinn hat, das Angedrohte tatsächlich auszuführen. Durch die irrealen Androhungen schlimmster Sanktionen, die aber im Zweifelsfall nicht bzw. nur in abgemilderter Form exekutiert werden, soll ein Fehlverhalten im Vorfeld verhindert werden. Das ist aber bei den Rechtssätzen des Todes im Alten Testament (den sogenannten *mot-jumat*-Sätzen nicht der Fall, s. o.). Bei diesen apodiktischen Rechtssätzen ist die Todesstrafe eine reale und keine fiktive Sanktion, die nicht nur eine abschreckende, sondern eine effektive Funktion hatte. Die durch einen *mot-jumat*-Satz angedrohte Todesstrafe musste bei Eintreten eines bestimmten Kapitalverbrechens auch vollstreckt werden. In diesem Fall konnten weder mildernde Umstände noch Differenzierungen geltend gemacht werden, weshalb es fraglich scheint, in dem Verbot von Gen 3,16 bereits ein Hinweis auf die Tora und ihre Rechtssätze zu finden.

4. Die Emanzipation des Menschen und ihre Folgen

Worin liegt die präzise Pointe dieser Erzählung um die Ambivalenz der Weisheit und ihre Einbettung in den Kontext der Schöpfung? Ein Blick auf den Zusammenhang der beiden Schöpfungsberichte scheint der Schlüssel zur kontextuellen Interpretation zu sein. Die anthropologische Pointe von Gen 1,1–2,4a liegt darin, dass der Mensch nach V. 27 Gottes irdisches Abbild, Statue und Vasall ist. Diese Darstellung erwähnt – wie die Priesterschrift insgesamt – an keiner Stelle eine Gen 3 vergleichbare Tabuverletzung durch die Übertretung eines göttlichen Gebots. Vielmehr wiederholt der priesterliche Verfasser in Kapitel 5 der Genesis noch einmal seine Aussage, dass der Mensch auch weiterhin als Ebenbild und Stellvertreter Gottes geschaffen sei.⁶² Damit verbunden war ein umfassender Herrschaftsauftrag an den Menschen: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Ab-

⁶¹ Vgl. die berechtigten linguistischen Einwände durch Erhard Blum, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Gönke Eberhardt/Kathrin Liess (Hgg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 8–27 (bes. 23).

⁶² Die traditionelle und von Karl Barth mit großer Heftigkeit vorgetragene Behauptung eines definitiven Verlusts der „*imago Dei*“ des Menschen steht damit auf ausgesprochen tönernen Füßen. Von einem solchen vermeintlichen Verlust, der durch den „Sündenfall“ ausgelöst worden sei, kann im Alten Testament und der priesterlichen (End-)Redaktion des Pentateuch keine Rede sein. Vgl. Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, in: Theologische Existenz heute 14, München 1934.

bild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch,⁶³ und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen“ (Gen 1, 27 f.).

An die Ambivalenz dieses Herrschaftsauftrags könnte der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2, 4b ff.) mit einer kritischen Relecture anknüpfen. Entgegen der traditionellen Deutung will Gen 3 wohl gar nicht auf den rätselhaften Sachverhalt aufmerksam machen, *warum* der Mensch in Sünde gefallen ist, obwohl er doch das Gottes Ebenbild *war*. Die Kritik von Gen 3 am Schöpfungsbericht in Gen 1 ist tiefgehender und hintergründiger. Im Kontext von Gen 1–3 versucht Gen 3 offenbar zu begründen, weshalb das priesterliche Konzept der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gefährlich oder zumindest problematisch ist. Ist der Mensch das Abbild Gottes, dann steht ihm auch das Wissen um die Erkenntnis von Gut und Böse zu und darf ihm keinesfalls verwehrt werden. Das Verbot von Gen 3, 16 f. wäre, wie oben bereits dargelegt, gerade auf dem Hintergrund von Gen 1, 27 f. vollkommen unsinnig. Was liegt näher, als in Gen 2–3 eine Korrektur eben jener so missverständlichen Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem Schöpfer in Gen 1, 27 f. zu sehen, der ihm einen uneingeschränkten Herrschaftsauftrag über seine Welt erteilt? „Demnach erklärt der zweite Schöpfungsbericht nicht, warum der Mensch als Gottes Ebenbild ‚fiel‘, sondern warum und inwiefern das *Konzept* der Gottebenbildlichkeit problematisch ist. Es hat seine Grenze, wo es um den Erwerb von Weisheit geht, die den Menschen Gott in anderer Weise als die Ebenbildlichkeit ähnlich macht.“⁶⁴ Dies ist näher zu erläutern.

Die Anthropologie von Gen 3 kann daher durchaus als Korrektur, zumindest jedoch als kritische Ergänzung zur optimistischen Anthropologie von Gen 1 verstanden werden. Der Mensch ist in Gen 3 gerade nicht als Gottes Abbild geschaffen, sondern durch den Erwerb der Kenntnis von Gut und Böse – *nolens volens* – Gott ähnlicher geworden, als diesem lieb war. Die Gottähnlichkeit ist hier von der ontologischen Grundverfasstheit in Gen 1, 27 zu einer kritischen Betrachtung dieser Ähnlichkeit geworden, die das Ergebnis eines schmerzlichen und schamhaften Emanzipationspro-

⁶³ Der Ausdruck רָדָה bedeutet „beherrschen, unterdrücken, niedertreten“, befürwortet also den Einsatz starker Machtinstrumente zur Durchsetzung des menschlichen Herrschaftsauftrags. Zu dessen Dialektik im Rahmen der Priesterschrift vgl. Bernd Janowski, Herrschaft über die Tiere. Gen 1, 26–28 und die Semantik von רָדָה , in: ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 33–48; ders., Statue, 140–171. Im Kontext der priesterlichen Sintflutgeschichte mit ihrer Gewaltkritik zeigt sich: „Mit schrankenloser Verfügungsgewalt hat diese ‚Herrschaftsordnung‘ nichts zu tun. Sie zeigt aber, als wie gravierend die Priesterschrift die Kluft zwischen dem Menschen und seinen Mitgeschöpfen empfunden hat, und wie konfliktträchtig das Zusammenleben von Mensch und Tier im gemeinsamen Lebensraum ‚Erde‘ in Wirklichkeit ist“ (Janowski, Herrschaft, 44 f.).

⁶⁴ Schüle, Prolog, 168.

zesses darstellt. „Und Jahwe Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie wir und weiß, was gut und böse ist“ (Gen 3, 22). Eine letzte Reserve gegenüber dem sich von ihm emanzipierenden Geschöpf verbleibt allerdings dem Schöpfer, indem er über das Privileg der Unsterblichkeit wacht und sie von dem Menschen fernhält. „Nun aber soll er nicht auch noch seine Hand ausstrecken und auch von dem Baum des Lebens nehmen und essen und ewig leben!“ (ebd.).

Die Differenz zu Gen 1, 27 ist dadurch markiert, dass der Mensch in Gen 3 vom *Stellvertreter* zum *Konkurrenten* des Schöpfers geworden ist. Der Mensch hat sich von Gott emanzipiert, was besonders seine Partnerwahl und das „Erkennen“ dieser Partnerin als vollendetes Gegenüber zeigen. Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis der Alterität des anderen Geschlechts, die Scham evoziert – eine menschliche Grunderfahrung, die sich in der Entwicklung des zunächst ohne Schamgefühl geborenen Menschen mit dem Heranwachsen einstellt. Die Emanzipation des Menschen von Gott als problematische Kehrseite der Ebenbildlichkeit von Gen 1, 27 wird an dessen Autonomiebestreben deutlich, das eine eigenverantwortete Erkenntnis von Gut und Böse zu erlangen sucht, um auf der Grundlage dieses Wissens die Welt und das Leben zu verstehen und zu gestalten. Im Hintergrund steht also ein Emanzipationsprozess des Geschöpfes von seinem Schöpfer,⁶⁵ der immer auch einen ebenso anspruchsvollen wie „mühseligen“ und „schmerzhaften“ Vorgang darstellt (Gen 3, 16 f.). Indem Adam Eva „erkennt“ (Gen 4, 1), führt die eigene sexuelle Erkenntnis und Erfahrung zur Zeugung neuen Lebens, einem Vorgang, der in Gen 2 Jahwe Elohim vorbehalten war. Die gegenüber dem Schöpfer gewonnene Autonomie zeigt sich auch in der neuerlichen Namensgebung, als Adam seine Frau angesichts der ihm zuvor unbekannten Erkenntnis ihrer Gebärfähigkeit in „Eva“ (Leben/Lebensspenderin) umbenennt. In der Dialektik der sexuellen Freuden bei der Zeugung menschlichen Lebens und den ihr folgenden Schmerzen bei der Geburt mag der Autor von Gen 3 das Beglückende wie auch das Schmerzhafte aller selbstgewonnenen menschlichen Erkenntnis und Eigenverantwortung begründet sehen. „Mehrnt man das Wissen, so mehrt man den Schmerz“ (Koh 1, 18).

Die Autonomie des Menschen und die Emanzipation von seinem Schöpfer bedürfen allerdings einer Differenzierung, um nicht erneut der dogmatischen Interpretation der Sünde als hybridem Versuch einer Substituierung des Schöpfers zu verfallen. Der Mensch macht in Gen 3 keinerlei Anstalten, Gott so ähnlich wie möglich zu sein – mit Ausnahme seiner Gier nach Erkenntnis. Ansonsten weist er jeden Gedanken an eine allzu große Nähe zu Jahwe Elohim oder eine intime Partnerschaft mit seinem Schöpfer von sich, wie gerade seine Partnerwahl zeigt: Ebenbild und Maßstab des „Humanums“ ist für Adam die ihm zugesellte Frau, der er zweimal einen Namen gibt

⁶⁵ Diesen Gesichtspunkt hat m. E. am treffendsten Jack Miles in seiner hinreißenden „Gottesbiographie“ herausgestellt. Vgl. *Jack Miles, Gott. Eine Biographie*, München 1996, 39–53.

(Gen 2, 23; 3, 20). Sie ist insofern sein perfektes Abbild und partnerschaftliches Gegenüber, als sie nach Adams eigenen Worten „Fleisch von meinem Fleisch und Gebein von meinem Gebein“ (2, 23) ist. Damit ist sie tatsächlich weit mehr als eine „Gehilfin“ des Mannes, zu der sie Luthers Übersetzung von Gen 2, 18 degradierte. Vielmehr ist sie das ihm ganz und gar entsprechende Gegenüber, wie es auch der hebräische Grundtext zum Ausdruck bringt.⁶⁶ Der Fortgang der Erzählung und besonders das Gespräch mit der Schlange zeigen sogar, dass die Frau dem Mann überlegen und damit die eigentliche Krönung der Schöpfung ist. Die (ebenfalls männliche) ausdrücklich als klug bezeichnete Schlange und nicht Adam ist der Dialogpartner Evas. „Als Gott Adam erschuf, übte sie noch“, lautet ein allseits bekannter Spott, der gewiss ein Körnchen Wahrheit enthält. Die nicht mehr aus dem Staub der Erde, sondern aus dem Wesen des Mannes genommene Frau ist Gottes Meisterwerk. Dem entspricht auch die im Alten Orient gängige Wertvorstellung, wonach das jeweils zuletzt geschaffene Schöpfungswerk der Götter dem vorhergegangenen Schöpfungswerken überlegen ist.⁶⁷

Gegen eine Substitution Gottes durch den Menschen spricht nicht nur die Wahl des adäquaten Partners, der dem Menschen ähnlich ist. Gegen sie spricht auch ein präziser Blick auf den Text. Die Lutherbibel gibt Gen 3, 5 nicht korrekt wieder, wenn sie die Schlange sagen lässt: „Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esset, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“ Das ist eine Übertreibung, die sich Augustins wirkungsgeschichtlich so einflussreichem Verständnis der Sünde als „Hybris“ verdankt. Danach sei es immer schon das Bestreben des Menschen und seine Versuchlichkeit gewesen, sein zu wollen wie Gott. Im hebräischen Text verheißt die Schlange aber nur „ihr werdet wie Gott um Gut und Böse wissen.“ Der Vergleichspunkt zwischen Gott und Mensch ist nicht das *Sein*, sondern die *Erkenntnis* (von Gut und Böse), die eigenverantwortliches Handeln ermöglicht.⁶⁸ In diesem Sinne haben Immanuel Kant und der ihm folgende deutsche Idealismus den „Sündenfall“ ausgelegt.⁶⁹ Weder Frau noch Mann denken daran, Gott verdrängen oder sich an seine Stelle setzen zu wollen. „Es geht um Autonomie. Nicht *nachdem* die Menschen von jener Frucht gegessen haben, werden sie klug (wie wenn diese Frucht klug machte, wie Hanf high macht), sondern *indem* sie das Gebot übertreten und damit selbst entscheiden, erkennen sie Gut und Böse.“⁷⁰

Der Verfasser von Gen 2–3 entpuppt sich damit als gewichtiger Kritiker des priesterlichen Schöpfungsberichts. Dominiert in der monumentalen

⁶⁶ Der Ausdruck אֵשֶׁת־לּוֹ עוֹר כְּבָשָׁד (Gen 2, 18) bringt das partnerschaftliche Gegenüber von Mann und Frau besonders treffend zum Ausdruck.

⁶⁷ Vgl. Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Münster u. a. 1999.

⁶⁸ Vgl. Markus Renner, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. Kant, Schelling, Hegel, München 2008.

⁶⁹ Die Literatur dazu ist umfangreich. Vgl. Renner, Sündenfall.

⁷⁰ Ebach, Dialektik, 5.

Sprache und Gravität des Sechstagerwerks von Gen 1 der Grundton der weisheitlichen Ordnung Gottes, die die ganze Schöpfung durchwaltet, so hält in Gen 2–3 ein anderer Grundton Einzug in die Welt. Der Mensch wird vom männlich-weiblichen Ebenbild Gottes auf das Ebenbild des Mitmenschen reduziert, was sich im komplementären Miteinander von Mann und Frau zeigt. Abgesehen von der ertrotzten – ebenso schmerzhaften wie schambehafteten – Erkenntnisfähigkeit ist dem Menschen in Gen 3 eine darüber hinausgehende Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer verwehrt (was der Mensch auch gar nicht erstrebt). Von einer Herrschaft über alle Kreatur wie in Gen 1, 27f. ist nun nicht mehr die Rede. Schafft Gott den Menschen in Gen 1, weil er einen Vasallen braucht, der für ihn die Schöpfung nach seinen Maßstäben „in Schuss hält“, so war seine Absicht bei der Erschaffung des Menschen in Gen 2 wohl ein anderer. „Wenn Gott im ersten Schöpfungsbericht die Menschen machte, weil er ein Bild haben wollte, dann scheint Gott der Herr in diesem zweiten Bericht die Menschen geschaffen zu haben, weil er Gesellschaft haben wollte.“⁷¹ Die Ungleichheit zwischen Schöpfer und Geschöpf hat diese Absicht allerdings desavouiert, was beiden Seiten schnell klar wird. Der Mensch emanzipiert sich zunehmend von dieser göttlichen Geselligkeit und findet sie vielmehr im Mitmenschen. „Diesmal ist sie es (endlich)!\“, ruft Adam erleichtert, als er in der aus seiner Seite geschaffenen „Männin“ sein Gegenüber erkennt. Der hier mitzuhörende Seufzer der Erleichterung macht jedenfalls deutlich, dass Gott als adäquates Gegenüber des Menschen aus der Sicht Adams ebenso wenig in Frage kam wie die um seinetwillen geschaffenen Tiere.

So ist die Frage Jahwe Elohims „Wo bist du Mensch?“ mehr als die Umschreibung eines Versteckspiels oder die ironische Analogie zu einer unauffindbaren Lesebrille. Gott hat den Menschen als Partner verloren. An die Stelle einer durch und durch abhängigen und unselbstständigen Partnerschaft ist ein autonom erkennendes menschliches Subjekt getreten, das weder Gottes Ebenbild noch sein Vasall sein will. Der Mensch, der in der Frau eine ihm entsprechende Partnerin gefunden hat, verliert seine Unschuld und wird für sein Tun verantwortlich. Nur in dieser Hinsicht und unter diesem emanzipatorischen Gesichtspunkt besteht eine Ähnlichkeit mit dem Schöpfer. Ist der Mensch nach Gen 1 seinem Schöpfer ähnlich, weil er in gleicher Weise wie dieser über die Welt herrschen soll, so ist er es in Gen 3, indem er ein eigenes Urteilsvermögen gewinnt. Es handelt sich daher um das Paradox einer Ähnlichkeit im Widerspruch.

Dieser Zusammenhang und kritische Rückbezug von Gen 2–3 auf Gen 1 ist lange verkannt worden. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass man seit der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testaments in der Mitte des 19. Jahrhunderts annahm, die Schöpfungserzählung in Gen 2–3, die man einem sog. „Jahwisten“⁷² zuschrieb, sei um fast ein halbes Jahr-

⁷¹ Miles, Gott, 51.

⁷² Der Name leitet sich davon ab, dass die (hypothetische) Quelle „J“ im Unterschied zu den Quellen E, D und P von Anfang an den Gottesnamen Jahwe verwandte.

tausend älter als der Bericht von Gen 1.⁷³ Hier haben sich die Verhältnisse in der alttestamentlichen Forschung allerdings umgekehrt.⁷⁴ Zwar handelt es sich hinsichtlich Gen 1 und Gen 3 um unterschiedliche literarische Gattungen (s. o. Punkt 2). Aber die zeitliche Differenz beider Texte ist nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge so eng zusammengeschmolzen, dass beide Autoren als Zeitgenossen des 6. Jahrhunderts v. Chr. datierbar sind.⁷⁵ Waren sie aber Zeitgenossen, lassen sich beide Schöpfungsberichte im Rahmen eines diskursiven innerbiblischen Dialogs verstehen, wie er auch für andere Teile der Bibel nachweisbar ist.

In Gen 3 stehen alle Beteiligten zunächst als Verlierer dar. Gott verliert den Menschen, der Mensch verliert Gott und (über das Schamgefühl) auch die Unschuld gegenüber dem Mitmenschen, schlussendlich auch die Tiere als die ihm unterstellten Weggefährten. Sie sind ab jetzt – wie das Schicksal der Schlange zeigt – nicht nur seine Gefährten, sondern auch seine Feinde und umgekehrt.⁷⁶ Auch Gott kann jetzt, da der Mensch eigenverantwortlich ist, zum Gegner oder gar Feind des Menschen werden, wie besonders die Prophetie deutlich macht. Von ihm droht die Gefahr lebensbedrohlicher Sanktionen, sofern seine Tabus nicht beachtet werden.

Gibt es in dieser Geschichte der Verlierer auch einen Gewinner? Ja, es gibt ihn, und es ist der Mensch. Er wollte nicht sein wie Gott, ihm nicht im ontologischen Sinn „ähnlich“ sein, aber doch an dessen Erkenntnismacht und Weisheit partizipieren. Dies ist ihm tatsächlich gelungen (Gen 3, 22). Sein Streben nach Erkenntnis ist emanzipatorischer Art, wie auch das Ergebnis des Erkenntnisgewinns und die Entdeckung des Schamgefühls zeigen. Das Schamgefühl ist die Kehrseite von Wissen und Erkenntnis. Es ist zugleich eine kulturell verankerte und damit variable Größe. Zur menschlichen Eigenverantwortung gehört es, mit dem bestürzenden Gefühl der Scham umzugehen, weil Erkenntnisse zwiespältig sind und Wissen nicht nur klug, sondern auch unglücklich machen kann. Es gibt Erkenntnisse, die man lieber gar nicht wissen möchte, wie den Zeitpunkt des eigenen Todes oder – im Rahmen der Debatten um die Gentechnik – eine potenzielle Krankheit, die im eigenen Erbgut schlummert und deren Ausbruchswahrscheinlichkeit sich heute schon statistisch berechnen lässt. Das erste Menschenpaar steht in Gen 3 noch ganz am Anfang dieser Entwicklung solcher

⁷³ Diese mittlerweile sehr umstrittene Sicht der von Julius Wellhausen ausgearbeiteten „Neueren Urkundenhypothese“ wird in modifizierter Form bis heute vertreten. Vgl. Schmidt, Einführung, 47 ff.; Horst Seebass, Art. Pentateuch, in: TRE 26 (1996), 185–209.

⁷⁴ Vgl. Georg Fischer, Zur Lage der Pentateuchforschung, in: ZAW 115 (2003), 609–616; Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008, 74–123, 156–187 (u. a. mit eigenem Lösungsvorschlag und ausführlichen Literaturangaben zur Problemgeschichte); Gertz, Grundinformation, 187–239.

⁷⁵ Vgl. Christoph Levin, Der Jahwist, Göttingen 1993; ders. Das Alte Testament, München 2003, 48–54; vgl. ferner die vorherige Anmerkung.

⁷⁶ Vgl. dazu den Sammelband von Bernd Janowski u. a. (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.

Zwiespälte, die sich durch die autonome Erkenntnis auf tun. Dies ist typisch für eine „ätiologische“ Erzählung (s. o.).

Dass der Mensch den Garten Eden als Gewinner verlässt, macht Andreas Schüle in seiner Studie über die Urgeschichte deutlich: „Die Entwicklung von Schambewusstsein und Körperlichkeit deutet darauf hin, dass es bei der Erkenntnis von Gut und Böse im weitesten Sinn um den Erwerb von Kompetenzen geht, die den selbstständigen, reifen und insofern *weisen* Menschen ausmachen.“⁷⁷ Gen 3 wäre dann gerade nicht als Text zu verstehen, der vor der Weisheit warnt, wie David Carr und Eckart Otto annehmen (s. o.), sondern mit der Erkenntnis des Guten und Bösen die Entwicklungs- und Kulturfähigkeit des Menschen positiv in den Blick nimmt. *Der Mensch wird durch die Erkenntnis von Gut und Böse im umfassenden Sinne verantwortlich für sein Tun.* Er wird befähigt, sein Leben „jenseits von Eden“ selbst zu gestalten. Ohne die Erkenntnis von Gut und Böse wäre es ihm unmöglich, außerhalb der geschützten Grenzen des Gottesgartens⁷⁸ zu überleben. „Wer selbst entscheiden will, was gut und böse ist, für den und die kann der geschützte Raum des Gartens Eden nicht länger der passende Ort sein. Darum ist die ‚Vertreibung aus dem Paradies‘ keine Strafe. Wer autonom sein will, der und dem steht die Welt offen, aber es wird eine Welt voller Widerstände, Lebensminderungen und Gefährdungen sein.“⁷⁹ Andererseits hat der Mensch erfahren, dass das Wissen um Gut und Böse mit einer Rechenschaftspflicht vor Gott (*coram Deo*) verbunden ist. Er ist ab jetzt auf sein Tun hin ansprechbar und dafür verantwortlich. Es nutzt ihm nichts, diese Verantwortung auf andere Co-Akteure abzuwälzen, zumal dieser Versuch misslingt und von Jahwe Elohim nicht akzeptiert wird. Insofern ist Gen 3 auch die Ätiologie des im Alten Testament verbreiteten Tun-Ergehen-Zusammenhangs.

Hier wird ein elementarer Gedanke als Grund gelegt, dem sich Kirchentage ganz besonders verpflichtet wissen: Erkenntnis als Möglichkeit, die Welt zu verstehen und zu gestalten, kann sowohl etwas Gutes wie auch etwas Schädliches sein. Nicht das Wissen und nicht die Weisheit an sich sind gefährlich. Wohl aber kann die Art und Weise der Anwendung unseres Wissens und Könnens den Menschen zu einem gefährlichen Mitspieler der Schöpfung und des fragilen sozialen Miteinanders machen. Im folgenden Kapitel (Gen 4) wird dies unmittelbar anschaulich. Das multilaterale Entfremdungs drama von Gen 3 wird hier zur Tragödie. Kain ermordet seinen Bruder Abel im Wissen um Gut und Böse. Ja, es ist eben dieses Wissen, das ihm zu seiner schrecklichen Tat verhilft, obwohl Gott ihn gewarnt hatte, seinem Neidgefühl nicht nachzugeben (Gen 4, 7). Er erschlägt seinen Bruder Abel, weil er unfähig ist, sich seiner Erkenntnis gemäß zu verhalten. Und er wird für diesen Mord sein technisches Wissen von Gut und Böse

⁷⁷ Schüle, Prolog, 174.

⁷⁸ Vgl. dazu Ebach, Gärten.

⁷⁹ Ebach, Dialektik, 5.

verwenden, das ihn vom Tier unterscheidet und ihn nicht nur in die Nähe Gottes, sondern auch in den Abgrund der Verlorenheit der Sünde rückt.

„Die Weisheit wird dem Menschen notwendig zur Anfechtung, weil er hinter ihr zurückbleibt. [...] Die Weisheit wird dem Menschen damit zu einem Problem, für das sie selbst aber keine Lösung bietet, – und mit eben diesem Problem ist der Mensch tatsächlich auf sich gestellt.“⁸⁰

Gott schickt den Menschen daraufhin ein zweites Mal in die Fremde. Kain wird nach dem Mord von der *Adama*, dem fruchtbaren „Ackerboden“, aus dem der Mensch gemacht ist, verbannt (Gen 4, 14). Die erworbene Erkenntnis von Gut und Böse ist ab jetzt nicht nur eine verlockende Option eines paradiesischen Gartens, sondern lebensnotwendig, um in einer lebensfeindlichen Umgebung, in der kein Brot wächst, eine nomadische Existenz zu führen. Um noch einmal Andreas Schüle zu zitieren: „Die göttliche Weisheit vergöttlicht den Menschen nicht, sondern ermöglicht ihm die selbstständige Existenz in Gottes Nähe.“⁸¹ Der Mensch muss seine eigene Welt schaffen, „in, mit und unter“ der von Gott geschaffenen Welt, seiner Schöpfung. Er muss diese Welt gestalten, um zu überleben, und dabei ist die Erkenntnis von Gut und Böse unerlässlich. Sie hat ihren Preis, indem sie andererseits Verantwortlichkeit für das eigene Tun und die geliebte Lebenszeit provoziert – nicht nur vor Menschen, sondern vor Gott. „Die Vertreibung aus dem Gottesgarten ist nicht die Strafe für die Übertretung des Gebots, sondern dessen zwangsläufige Folge. Man kann nicht Mündigkeit und Rund-um-Versorgung zugleich wollen.“⁸²

Die Frage „Mensch, wo bist du?“ ist daher nicht nur als Frage des göttlichen Protagonisten der Bibel an sein Geschöpf an den Menschen zu hören. Sie provoziert die Antwort, wo und inwiefern der Mensch ein verantwortliches Wesen und eben darin menschlich ist. Weisheit als Wissen um Gut und Böse in der Symbiose von Wissen und Können ist angesichts der offenen Fragen um die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft drängender denn je: Etwa alle zehn Jahre verdoppelt sich das Weltwissen und ist durch elektronische Vernetzungen der Menschheit kollektiv zugänglich. Ist allein schon die „Verarbeitung“ der kollektiven Wissensressourcen eine gigantische Herausforderung, so gilt dies umso mehr für die zweite Komponente der Erkenntnis von Gut und Böse, das beurteilende Abwägen des nützlichen von unnützem oder gar schädlichem Wissen bzw. Können.

Um im Kontext schöpfungstheologischer Fragen zu bleiben: Angesichts der dramatischen Veränderung des Weltklimas und der Überbevölkerung als den beiden zentralen Menschheitsfragen geht es darum, mit Hilfe der Erkenntnis von Gut und Böse unsere basalen schöpfungsgemäßen Lebensgrundlagen zu erhalten, weil der Missbrauch derselben Erkenntnisse und Fähigkeiten den Erdgarten in eine globale Wüste zu verwandeln droht.

⁸⁰ Schüle, Prolog, 177.

⁸¹ Ebd., 176.

⁸² Ebach, Dialektik, 8.

Die hässliche Fratze menschlicher Gier, die in diesen Monaten durch eine weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise offenbar wird, zeigt die latente Versuchlichkeit des Menschen, das „Sein“ dem „Haben“ zu opfern – und dem Menschen dabei beides zu rauben. Wo ist der Mensch noch Mensch, angesichts des Bankrotts der Kapitalmärkte und unserer kollektiven Unfähigkeit, der Habgier im Namen eines rücksichtlosen und an der Grausamkeit des „Marktes“ orientierten Freiheitsbegriffs Einhalt zu gebieten? Und was außer dem fehlenden Wissen um Gut und Böse könnte Kriege wie im Kongo oder in Darfur erklären, wo Menschen in „Kains“ und „Abels“ unterteilt und aufgrund ethnischer Zugehörigkeiten wahllos ermordet werden?

Diese Beispiele mögen belegen, wie der uns alle nährende Gottesgarten heute verspielt wird. Ob er je wiedergewonnen werden kann, sagt unser Bibelwort nicht. Hier wird das Evangelium eine eigene befreiende Antwort formulieren, die sorgsam vor den Versuchungen fundamentalistischer Deutungen und einem einseitig auf „Seelenförmigkeit“ zielenden Evangelikalismus in Schutz genommen werden muss, die, wie in den USA, eine hemmungslose Marktwirtschaft und christliche Rechtgläubigkeit nicht nur für kompatibel, sondern geradezu für komplementär hält. Gen 3 lehrt allemal, unter Anwendung weisheitlicher Kategorien auf die Ambivalenz unseres Wissens und Könnens zu achten und das bloße „Können“ für die Frage nach dem „Dürfen“ oder dem „Sollen“ offen zu halten. „Die Menschheit kann die gewonnene Autonomie nicht rückgängig machen (und warum sollte sie?), aber „sie kann aus *Freiheit* Möglichkeiten ungenutzt lassen und darauf verzichten, alles zu machen, was machbar ist“.⁸³ Denn jenseits von Eden und fern von der träumenden Unschuld, die sich in der biblischen Utopie eines bezaubernden Gartens verdichtet, sind wir verantwortlich für unser Tun und müssen dessen Folgen selbst erleiden. Hier hat die Frage „Mensch, wo bist du?“ ihren bleibenden Sitz im Leben. Daran ist auch an Kirchentagen zu erinnern.

Bibliografie

- Arenhoevel, Diego, *Ur-Geschichte. Genesis 1–11* (SKKAT 1), Stuttgart 1973
- Bailey, Jill/Seddon, Tony, *Urgeschichte*, Weinheim 1999
- Barth, Karl, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, in: *Theologische Existenz heute* 14, München 1934
- Bauks, Michaela, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 1997
- Baumgart, Norbert C., *Die Umkehr des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9* (HBS 21), Freiburg i. Br. 2001
- Blum, Erhard, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung*, in: *Eberhardt, Gönke/Liess, Kathrin* (Hgg.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (SBS 202), Stuttgart 2004, 8–27

⁸³ Ebd., 10.

- Boecker, Hans Jochen, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1984
- Brueggemann, Walter, *Genesis. Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta 1982
- , *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 2007
- Buber, Martin, *Bilder von Gut und Böse*, Köln 1953
- Bultmann, Rudolf, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Darmstadt 1986
- Carr, David, *The Politics of Textual Subversion. A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story*, in: JBL 112 (1993), 577–595
- Dieckmann, Detlev, Grund, Alexandra, „Wie schön sind deine Zelte, Jakob!“ Beiträge zur Ästhetik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2003
- Diesel, Anja A. u. a. (Hgg.), „Jedes Ding hat seine Zeit“, FS für Diethelm Michel (BZAW 241), Berlin/New York 1996
- Dohmen, Christoph, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3* (SBB 35), Stuttgart 1966
- Ebach, Jürgen, *Dialektik der Aufklärung. Der Text für die Bibelarbeit am Donnerstag: 1. Mose 3 und darin die Losung des Kirchentags aus 1. Mose 3,9*, in: Junge Kirche 69 (2008), 2–10
- (Hg.), *Der Garten Eden*, in: ders., *In den Worten und zwischen den Zeilen. Theologische Reden 7* (Neue Folge), Erev-Rav-Hefte, Biblische Erkundigungen 6, Wittingen 2005, 125–141
- *Noah. Geschichte eines Überlebenden*, Leipzig 2001
- (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“ Über irdische und himmlische Paradiese. Zu Theologie und Kulturgeschichte des Gartens, Gütersloh 2007
- Fischer, Georg, *Zur Lage der Pentateuchforschung*, in: ZAW 115 (2003), 609–616
- Frör, Hans, *Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe* (Kaiser Traktate 28), München 1982
- Gerstenberger, Erhard S., „Apodiktisches“ Recht „Todes“ Recht?, in: Mommer, Peter (Hg.), *Gottes Recht als Lebensraum*. FS für Hans Jochen Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 7–20
- Gertz, Jan Christian (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006
- Gese, Hartmut, *Der bewachte Lebensbaum und die zwei Heroen. Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J*, in: ders., *Vom Sinai zum Zion. Altes-tamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München 1964, 99–112
- Görg, Manfred, *Art. Paradies*, in: NBL III (2001), 65
- Hartenstein, Friedhelm, „Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...“ (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: EvTh 65 (2005), 277–293
- Jacob, Benno, *The first book of the Torah, Genesis*, Berlin 1934
- /Jacob, Ernst I., *The First Book of the Bible: Genesis*, New York 1974
- Janowski, Bernd, *Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von ׀׀׀*, in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 33–48
- , *Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie*, in: ders., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 107–139
- , *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: ders., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171

- Janowski, Bernd u. a. (Hgg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993
- Keel, Othmar, *Die Stellung der Frau in Gen 2 und 3*, in: *Orientierung* 39 (1975), 74–76
- , *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich u. a. 1977
- /Schroer, Silvia, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen/Fribourg (CH) 2002 (2008)
- Krašovec, Jože, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33), Rom 1977
- Krauss, Heinrich/Küchler, Max, *Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive*, Göttingen 2003
- Krochmalnik, Daniel, *Schriftauslegung: Das Buch Genesis im Judentum* (NSKAT 33/1), Stuttgart 2001
- Kübel, Paul, *Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund. Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen*, in: *BN* 93 (1998), 11–22
- Levin, Christoph, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993
- , *Das Alte Testament*, München 2003
- Maul, Stefan M., *Das Gilgamesch-Epos*, München 2008
- Miles, Jack, *Gott. Eine Biographie*, München 1996
- Millard, Matthias, *Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose* (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001
- Otto, Eckart, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: *Diesel, Anja A. u. a.* (Hgg.), *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und orientalischen Weisheit*. FS für Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (BZAW 241), Berlin 1996, 167–192
- , *Das Recht der Hebräischen Bibel im Kontext der antiken Rechtsgeschichte*, in: *ThR* 71 (2006), 389–421
- , *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1994
- Pfeiffer, Henrik, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2, 4b–3, 24). Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente*, in: *ZAW* 113 (2001), 2–16
- Rad, Gerhard v., *Das erste Buch Mose. Genesis, Kapitel 1–12, 9* (ATD 2), Göttingen 1976
- Rendtorff, Rolf, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Bd. 2: *Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001
- Renner, Markus, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. Kant, Schelling, Hegel*, München 2008
- Sacks, Robert D., *A Commentary on the Book of Genesis* (ANETS 6), Mellen 1990
- Sallaberger, Walter, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*, München 2008
- Schenker, Adrian, *Art. Sünde, I: AT*, in: *NBL* III (2001), 727–734
- Schipper, Bernd, *Israels Weisheit im Kontext des Alten Orients, Bibel und Kirche* 59/4 (2004), 188–194
- Schmidt, Werner Hugo, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin/New York 1995
- , *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 2007
- , *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1, 1–2, 4a und 2, 4b–3, 24* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1973

- Schüle, Andreas, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006
- Schulte, Hannelis, Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1995
- Schüngel-Straumann, Helen, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Münster u. a. 31999
- Seebaß, Horst, Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996
- , Art. Pentateuch, in: TRE 26 (1996), 185–209
- Soggin, Alberto, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997
- Steck, Odil Hannes, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, Göttingen 1981
- Trimpe, Birgit, Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der Urgeschichte (Gen 1–11), Osnabrück 2000
- Westermann, Claus, Genesis 1–11 (EdF 7), Darmstadt 1976
- , Genesis. Kapitel 1–3 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1999; Kapitel 4–11 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1999
- , Schöpfung (ThTh 12), Stuttgart 1983
- , Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt – was die Bibel antwortet, Freiburg i. Br. 1989
- Witte, Markus, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1, 1–11 (BZAW 265), Berlin/New York 1996
- Zenger, Erich u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2008

Prophetenbiographie und Biblizismus im Ezechielbuch

Eine rezeptionsästhetische Offensive

Christoph Borchers

1. Einleitung

Das Ezechielbuch ist, oft in guter Kenntnis des im Kanon vorangehenden und nur kurz vorher entstandenen Jeremiabuches, bereits von frühen Rezipienten immer wieder als (auto)biographischer Text aufgefasst worden.¹ Diese Lesehaltung führte in der Geschichte der wissenschaftlichen Exegese des Ezechielbuches immer wieder zu detaillierten Betrachtungen des Zusammenhangs von der Person des Propheten Ezechiel und seiner theologischen Intention.² Auch wurde vielfach versucht, aus den im Text enthaltenen (auto)biographischen Angaben eine Biographie Ezechiels zu erschließen.³

Die verschiedenen Exegeten gehen dabei jedoch auffallend unterschiedlich mit dem Begriff der (Auto)Biographie um, je nachdem, welche wissenschaftliche Methode sie bei der Auslegung des Textes anwenden. Ein wesentlicher Streitpunkt bleibt dabei, ob die (auto)biographischen Komplexe des Ezechielbuches einen faktualen oder einen fiktionalen Ursprung haben:⁴ Beruht das heute vorliegende und vielfältig bearbeitete schriftprophetische Werk tatsächlich auf der empirischen Existenz eines Propheten dieses (oder eines anderen) Namens oder ist die Figur des Propheten Ezechiel eine literarische Fiktion?

Ausgehend von den Untersuchungen Karin Schöpflins zur *Theologie als Biographie im Ezechielbuch*⁵ soll betrachtet werden, inwieweit diese Frage sich beantworten lässt und unterschiedliche Auffassungen zu diesem Sachverhalt die Sicht auf die Relevanz der theologischen Aussagen im Ezechielbuch verändern. Die unterschiedlichen in der Exegese angewandten (typischen) Methoden werden reflektiert und insbesondere auch auf ihre strukturelle Offen-

¹ Vgl. Karin Schöpflin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (FAT 36), Tübingen 2002, 5.

² Derartige Bemühungen lassen sich für die hier verwendete Sekundärliteratur v. a. in den Kommentaren Walther Zimmerlis und Walther Eichrods, sowie den Untersuchungen Georg Fohrers feststellen. Einen biographischen Ansatz wählt auch Joseph Blenkinsopp, *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter*, Stuttgart 1998, 172 ff.

³ Vgl. Schöpflin, *Biographie*, 5.

⁴ Vgl. ebd., 6 f.

⁵ Schöpflin, *Biographie*.

heit gegenüber den Erkenntnissen der modernen Literaturwissenschaft als Lehnwissenschaft überprüft: Beschränkt die Wahl der wissenschaftlichen Methode bereits den Ergebnishorizont der Auslegung selbst? Am Beispiel der Auseinandersetzung Schöpfflins mit den von Georg Fohrer⁶ geleisteten Untersuchungen zur Bedeutung der symbolischen prophetischen Handlungen im Ezechielbuch⁷ soll die enge Verbindung der biographischen mit der theologischen Auslegung aufgezeigt und kritisch reflektiert werden.

2. Methoden der Exegese des Ezechielbuchs

Karin Schöpfplin stellt fest, dass die Auslegung des Ezechielbuches im vergangenen Jahrhundert besonders durch zwei methodische Zugänge bestimmt ist. Zum einen wäre dies die besonders im deutschsprachigen Raum angewandte *literarkritische Methode*, deren Relevanz eng an die Forderung nach einer *historisch-kritischen Exegese* gebunden ist,⁸ zum anderen die *holistische Interpretation*, wie sie Moshe Greenberg vertritt und die im nord-amerikanischen Diskurs des *Canonical Approach*⁹ zu sehen ist.¹⁰

Bemüht sich die literarkritische Methode um ein *diachrones*, hermeneutisches Verfahren zur Rekonstruktion einer ursprünglichen Bedeutung biblischer Texte, ihrer Kontextualisierung und der Zeitumstände und Intentionen ihrer vielfältigen redaktionellen Bearbeitungen, konzentriert sich der Canonical Approach auf die *synchrone* Interpretation der vorliegenden kanonisierten Texte.¹¹

Mit der Wahl der Methode, dem unterschiedlich begründeten Interesse an einer Textintention, ändert sich auch die Sicht auf die strukturellen Bezüge eines Textes zu seiner Umwelt oder textimmanent zu sich selbst. Für die geschichtliche Exegese des Ezechielbuches bedeutet dies folglich, dass insbesondere seine (auto)biographischen Textanteile in jeweils unterschiedlicher Konzeption betrachtet werden.

2.1. Die Perspektive der historisch-kritischen Methode auf das Ezechielbuch

Der diachrone Zugang zum Ezechielbuch enthält eine biographistische Komponente dort, wo die Rekonstruktion der Textgeschichte die reale

⁶ Vgl. Georg Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (AThANT 25), Zürich/Stuttgart 1953.

⁷ Vgl. Schöpfplin, *Biographie*, 216 ff.

⁸ Vgl. Joachim Vette, *Christliche Bibelauslegung* (WiBiLex), <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/40706///cache/13c038aa17/> (Stand 29.10.2008).

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. Schöpfplin, *Biographie*, 3 f.

¹¹ Vgl. Stephan Bitter, *Epochen der christlichen Bibelauslegung* (WiBiLex), <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/10535///cache/ff15546a0e/> (Stand 29.10.2008).

Existenz eines Propheten Ezechiël (oder eines Propheten anderen Namens) voraussetzt. Auch der *redaktionsgeschichtliche* Ansatz beinhaltet in der Konzeption der Fortschreibungen erster Textredaktionen die Annahme einer Schülerschaft, die sich unmittelbar aus einem prophetischen Wirken ableitet. Walther Zimmerli ist überzeugt:

„Die kritische Arbeit hat [...] eine bewegte Geschichte der Tradition, Redaktion und Ergänzung des Prophetenwortes auf dem Wege zu dem uns heute vorliegenden Buche sichtbar gemacht. Wer das Buch Ezechiël sorgfältig liest, wird zu dem Schluß gedrängt, daß die Worte des Propheten im Rahmen eines Jüngerkreises, einer Art ‚Schule‘ des Propheten gesammelt und überliefert worden sind.“¹²

Dort, wo gesehen wird, dass ein historisches prophetisches Wirken einer Figur Ezechiël außerhalb des Ezechiëlbuches nirgendwo belegt ist,¹³ wurde auch gerne unter Berufung auf den von vornherein schriftprophetischen Charakter des Ezechiëlbuches das Bild eines Schriftstellers dieses Namens geprägt.¹⁴ Dieser Schriftsteller reflektiere, wie später seine Schüler, das prophetische Handeln selbst und nutze dazu durchaus literarische Mittel. Überdies wird dem Buch ein „überraschender, architektonischer“ Charakter zugestanden.¹⁵

All diesen Ansätzen ist mit der Fixierung auf das Herausarbeiten einer *Autorintention* das Ziel der möglichst natürlichen Rekonstruktion der Textbedeutung gemein. Sie beschränken die Auslegung einzelner zeitlicher Textstufen auf deren intentionales Interesse, welches rein von dessen Produktionsebene her erschlossen wird. So sehr sie der historisch-kritischen Forschung an den biblischen Texten auch dienen, sie finden ihre theologische Legitimation erst in der Annahme eines authentischen Geschehens in der Historie. Damit bekommen die an wissenschaftlichen Kriterien orientierten sinnvollen hermeneutisch-kritischen Einzelschritte der Literarkritik, der Redaktionsgeschichte (und später auch der form- und gattungsgeschichtlichen Untersuchung) eine ideologische Sichtweise auf den Ursprung der Texte, deren Annahme durchaus als unwissenschaftlich bezeichnet werden kann:

„Diese Hypothese will die Annahme bewahren, daß das Buch wenigstens in seinem Kern auf eine authentische Prophetengestalt zurückgeht, die darin ihre echte eigene Gotteserfahrung darstellt. Denn eine solche wird als höherwertig betrachtet gegenüber einer am Schreibtisch entworfenen theologischen Reflexion.“¹⁶

In der Folge dieser Hypothese ist zu erwarten, dass deren Vertreter, durch den Ausschluss (auto)biographischer Fiktion, zwischen den biographischen

¹² Walther Zimmerli, Die Botschaft des Propheten Ezechiël, in: *ders.*, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II (ThB 51), München 1974, 106.

¹³ Vgl. Schöpfung, Biographie, 4.

¹⁴ Vgl. dazu: ebd., 7f.

¹⁵ Vgl. Blenkinsopp, Prophetie, 172 f.

¹⁶ Schöpfung, Biographie, 344.

und den theologischen Inhalten des Ezechielbuches eine kategoriale Trennung vornehmen. Die Relevanz der (auto)biographischen Textanteile wird in der Auslegung vor allem auf die von ihr ausgehende Wirkung auf die theologischen Intentionen beschränkt sein. Sie ist für die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Sichtweisen damit Ursprung, aber nicht Teil der theologischen Aussagekraft des Textes und seiner vielfältigen redaktionellen Bearbeitungen selbst:

„Generell gelten vor allem die in 1. Pers. Sg., also im Selbstbericht, gehaltenen Passagen prophetischer Bücher – vornehmlich die Visionsberichte – als authentische Zeugnisse, für die die prophetische Gestalt selbst verantwortlich zeichnet. Nicht zuletzt diese als authentische Selbstberichte betrachteten Anteile schriftprophetischer Bücher gaben Anlaß dazu, eine Biographie des betreffenden Propheten aus seinem Buch heraus zu rekonstruieren.“¹⁷

Diese Sicht auf prophetische Bücher erlaubt letztlich allein die Begründung der theologischen Intentionen eines als historisch angenommenen Propheten vor dem Hintergrund der Einbindung seiner Biographie in die sozialen und politischen Ereignisse seiner Zeit. So skizziert u. a. Joseph Blenkinsopp für seine Darstellung des Ezechielbuches eingangs eine solche aus den Angaben des Buches und hermeneutisch-kritischen Untersuchungsergebnissen rekonstruierte Biographie eines *Ezechiel-ben Buzis*, die als Grundlage für spätere Auslegungsmuster dient.¹⁸

In der Ablehnung der Möglichkeit eines fiktionalen Charakters der (auto)biographischen Elemente resultiert somit eine Ignoranz gegenüber den erzählerischen Intentionen, die durch Wahl einer (auto)biographischen Erzählform selbst ermöglicht werden und vom Rezipienten in unterschiedlicher Form – und nicht allein biographistisch – wahrgenommen sein können.

2.2. Die Perspektive des Canonical Approach auf das Ezechielbuch

Der synchrone Zugang zum Ezechielbuch gelingt dann, wenn zumindest der geschichtliche Wandel des Textes als Grundvoraussetzung angenommen und akzeptiert ist. Er darf folglich nicht zu einem unkritischen *Bibilizismus* geraten, der die kanonische Fassung des Ezechielbuches für unantastbar und vielleicht sogar als gottgewollt behauptet.¹⁹ Betrachtet man die holistische Methode Greenbergs mit Erich Zenger,²⁰ so wird ersichtlich, dass der synchrone Zugang auch wissenschaftlich auf jede einzelne Redaktionsstufe angewandt werden könnte, bestünde nicht primär das Interesse an der kanonischen Endfassung und ihrer Auslegung:

¹⁷ Schöpflin, Biographie, 4.

¹⁸ Vgl. Blenkinsopp, Prophetie, 172 ff.

¹⁹ Vgl. Vette, Bibelauslegung.

²⁰ Vgl. dazu: Erich Zenger, Vorbemerkung, zu: Moshe Greenberg, Ezechiel 1–20 (HThKAT 5), Freiburg i. Br. 2001, 1 ff.

„Das hermeneutische Programm, das sich in den 1970er Jahren unter diesem Namen formierte [...], setzt sich mit dem Alten Testament nicht primär als historischem Text auseinander, sondern als Teil eines Kanons, der von einer bestimmten Glaubensgemeinschaft geprägt wird. Die hermeneutische Leitfrage wendet sich gegen die Annahme, dass die historisch ursprüngliche Bedeutung eines Textes die Primärbedeutung ist. [...] [D]ie kanonische Zusammenstellung der Texte, die von der Synagoge und der frühen Kirche festgelegt wurde, [gibt uns] eine Interpretationsrichtlinie [vor]: jeder der Texte in diesem Kanon ist innerhalb des Horizonts des ganzen Kanons zu lesen.“²¹

Damit wird auch das literaturwissenschaftliche Kriterium der *Intertextualität* ausschlaggebend für die Argumentation der Auslegung.²² Degradieren Exegeten im deutschsprachigen Raum den Canonical Approach häufig zu einer letzten Betrachtung der Endredaktion, wehren sich dessen Vertreter gegen diese Vereinnahmung unter den Deckmantel der historisch-kritischen Methode:²³

„Der kanonische Zugang [...] geht vielmehr von einer größtmöglichen Kontinuität der Inspiration bei der Gestaltung seines Kanons und seiner nachfolgenden Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft aus.“²⁴

Damit leistet der Canonical Approach einen maßgeblichen Beitrag zum Einbezug der *Rezeptionsebene* in die Auslegung biblischer Texte. Er berücksichtigt zudem die Wirkungsgeschichte biblischer Texte innerhalb der diversen Religionsgemeinschaften und untersucht pragmatisch die Gültigkeit der dogmatischen Auslegung für die einzelnen Glaubensgemeinschaften und innerhalb der Ökumene.²⁵ Somit bezieht er sich wesentlich stärker auf die praxisbezogene gesellschaftliche und wissenschaftliche Arbeit mit den vorhandenen relevanten Texten als die Vertreter der historisch-kritischen Methode.

Für die Exegese des Ezechielbuches ergibt sich damit, dass die (auto)biographischen Bezüge innerhalb des Textes immanent interpretiert werden können, ohne dass die Notwendigkeit einer ideologischen Festlegung auf die tatsächliche Existenz des Propheten Ezechiel getroffen wird. Für das Verhältnis von (Auto)Biographie und theologischer Intention im Ezechielbuch bedeutet dies, dass die (auto)biographischen Textanteile nicht kategorial voneinander getrennt sein müssen. Vielmehr erlaubt diese Lesart eine vielfältige Rezeption und die Herstellung eines argumentativen Zusammenhanges zwischen (auto)biographischer Darstellung und theologischer Intention, sowie dem theologischen Gebrauch des Ezechielbuchs.

²¹ Vette, Bibelauslegung.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. ebd.

2.3. Autorkonzeptionen in der gegenwärtigen Literaturwissenschaft

Anhand anerkannter Beispiele fiktiver Selbstberichte im *Ersten Testament*²⁶ (Dan/Koh)²⁷, stellt Karin Schöpflin fest, dass:

„[...] auch in alttestamentlichem Schrifttum mit autobiographischen Fiktionen zu rechnen [ist]. Man wird im Falle des Ezechielbuches deshalb zunächst von dem Anspruch Abstand zu nehmen haben, den Verfasser mit dem Ich des Selbstberichtes gleichzusetzen und ihn folglich mit Ezechiel zu identifizieren. Denn man wird antiker Literatur keine Naivität in diesem Sinne unterstellen dürfen, daß die von ihr produzierten Texte stets für bare Münze zu nehmen, dem äußeren Wortlaut folgend zu lesen sind und ihr deshalb bestimmte Stilisierungen und Fiktionen nicht zuzutrauen wären. In profaner Literatur akzeptiert man selbstverständlich, daß ein Selbstbericht fiktiv und insofern literarisches Mittel ist.“²⁸

Dabei erkennt die gegenwärtige Literaturwissenschaft an, dass es zwischen einer literarisch kunstvoll gestalteten Autobiographie und dem autobiographischen Roman enge Berührungen gibt:²⁹

Der literarisch orientierte Autobiograph offeriert seine – durchkomponierte – Darstellung nicht nur in geformter Prosa, sondern verschmilzt mit dem Bericht über seinen Lebensgang auch fiktiv-erzählerische und symbolisch-überhöhte Elemente.³⁰

Diese Erkenntnis berührt unmittelbar die heutige Sichtweise der Literaturwissenschaft auf die Autorkonzeption. Ihre unterschiedlichen methodischen Ansätze erscheinen als hilfreich für die Diskussion der Exegese der (auto)biographischen Anteile des Ezechielbuches, erkennt man mit E. F. Davis: „It is likely that Ezekiel composed his oracles in writing, yet in a manner deeply imbued with the forms and practises of oral traditional prophecy“³¹ oder radikal mit Karin Schöpflin:

„[Das] Ezechielbuch [hat sich] einmal mehr als ein planvoll gestaltetes literarisches Werk erwiesen. [...] [Dem] Ezechielbuch [liegt] eine durchgehende Komposition [zugrunde].“³²

In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts sind in der Literaturwissenschaft mit besonderer Intensität zwei entgegengesetzte Positionen zum Verhältnis des Autors zu seinem Text und der darin für den Rezipien-

²⁶ Anm. des Verfassers: Außerhalb der wörtlichen Zitate wird mit: *Erich Zenger*, Einleitung in das Erste Testament, Stuttgart 2005, der Gebrauch des Begriffes *Altes Testament* aus dort genannten Gründen abgelehnt.

²⁷ Vgl. Schöpflin, Biographie, 6.

²⁸ Ebd.

²⁹ Reinhard M. G. Nickisch, Der Brief und andere Textsorten im Grenzbereich der Literatur, in: Heinrich Detering/Heinz Ludwig Arnold (Hgg.), Grundzüge der Literaturwissenschaft, München 2005, 363.

³⁰ Ebd.

³¹ Zit. nach: Schöpflin, Biographie, 9.

³² Ebd., 343.

ten relevanten Informationen artikuliert worden. Betont die erste Position radikal die Abwesenheit des empirischen Autors in seinem Text, bemühen sich die Vertreter der zweiten Position um eine Revision dieses Urteils.³³

Die Position derjenigen, die mit Roland Barthes gesprochen, einen *Tod des Autors* feststellen,³⁴ eine Relevanz der Autorrolle für die Interpretation verneinen, die in der Tradition Foucaults die Frage formulieren: *Was ist ein Autor?*³⁵ und diesen lediglich auf eine diskursverbindende Autorfunktion reduzieren wollen,³⁶ wird gemeinhin als *poststrukturalistisch* bezeichnet. Der gegenläufige dialektische Versuch, eine Relevanzbeziehung zwischen einem Autor und seinem Text herzustellen, entstammt älteren *hermeneutischen* Ansätzen in der Literaturtheorie.³⁷ Die Münchner Gruppe der Verfechter einer *Rückkehr des Autors* um den Literaturwissenschaftler Fotis Jannidis,³⁸ beklagt selbst die Stereotypie dieser konträren Position und legte im Jahr 2000 in einer von ihr herausgegebenen Dokumentation, eine Sammlung literaturtheoretischer Texte zur Autorschaft vor, um dem „Mangel an einem differenzierteren methodologischen Bewusstsein von den vielfältigen Funktionen des Autors“³⁹ entgegenzuwirken.

Der Betrachtung der epischen Gattung des Ezechielbuches kommt eine für diese Untersuchung wesentliche Rolle zu, bezieht sich doch die Mehrzahl der hierfür als relevant angesehen literaturtheoretischen Untersuchungen auf *epische Textsorten*, um das Verhältnis von Autorschaft und ihrer Relevanz für die Interpretation empirischer Texte zu bestimmen: So verweist etwa Barthes' bekannter Essay explizit auf Balzacs Novelle *Sarrasine*,⁴⁰ bezieht sich der ursprüngliche Denker der erzählanalytischen Trennung von *empirischem Autor* und *literarischer Erzählinstanz*, Wolfgang Kayser, ausschließlich auf die Textsorte Roman,⁴¹ entstand also die Diskussion um die Autorrolle vor allem da, wo die Relation von Autor, Text und Leser dem Letzteren am Deutlichsten die Frage erlaubt: Wer spricht hier? [In Umkehrung der bekannten Frage Foucaults, die Sabine Kyora⁴² als Zitat Samuel Becketts enttarnt: „Wen kümmert's, wer hier spricht?“⁴³]

Gehen wir ins Theater, sprechen die Figuren zu uns, lesen wir ein Gedicht, spricht ein sogenanntes *lyrisches Ich* zu uns. Die Vielfalt der epi-

³³ Vgl. Sabine Kyora, Postmoderne Stile. Überlegungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Zeitschrift für deutsche Philologie (122), 2003, S. 288 f.

³⁴ Vgl. Roland Barthes, Der Tod des Autors, in: Fotis Jannidis et al. (Hgg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 185 ff.

³⁵ Vgl. Michel Foucault, Was ist ein Autor, in: Jannidis et al. (Hgg.), Autorschaft, 198 ff.

³⁶ Vgl. Detering/Arnold (Hgg.), Literaturwissenschaft, 647.

³⁷ Vgl. Jannidis et al. (Hgg.), Autorschaft, 8 f.

³⁸ Vgl. Fotis Jannidis et al. (Hgg.), Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Tübingen 1999.

³⁹ Ebd., 9.

⁴⁰ Vgl. Barthes, Tod, 185.

⁴¹ Vgl. Wolfgang Kayser, Die Vortragsreise, Bern 1958.

⁴² Vgl. Kyora, Stile, 288.

⁴³ Foucault, Autor, 198.

schen Erzählmöglichkeiten führt so zwangsläufig zur Multiplikation der Zugangsmöglichkeiten des Rezipienten an epische Texte. Insbesondere die *auktoriale Erzählsituation*⁴⁴, die Wertung, Allwissenheit und Allmacht des Erzählers über seine Charaktere, den weiteren Verlauf der Handlung oder die kommentierende Vermittlung vielfach in der Erzählung verwobenen *Sujets* ermöglicht, ist es, welche den Leser allzu oft dazu verführt Erzähler und Autor gleichzusetzen, dem auktorialen Erzähler unter dem Deckmantel des Autors eine Verantwortung für das Textgeschehen übertragen wollen:

„Der Impuls dazu leitet sich nicht aus der Idee des schöpferischen Individuums ab, wie dies die Genieästhetik unterstellte, sondern er rührt daher, daß Sprache verantwortet sein will. Die Aussage bedarf einer Instanz, die konstative Entscheidungen trifft. Nach Lage der Dinge kann dies, wenn Gott als oberster Stifter wegfällt, nur ein Mensch sein. Dies begründet die Aufnahme des expliziten Autors in den fiktionalen Text.“⁴⁵

Es ist in solcher kulturgeschichtlicher Betrachtung nicht die Ebene der *Textproduktion*, es ist nicht die textliche Ebene selbst, es ist die Rezeptionsebene, auf der entschieden wird, welche Rolle dem Autor in der Textinterpretation zugestanden wird. Die Aufgabe der Literaturwissenschaft ist es deshalb, eine objektive Autorkonzeption zu ermöglichen, welche die Verflechtung dieser drei Instanzen ausdrücklich beinhaltet,⁴⁶ ohne eine dieser Instanzen dabei überzubetonen. Fällt dem Dichter in der Narration wirklich „nur eine inszenierte Rolle zu, die nicht anders als sonstige narrative Rollen zu werten ist“?⁴⁷ Ist seine Präsenz im Text also nur eine, die vom Werturteil des Rezipienten abhängt, oder ist sie von empirischer Form?

Das methodische Vorgehen der Poststrukturalisten mag „gegentheologisch und wahrhaft revolutionär“⁴⁸ sein, es erweist sich in dieser aber selbst als vom Diskurs der Emanzipationsbewegungen in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts abhängig. Ist ein Text wirklich „aus vielfältigen Schriften zusammengesetzt, die verschiedenen Kulturen entstammen und miteinander in Dialog treten, sich parodieren, einander in Frage stellen“,⁴⁹ so gilt das auch für den diskursgebundenen Essay Barthes' selber. Wie kann Barthes versuchen, autoritär über Leben oder Tod des Autors zu befinden, wenn er in seinem eigenen literarischen Essay abwesend sein sollte? Mit diesen und ähnlichen Befunden schränken die Vertreter des Poststrukturalismus das Innovationspotenzial der Literatur selbst ein und beschränken

⁴⁴ Anm. des Verfassers: Damit ist in der Nachfolge Franz K. Stanzels ausdrücklich auch die konstatierte Form der auktorialen Ich-Erzählsituation gemeint, wie sie auch im Ezechielbuch vorliegt (vgl. J. Vogt, Grundlagen narrativer Texte, in: Detering/Arnold (Hgg.), Literaturwissenschaft, 300 f.).

⁴⁵ Erich Kleinschmidt, Autorschaft. Konzepte einer Theorie, Basel/Tübingen 1998, 123 f.

⁴⁶ Vgl. Jannidis et al., Autorschaft, 16 ff.

⁴⁷ Kleinschmidt, Autorschaft, 123.

⁴⁸ Barthes, Tod, 191.

⁴⁹ Ebd., 192.

dieses auf die Innovation der außerliterarischen Diskurse. Eine solche Betrachtungsweise der Produktionsebene von Texten bindet die Literatur zu sehr an ihren Betrachtungsgegenstand und wird sprachliche Innovationen in der literarischen Darstellung niemals dem Autor, sondern allein, dem außerhalb seines Werkes liegenden Diskurses, der Sprache zuschreiben. Das Phänomen Autor wird in einer Abhängigkeit vom System fern seines Produktionsvermögens erklärt, ohne dass dabei das System Autor näher erörtert wird. Es wird auf skurrile Weise in den gesellschaftlichen Kontext eingebunden, auf den es vorher noch keinen unmittelbaren Einfluss haben sollte. Die Frage aber des Eintritts in einen Diskurs nach partizipatorischen Bestrebungen des Autors kann diese literaturtheoretische Schule kaum leisten. Die gegenwärtige Literaturwissenschaft hat dieses Problem im Namen des Soziologen Pierre Bourdieu oft erkannt:

„Diese Produktion von Produktionsmitteln – Wort- und Gedankenverbindungen, Gattungen, legitime Ausdrucksweise oder Stile und ganz allgemein alle Diskursformen, die dazu bestimmt sind, als ‚Autorität‘ angesehen und als Beispiel für den ‚richtigen Sprachgebrauch‘ zitiert zu werden – verleiht demjenigen, der sie betreibt, Macht über die Sprache und über ihr Kapital.“⁵⁰

Es muss am Ende dieser Betrachtungen erlaubt sein, als rhetorische Frage stehen zu lassen, ob nicht der Versuch einer Akkumulation von Macht „über die Sprache und über ihr Kapital“ Argument genug für die Legitimation der Frage nach der Intention eines Autors ist.

Diese Betrachtung verdeutlicht, wie sinnvoll für die Exegese des Ezechielbuches ein Nebeneinander verschiedener hermeneutischer Ansätze sein kann, die mehrere am literarischen Prozess beteiligte Akteure berücksichtigen. Dabei ist ein wissenschaftlich respektvolles und ergiebiges Arbeiten mit beiden Methoden aber nur dann möglich, wenn mit *Biographismus* und *Biblizismus* die Grundübel unwissenschaftlicher Exegese ausdrücklich benannt werden.

3. Die symbolischen Handlungen des Propheten Ezechiel und ihre Exegese

Die *formgeschichtlichen* Untersuchungen Georg Fohrers⁵¹ betrachten die Berichte über *symbolische Handlungen* der Propheten als eigenständiges Genre der prophetischen Bücher. Fohrer benennt und untersucht zweiunddreißig solcher Berichte für das gesamte Erste Testament.⁵² Dabei wählt er zusätzlich einen *religionsgeschichtlichen* Ansatz, um die Form und die gesellschaftliche Herkunft der Berichte über die symbolischen Handlungen

⁵⁰ Pierre Bourdieu, Was heißt Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Mit einer Einführung von John B. Thompson, Wien 2005, 64.

⁵¹ Fohrer, Handlungen.

⁵² Vgl. ebd., 17.

der Propheten vor dem Hintergrund ähnlicher Berichte über magische Handlungen in anderen Kulturen vergleichend zu erläutern.⁵³

Damit ist Fohrer in der Wahl seiner Methoden eindeutig der historisch-kritischen Tradition zuzurechnen. In ihrer Habilitationsschrift setzt sich Karin Schöpflin auch kritisch mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese bezüglich dieser symbolischen Handlungen auseinander.⁵⁴

3.1. Die Form der symbolischen Handlungen nach Georg Fohrer

Georg Fohrer weist für die Struktur der Berichte über die symbolischen Handlungen der Propheten drei selbstständige und drei unselbstständige Merkmale aus:

Als selbstständige Merkmale sind zu nennen:

- a) Befehl zur Ausführung der symbolischen Handlung [...],
- b) Bericht über die Ausführung der symbolischen Handlung [...],
- c) Deutung der symbolischen Handlung [...].

Als unselbstständige Merkmale sind zu nennen:

- a) Angaben über Augenzeugen der symbolischen Handlungen [...],
- b) Ausdrücke für die Zusage Jahwes zur Verwirklichung des Symbolisierten [...],
- c) Ausdrücke für die Beziehung der symbolischen Handlung zu dem durch sie symbolisierten künftigen Geschehen [...].⁵⁵

Diese Merkmale bezeichnet er lediglich als „regelmäßig wiederkehrend“⁵⁶. So stellt er fest, dass es keine typologische Reinform eines solchen Berichtes über prophetische Handlungen gibt, diese lägen in unterschiedlicher Form, unvollständig und in voneinander abweichender Montage vor, ebenso können andere Genres der prophetischen Bücher mit ihnen verwoben sein.⁵⁷ Sie liegen in der auktorialen Erzählsituation vor, wobei die Erzählinstanz aber variiert.⁵⁸ Ihre Form ist nach Fohrer vergleichbar mit der Form erzählter magischer Handlungen, denen die Grundmerkmale Vorhaben, Ausführung und Erfolg zu eigen seien.⁵⁹ Dort werden auch Herkunft und Sitz des Genres im Leben gesehen.⁶⁰ Für das Ezechielbuch betrifft dies der Form nach zwölf Passagen.⁶¹

⁵³ Vgl. ebd., 10.

⁵⁴ Vgl. Schöpflin, Biographie, 216 ff.

⁵⁵ Fohrer, Handlungen, 18.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd., 18 f.

⁵⁸ Vgl. ebd., 17.

⁵⁹ Vgl. ebd., 19.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ez 3, 16a; 4, 1–3/Ez 4, 4–8/Ez 4, 9–17/Ez 5, 1–17/Ez 12, 1–11/Ez 12, 17–20/Ez 21, 11–12/Ez 21, 23–29/Ez 24, 1–14/Ez 24, 15–24/Ez 3, 22–27; Ez 24, 25–27; 33 21–22/Ez 37, 15–28, vgl. ebd., 47 ff.

3.2. Voraussetzungen für die Auslegung der symbolischen Handlungen im Ezechielbuch bei Georg Fohrer (und Walther Zimmerli)

Fohrer verdeutlicht seine Position zu den Voraussetzungen für die Auslegung symbolischer Handlungen schon indirekt zu Beginn seiner Untersuchungen, wenn er betont, dass eine tatsächliche Durchführung dieser symbolischen Handlungen durch die Propheten vielfach umstritten blieb.⁶² Führt ihn doch die Wahl seiner Methode – mehr oder weniger direkt – auf die Person des Propheten und dessen mündlich verkündetes Wort.⁶³ „Weil die Propheten symbolische Handlungen ausgeführt haben, konnten sie die Gattung der Berichte über sie in die mündliche Verkündigung aufnehmen.“⁶⁴ Die Annahme der tatsächlichen Durchführung einer beschriebenen symbolischen Handlung durch die Person des Propheten ist damit für Fohrer maßgeblich, wobei dem Propheten in der Handlung selbst eine *Stellvertreter-Position* zukomme:

„Der Prophet handelt, leidet und freut sich stellvertretend im voraus. Dies geschieht nicht nur in dem Sinne, dass er als Bote Gottes einen bestimmten Auftrag auszuführen und als sein Vertreter seinen Willen zu verkünden hat. Vor allem geschieht es insofern, als er außerdem an Stelle Gottes oder des Volkes symbolisch etwas zu tun und auf sich zu nehmen hat und es auf diese Weise verbürgt, begründet oder anzeigt. [...] Er setzt sich dabei nicht mit anderen Menschen, dem eigenen oder fremden Volke gleich, wenn er auch sie und ihr Geschick symbolisch darstellt. Ebenso wenig kann vom Einssein des Propheten mit Gott die Rede sein. Zwischen der symbolischen Verkündigung Gottes und seines Tuns und der Gleichsetzung des prophetischen Ich mit dem göttlichen Ich gähnt eine tiefe Kluft. Der Prophet tritt damit in die Reihe derer, die aufgrund magisch-symbolischer Vorstellungen solche stellvertretenden Aufgaben übernommen haben oder übernehmen mussten.“⁶⁵

Der Prophet wird durch sein Handeln selbst zum Symbol der Erwartungen Jahwes an die Menschen.⁶⁶ Fohrer folgert:

„Angesichts der Rolle, die die symbolische Handlung innerhalb der prophetischen Verkündigung spielt, lassen sich die Propheten nicht mehr einseitig als Redner und Prediger oder gar als Schriftsteller darstellen. Gewiss haben sie in erster Linie durch die mündliche Verkündigung zu wirken gesucht und ihre Worte weitgehend selbst schriftlich festgehalten oder niederschreiben lassen. Darüber darf jedoch die Verkündigung durch die symbolische Handlung als Verkündigung der Tat nicht übersehen werden.“⁶⁷

⁶² Vgl. ebd., 9.

⁶³ Vgl. ebd., 109.

⁶⁴ Vgl. ebd., 72.

⁶⁵ Ebd., 112.

⁶⁶ Vgl. ebd., 113.

⁶⁷ Ebd., 119.

Dabei ist das enge, für die *israelitische Schriftauslegung* typische Verständnis des Verhältnisses von *Wort* und *Tat* zugrunde zu legen.⁶⁸ Fohrer bindet also die Auslegung der Berichte über symbolische Handlungen eng an den (auto)biographischen Charakter dieses Genres, letztlich an das biographische Wirken des Propheten selbst, der demzufolge mehr sein muss als nur eine literarische Figur. Bei Walther Zimmerli findet sich ein unterstützendes Argument für diese in der historisch-kritischen Methode begründete Sicht: „die Durchführung ‚gehört‘ zum Wesen der echten Zeichenhandlung [...]. Zumal dort, wo in diesem Zusammenhang der Begriff des Zeichens [...] verwendet wird.“⁶⁹ Damit wird auch eine qualitative Unterscheidung in „echte“ und folglich auch „falsche“ symbolische Handlungen vorgenommen. „Falsche“ symbolische Handlungen wären folgerichtig solche, die nicht persönlich gewirkt, sondern lediglich Teil einer symbolreichen fiktionalen Erzählung sind. Sie übersteigen so den figuralen Handlungsrahmen und binden ihr inhaltliches Potenzial eng an die literarische Komposition des Textes.

Wird die Durchführung, wie bei Fohrer und Zimmerli, zur Voraussetzung einer „echten“ symbolischen Handlung benannt, so entzieht sie sich einer exegetischen Betrachtung, die über das Interesse an dem Wirken des Propheten hinaus geht. Eine solche Betrachtung der Berichte über die symbolischen Handlungen im Ezechielbuch ist somit aus literaturwissenschaftlicher Sicht eindimensional und unvollständig, zumal ja kein außerbiblischer Beleg für das Wirken eines Propheten Ezechiel existiert. Die theologische Relevanz der verkündigten Berichte über symbolische Handlungen wird somit nur sehr eingeschränkt festgestellt, ebenso übergeht der autorzentrierte Ansatz die literaturwissenschaftliche Betrachtung vielfältiger literarischer und schrifttheologischer Konventionen ihrer *dialogischen* und *intertextuellen* Verhältnisse, die sich im Ezechielbuch niederschlagen. Die aus der (auto)biographischen Interpretation folgende enge Bindung an das Interesse der geschichtlichen Einordnung des prophetischen Wirkens führt zu einer indirekten Ignoranz gegenüber dem poetischen Charakter des Ezechielbuches, wird ihm doch ein fiktionaler erst gar nicht zugestanden.

Dieses engstirnige historische Interesse erinnert in seiner methodischen Ausprägung besonders stark an die zahlreichen Fehler der frühen *Leben-Jesu-Forschung* in der neutestamentlichen Wissenschaft. Nicht allein die geschichtliche Erforschung des Ezechielbuches ist relevant für die Auslegung des biblischen Textes in der Gegenwart, auch die vielfältigen Möglichkeiten seiner Verkündigung, seiner Relevanz für den jüdischen und christlichen Diskurs müssen in der Exegese berücksichtigt werden. Dazu aber ist methodische Vielfalt notwendig. Eine (*post*)moderne, gegenwartsgültige Exegese muss einen stimmigen und wissenschaftlich-objektiven Konsens erreichen zwischen dem historischen Interesse an einem biblischen Text und dem Interesse an der Erforschung seiner Verkündigung.

⁶⁸ Vgl. ebd., 110.

⁶⁹ Zit. nach: *Schöpfung*, Biographie, 217.

3.3. Voraussetzungen für die Auslegung der symbolischen Handlungen im Ezechielbuch bei Karin Schöpflin

Schöpflins Kritik setzt – einhergehend mit der Frage nach literarischen oder rituellen Vorformen der Berichte über symbolischen Handlungen des Propheten Ezechiel⁷⁰ – genau dort an, wo die Fassungskraft der Untersuchungen Fohrers (und Zimmerlis) aufhört. Sie bemängelt das mangelnde Interesse der von ihnen angewandten Methoden an der literarischen Verfasstheit des Ezechielbuches (a) und an der Frage nach der Rezeption der berichteten symbolischen Handlungen (b):

- (a) „Die Ezechiel aufgetragenen Zeichenhandlungen spiegeln weniger den Ablauf seiner konkreten Biographie wieder, sondern sind eher ein Bestandteil einer aufgrund des tragenden theologischen Interesses stilisierten Biographie.“⁷¹
- (b) „Eine realistische Auffassung muss ebenso zur Frage nach den Zuschauern wie nach der angestrebten Wirkung auf dieselben führen.“⁷²

Diese stilisierte Biographie beinhaltet nach Schöpflin eine zyklische Gestaltung der symbolischen Handlungen der Figur des Propheten Ezechiel:

„Die Handlungen sind als ein Zyklus konzipiert, der die Belagerung vom Anfang bis zum Ende unter dem Blickwinkel der Belagerten darstellt. Dieser Zyklus enthält einige Anreicherungen, die vor allem priesterlichen Vorstellungen Raum geben. Dadurch, daß der Zeichenhandlungszyklus im Zustand der Anweisung in der Endgestalt des Buches in die Eingangsvision hinein genommen ist, erhält er den Charakter der programmatischen Aussage. Der Zyklus stellt dem Leser anschaulich den inhaltlichen Kern vor Augen, um den es bis hin zu Kap. 33 gehen wird: YHWH macht im Voraus bekannt, daß Jerusalem dem Untergang geweiht ist. Die Reden, die im Folgenden das Unheil ankündigen, werden die Gründe dafür darlegen.“⁷³

Schöpflin räumt also nicht nur der Frage nach den Rezipienten der Zeit, für deren Annahme wiederum eine tatsächliche Durchführung der symbolischen Handlungen vor Publikum als Voraussetzung gegeben sein müsste⁷⁴ Raum ein, sie fragt auch nach der späteren Rezeption des Ezechielbuches in seiner vorliegenden Endredaktion. Indem sie sowohl die synchrone Sicht auf den vermutlichen zeitlichen Handlungsrahmen des Ezechielbuches als auch auf das kanonische Werk nachvollzieht, ermöglicht sie eine weiteren Blick auf Theologie und Komposition des Ezechielbuches. Dabei werden die Berichte über die symbolischen Handlungen Ezechiels als literarische Fiktionen funktionalisiert, um zu einer systematischen Darstellung der eng miteinander verwobenen literarischen und theologischen Konzeption des Ezechielbuches zu gelangen:

⁷⁰ Vgl. ebd., 220.

⁷¹ Ebd., 223.

⁷² Ebd., 221.

⁷³ Ebd., 223 f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 219.

„Im Blick auf die sogen. prophetischen Zeichen- oder Symbolhandlungen darf man sicher davon ausgehen, daß den im Ezechielbuch dargestellten eine Vorgeschichte vorausgeht, d. h. daß es bereits Texte gab, die derartige Handlungen schilderten – bisweilen vielleicht auch konstruierten –, so daß eine entsprechende literarische Konvention bestand, die das Ezechielbuch nutzt. Es zeichnet das Bild eines Propheten, der im Anschluß an eine gewaltige Gottesschau in YHWHs Dienst genommen wird und dessen Botschaft zunächst mit Hilfe göttlicher Anweisungen zu einer Reihe von Zeichenhandlungen inhaltlich programmatisch umrissen wird. [...]; das Ezechielbuch nutzt die als schriftliche Texte gestalteten Aufforderungen YHWHs als literarische Mittel.“⁷⁵

Diese systematische Darstellung der literarischen Konzeption des Ezechielbuches ist nicht mehr an das Interesse an einer bestimmten Intention gebunden. Es ermöglicht vielmehr, verschiedene methodische Zugänge auf das Ezechielbuch zu vereinen und unterschiedliche Intentionen des Textes unter Berücksichtigung seines literarischen Charakters und der Funktionalität seiner literarischen Darstellungen herauszuarbeiten.

3.4. *Die Auslegung von Ez 24, 15–24 als symbolischer Handlung des Propheten Ezechiel*

Ez 24, 15–24 berichtet über eine symbolische Handlung des Propheten, die diesen – verbunden mit dem Auftrag YHWHs, nicht um den Tod seiner Frau zu trauern – besonders stark in seiner persönlichen Biographie betrifft. Dies führt zu einer Fokussierung auf Deutungen des Textes, die insbesondere das Verhältnis von Biographie und Theologie im Ezechielbuch betrachten. So eignet sich dieser Bericht über eine symbolische Handlung besonders, um zu demonstrieren, inwieweit die verschiedenen in dieser Untersuchung erläuterten methodischen Herangehensweisen sich auf die wissenschaftlichen Interpretation und Kommentierung auswirken.

Der Wortlaut der revidierten Fassung der *Elberfelder Bibelübersetzung* hält die symbolische Handlung des Propheten wie folgt fest:

„(15) Und das Wort des HERRN geschah zu mir so: (16) Menschensohn, siehe, ich nehme die in deinen Augen Begehrten von dir weg durch plötzlichen Tod. Du aber sollst nicht klagen und nicht weinen, und keine Träne soll dir kommen. (17) Stöhne bewegungslos, Totenklage stell nicht an; binde dir deinen Kopfbund um, und zieh deine Schuhe an deine Füße! Deinen Bart sollst du nicht verhüllen und Brot der Trauer nicht essen! (18) Und ich redete zum Volk am Morgen, und am Abend starb meine Frau. Und ich tat am Morgen, wie mir befohlen war. (19) Da sprach das Volk zu mir: Willst du uns nicht mitteilen, was uns das bedeuten soll, dass du so handelst? (20) Da sagte ich zu ihnen: Das Wort des HERRN geschah zu mir so: (21) Sage zum Haus Israel: So spricht der Herr, HERR: Siehe, ich entweihe mein Heiligtum, den Stolz eurer Macht, das in euren Augen Begehrten und das Verlangen eurer Seele. Und eure Söhne und eure Töchter, die ihr zurückgelassen habt, werden durchs Schwert fallen. (22) Dann

⁷⁵ Ebd., 220.

werdet ihr tun, wie ich getan habe: den Bart werdet ihr nicht verhüllen und Brot der Trauer nicht essen, (23) und eure Kopfbünde werden auf euren Köpfen bleiben und eure Schuhe an euren Füßen. Ihr werdet nicht klagen und nicht weinen, sondern werdet dahinschwenden in euren Sünden und seufzen einer zum andern hin. (24) So wird Hesekiel für euch zum Wahrzeichen werden; nach allem, was er getan hat, werdet ihr tun. Wenn es kommt, dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr, HERR, bin.“

3.4.1. „Klassische Deutungsmuster“ von Ez 24, 15–24 bei Georg Fohrer, Walther Eichrodt und Joseph Blenkinsopp

Georg Fohrer unterteilt Ez 24, 15–24 in folgende Abschnitte: Befehl (Ez 24, 15–17), Bericht/Nennung von Augenzeugen, Aufforderung zur Deutung (Ez 24, 18–19), Deutung mit Zusage und Symbolbeziehung (Ez 24, 20–24).⁷⁶ Dabei liefert Fohrer keine Deutung der Szene, sondern lediglich eine einführende Inhaltsangabe der zugrundeliegenden Verse, die rein biographisch gestaltet ist.⁷⁷ Dies verdeutlicht abermals die enge Verzahnung von theologischer und biographischer Sicht auf das Ezechielbuch bei Fohrer. Klassische Deutungen dieses Musters finden sich bei Walther Eichrodt⁷⁸ und Joseph Blenkinsopp⁷⁹. Eichrodt sieht im Befehl (V. 15) für die Exilgemeinde eine symbolische Bestätigung dafür, dass der als Unheilssprophet angesehene Ezechiel Recht gegenüber den Heilspropheten behalten wird mit seinen Ankündigungen.⁸⁰ Seine persönliche Involviertheit und die Härte der Ankündigung (V. 16) spiegeln hier das enge Verhältnis von theologischer und biographischer Deutung, in welcher gleichwohl das tiefe Abhängigkeitsverhältnis Gottes und seines Propheten erkenntlich wird.⁸¹ Auch die Sicht der Verwunderung der Umwelt über dessen defizitäres Trauern (V. 17) wird auf die symbolische Handlung im Verhalten der Person Ezechiel beschränkt.⁸² Die Deutung der symbolischen Handlung wird unter folgender Prämisse betrachtet:

„[...] was hier geschieht, ist Weissagung auf einen Verlust, der allen bevorsteht, und auf eine in völlige Starre versinkende Trauer, die dann alle beherrschen wird. Ja noch mehr, dieses seltsame Tun setzt wie alle symbolischen Handlungen das dadurch angezeigte Geschehen bereits in Gang, so daß es unaufhaltsam auf die Verbannten zukommt.“⁸³

Auch hier wird der Prophet also in seiner symbolischen Handlung als ein Initiator gesehen, der das kommende Geschehen bereits bewirkt, indem er

⁷⁶ Vgl. Fohrer, *Handlungen*, 65.

⁷⁷ Vgl. ebd., 64.

⁷⁸ Walther Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 19–48* (ATD 22/2), Göttingen 1969.

⁷⁹ Joseph Blenkinsopp, *Ezekiel*, Louisville 1990.

⁸⁰ Vgl. Eichrodt, *Ezechiel*, 229.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. ebd., 231.

⁸³ Ebd.

es als Vorbild vorlebt und die symbolische Handlung selbst nachahmbar macht. Der Prophet wird so letztlich in seiner Bedeutung erhöht, wenn seiner Handlung sakrale Bedeutung beigemessen wird. Er erscheint hier als unmittelbarer Vermittler einer Ankündigung Gottes, für deren Initiation er dessen Vollmacht besitzt:

„Nach der Analogie sonstiger Prophetenworte ist anzunehmen, daß das Gotteswort, das den neugierigen Frägern das prophetische Verhalten erklären sollte, zusammen mit den Vorschriften über seine Totentrauer in V. 16 und 17 dem Propheten übergeben worden ist.“⁸⁴

Joseph Blenkinsopps biographischer Ansatz konzentriert sich hingegen stärker auf biographische Abläufe des prophetischen Lebens und Alltages und dessen eigener, persönlicher Reflexionen. So wird über den Tod der Frau Ezechiels ausgesagt:

„The death of Ezekiel's wife coincided with the beginning of the siege. It occasions one of the very few glimpses into the inner, emotional life of the prophet who is otherwise totally sacrificed to his calling. His account of how it happened could be explained as the outcome of reflection on the symbolic meaning of the death and the subsequent absence of mourning. The intent, however, is to present it as symbolic and as an act of precognition: he announced it in the morning and in the evening she died.“⁸⁵

Mit der Entdeckung der Innenwelt Ezechiels schafft Blenkinsopp zwar eine weitere figurale Deutungsmöglichkeit, die über eine sozialgeschichtliche Deutung hinausreicht, bindet diese aber noch immer zu eng an die symbolische Wirkung durch den Propheten selbst:

„This refusal to mourn the death of his wife, 'the delight' of his eyes, is not just another of those strange and disconcerting sign acts which Ezekiel performed from time to time. Ezekiel is himself to be a sign.“⁸⁶

Aus dem Kult um die (un)mittelbare Autorschaft Ezechiels wird bei Blenkinsopp ein Personenkult, der zwar nicht präzise definiert, ob die Deutung der Handlungen des Propheten Ezechiel unbedingt an die empirische Annahme seines Wirkens und die Notwendigkeit der Rekonstruktion seiner Biographie gebunden ist (wie Blenkinsopp dies an anderer Stelle nahelegt), die Verflechtung von biographischer und theologischer Deutung aber nicht zu lösen vermag.

3.4.2. Die Deutung von Ez 24, 15–24 bei Karin Schöpflin

Karin Schöpflin ordnet Ez 24, 15–24 in den Diskurs des von ihr festgestellten Handlungszyklusses ein und findet das metaphorische Motiv der Prophetenehe in weiteren schriftprophetischen Büchern, insbesondere bei

⁸⁴ Ebd., 232.

⁸⁵ Blenkinsopp, Ezechiel, Gliederungspunkt 103.

⁸⁶ Ebd., Gliederungspunkt 104.

Hos 1 und 3 und in Jer 16.⁸⁷ Sie betrachtet die Zeichenhandlung Ezechiels in ihrer intertextuellen Umgebung des biblischen Kanons und findet über die Einzeltextreferenzen des Genres und seines konkreten Motivs im schriftprophetischen Kanon (hier vor allem: Ez 16 und 23 zu Hos⁸⁸) den Weg von der biographischen zu einer rein theologischen Deutung von Ez 24, 15–24. Damit bindet sie den Leser als Instanz der Deutung in den Deutungsprozess ein:

„Bedenkt man, daß ein Leser des Ezechielbuches die breite Ausgestaltung des metaphorischen Vergleiches in Ez 23 gerade gelesen hat, so steht zu erwarten, daß er auch Kap. 24, 15 ff. in diesem Sinne wahrnehmen wird und dies zunächst auch tun soll. Ezechiels Frau entspricht zeichenhaft der Stadt Jerusalem, und das bedeutet, daß Ezechiel als Ehemann – wie Hosea – bildhaft Gottes Rolle verkörpert. Sein Nicht-Trauern veranschaulicht damit, daß YHWH beim ‚Tod‘ Jerusalems, also bei dessen Zerstörung nicht trauert, wie man es von ihm erwartete.“⁸⁹

Die Wirkung der Handlung durch den Propheten wird somit nicht mehr als Voraussetzung für Akzeptanz und Deutung der symbolischen Handlung in Ez 24, 15–24 vorausgesetzt. Vielmehr ermöglichen (post)moderne literaturwissenschaftliche Argumente und ein synchroner Zugang zum gesamten schriftprophetischen Kanon einen weiteren Horizont für die metaphorische Deutung der symbolischen Handlung. Ezechiel wird in seiner Rolle als nicht-trauernder Symbolträger in enger metaphorischer Beziehung zu Gott gesehen, indem er sakral auf dessen Haltung zur Katastrophe verweist und der Tod seiner Frau als Verweis auf die geschichtliche Erstürmung Israels aufgefasst wird.⁹⁰ In der Deutung wird von der Betrachtung eines einzelnen biographischen Anhaltspunktes bewusst abgesehen, der Text stattdessen in seinen immanenten Beziehungen und seinem außertextlichen Textumfeld betrachtet. Schöpfli fasst zusammen:

„Das am Hoseabuch orientierte zeichenhafte Geschehen stellt eine literarische Konstruktion dar, welche innerhalb der Buchkomposition in metaphorischem Gewand auf den Fall Jerusalems hinweist, der die Erfüllung der Gerichtsansagen in den vorausgehenden Kapiteln bedeutet und deshalb für die Gesamtkonzeption des Buches äußerst wichtig ist. So gesehen erübrigen sich sowohl die Spekulationen über einen historischen Ezechiel und sein Privatleben, die gerade diese Passage angeregt hat, als auch die Empörung mancher Ausleger darüber, daß Gott die Frau Ezechiels sterben lasse, nur um einen Ausgangspunkt für seine Verkündigung zu erlangen.“⁹¹

⁸⁷ Vgl. Schöpfli, Biographie, 332 f.

⁸⁸ Vgl. ebd., 333.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. ebd., 334.

⁹¹ Ebd., 335 f.

4. Fazit

Für die Ergebnisse der Deutung des Ezechielbuches erweist sich ihre methodische Grundlage als maßgeblich. Sie sind, je nach methodischem Ansatz, bis zu einem gewissen Grad vorhersehbar. Dies gilt vor allem für die autorzentrierten Deutungen im Rahmen historisch-kritischer Bibelauslegung, deren Anwendung – trotz ihrer hehren wissenschaftlichen Errungenschaften – allzu oft die unwissenschaftliche Annahme eines *historischen Ezechiel* nahelegt und ihn zur Voraussetzung für die Deutung insbesondere seiner symbolischen Handlungen macht. Es ist letztlich für eine argumentative Rücksicht zwischen den diachronen und synchronen methodischen Zugängen zu biblischen Texten zu sorgen, soll eine Exegese möglichst umfassende und aussagekräftige Urteile nicht nur zum Ezechielbuch produzieren.

Gerade für das stark durch seinen literarischen Charakter geprägte Ezechielbuch erweist es sich dabei als sinnvoll, gegenwärtige Diskussionen in der Literaturwissenschaft auch für die biblisch-theologische Wissenschaft zu führen. So muss – in Einklang mit den Untersuchungen Karin Schöpfelins – für die weitere wissenschaftliche Exegese des Ezechielbuches die Position einer strukturellen Offenheit für einen eventuellen fiktionalen Ursprung der Figur des Propheten Ezechiel eingenommen werden.

Bibliografie

- Arnold, Heinz Ludwig/Detering, Heinrich, Grundzüge der Literaturwissenschaft, München 2005
- Barthes, Roland, Der Tod des Autors, in: Jannidis et al. (Hgg.) 2000, 185–193
- Blenkinsopp, Joseph, Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter, Stuttgart 1998
- , Ezechiel, Louisville 1990
- Bourdieu, Pierre, Was heißt Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Mit einer Einführung von John B. Thompson, Wien 2005
- Eichrodt, Walther, Der Prophet Hesekeel. Kapitel 19–48 (ATD 22/2), Göttingen 1969
- Fohrer, Georg, Die symbolischen Handlungen der Propheten (AThANT 25), Zürich/Stuttgart 1953
- Foucault, Michel, Was ist ein Autor, in: Jannidis et al. (Hgg.) 2000, 198–229
- Greenberg, Moshe, Ezechiel 1–20 (HthKAT 5), Freiburg i. Br. u. a. 2001
- Jannidis, Fotis/Lauer, Gerhard/Martinez, Mathias/Winko, Simone (Hgg.), Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs, Tübingen 1999
- , Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000
- Kayser, Wolfgang, Die Vortragsreise, Bern 1958
- Kleinschmidt, Erich, Autorschaft. Konzepte einer Theorie, Basel/ Tübingen 1998
- Kyora, Sabine, Postmoderne Stile. Überlegungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 122 (2003), 287–302
- Nickisch, Reinhard M. G., Der Brief und andere Textsorten im Grenzbereich der Literatur, in: Arnold/Detering (Hgg.) 2005, 357–364

- Schöpfli, Karin, Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie (FAT 36), Tübingen 2002
- Vogt, Jochen, Grundlagen narrativer Texte, in: *Arnold/Detering* (Hgg.) 2005, 287–307
- Zenger, Erich, Einleitung in das Erste Testament, Stuttgart 2006
- Zimmerli, Walther, Die Botschaft des Propheten Ezechiel, in: *ders.* (Hg.), Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II (ThB 51), München 1974

Internetquellen

- Bitter, Stephan, Epochen der christlichen Bibelauslegung, in: Wissenschaftliches Bibel Lexikon (WiBiLex): <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/10535///cache/ff15546a0e> (Stand 29. 10. 2008)
- Vette, Joachim, Christliche Bibelauslegung, in: Wissenschaftliches Bibel Lexikon (WiBiLex): <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/40706///cache/13c038aa17/> (Stand 29. 10. 2008)

Die „reine“ biblische Ehe gibt es nicht¹

Matthias Morgenstern

Vom 1. Januar 2009 an sind kirchliche Ehen auch ohne das Standesamt in Deutschland möglich, weil das bis zu diesem Zeitpunkt geltende Verbot der kirchlichen „Vorausstrauung“ aufgehoben ist – Paare können nun kirchlich heiraten, ohne zugleich nach staatlichem Recht eine Ehe einzugehen.² Sichtet man die Reaktionen auf diese neue Rechtslage, so stellt sich die Frage, ob christliche Theologen und Juristen weiterhin von einem einheitlichen Begriff von Ehe ausgehen wollen – oder ob das kirchliche und das staatliche Verständnis von „Ehe“, das in den vergangenen Jahrzehnten ohnehin divergiert hat, so weit auseinanderfällt, dass beide Seiten künftig nicht mehr von derselben Sache reden. Die christliche Ehe (im römisch-katholischen Kirchenrecht „matrimonium“) und die staatliche Ehe („Lebenspartnerschaft“/„Lebensabschnittspartnerschaft“) wären dann weitgehend äquivok zu verstehen – der gleiche Begriff meinte dann rechtlich und faktisch nicht mehr die gleiche Sache. Die staatliche und die religiös verstandene Ehe hätten nach einem solchen Verständnis immer weniger miteinander zu tun³, und der vollen Realisierung der Religionsfreiheit – besonders prominent auf dem Gebiet der Verwaltung des katholischen Ehesakraments, möglicherweise aber auch im Hinblick auf andere Eheverständnisse, etwa im freikirchlichen Bereich – stünde nichts mehr im Wege, weil der Staat sich konsequent nicht mehr einmischt. Bevor man, je nach Neigung, die in der sich andeutenden Entwicklung liegenden Chancen bejubelt⁴ oder den kul-

¹ Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Beitrags, der am 24. Dezember 2008 unter dem Titel „Der Kläger machte sich verdächtig“ in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschien.

² Vgl. *Esther Caspary*, Gibt es nun endlich die Ehe light?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31. 7. 2008 („Heirat in der Kirche, vor der standesamtlichen Trauung oder gar ohne sie“); *Axel Freiherr von Campenhausen*, Die Ehe ist als heiliger Orden gestiftet, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. 9. 2008.

³ Im Hintergrund stehen nicht nur Diskussionen über die staatliche Anerkennung von Partnerschaften für Homosexuelle, sondern auch andere Grenzfälle wie die Frage nach dem personenstandsrechtlichen Status von Transsexuellen und ein neueres Gerichtsurteil zum Tatbestand des Inzests. Zur Diskussion über die Frage, ob Transsexuelle sich nach einer Geschlechtsumwandlung von ihrem Ehepartner scheiden lassen müssen, vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. 7. 2008 („Neues Geschlecht ohne Scheidung anzuerkennen“) und vom 13. 8. 2008 („Das soll der Staat nicht trennen“); erörtert wird die Frage, inwieweit bereits nach heutigem Recht zwei Personen des gleichen Geschlechts miteinander verheiratet sein können. Daneben spielen in der neueren Grundsatzdiskussion über das Eheverständnis auch sozialpolitische und versorgungsrechtliche Aspekte eine Rolle: Inwieweit soll und darf der Staat nicht-verheiratet zusammenlebende Partner im Falle von Krankheit oder Arbeitslosigkeit füreinander in die Pflicht nehmen?

⁴ Vgl. *Richard Puza* (Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen), Die kirchliche Eheschließung wird aufgewertet, Leserbrief in:

turellen Niedergang beklagt, sollte man sich freilich darüber Rechenschaft geben, dass das Verständnis von Ehe nicht erst im späten 20. und beginnenden 21. Jahrhundert, sondern zu allen Zeiten Veränderungen unterworfen war und es in keiner Tradition jemals ein „reines“, von fremden Einflüssen freies Eheverständnis gab. Die von diesen Einflüssen und Veränderungen ausgehenden Folgen für das Verhältnis von Staat und Religion sind daher nichts grundsätzlich Neues. Da in der Diskussion um das Für und Wider der neuen Regelung häufig auf das islamische Eheverständnis und auf die unter dem neuen Recht angeblich drohende Gefahr der Imam-Ehe hingewiesen wird⁵, kann die Geschichte des jüdischen Eherechts ein gutes Beispiel für die auch an anderer Stelle zu erwartenden historischen und sachlichen Zusammenhänge sein.

Im Talmud hatten die jüdischen Gelehrten sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass das biblische Eherecht die Ehe anhand eines nunmehr als abstrus anmutenden Fallbeispiels erörtert. Der etwas umständliche exemplarische Fall in Ex 21, 7–11 (ein Vater verkauft seine Tochter in die Schuldklaverei, worauf der neue Herr diese Tochter seinem Sohn zur Frau geben will, dieser Sohn danach aber eine zweite Frau hinzunimmt, was nunmehr die Sicherung der Rechte der ersten Frau notwendig macht) erwies sich in der Spätantike, zur Zeit des Entstehung des Talmuds (4.–7. nachchristliches Jahrhundert), aber als wenig geeignet, um als Grundlage für eine Regelung der umfangreichen Materie zu dienen.⁶ Die Folge war, dass das jüdische Eherecht im Talmud unter dem Einfluss der griechisch-römischen Umwelt grundlegend umgestaltet und vor allem systematisiert wurde.⁷ Von einem „reinen“, von fremden Einflüssen freien jüdischen Eheverständnis konnte bereits in der Spätantike nicht die Rede sein. An der Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend kam im Abendland durch Rabbeinu Gershom (960–1040?), unter christlichem Einfluss, dann das Verbot der Mehrehe hinzu, während die in einem islamischem Umfeld lebenden orientalischen Juden die Polygamie zumindest theoretisch weiter-

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. 8. 2008; Patrick Bahners, Die Freiheit der Ehe, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 12. 2008.

⁵ Befürchtet wird die stillschweigende Anerkennung des islamischen Eheverständnisses einschließlich der Mehrehe und des islamischen Ehescheidungsrechtes; vgl. dazu den Artikel des römisch-katholischen Kirchenrechtlers Winfried Aymans, Die Angst vor dem Islam macht blind, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. 11. 2008; vgl. auch den Beitrag Aymans, Das angelsächsische Modell, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. 7. 2008.

⁶ Der Abschnitt Ex 21, 7–11 dient im Jerusalemer Talmud (vgl. Heinrich W. Guggenheimer, The Jerusalem Talmud. Third Order: Nashim. Tractate Ketubot, Berlin/New York 2006, 281f.) als Ausgangspunkt für grundlegende Bestimmungen des Eherechts. Dabei werde aus Ex 21, 10 („Er soll ihr an Nahrung, Kleidung und ehelicher Pflicht nichts abziehen“) unterschiedliche Rechte und Pflichten der Eheleute untereinander abgeleitet. Es lässt sich dabei zeigen, dass die religionsgesetzlichen Vorschriften nicht aus dem Bibeltext erhoben, sondern – angesichts der Umstände der Zeit – in den Text hineingelesen werden.

⁷ Zum römisch-griechischen Einfluss auf das jüdische Eherecht vgl. Matthias Morgenstern, Ketubbot. Eheverträge, Übersetzung des Talmud Yerushalmi Band III/3, Tübingen (im Druck).

hin zuließen. Gleichzeitig hielten die jüdischen Gelehrten grundsätzlich an der Einordnung der Eheverträge in das Sachenrecht fest. Frauen werden durch ihre Ehemänner nach dem Talmudtraktat Qiddushin (über die „Antrauung“) durch eine Urkunde, durch die Übergabe eines Wertgegenstandes oder einfach durch den Beischlaf „erworben“.⁸ Die Höhe der für den Fall einer Scheidung zugunsten der Frau ehevertraglich zu hinterlegenden Summe richtet sich nach ihrem „Statuswert“; dieser hängt davon ab, ob sie beispielsweise eine Jungfrau oder Witwe ist. Die Diskussion über den „Erwerb“ einer Frau im Talmud führt freilich dazu, dass sich die „sachenrechtliche“ Dimension der Ehe, die in der Bibel angelegt ist, im Zuge einer dialektischen Betrachtung gleichsam von innen auflöst.

Dies wird besonders deutlich am Beispiel der ausführlichen Debatte über das Problem der Virginität. Jungfernschaftsklagen des Ehemannes im Anschluss an die erste Ehenacht sind nach Dtn 22, 13–21 und der Auslegung dieser Bibelstelle im Talmud zwar theoretisch möglich – aus verfahrensrechtlichen und anderen Gründen (die u. a. mit dem antiken Verständnis von Anatomie und Medizin zusammenhängen⁹) wird von solchen Klagen aber nachdrücklich abgeraten.¹⁰ Klagenden Männern wird gegebenenfalls gar eine Bestrafung angedroht – es wird etwa unterstellt, dass sie die notwendige Sachkenntnis bei Prostituierten erworben haben müssten.¹¹ Nachträgliche Klagen auf „Minderung“ oder „Wandlung“ (weil die Braut angeblich keine Jungfrau gewesen sei) sind bereits in der klassischen rabbinischen Literatur (ganz abgesehen von der späteren jüdischen Rechtsentwicklung) eigentlich nur noch theoretisch möglich.

⁸ Vgl. Heinz-Peter Tilly, Qiddushin. Antrauung, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. III/7, Tübingen 1995, 1.

⁹ Vgl. Giulia Sissa, Maidenhood without Maidenhead: The Female Body in Ancient Greece, in: D. M. Halperin, J. J. Winkler, Froma I. Zeitlin (eds.), The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World, Princeton NJ 1990, 339–364.

¹⁰ Im babylonischen Talmud, Traktat Schabbat 63b wird von einer Jerusalemer Familie berichtet, deren Frauen „einen großen Schritt“ hatten, so dass die Jungfernhäutchen „von allein“ abfielen; daraufhin wurden die Mädchen der Familie mit Fesselbändern versehen, um den „Schritt“ und den Verlust des Hymens zu verhindern; eine solche Geschichte würde die bereits im Jerusalemer Talmud vorliegende Tendenz verstärken, Jungfernschaftsprozesse letztlich für sinnlos zu erklären, zumal an anderer Stelle (babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot 6b) mit der Möglichkeit gerechnet wird, dass beim ersten Beischlaf die Verletzung vermieden werden könne. Bezeichnenderweise werden an keiner Stelle Beispiele genannt, die davon berichten, dass Ehemänner einen Jungfernschaftsprozess gewonnen hätten (vgl. Bernard J. Bamberger, Qetanah, Na'arah, Bogereth, in: Hebrew Union College Annual 32/1961, 289). Tal Ilan (Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature, Leiden 1997, 198 f.) vermutet, dass solche Prozesse in Babylonien überhaupt unbeliebt waren – möglicherweise, weil es üblich war, dass jüdische Mädchen in Babylonien bei ihrer Hochzeit keine Jungfrauen mehr waren.

¹¹ Vgl. babylonischer Talmud, Traktat Ketubbot 10ab. Dort wird von dem Verdikt Rav Nachmans berichtet, klagende Ehemänner seien mit der Prügelstrafe zu belegen – in der Annahme, dass ein solcher Bräutigam (wenn es seine erste Ehe war) sich die Expertise zur Beurteilung des Sachverhaltes bei einer Prostituierten verschafft haben müsse.

Die Weiterentwicklung des jüdischen Eherechts bei gleichzeitiger Beibehaltung der kanonischen Texte in Bibel und Talmud führte im Deutschland des 19. Jahrhunderts dann zu heftigen internen Streitigkeiten. Als besonders anstößig erschien nun die Vorstellung eines „Kaufes“, der die Frau augenscheinlich zu einem Objekt, gar einem Sexualobjekt machte. Der Schweriner Landesrabbiner und jüdische Radikalreformer Samuel Holdheim (1806–1860) betonte nun gerade den merkantilen Charakter der Ehe, weil dies bedeutete, dass das Institut der Ehe nur zivilrechtlich zu verstehen sei. Jüdische Ehen hätten demnach überhaupt keine religiöse Bedeutung, sie hätten in der Synagoge nichts zu suchen und seien ganz den Standesämtern zu übergeben. Die konservativeren und moderateren jüdischen Reformer interpretierten demgegenüber den „handelsrechtlichen“ Aspekt des Eheverständnisses als Station auf einem kulturgeschichtlichen Weg, der von Mose über den Talmud und Rabbeinu Gershom in die Gegenwart führe und auch in die Zukunft weise.¹² Der sittliche Fortschritt habe darin bestanden, dass Frauen durch die mosaische Gesetzgebung von bloßen Miet- zu Kaufobjekten erhoben worden seien. Heute hingegen handele es sich bei dem nach dem Talmud vorgeschriebenen „Erwerb“ und der Übergabe des Rings vom Bräutigam an die Braut bloß um eine rechtssymbolische Handlung. Eine originelle (und seinerzeit natürlich als skandalös empfundene) Position wurde von dem jüdischen Gelehrten Jacob A. Fränkel in seiner Promotionsschrift über das „Princip der jüdischen Ehe“ (Greifswald 1841) vertreten: Der ursprünglich Trauungsmodus sei nicht die Kaufehe, sondern die später als unzüchtig verbotene Antrauung durch den Beischlaf. Die so verstandene Ehe habe aber die Einverständniserklärung beider Partner vorausgesetzt, so dass durch den Rekurs auf dieses „Princip“ die rechtliche Parität von Mann und Frau zu erreichen sei.¹³

Der Streit zwischen den konservativen und reformjüdischen Positionen über die Anwendung des alten jüdischen Rechts in der Gegenwart wurde im 19. Jahrhundert mit großer Schärfe ausgetragen. Eine stabile Lösung war im Grunde nur durch den Eingriff des Staates mit der obligatorischen Zivilehe unter Bismarck möglich, die von der jüdischen Gemeinschaft daher schnell akzeptiert wurde. Ebenso ist es heute im Staat Israel die staatliche Gesetzgebung, die – gewiss auf religiöser Grundlage, und indem sie die praktische Ausführung den Rabbinern überlässt – angesichts der unterschiedlichen Rechtstraditionen von westlichen und orientalischen, streng orthodoxen und eher liberalen Juden eine gewisse Einheit aufrechterhält, die für das praktische Zusammenleben unerlässlich ist.¹⁴ Das jüdische Beispiel zeigt,

¹² Vgl. Carsten Wilke, „Das Princip der jüdischen Ehe“. Eine Rabbinerkontroverse im 19. Jahrhundert, in: Christiane E. Müller, Andrea Schatz (Hgg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004, 177–200.

¹³ Ebd., 185 f.

¹⁴ Zur Rechtssituation in Israel vgl. Josef Prader, *Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammedaner und der Juden unter besonderer Berücksichtigung der Staaten im Vorderen Orient*, Frankfurt a. M. 1973.

dass staatliche Eingriffe gerade auch in unübersichtlichen Situationen nicht zum Nachteil ausschlagen müssen. Vom Standpunkt der religiösen Praxis aus gesehen, kommt es bei der Religionsfreiheit nicht nur auf den negativen Aspekt, d. h. auf die Abwehr von staatlichen Eingriffen, sondern auch auf die positive Seite an, die darin besteht, dass der Staat durch sein Handeln religiöses Leben ermöglicht. Indem der Staat maßvoll agiert und einen verpflichtenden Rahmen setzt, kann er in Situationen, in denen die Religionen in sich selbst einen Pluralismus ausgebildet haben, zu einer Übersichtlichkeit und Berechenbarkeit beitragen, die im Zweifelsfall gerade auch die Minderheiten schützt. Diese Überlegungen sprechen für die Vermutung, dass man auch dann, wenn man aus theologischen Gründen ein freies Miteinander von Staat und Kirche befürwortet, nicht einem ungebremsen Auseinandertreten beider Eheverständnisse das Wort reden, sondern nach Möglichkeiten suchen sollte, das Gemeinsame zu bewahren.

Lesbisch, schwul und fromm

Wolf Bruske

Für Matthias, der für Jesus brennt und eine Gemeinde sucht, die ihm das erlaubt. / Für Johannes, der Jesus in Hingabe dient, es aber nicht als er selbst tun darf. / Für Filip, der fröhlich seinen Glauben lebt und doch an Grenzen des Verständnisses stößt. / Für Valeria, die mit ihrem Buch vielen Menschen Mut und Zuversicht gegeben hat. / Für Johannes, der Jesus von ganzem Herzen liebt und sich von ihm bedingungslos geliebt weiß. / Für Matthias und Mario in ihrer sichtbar von Gott gesegneten Lebenspartnerschaft. / Für Michael, den die Wahrheit frei gemacht hat. / Für Johannes, der Gott in wunderbaren Texten und Liedern verherrlicht.

In der Bibel spielt Homosexualität¹ eine nur untergeordnete Rolle, was sich schon darin zeigt, dass die Zahl der Bibelstellen, in denen es um homosexuelle Praktiken geht, recht überschaubar ist. Im Vergleich zu anderen Themen, die in der Bibel einen wesentlich breiteren Raum einnehmen, erscheint mir deshalb dieses Thema in der heutigen Gemeindewirklichkeit viel zu hochgeköcht. Nichtsdestoweniger geht es hier für viele Menschen auch in unseren freikirchlichen Gemeinden um eine Frage der persönlichen Existenz.

1. Die relevanten biblischen Stellen

Die wenigen Stellen, auf die deshalb in dieser Arbeit intensiver eingegangen werden soll, sind zwei aus dem Alten Testament (Lev 18, 22 und 20, 13) und drei aus dem Neuen Testament (Röm 1, 26 ff., 1Kor 6, 9 und 1Tim 1, 9 f.). Zwei weitere Stellen, die eigentlich mit dem Thema im engeren Sinne nichts zu tun haben, müssen dennoch betrachtet werden (Gen 19, 1–29 und Ri 19, 15–22). Weitere Stellen aus dem Alten Testament, die zuweilen als Hinweise für Homosexualität angeführt werden – z. B. Rut und Noëmi (Rut 1, 16–17) oder David und Jonathan (1Sam 18, 1; 2Sam 1, 26) – sind spekulativ und eher als ‚Eisegese‘ zu betrachten, die eigene Meinungen in den biblischen Text

¹ Der Begriff „Homosexualität“ wurde erst 1869 geprägt, um das Phänomen zu benennen, dass sich Männer zu Männern und Frauen zu Frauen hingezogen fühlen. Als Gegenpart dazu entstand erst kurz danach der Begriff „Heterosexualität“ (vgl. Peter Fiedler, Sexuelle Orientierung und sexuelle Abweichung, Weinheim/Basel 2004, 35 f.). Die heute mehr und mehr gebräuchlichen Begriffe „schwul“ und „lesbisch“ für männliche bzw. weibliche homosexuelle Disposition wurden von der Homosexuellen-Bewegung bewusst in den Wortschatz eingeführt und haben weithin ihren ursprünglich negativ-abwertenden Charakter verloren. In dieser Arbeit werden alle diese Begriffe, obwohl den biblischen Schriften fremd, als heute wertneutrale und normale Begriffe verwendet.

hineinlegt. Dasselbe gilt z.B. für die Hinweise im Neuen Testament auf das Verhältnis Jesu zu seinem Jünger Johannes (Joh 13, 23; 21, 7. 20) oder auf die ungewöhnliche Fürsorge des Hauptmanns von Kapernaum für seinen Knecht (Mt 8, 5 ff.).

2. Homosexualität im Alten Testament

Lev 18, 22 und 20, 13 sind krasse Ablehnungen und Gerichtsworte:

„Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräuel.“
(18, 22)

„Wenn jemand bei einem Manne liegt wie bei einer Frau, so haben sie getan, was ein Gräuel ist, und sollen beide des Todes sterben; Blutschuld lastet auf ihnen.“ (20, 13)

Sie stehen im Rahmen der Reinheitsgesetze des Buches Leviticus. Dieses Buch erhielt seine endgültige Gestalt und Zusammenstellung nach der Tempelzerstörung in der Zeit des Exils, als die kultische Reinheit des Volkes ganz besonders im Blick war, da man hier einen Grund für Jahwes Gerichtshandeln in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels sah. Die Sorge um die Reinheit vor Gott wurde jetzt zum Zeichen des Judentums schlechthin. Die Reinheitsgebote fordern Israel auf, sich von den Unreinheiten der Völker abzusetzen und sich anders zu verhalten, als die Völker, deren Land Israel nun (rückblickend aus der Exilszeit) in Besitz nehmen wird. Ein ganzer Katalog wird hier aufgezählt von Verhaltensweisen, die Jahwe nicht gefallen. Einer ganzen Reihe – darunter auch diese beiden Stellen – wird zugefügt, dass solches dem Herrn ein Gräuel ist. Das hebräische Wort תועבה (To'ebah) bedeutet „Gräuel, Abscheu“ im kultischen und im sittlichen Sinne. Interessant ist, welche weiteren Verhaltensweisen und Taten ausdrücklich mit dem Prädikat „Gräuel“ belegt werden:

- Das Essen vom Fleisch des Dankopfers nach dem zweiten Tag (Lev 7, 18; 19, 7).
- Das Essen vom Dankopfer im Zustand der kultischen Unreinheit (Lev 7, 21).
- „Alles aber, was nicht Flossen und Schuppen hat im Meer und in den Bächen von allem, was sich regt im Wasser, und allem, was lebt im Wasser, soll euch ein Gräuel sein“, also der Genuss von z. B. Garnelen, Krabben, Muscheln u. ä. sowie bestimmter Fische ohne Schuppen (Lev 11, 10 f.).
- Der Verzehr bestimmter Vögel (Lev 11, 13).
- Der Verzehr von „allem was fliegt und vier Füße hat“, was geflügelte Insekten meint (Lev 11, 20. 23). Das vordere Beinpaar sahen die alten Hebräer nicht als Beine an, sondern als eine Art Arme.
- Der Verzehr von Tieren „die auf der Erde kriechen“ ohne Beine oder mit vier oder mehr Beinen (Lev 11, 41–43), was z. B. Schnecken und Schlangen, aber auch Insekten meint.

In Dtn wird außerdem noch der Götzendienst (7, 25 f.; 27, 15), das Menschenopfer (12, 31) sowie erneut das Essen von unreinen Speisen (14, 3), aber auch das Opfern eines fehlerhaften Tieres (17, 1) als „Gräuel“ bezeichnet, außerdem falsche Propheten (18, 9), Frauen, die Männerkleidung tragen (22, 5), das Opfern von „Hurenlohn“ (23, 19) sowie die Wiederheirat mit einer Frau, von der man sich geschieden hatte (24, 4).

Es geht in allen diesen Stellen in Lev und auch in Dtn immer wieder um kultische Reinheit, aber auch den Schutz von Menschen vor Verführung und Zerstörung durch andere Menschen. Dies ist allen diesen Stellen gemein. Und in diesen Rahmen sind auch die Aussagen über Homosexualität in Lev 18, 22 und auch in Lev 20, 13 einzuordnen.

Dabei erscheinen Lev 18, 22 und 20, 13 in ihren Aussagen zur Homosexualität sehr eindeutig zu sein. Deshalb werden vor allem diese beiden Stellen immer wieder zitiert, wenn es um die Ablehnung von praktizierter Homosexualität geht. Es ist aber zu hinterfragen, was eigentlich hier gemeint ist, welche Art von homosexuellen Praktiken also diese Stellen im Blick haben.

In den Völkern um Israel gab es die rituelle Homosexualität von Hierodulen als religiösen Kult, die sog. „Tempelhurer“. In den Reinheitsgeboten des Buches Leviticus war diese Praxis sicherlich besonders im Blick, zumal es Hierodulen über Jahrhunderte bis zu ihrer Vertreibung durch König Josia während der josianischen Reform (2Kön 23, 7) ganz offiziell, zumindest aber geduldet auch am Heiligtum in Jerusalem gab, wie aus 1Kön 14, 24 zu ersehen ist. In der als Gericht Jahwes empfundenen Situation des Exils wurde die kultische Unreinheit des Volkes und natürlich damit auch die Hierodulen mit als Grund für das Gerichtshandeln Jahwes in der Zerstörung des Reiches Juda, Jerusalems und des Tempels gesehen und deshalb ausdrücklich erwähnt und als Gräuel gebrandmarkt.

Es ist deutlich festzustellen, dass die Praxis der Hierodulen natürlich nichts, aber auch gar nichts mit dem zu tun hat, was heute als Homosexualität bezeichnet wird. Hier geht es um religiöse Praktiken von an sich heterosexuellen Menschen, mit der die Fruchtbarkeitsspendende Kraft von Göttern nutzbar gemacht werden soll, bzw. am Tempel von Jerusalem, wo die Hierodulen über Jahrhunderte zumindest geduldet wurden, um synkretistisch-abergläubische Praktiken.

Weiterhin wird an anderer Stelle befohlen weder „Hurengeld, noch Hundegeld“ im Tempel zu spenden (Dtn 23, 19), was ebenfalls ausdrücklich zu den Gräuelsünden zählt. Hier geht es, wie aus dem unmittelbare vorangehenden Verbot von ‚Tempeldirnen‘ und Hierodulen ersichtlich, um sowohl heterosexuelle als auch homosexuelle kultische Prostitution. „Hunde“ wurden homosexuelle Prostituierte abfällig wegen der optischen Ähnlichkeit beim Analverkehr mit sich paarenden Hunden bezeichnet.² Hier geht es um die grundlegende Ablehnung von Prostitution als etwas, was Menschen im

² Meinte Jesus in deftiger Redeweise in Mt 7, 6 mit Hunden und Säuen homosexuelle und heterosexuelle Prostituierte?

Tiefsten entwürdigt, verachtet und zerstört, wird doch hierbei der Mensch nicht als Mensch und damit als Ebenbild Gottes gesehen und gewürdigt, sondern nur als Sexualobjekt zur Lustbefriedigung benutzt. Diese Praxis ist natürlich auch heute aus geistlichen Gründen strikt abzulehnen, hat aber ebenfalls nichts mit liebevollen homosexuellen Partnerschaften zu tun, um die es letztlich in unserer Diskussion geht.

Eine weitere Spielart homosexueller Betätigung von eigentlich heterosexuell orientierten Menschen wird in Gen 19, 1–11 und Ri 19 erwähnt, die aggressive Homosexualität. In Gen 19 geht es um die versuchte homosexuelle Vergewaltigung der beiden Männer, die bei Lot zu Gast sind und die man sich, da sie Engel Gottes in Menschengestalt sind, als sehr schön vorstellen darf. Beteiligt an dem Versuch sind „die Männer der Stadt Sodom ... jung und alt“, die wohl kaum alle exklusiv schwul sind. Bei der „Schandtat zu Gibea“ in Ri 19 fordern in gleicher Weise „die Leute der Stadt, ruchlose Männer“ von Gibea, ebenfalls wohl kaum alle exklusiv homosexuell, den bei einem dort lebenden Ephraimiten eingekehrten Leviten, um ihn zu vergewaltigen. Beide Male werden von den bedrängten Gastgebern die Töchter des Hauses als Ersatz angeboten, um das heilige Gastrecht zu schützen. In Ri 19 wird sogar so verfahren, indem die Nebenfrau des Leviten den Männern von Gibea zur Verfügung gestellt und die ganze Nacht hindurch vergewaltigt wird, bis sie stirbt. Beide Male zeigt sich an diesen grausigen Ersatzangeboten und in Ri 19 an ihrer Annahme, dass es hier nicht um Homosexualität im eigentlichen Sinne geht, sondern um den ‚sexuellen Kick‘ eigentlich heterosexueller Menschen, die Machtausübung und Demütigung eines anderen Menschen als sexuell erregend empfinden – ob männlich oder weiblich, ist dabei nicht so wichtig. In diesem Sinne mag es im Altertum sogar die Praxis gegeben haben, Kriegsgefangene anal zu vergewaltigen, um sie zu demütigen.³ Eine attische Vase aus der Zeit der Perserkriege des 4. vorchristlichen Jahrhunderts deutet dies zumindest an: Ein persisch gekleideter und gebückt stehender Mann sagt laut Inschrift „Ich bin Erymedon, ich stehe vornüber gebeugt“; hinter ihm steht ein Athener mit erigiertem Penis, der sich zum gewaltsamen Analverkehr anschickt.⁴

Auch diese Praxis der gewaltsamen, aggressiven Homosexualität hat natürlich überhaupt nichts mit der heute diskutierten Homosexualität zu tun, sondern ist als schändlicher Gewaltakt – ob hetero- oder homosexuell – Gott und Menschen widerwärtig.

Aber lehnt das AT bei aller Zurückweisung der genannten Handlungen nicht doch womöglich homosexuelle Praktiken grundsätzlich ab? Der Hinweis in Lev 20, 13 auf das an beiden an homosexuellen Praktiken beteiligten

³ Siehe auch Valeria Hinck, Streitfall Liebe. Biblische Plädoyers wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen, Mering 2007, 23.

⁴ Vgl. Kenneth J. Dover, Homosexualität in der griechischen Antike, München 1983, 98. In der heutigen Gossen-Jugendsprache taucht dieser Gedanke durchaus wieder auf, wenn einer dem anderen droht: „(Ich) fick dich!“, auch wenn dies sicher meist nicht zur Praxis wird, aber nichtsdestoweniger die Anwendung demütigender Gewalt androht.

Männern zu vollziehende Todesurteil und die Begründung, dass „Blutschuld auf ihnen lastet“, scheint in diese Richtung zu weisen.

„Blutschuld“, wörtlich „ihr/sein Blut ist an ihnen/ihm“, ist die Begründung für die Todesstrafe bei bestimmten Handlungen und Verhaltensweisen. Das Blut galt im Altertum als Sitz des Lebens, weshalb es hier um Vergehen gegen das Leben schlechthin geht. Auch hier ist interessant, welche Handlungen und Verhaltensweisen Leviticus mit „Blutschuld“ belastet sieht, die zwingend mit der Todesstrafe gesühnt werden sollten:

- Die Schlachtung von Rinder, Schafe oder Ziegen, ohne dass das Schlachtier Jahwe geopfert wurde (Lev 17, 4). Hier ist die religiöse Scheu des antiken Menschen spürbar, Leben zu zerstören, auch um der eigenen Nahrung willen.⁵ Wer ein Tier schlachtet, ohne es sühnend und Weihend Jahwe darzubringen, „hat Blut vergossen“ auch, wenn es das Leben eines Tieres ist, was mit dem Tode bestraft werden sollte.
- Die Verfluchung von Vater oder Mutter (Lev 20, 9).
- Der geschlechtliche Umgang mit der Ehefrau des Vaters (Lev 20, 11), was wohl die Stiefmutter meint und damit eine schlimmere Form des Ehebruchs darstellt.
- Der geschlechtliche Umgang einer Frau mit einem Tier, wobei hier das Todesurteil auch auf das doch eigentlich unschuldige Tier ausgeweitet wird (Lev 20, 16).
- Die Beschwörung von Geistern und die „Zeichendeutung“ (Lev 20, 27), mit der versucht wird, durch Wahrsagerei die Zukunft zu erkennen.

Es zeigt sich, dass es hier um Verhaltensweisen und Handlungen geht, mit denen der Mensch sich schädigt und die Gemeinschaft mit den Mitmenschen und mit Gott vergiftet und zerstört. Im Blick ist die Praxis der Hierodulen, also der kultischen Homosexualität, sowie die homosexuelle Prostitution analog zur angedrohten Todesstrafe bei heterosexueller Prostitution und Tempelprostitution⁶. Dies Aussagen geschehen wie dargelegt im Rückblick aus der Exilszeit, in der auch diese Praktiken als Grund für Jahwes Gerichtshandeln gesehen werden. Im vorexilischen Israel wurde wohl selten in dieser Härte verfahren, jedenfalls kennen die vorexilischen Schriften den Vollzug solcher drakonischer Strafen nicht. Auch die Belastung mit „Blutschuld“ kann also nicht generell für Homosexualität und ihre Ausübung gelten, sondern für die oben genannten Praktiken, die Menschen verachten und zerstören und von Jahwe abwenden.

Im Alten Testament geht es also bei den genannten Gräuel-Stellen um kultische Unreinheit bzw. ein Verhalten, dass von Jahwe abwendet und unrein macht oder Menschen entwürdigt, verletzt oder gar zerstört. Dies ist

⁵ Diese Scheu betraf nicht nur das Judentum, sondern ist dem antiken Menschen gemein. Das zeigt z. B. auch die Auseinandersetzung, die Paulus in 1Kor 8, 1–13 um das Essen von den Göttern geweihtem Fleisch führt, aus der sich ergibt, dass es in Korinth kein Fleisch gab, dass nicht Göttern geweiht war.

⁶ Gen 38, 24; Dtn 22, 21; Lev 21, 9.

Jahwe ein תועבה, ein Gräuel, denn solche Verhaltensweisen verletzen die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten, die Jesus in Mt 22, 37–40 im Doppelgebot der Liebe als höchstes Gebot und damit als die Grundlage des Gesetzes bezeichnet hat. In diesem Sinne werden auch solche homosexuelle Praktiken, die Menschen und Gott verachten, als Äußerungen fremder Kulte, die in den Jahwe-Kult eindringen und diesen zerstören, betrachtet und abgelehnt, wie der Schlusssatz dieses Reinheitskatalogs in Lev 18, 30 zeigt.⁷ Die Anwendung von Lev 18, 22 und 20, 13 in der heutigen Diskussion um die Praxis der Homosexualität, insbesondere um die homosexuellen Partnerschaften ist mithin äußerst fragwürdig und abzulehnen.

Grundsätzlich steht das Gesetz des Alten Testaments für Menschen des Neuen Testaments, die keine Juden sind, unter dem Vorbehalt von Apg 15, 29, wo nur vier verpflichtende Verbote genannt werden, die gemäß Gal 2, 6 eigentlich keine Verpflichtungen sind, sondern Selbstverständlichkeiten aus Liebe: Götzendienst, Unzucht, Blutgenuss und Genuss von Fleisch, das nicht koscher geschlachtet wurde. Die beiden letzten Punkte sind Minimalvoraussetzungen aus Liebe, um die Tischgemeinschaft mit den Judenchristen zu ermöglichen (Apg 15, 21), was auch gemäß Apg 15, 2 der eigentliche Grund für diese Beschlussfassung des sog. Apostelkonzils ist. Die ersten beiden Punkte betreffen damals übliche Verhaltensweisen im Griechentum, die ebenfalls vom jüdisch-gläubigen Denken – und da hat auch das nichtjüdische Heidenchristentum seine Wurzeln – undenkbar waren, wie die höfliche Referenz an die Hausgötter eines Gastgebers, auch wenn man einem anderen Glauben angehörte, oder der nach jüdischem Empfinden recht freizügige Umgang mit Sexualität in der damaligen griechisch-römischen Welt, die Menschen sexuell nur benutzte. Das Gesetz erfüllt sich gemäß Jeremias Beschreibung des neuen Bundes in Jer 31, 31–34 darin, dass Gott sein Gesetz ins Herz und in den Sinn geben will, mithin in der Liebe, die in unsere Herzen ausgegossen ist (Röm 5, 5) Ebenso hat es Paulus in Röm 13, 10 gesehen. Vor allem aber hat es Jesus Christus im Doppelgebot der Liebe als Grundlage so ausgelegt.

Auch von daher ist die Anwendung alttestamentarischer Texte als Gesetz bei oft noch sehr selektiver und willkürlicher Auswahl⁸ abzulehnen.

⁷ Vgl. Theodor Bovet, Ehekunde. Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung. II. Spezieller Teil, Bern/Tübingen 1962, 145.

⁸ Mir ist noch kein Christ begegnet, der zwar mit Hinweis auf Lev 18, 22; 20, 13 Homosexualität ablehnt, aber auch in derselben fundamentalistischen Konsequenz z. B. auch Lev 19, 19 beachtet: „Besäe dein Feld nicht mit zweierlei Samen und lege kein Kleid an, das aus zweierlei Faden gewebt ist“, was heute z. B. Elemente ökologisch sinnvoller Landwirtschaft betreffen würde oder den Verzicht auf jedes Kleidungsstück aus den heute weithin üblichen Mischgeweben.

3. Homosexualität im Neuen Testament

Nun wird immer wieder von dem vierfachen Verbot aus Apg 15, 29 das Verbot der Unzucht auch auf homosexuelle Praktiken bezogen und auf die Ausführungen des Paulus in Röm 1, 26 ff., sowie auf 1Kor 6, 9 und 1Tim 1, 10 hingewiesen.

Zunächst eine Beobachtung: In den erwähnten alttestamentarischen Stellen geht es lediglich um männliche Homosexualität, lesbische Frauen werden überhaupt nicht erwähnt⁹. Dies setzt sich im Neuen Testament fort. Zunächst auch hier die Beobachtung, dass wiederum männliche Homosexualität im Blick ist. Röm 1, 26 wird zwar gewöhnlich im Sinne eines Parallelismus membrorum auf lesbische Beziehungen gedeutet, was aber absolut nicht zwingend ist. Paulus könnte auch ungewöhnliche und bis heute immer wieder übliche Sexualpraktiken gemeint haben, wie den heterosexuellen Anal- oder Oralverkehr oder bizarre Sexualpraktiken. In Anlehnung dazu, dass unmittelbar auf die Aussage über homosexuellen Geschlechtsverkehr in Lev 18, 22 in Lev 18, 23 das Verbot des geschlechtlichen Umgangs mit Tieren folgt, könnte auch dies hier gemeint sein.¹⁰ Im Sinne eines argumentum ex silentio wären dann nach fundamentalistischer Auslegung schwule Beziehungen verboten, lesbische aber erlaubt – eine absolut unsinnige Unterscheidung, die ich bislang auch bei keinem eher fundamentalistischen Ausleger gefunden habe. In diesem Sinne behandelt dieser Artikel schwule und lesbische Homosexualität parallel.

In Röm 1, 27 wird die homosexuelle Praxis nicht als Ursache der Verwerfung Gottes gesehen, sondern als Folge. Nicht hat Gott die Menschen als Sünder angesehen, weil sie homosexuelle Praktiken betreiben, sondern weil die Menschen Gott ablehnen, hat Gott als Gericht und Dahingabe in ihr sündiges Dasein die Frauen zu widernatürlichem Verkehr geführt und die Männer in Begierde zueinander entbrennen lassen. Die homosexuellen Leidenschaften sind sozusagen Strafe Gottes, mit denen dieser den Sünder schlägt, weil er Gott, den er zwar erkennen kann, nicht erkennen will.

Wenden wir diese Stelle auf die heute diskutierte exklusive Homosexualität an, merken wir sofort, dass das überhaupt nicht passt. Im Gegenteil finden sich gläubige Menschen als schwul oder lesbisch vor und fragen, wie sie diese Disposition mit ihrem Glauben vereinbaren können.¹¹ Hier kann von Homosexualität als Folge des Abfalls von Gott überhaupt nicht die Rede sein. Die Front des Paulus muss also eine andere sein.

⁹ Wenn wir es ablehnen Rut 1, 16 f. als eine lesbische Liebesbeziehung zu verstehen.

¹⁰ Vgl. Klaus Haacker, Exegetische Gesichtspunkte zum Thema Homosexualität; in: Theologische Beiträge 4, 1994, 173–180, hier 174 f. Der sehr eindeutige Wortlaut mancher modernen Bibelübersetzungen, die im Sinne der lesbischen Sexualität übersetzen, bedarf hier einer Korrektur.

¹¹ In Hinck, Streitfall, 11, legt die homosexuelle Autorin ihr eigens Erleben dar, das genauso war.

In Rom war Homosexualität verpönt. Verboten war seit alten Zeiten, dass sich ein römischer Bürger als passiver Partner beim analen Koitus zur Verfügung stellte. Dieses Verbot galt nicht für Menschen, die kein römisches Bürgerrecht besaßen, was dazu führte, dass besonders in der zunehmend dekadenten römischen Oberschicht der Kaiserzeit mit dem sich ausbreitendem Hellenismus und damit auch des Brauchs einer verkommenen und verfallenen Päderastie ausländische Lustknaben und Prostituierte üblich waren, weil der Verkehr mit ihnen rechtlich folgenlos blieb.¹²

Die griechische Knabenliebe oder Päderastie¹³ war ein kultureller Brauch in Griechenland vom Altertum bis zur klassischen Epoche, in der ein reifer, im allgemeinen verheirateter und heterosexuell aktiver Mann, der *εραστής* (*erastes*)¹⁴, väterlicher Freund, Gönner und Förderer eines Knaben, des *ερωμενός* (*eromenos*)¹⁵, wurde. Dieser Brauch, der sich auf die Oberschicht beschränkte, war hoch angesehen. Für einen jungen Menschen bedeutete es eine Ehre, von einem reifen Mann als *eromenos* begehrt und umworben zu werden, für einen Mann eine große Freude, von einem Jüngling als *erastes* nach intensiven, zuweilen auch erotischem Werben ausgewählt worden zu sein – womöglich gegen andere Werber.¹⁶ Diese Beziehung dauerte etwa fünf bis sechs Jahre, bis dem Knaben mit etwa 18 Jahren der Bart spross, dann endete sie und setzte sich ggf. in einer Freundschaft zwischen Männern fort. Im antiken Griechenland, in der Schönheit ein besonderes Ideal bildete und geradezu sexuell erregend war, bedeutete dies auch ein erotisches Moment zwischen dem *erastes* und seinem *eromenos*. Sexuelle Akte zwischen den beiden konnte es mit ausdrücklicher Zustimmung des *eromenos* geben. Dabei war Analverkehr ausdrücklich verpönt. Im Ideal der Päderastie als *δίκαιος ερως*¹⁷ war lediglich Schenkelverkehr von vorne vorgesehen. Dies wird so auf vielen Vasen abgebildet¹⁸ und auch in Schriften ausdrücklich erwähnt. Das Ideal ließ den *eromenos* emotional unbeteiligt bei diesem Sexualakt bleiben. Dass diese Einschränkung nicht immer der Realität entsprochen hat, ist aus Liebesliedern und -versen dieser Zeit zu ersehen, die zuweilen recht deftig ausfallen und deutlich auch Analverkehr bei homosexuellen Liebesakten bezeugen.¹⁹ Auch entsprechende Vasenabbildungen gibt es.²⁰

¹² Vgl. Harald Patzer, Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden 1983, 38.

¹³ Eine nach wie vor wegweisende Untersuchung der Päderastie im alten Griechenland ist das Buch Dover, Homosexualität.

¹⁴ Liebhaber, Verehrer, Freund.

¹⁵ Geliebter, Liebling, Begehrter.

¹⁶ Das Werben um den begehrten Jüngling ist ein gern verwendetes Motiv von Vasenbildern, z. B. Dover, Homosexualität, Abb. B76/Seite 17, B250/Seite 32, B271/Seite 33, B637/Seite 129 u. a.

¹⁷ *dikaïos eros* = rechtmäßiger, anständiger, seriöser Eros.

¹⁸ z. B. Dover, Homosexualität; Abb. B114/Seite 32, R502/Seite 113, R573/Seite 128.

¹⁹ Eine Anzahl von Beispielen findet sich in Setz, Hohelied, z. B. Seite 91, Nr. 206, 92 Nr. 210, 105, Nr. 238, 124 Nr. 225.

²⁰ z. B. Dover, Homosexualität, Abb. R954/Seite 160.

Es ist deutlich, dass die griechische Päderastie nicht gleichzusetzen ist mit heutiger Homosexualität. Es waren heterosexuelle, verheiratete Männer, die üblicherweise eine zeitlich begrenzte Beziehung eingingen, die gesellschaftlich nicht im Widerspruch zu ihrer Ehe empfunden wurde. In ihr konnte es aufgrund der Nähe und Vertrautheit und des griechischen Schönheitsideals auch sexuelle Handlungen geben, die aber, wenn sie denn in einer Beziehung stattfanden, bei weitem im Hintergrund standen. Es ging vor allem um die Förderung und Erziehung des jungen Menschen zu einem wertvollen Bürger der Polis, im heutigen Sinne also um die Heranbildung der staatstragenden Elite.

Die geschilderte Form der Päderastie war die in Athen und seinem Kulturraum gepflegte Knabenliebe des klassischen Griechenlands. In anderen Gegenden Griechenlands, etwa in Sparta, Elis oder Boiotien, unterschied sich die Päderastie in Brauch und Praxis etwas von der attischen Form, ohne jedoch im Grundsatz eine andere Intention zu haben als die der Schulung, Förderung und Erziehung des jungen Mannes. Hier gab es allerdings eine größere Offenheit gegenüber schwulen Liebesbeziehungen über die Zeit der von der Päderastie vorgesehenen Jugendzeit des *eromenos* hinaus. Dies wurde sogar militärisch genutzt, wenn *erastes* und *eromenos* Seit an Seit in die Schlacht zogen. Die 378 v. Chr. formierte „Heilige Schar“ Thebens, die ausschließlich aus schwulen Liebespaaren bestand, bildete sogar die Eliteeinheit der boiotischen Armee.²¹

Mit dem Ausbreiten des Hellenismus gelangte auch der Brauch der Päderastie in seiner klassischen, attischen Form in andere Kulturkreise und so auch nach Rom. Allerdings verkam die ursprünglich hoch angesehene Kultur der Päderastie bis zur Zeitenwende immer mehr zum reinen Lustknaben- und Strichertum, und damit mehr und mehr zur reinen Prostitution.²² Es ging nun nur noch um Sex und überhaupt nicht mehr um das ursprüngliche Ansinnen der Päderastie, nämlich die Schulung junger Männer für das Leben. Die römische Oberschicht ab der beginnenden Kaiserzeit in ihrem zunehmend dekadenten Wohlleben demonstriert dies auf traurige Weise.

In früheren Kommentaren wird der Römerbrief des Paulus im Gegensatz zu seinen anderen Briefe nicht als ein Gelegenheitsschreiben angesehen, mit dem Paulus auf lokale ethische und theologische Probleme der Brief empfangenden Gemeinde einging, sondern als eine von jeder konkreten Situation weitgehend losgelöste grundlegende Darlegung seiner Theologie. Diese Sicht muss heute teilweise relativiert werden. Sicher hat Paulus als Vorbereitung seines geplanten Besuchs bei der Gemeinde in Rom grundlegend seine Theologie dargelegt. Aber mehr und mehr wird erkannt, dass Paulus dabei sehr wohl über das gesellschaftliche Leben in Rom als das Umfeld des römischen Gemeindelebens informiert war. Deshalb führte er das allgemein bekannte Wohlleben der dekadenten römischen Oberschicht

²¹ Vgl. Dover, Homosexualität, 166 f.

²² Vgl. Patzer, Knabenliebe, 38.

als Beispiel an, dass der Mensch, der nicht nach Gott fragt, sich letztlich immer tiefer in eine Menschen und Gott verachtende Sündhaftigkeit verstrickt.

So geht es also auch in Röm 1, 26 ff. nicht um etwas, was liebevollen Lebenspartnerschaften von Homosexuellen unserer Zeit entspricht, sondern in einer verkommenen Form der Päderastie wiederum um Praktiken, die Menschen verachten, verletzen und zerstören.

Ebenso ist es auch beim Lasterkatalog in 1Kor 6, 9 f. und in seinem Gefolge in 1Tim 1, 9 f. Hier ist das lasterhafte Leben der korinthischen (und ephesischen) Weltstadt im Blick, wo – wie in allen großen Handels- und Hafenstädten der Welt bis heute sichtbar – Sitte und Moral oft genug verfielen. Die in 1Kor 6, 9 verwendeten Begriff *μαλακος* und *αρσενικοιτης* (*malakos*, *arsenokoites*) übersetzt Luther mit „Lustknaben“ und „Knabenschänder“ und verweist sie damit in den Bereich der Pädophilie. Dies ist auch nicht verkehrt, denn mit einem *μαλακος*, das man mit „Weichling“ übersetzen kann, war das gemeint, was man heute mit „Stricher“ oder „Strichjungen“ bezeichnet. Der eigentlich altersneutrale Begriff *αρσενικοιτης*, der sich aus den griechischen Wörtern „Mann“ und „Bett“ zusammensetzt und den man wörtlich mit „der bei Männern liegt“ übersetzen kann, deutet durch seine Stellung im unmittelbaren Zusammenhang mit *μαλακος* an, was hier gemeint ist. Es geht wieder um die homosexuelle Prostitution von Jugendlichen und jungen Männern. Genauso ist es im Lasterkatalog in 1Tim 1, 10, wo nur *αρσενικοιτης* verwendet wird, aber in unmittelbarem Zusammenhang mit *ανδραποδιστης* (*andrapodistes*), was „Seelenverkäufer, Sklavenräuber, Menschenhändler“ bedeutet. Gerade diese Menschengruppe verkaufte geraubte oder angekaufte Kinder als Sklavenware – oft genug zu sexueller Bestimmung. Es ging um pädophile Prostitution und pädophilen sexuellen Missbrauch von Sklaven im Kinder- und Jugendalter.

Zuweilen wird angeführt, dass der Hinweis in 1Kor 6, 11, dass „solche einige von euch gewesen sind“, eine Aussage der Bibel auf die Möglichkeit der ‚Heilung‘ von Homosexualität sei.²³ Da es in dieser Textstelle jedoch um homosexuelle Prostitution von heterosexuellen Männern geht, die den sexuellen Kick suchen, ist deutlich, dass dieser Hinweis die Abkehr von dieser Praxis hin zu ehelicher Treue meint, die nicht mehr andere Menschen zum eigenen Lustgewinn missbraucht. Eine Therapierbarkeit homosexueller Disposition im heutigen Sinne hat Paulus hier keinesfalls im Blick.

Es bleibt festzustellen, dass es den paulinischen Bibelstellen im Neuen Testament (und in ihrem Gefolge des 1Tim) um die Abwehr der damals verbreiteten und zum Lustknabentum verkommenen Form der griechischen Päderastie geht. Mit den psychologischen oder seelsorgerlichen Fragen, die uns heute beschäftigen, setzt sich Paulus demgemäß überhaupt nicht auseinander.

²³ So z. B. Ulrich Parzany am 29. Februar 2008 im Streitgespräch mit dem Bundestagsabgeordneten von Bündnis 90/Die Grünen Volker Beck in *idea-spektrum* 10/2008, 17; eingestellt auch auf der Homepage von Volker Beck: <http://www.volkerbeck.de> → weitere Themen → Lesben und Schwule (20.11.2008).

nander und hat sie auch überhaupt nicht im Blick. Eigentlich interessiert ihn dieses Thema an sich gar nicht, verwendet er es doch nur als Negativbeispiel in einem anderen Zusammenhang.²⁴ Eine Anwendung dieser Bibelstellen auf heutige Homosexualität ist daher nur möglich, wo es um Prostitution oder Promiskuität geht, die letztlich nicht den Menschen meint und würdigt, sondern ihn als bloßes Sexualobjekt entwürdigt und missbraucht. Das betrifft aber ebenso eine in dieser Weise gelebte Heterosexualität. Diesen Bibelstellen wird Gewalt angetan, wenn sie grundsätzlich gegen Homosexuelle und jede einvernehmlich und liebevoll praktizierte Homosexualität angeführt werden.

4. Resümee der Exegese der relevanten Bibelstellen

Man kann die Bibel wörtlich nehmen oder ernst nehmen – beides geht nicht. Wer die Bibel ernst nimmt und genau hinschaut, was mit den Bibelstellen gemeint ist und welche Front es damals gab, stellt überrascht fest, wie dürftig die biblischen Belege für die weithin übliche Ablehnung von praktizierter Homosexualität sind. Sowohl die alttestamentlichen als auch die neutestamentlichen Stellen haben etwas ganz anderes im Blick, als das, was heute die Diskussion um Homosexualität bestimmt. Die einvernehmliche Lebensgemeinschaft von Schwulen oder Lesben, die auch sexuelle Gemeinschaft beinhaltet, war jedenfalls überhaupt nicht gemeint. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament richten sich die Stellen gegen Gott und Menschen verachtenden Missbrauch von Menschen, der Menschen verletzt oder gar zerstört. Eine einfache Anwendung der Bibelstellen auf homosexuelle Paare biegt die Bibel zurecht. Die weit verbreitete Homophobie hat zusätzlich bei vielen evangelikalen Christen dafür gesorgt, dass man sich mit dem Thema Homosexualität praktisch nicht auseinandersetzt, sich auch nicht auseinanderzusetzen wagt, sondern nur die übernommene Ablehnung gebetsmühlenartig mit der missbräuchlichen Anwendung der genannten Bibelstellen wiederholt. Wie ein Mantra werden sie beschwörend homosexuellen Christen entgegengehalten – und diese unter Missbrauch der Bibel in eine Sünderecke gedrängt.

5. Ein kurzer Blick in die Geschichte

Weltweit gesehen gibt es mehr Kulturen mit einer positiven Haltung zur Homosexualität, als solche, die sie ablehnen. Unserem mitteleuropäischen Kulturkreis, der zu den die Homosexualität ablehnenden Kulturen gehört, wohnt zusätzlich eine tiefsitzende Homophobie inne. Diese mag ihren Grund in den Wurzeln unserer Kultur haben, die von der Ethnologin G.

²⁴ Vgl. Bovet, Ehekunde, 145.

Bleibtreu-Ehrenberg in vier Traditionen gesehen wird: der germanischen, der römischen, der jüdischen und der christlichen, die die jüdische beinhaltet.²⁵ Alle vier Kulturen sind der Homosexualität gegenüber feindlich eingestellt. Dies hat wiederum seine Ursachen in den Wurzeln dieser vier Kulturen, in deren Vorkulturen, mit denen sie einst zusammenstießen, homosexuelle Handlungen eine sakrale Bedeutung von hoher Wertschätzung hatten. Deren Ablehnung von der nun herrschenden Kultur führte im Gegenüber zu der alten, vorgefundenen zur Ablehnung der Homosexualität generell. In orientalischen und auch südeuropäischen Kulturen ist dabei bei gleichzeitiger Ablehnung der Homosexualität die Homophobie wesentlich geringer ausgeprägt als in Mitteleuropa, was sich bis heute in sehr viel unbefangenerer, für mitteleuropäische Beobachter zuweilen verwirrender Vertrautheit im Umgang von Menschen gleichen Geschlechts zeigt.

Jeder Mensch hat in seiner Persönlichkeit durchaus homoerotische Anteile. Jede tiefe Freundschaft zwischen Menschen gleichen Geschlechts hat – ohne dass es um körperlich-sexuelle Annäherung geht – homoerotische Momente in sich, ohne die eine freundschaftliche Vertrautheit gar nicht möglich wäre.²⁶ Aber gerade unsere Gesellschaft hat die starke Prägung, die homoerotischen Anteile an der Persönlichkeit zu verdrängen. Liegt hier der Grund, weshalb die Deutschen als kühl und nüchtern gelten? Begründet liegt das in der Geschichte.

Homosexualität und homosexuelle Empfindungen und Praktiken gab es natürlich zu allen Zeiten. Im christianisierten Römischen Reich gerieten sie ins Zwielficht. Kaiser Justinian I., oströmischer Kaiser von 527 bis 565, verbot sie mit dem Hinweis auf Sodom und Gomorrha (Gen 19, 5.9), sah sich aber dem Vorwurf ausgesetzt, dieses Gesetz nur erlassen zu haben, um mit einem schnellen Vorwurf unliebsame Gegner auszuschalten. Die Kirche hat sich erst relativ spät geäußert. Erst Aurelius Augustinus (354–430) sieht den Untergang von Sodom explizit als Strafe für homosexuellen Verkehr unter Männern.

In Anlehnung an Gen 19, 5.9 wurden homosexuelle Praktiken, vor allem der Analverkehr, über Jahrhunderte als Sodomie²⁷ bezeichnet, wobei die Definition nicht einheitlich war und eine ganze Reihe z. T. gegensätzlicher Praktiken unter diesem Begriff zusammengefasst wurden. Zunächst war nicht Homosexualität als solche im Blick, sondern jede homo- und heterosexuelle Sexualpraxis als wider die Natur, die nicht der Fortpflanzung diene.²⁸ Erst allmählich wurde Sodomie auf den schwulen Analverkehr be-

²⁵ Patzer, Knabenliebe, 36, der Verfasser weist hier hin auf: G. Bleibtreu-Ehrenberg, Homosexualität und Transvestition im Schamanismus, in: *Anthropos* 65 (1970), 99 ff.

²⁶ Vgl. Martin Grabe, Von „schwul – na und?“ bis zum „Gräuel vor dem Herrn“. Homosexualität in christlicher Psychotherapie und Seelsorge, in: *Psychotherapie und Seelsorge*, 3 (2008), 23–28, 24.

²⁷ Unter Sodomie versteht man heute den geschlechtlichen Verkehr mit Tieren (Zoophilie).

²⁸ Petrus Damianus (1006–1072) fasste z. B. in seinem *Liber Gomorrhianus* verschiedene, hetero- und homosexuelle Handlungen als Sodomie zusammen, denen nur gemein ist, dass sie nicht der Fortpflanzung dienen.

schränkt. Auffallend ist hier, wie schon bei den biblischen Belegen, dass zunächst nur männliche Homosexualität im Blick war, lesbische Geschlechtlichkeit jedoch praktisch überhaupt nicht.

Im Mittelalter war ‚Sodomie‘ zunächst nicht strafbar, galt aber als Sünde, die neben anderen in kirchlichen Bußbüchern aufgezählt wurde. Erst ab dem 13. Jahrhundert änderte sich das, als in der Zeit der zunehmend erfolglosen Kreuzzüge die Gräuelpaganda den Moslems Sodomie als gängige Praxis unterstellte verbunden mit dem Vorwurf, die ‚Sarazenen‘ würden systematisch Bischöfe vergewaltigen und christliche Knaben missbrauchen. Schon bald gehörte daraufhin der Vorwurf der Sodomie zu den Standardvorwürfen auch gegen christliche Häretiker, zumal die Katharer durch ihre Ablehnung der Ehe und der Sexualität den Verdacht der Sodomie auf sich zogen. Im Mittelhochdeutschen wurde so „ketzern“ zum Synonym für Analverkehr unter Männern²⁹. Oft genug musste aber der Vorwurf der Sodomie auch herhalten, um unliebsame Gruppierungen auszuschalten, wie die Zerschlagung des Templerordens um 1310 zeigt³⁰.

Sodomie stand nun als „Laster wider die Natur“ unter der Androhung des Todes auf dem Scheiterhaufen. Kaiser Karl V. erließ 1532 ein einheitliches Strafgesetzbuch für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, die *Constitutio Criminalis Carolina* (CCC), die bis Ende des 18. Jahrhunderts in Kraft blieb. In ihr heißt es zur Sodomie:

„Straff der vnkeusch, so wider die natur beschicht. Item so eyn mensch mit eym vihe, mann mit mann, weib mit weib, vnkeusch treiben, die haben auch das leben verwürckt, vmd man soll sie der gemeymen gewomheyt mach mit dem feuer vom leben zum todt richten.“³¹

Es ist zu beobachten, dass die Strafen, die gegen Sodomie angedroht wurden, vom 13. Jahrhundert an systematisch erhöht und verschärft wurden. Die oft nur fragmentarische Erhaltung alter Prozessakten macht es allerdings schwer zu erkennen, wie wo mit welcher Vehemenz in diesem Sinn gegen Sodomiten vorgegangen wurde. Lediglich im Kanton Zürich blieben die „Richtbücher“ über mehr als 400 Jahre bis 1798 erhalten und dokumentieren für diesen Zeitraum immerhin 179 Hinrichtungen wegen Sodomie. Die Sodomitenverfolgung endet in Europa mit der Aufklärung und der Französischen Revolution, ihre ihr inne liegende Homophobie wirkt aber bis heute fort.

In Preußen wurde ab 1794 homosexueller Geschlechtsverkehr mit Zucht-haus bestraft. Dies wurde 1871 im § 175 in das Strafgesetzbuch des Deut-

²⁹ Vgl. Aldrich, Robert (Hg.), Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität, Hamburg 2007, 63.

³⁰ Vgl. Aldrich, Gleich und anders, 63 f.

³¹ *Constitutio Criminalis Carolina* (CCC) 116. „Strafe bei Unzucht, die wider die Natur geschieht: Weiterhin, wenn ein Mensch mit einem Tier, ein Mann mit einem Mann, eine Frau mit einer Frau Unzucht treiben, die haben ihr Leben verwirkt, und man soll sie, wie es Brauch ist, mit Feuer vom Leben zum Tod bringen“ (eigene Übersetzung).

schen Reiches übernommen. In der jungen Bundesrepublik bestand der § 175 vorerst fort. Seit seiner Reform 1969 ist praktizierte Homosexualität jedoch nicht mehr strafbar. Erst 1994 wurde der § 175 endgültig gestrichen.

In der Zeit des Nationalsozialismus kamen etwa 10.000 bis 15.000 Schwule, aber auch eine Anzahl Lesben in Konzentrationslager, was über die Hälfte von ihnen nicht überlebte. Zur Erinnerung daran und zur Mahnung wurde 2008 in Berlin das „Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen“ errichtet.

Bereits ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bemühte sich die junge Psychoanalyse, Homosexualität zu entkriminalisieren und als psychische Erkrankung zu definieren. Aber bereits um 1900 gab es erste Psychoanalytiker, die bestritten, dass Homosexualität eine Krankheit sei, und sich zudem um eine Abschaffung der Strafen für praktizierte Homosexualität bemühten. Kein geringerer als Sigmund Freud schrieb bereits 1915, Homosexualität sei „nicht etwas, dessen man sich schämen müsste ... kein Laster, keine Erniedrigung und kann deshalb auch nicht als Krankheit bezeichnet werden“³². Doch folgten ihm viele Psychoanalytiker seinerzeit hierin nicht. Bis in der 1960er und 1970er Jahre – und bei einzelnen Therapeuten noch länger – wurde Homosexualität als psychische Erkrankung angesehen, was noch in den 1960er Jahren zu Zwangseinweisungen in Psychiatrien oder für Jugendliche in Erziehungslager³³ führen konnte. Die Medizin stellte aber allmählich fest, dass es unhaltbar war, Homosexualität als Krankheit zu definieren. So ist heute Homosexualität in den maßgebenden Krankheitslisten ICD³⁴ und DSM³⁵ nicht mehr enthalten.

Auch stellte die Psychoanalyse allmählich fest, dass eine scharf umrissene Einteilung sexueller Vorlieben eigentlich nicht möglich ist, da sie zwischen Homosexualität und Heterosexualität die große Übergangszone der Bisexualität entdeckte.

Ein Einschnitt besonderer Art war der Kinsey-Report, der das Ergebnis einer Befragung von 18.000 US-Amerikanern bis 1953 zu ihrem Sexualverhalten war. Erstmals gab es Zahlen, die zwar in der Folgezeit differenziert und leicht verändert wurden, die aber dennoch zeigten, dass homosexuelles Verhalten weiter verbreitet war als bislang angenommen. So berichteten ca. 50 % der Männer und 20 % der Frauen, irgendwann einmal in irgendeiner Form sexuelle Erlebnisse mit Partnern gleichen Geschlechts gehabt zu ha-

³² Zitiert in: *Fiedler, Sexuelle Orientierung*, 38.

³³ Der schweizerische Schauspieler und Schriftsteller Alexander Ziegler, der 1966 selber wegen seiner Homosexualität zu zweieinhalb Jahren Gefängnis verurteilt worden war, beschreibt in seinem 1975 erschienenen, auf einer autobiografischen Begebenheit beruhenden Buch „Die Konsequenz“ die Zerstörung des Lebens eines jungen Schwulen durch eine schweizerische Erziehungsanstalt, in die er wegen seiner Homosexualität eingeliefert wurde. Das Buch und erst recht seine Verfilmung 1977 erregte seinerzeit ein ungeheures Aufsehen und bewirkte manches Umdenken.

³⁴ „International Classification of Diseases“ der Weltgesundheitsorganisation WHO.

³⁵ „Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen“ der American Psychiatric Association.

ben.³⁶ Seit dem Kinsey-Report werden etwa 5 % der Männer und ein etwas geringerer Prozentsatz der Frauen als exklusiv homosexuell geschätzt und weitere 10 bis 15 % als bisexuell von überwiegend homo- bis überwiegend heterosexuell.

Als endgültiger Start für den Weg zur Emanzipation von Homosexuellen und als Symbol dafür gilt der „Christopher-Street-Day“ am 28. Juni 1969, als sich im New Yorker Stadtteil Greenwich Village Schwule gegen Schikanen der Polizei wehrten und es in der Christopher Street zu mehrtägigen gewaltsamen Auseinandersetzungen kam. Die Homosexuellen-Bewegung hat in den letzten vier Jahrzehnten seitdem ein überraschendes Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz erreicht. Obwohl die in den 1980er Jahren aufkommende AIDS-Angst, die in der Gesellschaft emotional eng mit der Schwulenszene verbunden ist, eine andere Entwicklung hätte erwarten lassen, kam es zu einem „der markantesten Paradigmenwechsel der Nachkriegszeit“³⁷, durch den heute Homosexualität und homosexuelle Partnerschaften in weiten Teilen der Gesellschaft akzeptiert werden. Dass Spitzenpolitiker wie die Regierenden Bürgermeister von Berlin und Hamburg Klaus Wowereit und Ole von Beust oder der FDP-Vorsitzende Guido Westerwelle, der bei entsprechendem Wahlausgang der Bundestagswahl 2009 sogar Bundesaußenminister werden soll, als Homosexuelle bekannt sind, ohne dass dies ihrem Ansehen in der Bevölkerung erkennbaren Schaden zufügt, wäre vor dreißig Jahren nicht denkbar gewesen. Damals hätte sie ein aktives oder passives Outing sofort ihre weitere Karriere gekostet.

In Deutschland und anderen westlichen Gesellschaften ist die Homosexuellen-Bewegung dem schon von Sigmund Freud empfohlenen Ziel, „die Homosexuellen nicht mehr als besonders geartete Gruppe von den anderen Menschen abzutrennen“³⁸, ein ganzes Stück näher gekommen, auch wenn sie es noch längst nicht erreicht hat.

6. Homosexualität in den Kirchen und Freikirchen

Auch in den Kirchen hat es Veränderungen gegeben, auch wenn diese bis heute zu starken Kontroversen führt. Die anglikanische Weltkirche steht nach der Ordination eines schwulen Bischofs in den USA am Rande der Spaltung. Die Römisch-Katholische Kirche zählt homosexuelle Praxis zu den „schweren Verirrungen“³⁹ und „zu den Sünden, die schwer gegen die Keuschheit verstoßen“⁴⁰. Vor Ort allerdings ist oft ‚Rom weit weg‘ und

³⁶ Vgl. Fiedler, Sexuelle Orientierung, 41.

³⁷ Grabe, Von „schwul“ bis „Gräuel“, 23.

³⁸ Zitiert in: Fiedler, Sexuelle Orientierung, 45.

³⁹ Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Vatikan 3. Juni 2003, I,4.

⁴⁰ Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), 2396; Kongregation, Erwägungen, I,4.

Homosexuelle erfahren in ihren deutschen Kirchengemeinden von Priestern immer wieder eine der offiziellen Theologie entgegengesetzte seelsorgerliche Begleitung. Und dass 2008 bei der Bischofswahl in der nordelbischen Kirche ein schwuler Kandidat zur Wahl stand, zeigt, dass auch in den Kirchen der EKD eine Sichtveränderung geschehen ist, auch wenn diese vor allem in evangelikalen Kreisen zu heftigen Protesten führte und führt. Manche geistliche Argumentation erlebe ich dabei allerdings nicht als ehrliche Bibelauslegung ‚von der Schrift zum Leben‘, sondern eher so, dass eine fundamentalistische Auslegung o.g. Bibelstellen vor den Karren eine tief-sitzende persönliche Homophobie gespannt wird.

Auch in den Freikirchen, die ja weithin eher evangelikal geprägt sind, ist diese Diskussion angekommen – allerdings bislang wohl eher an den Kirchenspitzen als in den Gemeinden selbst. Hier ist es bislang weithin nur dann ein Thema, wenn ein Betroffener ‚erwischt‘ wird oder wenn er oder sie den persönlichen Druck und die persönliche Zerrissenheit nicht mehr erträgt, sich als homosexuell akzeptiert und bekennt und ggf. konsequent so lebt, also sein ‚Coming-out‘ hat. Nur in wenigen freikirchlichen, eher evangelikalen Gemeinden wird ein solcher Christ stillschweigend geduldet, in noch weniger offen akzeptiert. Ausgrenzung, das Vorhalten von Sünde, das Einprägen auf die Betroffenen mit o.g. Bibelstellen ist bis heute weithin traurige und schauerliche Realität. Meist ist die Folge eines Outing, dass die Betroffenen letztlich keine andere Möglichkeit mehr sehen, als ihre Gemeinde und damit oft genug ihre lieb gewonnene geistliche Heimat zu verlassen, oder dass sie ausgeschlossen werden. Wenn kein konkreter Anlass vorliegt, wird dieses Thema bis heute weithin tot geschwiegen oder mit Verweis auf o.g. Bibelstellen nur kurz abgehandelt. Bei betroffenen Gemeindegliedern ist es dennoch ein existenzielles Thema, mit dem sie sich oft genug ein Leben lang herumschlagen. Die übernommene Meinung, so geprägt zu sein, dass es dem Herrn ein Gräuel ist, der ständige Kampf gegen sich selbst, dann evtl. das sporadische Versacken in der Gayszene, weil der innere Druck bei bestimmten Gelegenheiten alle Sicherungen durchbrennen lässt, und die daraus folgenden Schuldgefühle, eine ‚Gräuelsünde‘ begangen zu haben – für viele homosexuelle Christen und Christinnen gehört dieses Doppelleben zum traurigen Alltag. Sich als Jugendlicher nicht verlieben zu dürfen, der ständige zermürbende Kampf gegen sich selbst und seine Empfindungen, die Einsamkeit, weil man allein bleibt – ein Feld von Not tut sich bei genauerem Hinsehen auf, das aber mitten in den Gemeinden nur im Verborgenen existiert und nicht wahrgenommen wird. Vielleicht sind es Ehefrauen oder Ehemänner, Familienväter oder -mütter, die vor längerer oder kürzerer Zeit in die Ehe geflohen sind, um dieser Veranlagung zu entfliehen – und die das doch nie können und irgendwann von dieser Lebenslüge eingeholt werden; vielleicht die Frau oder der Mann, die bzw. der wegen ihrer bzw. seiner homosexuellen Disposition allein geblieben ist und zutiefst darunter leidet; vielleicht der Jugendliche, der nicht weiß, was er tun soll, weil er sich in einen anderen Jugendlichen gleichen Geschlechts

verliebt hat, aber sich eher die Zunge abbeißen würde, als seinen Jugendleiter anzusprechen. Da sind die tiefen Schuldgefühle derjenigen, die auf der Flucht vor ihrer sexuellen Disposition eine Ehe eingegangen sind und sich irgendwann eingestehen müssen, am Ehepartner schuldig geworden zu sein, weil man ihm nie das zurückgeben kann, was er gibt – schuldig geworden aus lauter Frömmigkeit und aus dem Wunsch heraus, ein Leben nach Gottes Willen zu führen. Und da sind die heterosexuellen Ehepartner von Homosexuellen, die mitleiden. Das betrifft allein in Deutschland tausende Menschen, wie sogar das konservativ-evangelikale idea-spektrum hochrechnete und eingestand⁴¹, Es sind Menschen, die in der Verborgenheit mitten unter uns leben – oft genug in der ständigen Angst entdeckt zu werden. Wie traurig richtig war die Antwort eines Pfarrers an ein Gemeindemitglied, das äußerte, keine Homosexuellen in der Gemeinde zu kennen: „Sie kennen welche, sie wissen es nur nicht.“ Und wie traurig wahr die Worte eines jungen schwulen Christen, der sich in einer Gemeinde sehr wohlfühlt, aber nicht wagt, Antrag auf Aufnahme zu stellen: „Die schicken mich ja doch nur zum Weißen Kreuz“⁴²! Die Tatsache, dass es in unseren Gemeinden und Kirchen tausende von Mitgliedern gibt, die ihre homosexuelle Disposition verheimlichen und verdrängen, sich nicht zu öffnen wagen und mit ihrer Not manchmal ein Leben lang allein bleiben, sich dabei aber sehnstchtig nichts mehr wünschen als einen Ausweg aus der Ausweglosigkeit⁴³, sollte uns alle beschämen. Es ist eine Schande für die Gemeinde Jesu.

Die Not vieler homosexueller Christen mag der Bericht eines katholischen Pfarrers vom Besuch am Sterbebett eines alten homosexuellen Mannes widerspiegeln: „Sein Leben lang hat dieser Mann seine Veranlagung verschwiegen. Dieser alte, zutiefst gläubige Mann hatte seine Geschwister heiraten sehen. Er hatte gesehen, dass sie Kinder bekamen. Das waren oft schwere Tage für ihn. Auch er hätte so gern die Freundschaft eines anderen erfahren. Auch er hätte so gerne jemand gehabt, mit dem er reden konnte, dem er gegenüber ehrlich sein konnte. Auch er hätte so gerne einen Arm um seine Schultern gespürt. Zusammen mit jemandem im Leben stehen. Aber es durfte nicht sein Es durfte nicht sein wegen der Menschen, wegen der Kirche, wegen seiner Eltern und wegen ihm selbst. So durfte man

⁴¹ idea-spektrum, 35/2008, 20.

⁴² Der „Evangelische Fachverband für Sexualethik und Seelsorge Weißes Kreuz e.V.“ hat in evangelikaler Tradition stehend das Ziel, Menschen vor allem im Beziehungs- und Sexualbereich zu beraten. In Fragen der Homosexualität vertritt das Weiße Kreuz eine konservative Haltung, die Homosexualität als Identitätsstörung ansieht und auf „Heilung“ des oder der Betroffenen durch therapeutische Maßnahmen zielt.

⁴³ In ihrem beeindruckenden und bedrückenden Dokumentarfilm „Ich schmutziger, sündiger Mensch“ aus den 1990er Jahren schildern Trond Winterkjaer und Jan Dalchow das Schicksals eines jungen norwegischen Schwulen, der als engagierter lutherischer Christ niemandem seine Homosexualität zu offenbaren wagte, letztlich aber an dem Empfinden „schmutzig“ und „sündig“ zu sein zerbrach und Suizid beging. Anzusehen und herunterzuladen unter: <http://blip.tv/file/1249800> (23.10.2008)

nicht sein. Dann war man gebrandmarkt und verdammt. Als alles offener wurde und die Menschen mehr Lebensraum bekamen, waren seine Jahre vorbei. Er musste zuschauen, wie junge Leute wohl glücklich ihren Weg gehen konnten. Er, der so gerne gewollt, aber nicht gedurft hatte, wie gerne wäre er jung gewesen in diesen Tagen, aber seine Tage waren vorbei. Was hat dieser alte Mann sein Leben lang ersehnt? ‚Einen wirklichen Freund‘, sagte er, kurz bevor er starb. ‚Es durfte nicht sein. Ich war anders. Das war eine Schande – für meine Eltern, meine Familie und mich.‘⁴⁴

Im eher volksskirchlichen Bereich hat sich „Homosexuelle und Kirche (HuK)“ als Interessenverband etabliert. Für Christen evangelikaler, pietistischer und charismatischer Prägung ist oft „Zwischenraum“ ein Forum. In der „Metropolitan Community Church (MCC)“, „die Kirche (nicht nur) für Lesben und Schwule“⁴⁵, die auch in Deutschland Gemeinden in Hamburg, Köln und Stuttgart hat, finden immer wieder homosexuelle Christen, die ihre Gemeinden verlassen mussten, eine neue Heimat. Dass diese und andere Gemeinschaften nötig sind, um Menschen in oft großer Not aufzufangen und oft genug auch wieder aufzurichten, ist bezeichnend.

7. Seelsorgerliche Sackgassen

Natürlich nimmt man auch in freikirchlichen Kreisen die Not wahr, die Homosexuelle umtreibt. Da aber weithin die traditionelle Sicht von Homosexualität als Sünde vorherrscht, geht auch der seelsorgerliche – sicher gut gemeinte – Umgang mit Homosexuellen in klar erkennbaren Bahnen: Es geht darum, dass sie ‚Heilung‘ erfahren, oder dass sie, wenn dies nicht geschieht, die Homosexualität nicht ausleben.

Bis heute erleben homosexuelle Christen, dass ihnen eine ‚Heilung‘ von ihrer Disposition in Aussicht gestellt wird. Dass Homosexualität heilbar ist, wird allerdings, wie dargelegt, in der Wissenschaft heute abgelehnt und nur noch in evangelikalen Kreisen vertreten. Aber auch unter Evangelikalen kommt es allmählich zu einer neuen Sicht. Das zeigt sich z. B. daran, dass eine Organisation wie „wuestenstrom“⁴⁶, die Homosexuelle durch sicherlich gut gemeinte therapeutisch-seelsorgerliche Hilfe hin zur Heterosexualität verändern will, erlebt, dass Mitarbeiter aus seelsorgerlichen Erfahrun-

⁴⁴ Katholisches Kirchenblatt Stadtkreis Heilbronn, 4/2007, 1.

⁴⁵ Selbstbezeichnung der MCC Hamburg <http://www.mcc-hh.de> (20. 11. 2008).

⁴⁶ „wuestenstrom e. V.“ will christlich geprägte Hilfe bieten „für Menschen, die ihre Beziehungen, ihre Identität als Frau oder als Mann oder ihre Sexualität, konflikthaft erleben“ (<http://www.wuestenstrom.de> → ‚Wir über uns‘; 20. 11. 2008). Beratung wird u. a. Missbrauchsopfern, Pädophilen und eben auch Homosexuellen angeboten. „wuestenstrom e. V.“ betont, dass die Beratung sexualethisch ergebnisoffen ist: „Wir respektieren die Entscheidung jedes Ratsuchenden hinsichtlich seiner sexuellen Orientierung und seines Lebensentwurfs.“ (‚Selbstverpflichtung und Grundlagen der Arbeit‘ vom Juli 2001). Die Organisation sieht sich aber dem Vorwurf ausgesetzt, in der Praxis dann doch undifferenziert auf Veränderung zur Heterosexualität zu zielen.

gen dieser Bewegung den Rücken kehren, sozusagen die Front wechseln und fortan Homosexuelle in Bejahung ihrer Disposition seelsorgerlich begleiten⁴⁷. Ähnliches berichtet autobiografisch der evangelikal geprägte evangelisch Pfarrer Klaus Douglas⁴⁸, der in einem jahrzehntelangen Umdenkungsprozess von schroffer Ablehnung einer schweren Sünde über große Hilflosigkeit und Sprachlosigkeit gegenüber betroffenen Menschen zu einer ihre Prägung bejahenden seelsorgerlichen Begleitung homosexueller Christen gelangte und heute die Initiative „Zwischenraum“ unterstützt.

Auf Heilung von homosexueller Disposition hinzuweisen, bedeutet Homosexualität als Krankheit zu verstehen, was wie gesagt von der Wissenschaft nicht mehr vertreten wird. Der evangelikal-pietistische Psychiater und Psychotherapeut Martin Grabe⁴⁹ weist auf die nötige Unterscheidung zwischen einer therapierbaren Persönlichkeitsstörung und einer Persönlichkeitseigenschaft hin.⁵⁰ Neurotische Fehlhaltungen oder traumatische Erfahrungen können zu Persönlichkeitsstörungen führen, die sich ganz verschieden äußern können und die therapierbar sind. Auch homosexuelle Empfindungen können daraus resultieren, ohne dass ein solcher persönlichkeitsgestörter Mensch wirklich exklusiv homosexuell ist. Eine Therapie, in deren Fortgang auch solche ‚unechten‘ homosexuellen Empfindungen verschwinden können, setzt natürlich nicht bei der Homosexualität an, sondern bei der Persönlichkeitsstörung.⁵¹ Hier einen Beweis für die Heilbarkeit von exklusiver Homosexualität, die Persönlichkeitseigenschaft und keine Krankheit ist, zu sehen, ist klar ersichtlich falsch.

Die Wissenschaft weiß bis heute nicht, woher exklusive Homosexualität als Persönlichkeitseigenschaft resultiert. Genetische Präjudizierung, ohne dass bislang ein ‚Schwulengen‘ gefunden wurde, ist eine Theorie. Aber auch ohne klar definiertes Gen zieht sich ja z. B. Musikalität – man denke nur an die Familie Bach – oder mathematische Begabung über ganze Generationen durch Familien. Dazu passt die Beobachtung, dass Schwule häufiger schwule Brüder haben als heterosexuelle Männer⁵² oder dass der Paarling bei homosexuellen eineiigen Zwillingen ebenfalls häufig homosexuell ist.⁵³ Eine andere Theorie geht davon aus, dass der männliche Fötus, bei dem durch das Hormon Testosteron die männlichen Eigenschaften herausgebildet werden, und der weibliche Fötus, wo dies umgekehrt durch das Hormon Östrogen geschieht, durch bislang lediglich gemutmaßte Ursa-

⁴⁷ Der deutsche Zweig von Wüstenstrom wurde von Günter Baum aufgebaut. Er verließ schließlich diese Organisation und gründete „Zwischenraum“ für homosexuelle, bisexuelle und transsexuelle Christen mit evangelikalem, charismatischem oder pietistischem Hintergrund. *Hinck*, Streitfall, 15.

⁴⁸ Vorwort von Klaus Douglas in *Hink*, Streitfall, 5–9.

⁴⁹ Dr. med. Martin Grabe ist Chefarzt der psychotherapeutischen Abteilung der Klinik Hohe Mark in Oberursel.

⁵⁰ Grabe, Von „schwul“ bis „Gräuel“, 26.

⁵¹ Vgl. Grabe, Von „schwul“ bis „Gräuel“, 26.

⁵² Vgl. Fiedler, Sexuelle Orientierung, 80.

⁵³ Vgl. Bovet, Ehekunde, 135; Fiedler, Sexuelle Orientierung, 80.

chen (wiederum genetische Präjudizierung der Mutter, Stress während der Schwangerschaft u. a.) ein Zuviel des jeweils anderen Hormons abbekommt.⁵⁴ So erklären manche die überdurchschnittlich hohe Quote von schwulen Künstlern, die mit ihrer Kreativität eher weibliche Eigenschaften zeitigen. Eine weitere Theorie spielt heute nur noch eine schwindende Rolle und gehört eher in den Bereich der Persönlichkeitsstörung. Sie besagt, dass Homosexualität ihre Ursache in einer Selbstmitleidsneurose hat, die durch ein in der Jugendzeit erfahrenes Liebesdefizit im Verhältnis zum gleichgeschlechtlichen Elternteil verursacht wurde.⁵⁵

Da dies ein theologischer Aufsatz ist und ich selbst mir nicht anmaße, medizinisch kompetent zu sein, seien auf diese Theorien nur kurz hingewiesen. Tatsache ist, dass die Wissenschaft die Ursache von Homosexualität bis heute nicht kennt und nur feststellen kann, dass es sie gibt.⁵⁶ Und Tatsache ist, dass exklusive Homosexualität als Persönlichkeitseigenschaft schlicht und einfach genauso wenig therapierbar ist wie die Augenfarbe. Der Hinweis auf die ‚Heilbarkeit‘ von Homosexualität entpuppt sich als fromme Ideologie, die mit der Realität nichts zu tun hat.

Immer wieder werden nun Zeugnisse von ‚Heilungen‘ von Homosexualität veröffentlicht. Darunter fallen sicherlich viele therapeutische und seelsorgerliche Erfolge bei Persönlichkeitsstörungen, durch die – wie oben dargelegt – ‚unechte‘ homosexuelle Empfindungen verschwunden sind, die aber keinesfalls Heilungen von exklusiver Homosexualität sind.

Weitere sog. ‚Heilungen‘ sind ebenfalls irrig und durchaus leicht erklärbar.

– Jeder Mensch durchläuft in der Jugendzeit eine homoerotische Phase. Es ist die Zeit dicker Jungenfreundschaften, in der Mädchen Hand in Hand gehen. In dieser Zeit kann es auch zu homosexuellen Handlungen und Umgang kommen, was nicht heißt dass der oder die Betreffende schwul oder lesbisch ist. Ist diese Phase vorüber, gibt es bei den meisten Men-

⁵⁴ Vgl. *Allan und Barbara Pease*, Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken. Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Schwächen, München 2000, 268; vgl. *Fiedler*, Sexuelle Orientierung, 81 f.

⁵⁵ Auf dieser Theorie baut das seinerzeit unter homosexuellen Christen viel beachtete 1985 erschienene Buch *Gerard J. M. van de Aardweg*, Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen. Analyse und Therapie, Neuhausen-Stuttgart 1995 auf, dass aber in seinem therapeutischen Ansatz eben nur auf der Ebene der Persönlichkeitsstörung argumentiert. Dieses Buch wurde von der Fachwelt seinerzeit überwiegend ignoriert und gilt heute als überholt.

⁵⁶ In manchen Kreisen der Homosexuellenbewegung wird allein die Frage nach den Ursachen der Homosexualität als diskriminierend betrachtet und vehement abgelehnt. Ich lehne solche ideologischen Denkverbote ab und meine, dass man diese Frage sehr wohl stellen darf und muss – allerdings immer in Bezug auf die Heterosexualität und ihre Ursachen, niemals isoliert. – Interessant wäre in diesem Zusammenhang einmal die Fragestellung von kompetenter Seite, ob in der Homosexualität, die es ja immer gegeben hat, ein evolutionärer Sinn gesehen werden kann. Ob es diese Fragestellung schon gegeben hat, weiß ich nicht, begegnet ist sie mir in der ganzen Debatte noch nicht.

schen eine heterosexuelle Entwicklung. Manche Heilungszeugnisse bezeugen hier eine ‚Heilung‘, die eine normale Entwicklung ist.

- Bisexuelle, wenn sie mehr zum Heterosexuellen tendieren, sind durchaus in der Lage, einen heterosexuellen Lebensweg zu führen. Vermeintliche ‚Heilungen‘ sind auch hier anzusiedeln, vor allem wenn es homosexuelle Handlungen gab.
- Exklusiv Homosexuelle, die diese Disposition ablehnen, werden von manchen Seelsorgern in die Entscheidung zu einem heterosexuellen Lebenswandel geführt. Hier wird dann bezeugt, dass auch heterosexuelle Gefühle auftauchen. Das ist aber völlig normal, immerhin fühlen ja auch nach einer Studie ein Drittel der Männer und drei Fünftel der Frauen sich zumindest gelegentlich vom eigenen Geschlecht angezogen,⁵⁷ so klar sind die Grenzen nicht. Oder es wird bezeugt, dass man an jedem Tag diese Heilung ergreift oder im Prozess der Heilung ist. Beides ist jedoch keine Heilung, sondern Selbstbetrug.
- Zeugnisse Homosexueller von ihrer ‚Heilung‘ sind oft viel zu frische und zu junge Erfahrungen, als dass sie bereits veröffentlicht werden dürften.⁵⁸ Eine ‚Heilung‘ muss sich nämlich erst im Laufe der Jahre erweisen. Und da gibt es auch genug Zeugnisse von Menschen, die eine Selbsttäuschung bekennen und diese Lebenslüge nicht durchgehalten haben.

Der sehr fromm klingende Hinweis an Homosexuelle, ‚dass Jesus doch frei macht‘, geht theologisch völlig in die Irre. Er geht natürlich davon aus, dass Homosexualität eine Krankheit oder eine Art Behinderung ist. Aber selbst wenn das so wäre – was nicht der Fall ist – erleben ja auch Christen Krankheiten. Sie gehören zu dieser Welt, auch im Leben des Christen. Glaubensheilungen sind durchaus erfahrene Realität, aber einzelner, nie durchgängig. Aus der Möglichkeit, dass Menschen irgendwann einmal eine Heilung durch Gebet erfahren haben, die auch Ärzte zum Staunen brachte, kann kaum von jedem Homosexuellen gefordert werden, solch eine ‚Heilung‘ bei Gott einzuklagen. Es ist seelsorgerlich ein gefährlicher Unsinn und führt Homosexuelle in eine neue Falle, wenn die erhoffte ‚Heilung‘ und Befreiung nicht eintritt. Jesus Christus macht frei zu einem Leben, das gelingend ist in seinen Begrenzungen und Einschränkungen – auch denen der Krankheiten. Welch prächtige Christen gibt es, die das, was sie sind, erst wurden, weil sie ein Ja zu ihren Einschränkungen und Leiden fanden⁵⁹.

Exklusive Homosexualität ist keine Krankheit, sondern eine Persönlichkeitseigenschaft. Aber auch hier gilt, dass der homosexuelle Mensch, wie natürlich jeder Mensch, ein Ja findet zu seinem Leben und Dasein in seinen Qualitäten und Defiziten, in seinen Freiheiten und Einschränkungen und in seinen Dispositionen und Prägungen. Zu einem solchen Leben will Jesus

⁵⁷ Vgl. Hinck, Streitfall, 51; die Verfasserin erwähnt eine Hamburger Studie, veröffentlicht in: Weißes Kreuz, 1/2002, Nr. 9, 8.

⁵⁸ Z. B. die m. E. unverantwortliche Veröffentlichung in idea-spektrum 6/2008, 40.

⁵⁹ Vgl. 2Kor 12, 9–10.

frei machen. Viele homosexuelle Christen haben erlebt und erfahren, dass Jesus sie in dieser ihrer Disposition frei gemacht hat zu einem erfüllten und gelingenden Leben aus seiner unendlichen Gnade. Sie haben ein Ja dazu gefunden, von Gott mit homosexueller Disposition geschaffen worden zu sein. Sie preisen den Herrn durch ihr Leben, in dem sie ihre Homosexualität als Gabe und Aufgabe verstehen – in Christus befreite und durch Christus frei gemachte Menschen.

Wenn sich kein ‚Heilung‘ einstellt, wird Homosexuellen oft der Rat gegeben, sie sollten zölibatär leben. In diesem Sinne argumentiert auch der Katechismus der katholischen Kirche: „Homosexuelle Menschen sind zur Keuschheit gerufen.“⁶⁰ Dahinter steht offensichtlich die Erfahrung des Zölibats der katholischen Priester als mögliche und erlebte Lebensform. Die Geschichte des Zölibats ist aber auch eine Geschichte seines vielfachen Scheiterns. Das gilt auch für den Versuch homosexueller Christen, ehelos zu bleiben. Gerade hier droht dann bei Schwulen ein Versacken in der Gayszene oder bei Lesben das Ausleben einer heimlichen Sexualität. Gerade da, wo die homosexuelle Orientierung eindeutig ist, kann es irgendwann zu einem Zusammenbruch der Verdrängung kommen, was dann erst recht zu einem hoch promiskuitiven Lebenswandel führen kann.⁶¹

Der Mensch ist nun mal zur Zweisamkeit geschaffen und erlebt das Alleinbleiben – wenn nicht das Charisma der Ehelosigkeit vorliegt – auf Dauer als notvoll. Dies betrifft homosexuelle Menschen genauso wie heterosexuelle. Natürlich gibt es heterosexuelle Menschen, die allein geblieben sind, weil sie keinen Partner gefunden haben, oder die sich durch Scheidung oder Tod des Partners im Single-Dasein oft sehr mühsam wieder zurecht finden müssen. Aber es besteht doch ein grundlegender Unterschied zwischen diesen heterosexuellen Singles und der Forderung an einen Homosexuellen nach zölibatärem Leben. Während allein gebliebene oder wieder Single gewordene Heterosexuelle, die häufig ihre Situation als notvoll erleben, durchaus zu ihren unerfüllten Sehnsüchten stehen dürfen und sie selber sein dürfen, soll der homosexuelle Christ sich zeitlebens gegen diese innersten Wünsche und Sehnsüchte wehren und so seine innerste Natur ständig als sündig niederringen und verdrängen. Es gibt bewegende Zeugnisse von Christen, die ihr Alleinsein als Aufgabe Gottes erlebten und füllten. Aber sie dürfen als Heterosexuelle dennoch eine Partnerschaft eingehen, wenn sich doch noch eine Gelegenheit bietet.⁶² Einem Homosexuellen soll aber eine solche Chan-

⁶⁰ KKK, 2359.

⁶¹ Vgl. Grabe, Von „schwul“ bis „Gräuel“, 25.

⁶² Vgl. Hinck, Streitfall, 70. Dort wird als Beispiel auf die querschnittsgelähmte Christin und Evangelistin Joni Eareckson-Tada verwiesen, die aufgrund ihrer Behinderung lange keinen Partner fand. Sie hat sehr tiefe und seelsorgerlich wertvolle Texte über das Single-Dasein geschrieben. Doch auch sie ging gerne eine Partnerschaft ein, als sich die Gelegenheit bot, und darf sich (und sicher viele mit ihr) heute über ein spätes Eheglück freuen. Dadurch verlieren ihre Aussagen über Ehelosigkeit sicher nichts an ihrer Richtigkeit und seelsorgerlichen Tiefe.

ce grundsätzlich verwehrt sein, ja sogar die ebenso notvoll erlebte Sehnsucht danach soll er als sündige Regung bekämpfen und möglichst aus seinem Leben ausmerzen. Er soll zeitlebens gegen seine innerste Natur leben.

Eine solche Trennung von innerster Empfinden und Tat widerspricht zudem dem ganzheitlichen Menschenbild der Bibel, wie es Jesus Christus verkündigt hat. Wenn von Jesus das sexuelle Begehren im Herzen mit dem Vollzug des Ehebruchs auf eine Stufe gestellt wird (Mt 5, 28) oder das Beschimpfen eines Menschen mit erniedrigenden Ausdrücken dem Mord gleichkommt (Mt 5, 22), weil eben Empfindung und Handlung nicht zu trennen sind, wie kann man dann von einem Homosexuellen in dieser seine ganze Person und Existenz, seine ganze Persönlichkeit und sein ganzes Seelenleben betreffenden Frage genau das fordern, nämlich das Sehnen und Empfinden vom Vollzug abzutrennen und als zwei Dinge anzusehen, was doch eins ist?

Die katholische Ablehnung homosexueller Partnerschaften wird in konsequenter Anwendung der katholischen Theologie, die Geschlechtsverkehr in erster Linie der Weitergabe des Lebens vorbehält, damit begründet, dass hier eben keine Zeugung stattfinden kann: „Sie [sc. homosexuelle Handlungen] verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen.“⁶³ „Sie [sc. Homosexuelle Lebensgemeinschaften] sind nicht in der Lage, auf angemessene Weise die Fortpflanzung und den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten.“⁶⁴ Die evangelische Theologie fasst die Bedeutung der Sexualität wesentlich weiter und sieht auch die Freude der Partner aneinander als wichtigen Bestandteil sexueller Gemeinschaft. Das alttestamentliche Hohe Lied der Liebe ist klarer biblischer Nachweis, dass Partnerschaft und Sexualität mehr ist als „Seid fruchtbar und mehret Euch“ (Gen 1, 28).⁶⁵ Und Lebenspartnerschaft, sei sie hetero- oder homosexuell, ist selbstverständlich wesentlich mehr als nur Sex. In einer gesunden Partnerschaft spielt Sexualität natürlich eine Rolle, aber eine gelingende Partnerschaft hat ihre tragenden Fundamente an anderer Stelle. Einem homosexuellen Menschen die Erfüllung der Sehnsucht nach einem Partner nicht nur abzusprechen, sondern sie als sündig und womöglich ‚Gräuelsünde‘ zu brandmarken, zeigt, mit welcher Ignoranz von manchen Christen mit dem Gefühlsleben von Homosexuellen umgegangen wird.

⁶³ KKK 2357.

⁶⁴ *Kongregation*, Erwägungen, III,7 – Ironischerweise wird die katholische Ablehnung von Homosexualität als nicht vermehrungsfähig ausgerechnet von evangelikalen Kreisen aufgegriffen. Entsprechend kommentierte der Generalsekretär der deutschen Evangelischen Allianz das jüngste Ansinnen der Bundesjustizministerin, eingetragene homosexuelle Lebenspartnerschaften im Steuer-, Beamten- und Adoptionsrecht der Ehe gleich zu stellen: „Gleichgeschlechtliche Partnerschaften leisteten keinen Beitrag zum Fortbestand der Gesellschaft.“ [http://www.idea.de/index.php?id=917&tx_ttnews\[tt_news\]=68445&tx_ttnews\[backP\]\(25.9.2008\)](http://www.idea.de/index.php?id=917&tx_ttnews[tt_news]=68445&tx_ttnews[backP](25.9.2008)).

⁶⁵ Dazu möge man nur einmal das wunderschöne Büchlein von *Helmut Gollwitzer*, *Das Hohe Lied der Liebe*, genießen.

Zu den schauerlichen Folterinstrumenten aus der christlichen Gruselkiste gehört der seelsorgerliche Rat an Homosexuelle, sich auf eine heterosexuelle Ehe einzulassen. Der seinerzeit bekannte christliche Ehekundler Theodor Bovet schrieb schon in den 1960er (!) Jahren: „Wenn der homophile Mann sich mit einer Frau sexuell einlässt oder gar heiratet, hat er das Gefühl, widernatürlich zu handeln, und er verstößt damit gegen sein persönliches Gewissen“.⁶⁶ Dasselbe gilt natürlich umgekehrt auch für die lesbische Frau. Hier ist tiefe Not und existenzielles Leiden nicht nur des bzw. der Homosexuellen, sondern auch seines bzw. ihres oft zutiefst mitleidenden Ehepartners vorprogrammiert. Oft genug endet das mit einer Scheidung, was zusätzliche seelische Not über Menschen bringt. Ein solcher seelsorgerlicher Ratschlag ist unverantwortlich und völlig indiskutabel, weil er Menschen in tiefe Not stürzen kann.

8. Schlussfolgerungen aus den seelsorgerlichen Sackgassen

Der Umgang mit homosexuellen Mitchristen ist bis heute in den freikirchlichen Gemeinden vielfach von Hilflosigkeit geprägt. Natürlich wollen Gemeinden und die Menschen in ihr helfen. Aber ein kurzschlüssiges Verständnis der relevanten Bibelstellen führt zu den aufgeführten seelsorgerlichen Sackgassen, die Homosexuellen überhaupt nicht helfen, sondern sie oft noch tiefer in innere Not und Zerrissenheit führen. Gut gemeint ist eben oft das Gegenteil von gut.

Natürlich liegt es klar auf der Hand, dass sich männliche und weibliche Geschlechtsorgane komplementär ergänzen, was männliche bzw. weibliche zueinander zunächst einmal nicht tun. Und natürlich ist es richtig, dass in der Natur Geschlechtlichkeit etwas mit der Weitergabe des Lebens durch Zeugung neuen Lebens zu tun hat, was bei Homosexuellen nicht geschehen kann, was aber auch bei manchen heterosexuellen Ehepaaren aus genetischen, gesundheitlichen oder Altersgründen nicht geschieht, ohne dass diese Partnerschaft etwas von ihrem Wert einbüßt. Es muss unterschieden werden „zwischen dem, was biologisch sinnvoll ist ... und dem, was für die einzelne Person ihrer konstitutionellen Anlage und ihrem Gewissen entspricht“.⁶⁷

Es ist unbestreitbare Tatsache, dass es das Phänomen gibt, dass sich Männer zu Männern und Frauen zu Frauen hingezogen fühlen. Homosexuelle haben sich das nicht ausgesucht, sondern sie sind so. Sie haben sich nicht entschieden, homosexuell zu sein, sondern sie haben sich als Homosexuelle vorgefunden. Wer diesen Menschen gerecht werden will, möge sich vor einer zu kurz greifenden Seelsorge hüten. Sicher ist manches gut gemeint.

⁶⁶ Bovet, Ehekunde, 136.

⁶⁷ Ebd. – Auch an dieser Stelle stellt sich die Frage, ob in der Homosexualität ein evolutionärer Sinn gesehen werden kann (s. Anm. 56).

Die Mitarbeiter von Wüstenstrom oder dem Weißen Kreuz und viele andere, die auf eine ‚Heilung‘ Homosexueller hinzielen, tun ihren gut gemeinten Dienst, sicherlich bewegt von der Liebe Christi, mit dem Wunsch zu helfen. Umso tragischer, dass soviel gute geistliche Energie den Menschen, die sie meint, nicht gerecht wird, ja sie sogar in tiefere Nöte stürzen kann.

Natürlich ist vom geistlichen und seelsorgerlichen Standpunkt ein promiskuitiver Lebenswandel bei Homosexuellen abzulehnen, weil er Menschen nur als Sexualobjekte sieht, nicht zu einer erfüllenden Partnerschaft führt und letztlich den Menschen, der so lebt, vereinsamen lässt und sogar in seiner Fähigkeit zur Partnerschaft schädigt. Es ist aber schlicht und einfach falsch, Homosexuellen grundsätzlich einen solchen Lebenswandel zu unterstellen. Bei manchen Homosexuellen mag hohe Promiskuität – wie oben dargelegt – aus einem Zusammenbruch der Verdrängung der homosexuellen Gefühle kommen, was dann erst recht zu einem hoch promiskuitiven Lebenswandel führen kann. Hier führt also der Kampf gegen diese Disposition genau zum Gegenteil. Promiskuitiver Lebenswandel gibt es aber genauso bei Heterosexuellen und ist dort genauso abzulehnen.

Es gibt sie durchaus, die liebevollen homosexuellen Lebenspartnerschaften zweier schwuler Männer oder zweier lesbischer Frauen. Noch einmal sei der weitsichtige Theodor Bovet aus den 1960er Jahren zitiert: Man „muss feststellen, dass es unter ihnen [sc. den Homosexuellen] Paare gibt, die den Kriterien der Liebe, Treue und geistigen Vertiefung entsprechen und von den Partnern durchaus als Gegenstück einer Ehe empfunden werden.“⁶⁸

Wie ist nun Homosexualität biblisch zu beurteilen, wenn die oft zitierten Bibelstellen hier überhaupt nicht greifen? Jenseits aller gesellschaftlichen Entwicklungen stellt sich diese Frage natürlich den Christen und auch den Homosexuellen unter ihnen. In der Kirche Jesu Christi ist die Frage nach dem Willen Gottes normativ. Der erkannte Wille Gottes kann mit der gesellschaftlichen Entwicklung konform gehen, ihr aber auch widersprechen. Die Kirche muss sich hier eine Unabhängigkeit von der ‚Welt‘ bewahren. Nichtsdestoweniger kann auch eine gesellschaftliche Entwicklung biblisch richtig sein und es hat sich in der Vergangenheit manchmal gezeigt, dass der Heilige Geist im einen oder anderen Fall mehr durch den Zeitgeist gewirkt hat, als durch das Handeln und Denken seiner Kirche, er sogar der Kirche durch den Zeitgeist zuweilen kräftig auf die Sprünge half. Dennoch ist die Kirche immer aufgefordert, den schmalen Pfad der Freiheit nicht zu verlassen, der zwischen Zeitgeist und erstarrter Gesetzlichkeit verläuft.

Jesus Christus selbst hat im Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37–40) als Maßstab der Auslegung der Gesetze und Gebote die Liebe zu Gott und eine Liebe zu den Menschen wie zu sich selbst genannt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt“ (Dtn 6,5). Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ (Lev 19,18).

⁶⁸ Bovet, Ehekunde, 141.

In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Jede Auslegung von biblischen Geboten und Gesetzen – und damit auch die der oben genannten Bibelstellen – muss sich an diesem Doppelgebot messen lassen, sind sie doch nach dem klaren Urteil unseres Herrn Teil dieses Doppelgebots. Eine Auslegung von Bibelworten, die am Doppelgebot der Liebe vorbeigeht, muss deshalb falsch sein.

So ist umgekehrt aber auch jede Handlung von Christen an diesem Doppelgebot zu messen. „Ama et fac, quod vis“⁶⁹ – dieses berühmte Wort des Kirchenvaters Aurelius Augustinus ist eine immer wieder aktuelle Mahnung an die christliche Ethik und an die daraus folgende christliche Tat. Sie muss der Liebe zu Gott entsprechen („Du sollst *den Herrn, deinen Gott, lieben ...*“), darf die Nächstenliebe nicht verletzen („... *deinen Nächsten lieben ...*“) und darf sich nicht selbst schädigen („... *lieben wie dich selbst*“). Wenn wir also diesen Maßstab an die Praxis der Homosexualität in einer treuen und liebevollen Lebenspartnerschaft anlegen, die natürlich auch Sexualität enthält, aber als Lebenspartnerschaft darüber hinausgeht, so ergeben sich drei entscheidende Fragen:

- Missachtet eine homosexuelle Lebenspartnerschaft die Liebe zu Gott?
- Verletzt eine homosexuelle Lebenspartnerschaft die Liebe zum Nächsten, fügt sie also dem Partner oder der Partnerin Schaden zu?
- Verletzt eine homosexuelle Lebenspartnerschaft die Liebe zu sich selbst, schädigt sich also der oder die Homosexuelle selbst?

Homosexualität und homosexuelle Lebenspartnerschaften verletzen nicht die Liebe zu Gott. Homosexuelle können selbstverständlich ein von der Liebe zu Gott bestimmtes hinggegebenes Leben führen. Persönlich habe ich gerade während der Arbeit an diesem Artikel einige in großer Hingabe zu ihrem Herrn lebende homosexuelle Christen kennen lernen dürfen, deren bewusster Glauben und deren konsequentes Glaubensleben mich tief beeindruckt hat. Ihr Ja zu ihrer Homosexualität – zuweilen mühsam nach einem schweren Weg erkämpft – führte sie zu einer Freiheit, die sie ihre Homosexualität als Gabe und Aufgabe Gottes für ihr Leben erkennen ließ. Gerade dieses Erkennen, so wie sie sind von Gott geliebt zu sein, ließ in ihnen eine tiefe Liebe und Dankbarkeit wachsen. Sie wissen sich geliebt von Gott und suchen seinen Willen für ihr Leben. Sie leben in bewusster Nachfolge Christi, wissen um seinen Tod am Kreuz für sie, um seine Vergebung und um seine bedingungslose Gnade, aus der sie leben dürfen – Kinder Gottes in tiefer Liebe zum himmlischen Vater. Gehen homosexuelle Christen eine Lebenspartnerschaft ein, bedeutet dies ein gemeinsames Leben im Glauben und der Nachfolge. Ebenso wie heterosexuelle Ehepartner sind sich christliche homosexuelle Lebenspartner zu einer Zweisamkeit des Ergänzens und Einandertragens gegeben, die sie auch einander zu Gehilfen

⁶⁹ „Liebe und tue, was du willst.“

im Glauben macht. Dadurch wird die Liebe zu Gott nicht nur nicht verletzt, sondern gestärkt.

In einer liebevollen Partnerschaft wird auch die Liebe zum Nächsten nicht verletzt. Im Gegenteil ist sie ja gerade von der gegenseitigen gebenden und empfangenden Liebe geprägt. Für schwule und lesbische Paare hat ihre Beziehung denselben Stellenwert wie für heterosexuelle Paare. Ein Lebenspartnerschaft erleben sie ebenso wie Heterosexuelle eine Ehe. Für diese Partnerschaft gelten dieselben Regeln an Treue und Liebe, wie sie auch für die heterosexuelle Ehe gelten. Natürlich können auch homosexuelle Lebenspartnerschaften scheitern ebenso wie heterosexuelle. Eine solche Scheidung bedeutet ebenso wie bei heterosexuellen Ehescheidungen ein Schuldigwerden aneinander. Gott wünscht sich gelingende Partnerschaften, in der Menschen in Liebe füreinander da sind und einander ergänzen. Eine Scheidung verletzt natürlich die Liebe und bedeutet Schuld, die seelsorgerlich aufgearbeitet werden muss. Aber wo eine solche Lebenspartnerschaft in Verantwortung zueinander geführt wird, an ihr immer wieder gearbeitet wird, sie so vertieft und gestärkt wird, Krisen überwindet und gelingende Partnerschaft ist, wird das Gebot der Nächstenliebe gegenüber dem Partner immer wieder gelebt und erfüllt werden.

Auch die Liebe zu sich selbst wird nicht verletzt. Im Gegenteil verletzt ein homosexueller Mensch sich selbst, wenn er versucht, gegen seine Natur zu leben, sich womöglich zu einer heterosexuellen Partnerschaft zwingt oder zölibatär lebt. Ein Eingehen einer liebevollen Partnerschaft dagegen bedeutet für ihn die Erfüllung einer tiefen Sehnsucht. Sie gibt ihm genauso Halt und Lebensinhalt, wie es eine gelingende Ehe für heterosexuelle Paare bedeutet. Auch hier ist also das Liebesgebot nicht nur nicht verletzt, sondern ihm zutiefst entsprochen.

Bleibt die Frage nach medizinischen Gefahren homosexueller Sexualität zu beantworten. Schädigten sich homosexuelle Geschlechtspartner gegenseitig, wäre dies auch eine Verletzung des Liebesgebotes und damit ein Argument gegen homosexuellen Geschlechtsverkehr, wie er ja auch Teil einer schwulen oder lesbischen Lebenspartnerschaft ist.

Beim Surfen im Internet bin ich hier – besonders bei sehr konservativen Seiten – auf derartige Hinweise gestoßen⁷⁰. Allgemein wird zugestanden, dass lesbische Sexualität gesundheitlich unbedenklich ist, sofern nicht durch mechanische Hilfsmittel Verletzungen hervorgerufen werden, was aber in gegenseitiger Verantwortung leicht zu vermeiden ist. Bei schwulem Geschlechtsverkehr dagegen werden z.T. ganze Horrorszenarien dargestellt. Vor allem der anale Koitus ist hier im Schussfeld. Da ist zunächst der berechtigte Hinweis auf erhöhte Infektionsgefahr, die aber bei promiskuitivem heterosexuellem Geschlechtsverkehr ebenso gilt und die bei treuer und ausschließlicher Lebenspartnerschaft eigentlich kein Thema ist. Allgemein anerkannt ist allerdings die Tatsache, dass analer Geschlechtsverkehr aus

⁷⁰ Z. B. <http://www.hjp.ch/texte/heiraten/ExSchwul.htm#T40> (21. 11. 2008).

anatomischen und physiologischen Gründen – egal ob mit Männern oder Frauen praktiziert – ein höheres Verletzungsrisiko, und damit indirekt auch ein höheres Risiko zur Übertragung *vorhandener* Infektionskrankheiten aufweist. Gesundheitliche Vorsorge und der Gebrauch von Kondomen im Zweifelsfall minimieren diese Gefahr erheblich. Weiterhin gab es Hinweise auf eine potenzielle Immun-Dysregulierung durch Spermien im Rektum sowie die Warnung vor einem erhöhten Darmkrebsrisiko.

Als Theologe muss ich mich bei der Beurteilung der körperlich-sexuellen Gesichtspunkte – ehrlicherweise und jenseits von Ethik und Theologie – auf die aktuellen medizinischen Erkenntnisse stützen. So sind die Ursachen und Risikofaktoren von Darmkrebs heute relativ gut erforscht und bekannt.⁷¹ Sexualpraktiken jedweder Art sind dabei weder bekannt noch genannt. Dasselbe gilt für Ursachen, Risikofaktoren und Auslöser von Autoimmunerkrankungen und anderen Störungen des menschlichen Autoimmunsystems⁷² – wenngleich hier über manche der zugrunde liegenden Mechanismen noch vieles nicht bekannt ist. Wir sollten uns aber davor hüten, unbewiesene Behauptungen zu verbreiten und damit Ängste zu schüren. Bislang ist eine gesundheitliche Gefährdung genannter Art nicht bekannt.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass Homosexualität und homosexuelle Lebenspartnerschaften weder die Liebe zu Gott noch die Liebe zum Nächsten noch die Liebe zu sich selbst verletzen. Auch nach dem Kriterium der Gesetzesauslegung durch das Doppelgebot der Liebe, das Jesus Christus selbst uns an die Hand gibt, ist gegen Homosexuelle und homosexuelle Lebenspartnerschaften nichts einzuwenden.

Es bleibt festzuhalten, dass Homosexuellen und homosexuellen Lebenspartnerschaften, denen bislang oft in unseren Gemeinden mit Hinweis auf die genannten Bibelstellen eher ablehnend begegnet wird, dies zu Unrecht widerfährt. Weder biblisch noch theologisch noch psychisch noch physisch gibt es einen Grund, der Ablehnung von Homosexualität als Sünde, Krankheit oder Verirrung rechtfertigt. Exklusive Homosexualität ist eine Persönlichkeitseigenschaft, die nicht veränderbar ist. Es kann und darf in der Gemeinde Jesu nicht sein, dass Menschen wegen einer solchen Eigenschaft abgelehnt werden.

9. Fazit

Eine solche Erkenntnis hat natürlich Konsequenzen. Was als geistlich richtig erkannt wurde, muss dann auch in die Umsetzung gehen, wo immer dies möglich ist. Unser Wissen mag immer Stückwerk sein (1Kor 13, 9), und doch müssen wir unser Leben und das Leben unserer Gemeinden auf dieses ‚Stückwerk‘ aufbauen – und tun es auch. So formuliere ich dieses Fazit

⁷¹ Siehe http://www.krebsgesellschaft.de/darmkrebs_ursache_risiko,4135.html (20. 11. 2008).

⁷² Siehe <http://www.autoimmun.org> (20. 11. 2008).

mit etwas klopfendem Herzen, weiß ich doch, dass es gerade in unseren freikirchlichen Gemeinden auf manchen Widerstand und manches Unverständnis stoßen wird. In der Hoffnung, nicht unter ‚Zuverlässigkeitsquarantäne‘ gestellt zu werden, bleibt mir aber nach all der Arbeit an der Bibel und allem darüber hinausgehenden Recherchen, aber auch nach manchen Begegnungen mit homosexuellen Brüdern und Schwestern verschiedener Konfessionen und manchem tiefen Gespräch mit ihnen über ihren Glauben, über ihre Homosexualität und wie diese in ihrem Glauben Platz findet, keine andere Möglichkeit, als dieses Fazit zu formulieren. Ich bin mir dabei im Klaren, dass es durchaus auch andere Meinungen zu diesem Thema gibt, die auch den Anspruch erheben, theologisch und ethisch intensiv durchdacht zu sein. Dies ist nicht nur eine Frage von evangelikal und liberal. Aber wohlan, lasst uns in ein Gespräch kommen, das ernsthaft die Argumente und Begründungen des anderen anhört und vor allem den Menschen sieht, um den es geht: den schwulen Christen und die lesbische Christin, die als Christen leben wollen. Dazu möge auch dieser Artikel beitragen.

„Ich bin schwul – und das ist gut so!“ Mit diesem Outing überraschte Klaus Wowereit seinerzeit die Öffentlichkeit. Sicher war da politisches Kalkül mit im Spiel, um von vornherein dem politischen Gegner im Berliner Wahlkampf keine Angriffsmöglichkeit zu bieten. Und doch spricht aus diesen Worten ein selbstverständlicher und selbstbewusster Umgang mit der eigenen sexuellen Disposition. Es wäre Homosexuellen – ob schwul oder lesbisch – zu wünschen, mit dieser Selbstverständlichkeit und diesem Selbstbewusstsein durchs Leben zu gehen.

Dafür sind sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich weitere Schritte vonnöten. Das ist sicher nicht von heute auf morgen zu erreichen, sondern ein Weg, den Gesellschaft und Kirche gehen müssen. „Es ist schwieriger eine vorgefasste Meinung zu zertrümmern als ein Atom“ (Albert Einstein). In diesem Sinne ist eine jahrtausendealte Prägung nur mühsam und langsam und nur mit viel Geduld zu verändern. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten gezeigt, in denen dennoch manches an Umdenken erreicht wurde, und das werden sicher auch die kommenden Jahrzehnte zeigen.

Gesellschaftlich ist es daher angebracht, die immer noch bestehenden Diskriminierungen Homosexueller weiter abzubauen. Dazu zählt, dass die in Deutschland mögliche eingetragene Lebenspartnerschaft, die sog. ‚Homo-Ehe‘, in allen rechtlichen und steuerlichen Fragen der heterosexuellen Ehe gleichgestellt wird. Man mag gesetzlich zwischen heterosexueller Ehe und homosexueller Lebenspartnerschaft unterscheiden, darf das aber niemals in Form eine Rangstufe tun. Es ist eine Tatsache, dass für Homosexuelle diese Partnerschaft denselben Wert für das Leben hat wie für Heterosexuelle die Ehe. Dies sollte der Gesetzgeber auf jeden Fall anerkennen. Die jüngsten Überlegungen aus dem Bundesjustizministerium, eingetragene homosexuelle Partnerschaften im Steuer-, Beamten- und Adoptionsrecht der heterosexuellen Ehe gleichzustellen, sind deshalb ein Schritt in die richtige Richtung. Für Homosexuelle ist der erfüllende Weg zu einem

gelingenden Leben in einer Lebenspartnerschaft zu finden, die denselben Kriterien von Liebe und Treue entsprechen, wie sie für die heterosexuelle Ehe gelten. Dem sollte das Gesetz entsprechen und dies sollte die Gesellschaft entsprechend positiv aufnehmen.

Die zuweilen formulierte Angst vor der Aushöhlung der Ehe und Familie als Grundzelle unserer Gesellschaft durch die der Ehe gleichgestellte homosexuelle Lebenspartnerschaft ist dabei unbegründet. Die Alternative zur homosexuellen Lebenspartnerschaft ist für Homosexuelle bestimmt nicht die heterosexuelle Ehe. In der Vergangenheit, als es das Lebenspartnerschaftsgesetz noch nicht gab, gab es dennoch die ‚ehähnlichen‘ homosexuellen Lebenspartnerschaften – oft mit haarsträubenden Benachteiligungen z. B. im Erbrecht oder bei der Betreuung des kranken Partners. Die Bedrohung von Ehe und Familie erfolgt von ganz woanders her, wenn man bedenkt, wie hoch die Scheidungsrate inzwischen ist. Homosexuelle Lebenspartnerschaften wird es im Vergleich zur heterosexuellen Ehe zudem immer nur in kleiner Zahl geben, weil eben lediglich ca. 5 % der Bevölkerung exklusiv schwul oder lesbisch sind. Außerdem höhlt eine eingetragene homosexuelle, in Treue geführte und gelingende Lebenspartnerschaft Ehe und Familie als Grundzelle unserer Gesellschaft nicht aus, sondern fördert sie im Gegenteil sogar, weil sie selbst eine solche Grundzelle ist.

Während es in der Gesellschaft inzwischen eine relativ breite Akzeptanz Homosexueller und homosexueller Partnerschaften gibt, tun sich unsere Gemeinden hier (noch) schwer. Dabei zeigt eine biblische Exegese der relevanten Stellen, dass diese die heutigen homosexuellen Partnerschaften nicht meinen. Auch eine bibeltheologische Beurteilung führt zu keinem negativen Ergebnis, genauso wie es heute die Medizin und die Psychoanalyse sieht. Es gibt keinen Grund, Homosexuelle als Sünder und homosexuelle Partnerschaften als sündig abzulehnen. *Exklusive* Homosexualität ist keine Krankheit und keine Persönlichkeitsstörung, sondern eine Persönlichkeitseigenschaft, die sich der oder die Homosexuelle genauso wenig ausgesucht hat wie Körpergröße oder Augenfarbe. Es kann nicht sein, dass der evangelische Grundsatz „sola gratia, sola fide“⁷³ nur für 95 % der Menschheit gilt, für die 5 % Homosexuellen aber das Verdienen der Gnade durch Unterdrückung der eigenen Natur angesagt ist. Von daher ist ein Umdenken in unseren Gemeinden weg von Ausgrenzung und Brandmarkung als Sünde hin zur liebevollen Annahme überfällig. Die jahrhundertelange Ausgrenzung und sogar grausame Verfolgung homosexueller Menschen war ein schreiendes Unrecht, das in der Kirche Jesu Christi noch weithin der Aufarbeitung harrt und ebenso der Buße bedarf, zu der das Unrecht gegen andere Menschengruppen wie Juden, Sinti und Roma u. a. erfreulicherweise bereits geführt hat.

⁷³ „Allein durch die Gnade, allein durch den Glauben“.

Exklusiv Homosexuelle Christen müssen seelsorgerlich unterstützt werden, ihre Disposition als „Gabe und Aufgabe“⁷⁴ Gottes für ihr Leben zu verstehen. Die oben aufgezeigten seelsorgerlichen Sackgassen haben genug Unheil angerichtet, als dass sie weiter verfolgt werden sollten. Sie gehören, wie es bereits in den meisten westlichen Gesellschaften mit den psychotherapeutischen Bemühungen und den juristischen Strafen gegen Homosexuelle geschehen ist, auf den Müllhaufen der Geschichte. Homosexuelle Christen sollen das sein dürfen, was sie sind und als was sie sich als Schöpfung Gottes vorfinden: Vollwertige Menschen, die Gott mit einer eben solchen unvergleichlichen Würde ausgestattet hat, wie ihre heterosexuellen Mitchristen. Als Schwule und Lesben sind sie weder minderwertig noch ‚dem Herrn ein Gräuel‘, sondern Menschen mit einer homosexuellen Persönlichkeitseigenschaft, mit der sie ihr Leben im Glauben an Gott, der das gelingende Leben will, führen dürfen. Die Gemeinde Jesu wird diesen Weg mit ihren schwulen und lesbischen Mitgliedern einschlagen müssen, wenn sie im Sinne Jesu Christi Gemeinde sein will.

Von daher sollte es im Hinblick auf Homosexuelle in der Kirche und auch in freikirchlichen Gemeinden als Ziele ins Auge gefasst werden, Homosexualität nicht als Sünde oder auch nur minderwertigere Andersartigkeit auszugrenzen, sondern als eine Persönlichkeitseigenschaft ernst zu nehmen, mit der Christen ihr Leben zu gestalten haben.

Konsequent bedeutet das,

- dass Homosexuelle weder abgelehnt, noch als Sünder ausgegrenzt, sondern akzeptiert und angenommen werden.
- dass homosexuelle Lebenspartnerschaften nicht nur nicht ausgegrenzt oder evtl. stillschweigend hingenommen werden, sondern ebenso freudig begrüßt werden, wie heterosexuelle Ehen.
- dass Homosexuelle, die ihre Lebenspartnerschaft eintragen lassen, selbstverständlich den Segen Gottes in einer Zeremonie, die der kirchlichen Trauung entspricht, erbitten dürfen ebenso wie heterosexuelle Ehepaare.
- dass es in logischer Konsequenz des Dargelegten auch die Möglichkeit einer homosexuellen Lebenspartnerschaft des Pastors oder der Pastorin oder anderer hauptamtlicher Mitarbeiter geben darf.

Dies sind wie gesagt Ziele, die nicht von heute auf morgen zu erreichen sind. Dass sie heute völlig an unserer Gemeindewirklichkeit vorbei gehen, liegt auf der Hand. Unsere Gemeinden haben eine lange andere Prägung, die man auch mit großer Barmherzigkeit wahrnehmen und verstehen muss. Ein Umdenkungsprozess braucht Zeit, viel Zeit, für manchen Ungeduldigen zu viel Zeit. Aber es war ja auch ein langer Weg zur Pastorin, zur ökumenischen Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche oder zur seelsorgerlichen Begleitung von Ehepaaren in Scheidung anstatt des Ausschlusses. Das alles war einmal undenkbar in unseren Gemeinden und ist heute nach einem zuwei-

⁷⁴ Grabe, Von „schwul“ bis „Gräuel“, 28.

len langen Weg der Meinungsbildung anhand der Bibel und des Umdenkens weithin selbstverständliche Realität. Warum sollte es also unmöglich sein, dass unsere Kinder mit ihren homosexuellen Glaubensgeschwistern einmal anders umgehen, als ihre Eltern und Großeltern es getan haben? Auf einem solchen Weg wird es Etappenziele geben müssen, Zeiten der Meinungsbildung, der Diskussion, aber auch Zeiten, wo dieses Thema eine Zeit lang ruhen kann, um dann wieder neu aufgegriffen zu werden. Erfreulich ist, dass es allenthalben Zeichen gibt, dass Christen und ganze Gemeinden – auch freikirchliche – aufgebrochen sind, sich auf diesen Weg zu machen.

Getreu dem weisen Motto ‚Biegen, nicht brechen‘ sollten wir diesen Weg zu diesen Zielen gehen. Es gilt, begangenes Unrecht wahrzunehmen und unter das Kreuz Christi zu legen, gegenwärtiges zu korrigieren und zukünftiges zu verhindern. Nach Jahrhunderten bitteren Unrechts gilt es zu träumen, dass Menschen in unseren Gemeinden nicht nach ihrer sexuellen Disposition be- und verurteilt werden, sondern unabhängig von ihr froh und fröhlich hier ein von niemandem bestrittenes Zuhause haben dürfen. Machen wir uns auf den Weg – mit unserem Herrn Jesus Christus.

Schließen möchte ich mit einem dankbaren Jubelruf einer homosexuellen Christin, die ein Ja zu sich gefunden und ihre Homosexualität aus Gottes Hand genommen hat. Valeria Hinck hat ihr Herz in Dankbarkeit zu Jesus Christus reden lassen:⁷⁵

„Ich war heimatlos – nun bin ich in mir zu Hause.
 Ich war zerrissen – nun bin ich mit mir im Reinen.
 Ich war beladen – nun atme ich auf.
 Ich irrte umher – nun habe ich gefunden, was ich immer suchte.
 Ich war voll verborgener Traurigkeit – nun leuchtet dankbares Glück in jedem Tag.
 Ich war freudloser Diener Gottes – nun weiß ich, was es heißt, den Barmherzigen zu lieben.
 Ich kann es nicht lassen, Gott täglich dafür zu danken.
 Ich kann nicht anders, als es als Geschenk demütig-mutig aus seiner Hand zu empfangen.
 Wohin sonst sollte ich meinen Dank und meine Freude tragen?
 Ich möchte niemals zurück.
 Um nichts in der Welt (in der Welt!) möchte ich anders leben.
 Gelobt sei Jesus Christus!
 Amen.“

Bibliografie

- Aardweg, Gerard J.M. van den, Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen. Analyse und Therapie, Neuhausen-Stuttgart 31995
 Aldrich, Robert (Hg.), Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität, Hamburg 2007

⁷⁵ Hinck, Streitfall, 119.

- Bovet, Theodor, Ehekunde. Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung. II. Spezieller Teil, Bern/Tübingen 1962
- Dover, Kenneth J., Homosexualität in der griechischen Antike, München 1983
- Fiedler, Peter, Sexuelle Orientierung und sexuelle Abweichung, Weinheim/Basel 2004
- Grabe, Martin, Von „schwul – na und?“ bis zum „Gräuel vor dem Herrn“. Homosexualität in christlicher Psychotherapie und Seelsorge; in: Psychotherapie und Seelsorge 3 (2008), 23–28
- Haacker, Klaus, Exegetische Gesichtspunkte zum Thema Homosexualität; in: Theologische Beiträge 4, 1994, 173–180
- Hinck, Valeria, Streitfall Liebe. Biblische Plädoyers wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen, Mering 2007
- Patzner, Harald, Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden 1983
- Pease, Allan und Barbara, Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken. Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Schwächen, München 2000
- Reinsberg, Carola, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1993
- Setz, Wolfram (Hg.), Das Hohelied der Knabenliebe; Erotische Gedichte aus der Griechischen Anthologie. In der Übersetzung von Hermann Beckby, Berlin 1987
- Katechismus der Katholischen Kirche; Vatikan 1997; http://www.vatican.va/archi-ve/DEU0035/_INDEX.HTM (11. 11. 2008)
- Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Vatikan 3. Juni 2003; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html (11. 11. 2008)
- Peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls V. (Constitutio Criminalis Carolina) von 1532; http://www.llv.li/pdf-llv-la-recht-1532__peinliche_halsgerichtsordnung__carolina_.pdf (11. 11. 2008)

Die christliche Taufe

|| Eine römisch-katholische Sicht¹

Dorothea Sattler

1. Hinführung

Wer hätte sie nicht, eine Bitte, oder meist gleich mehrere Bitten zu Beginn eines Begegnungsgeschehens. Mit dem Titel „Bitte“ hat Hilde Domin,² die jüdische Literatin, eines ihrer Gedichte überschrieben. Sie können es mitlesen:

*Wir werden eingetaucht
und mit dem Wasser der Sintflut gewaschen,
wir werden durchnässt
bis auf die Herzhaut.*

*Der Wunsch nach der Landschaft
diesseits der Tränengrenze
taugt nicht,
der Wunsch, den Blütenfrühling zu halten,
der Wunsch, verschont zu bleiben,
taugt nicht.*

*Es taugt die Bitte,
dass bei Sonnenaufgang die Taube
den Zweig vom Ölbaum bringe.
Dass die Frucht so bunt wie die Blüte sei,
dass noch die Blätter der Rose am Boden
eine leuchtende Krone bilden.*

*Und dass wir aus der Flut,
dass wir aus der Löwengrube und dem feurigen Ofen
immer versehrter und immer heiler
stets von neuem
zu uns selbst
entlassen werden.*

Der Wunsch – die Wünsche – sie taugen nicht, meint die Dichterin, allein die Bitte taugt. Die Wünsche erfüllen sich nicht: Es gibt kein Land diesseits der Tränengrenze: Ohne Leiden ist kein Leben; niemand bleibt verschont

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 5. März 2008 im Rahmen einer Studientagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in NRW in Haus Villigst in Schwerte gehalten habe.

² Hilde Domin, Bitte, in: *dies.*, Gesammelte Gedichte, Frankfurt a. M. 1999, 117.

vor dem Tod. Versöhntes Miteinander kann niemand sich auf immer bewahren. Ein solches Wünschen geht ins Leere. Menschen bleiben sterblich und in Schuld verstrickt.

Anders als das Wünschen wirkt die Bitte, die sich nicht aus eigener Kraft erfüllt: Die Taube bringt den Ölweig nach der Flut; auf unerwartete Weise geschieht Rettung selbst aus Löwengruben und Feueröfen. Die biblischen Bilder von Gottes rettendem Handeln werden erinnert. Gott allein weiß sich den Lebensgefahren zu widersetzen. Er siegt über Sünde und Tod.

Mit einem Sintflut-Gedicht habe ich begonnen, und ich werde auch so enden – und das nicht zufällig.³ In Martin Luthers Taufbüchlein⁴ und im römisch-katholischen Gebet zur Taufwasserweihe wird ein typologischer Bezug hergestellt zwischen der Sintflut und der Taufe. Mit dem Wasser der Sintflut sind wir durchnässt bis auf die Herzhaut, sagt die Dichterin. Untergetaucht sind wir – alle miteinander – im Meer des Bösen. Gott hat die Todeswasser in Lebensquellen verwandelt. Gewaschen, gereinigt, verwandelt steigen wir aus den Fluten empor.

Es kann hilfreich sein, sich auf einem vielleicht eher ungewöhnlichen Weg einer altvertrauten Thematik zu nähern. Allzu vertraut erscheinen auch die im ökumenischen Zusammenhang getroffenen Aussagen über die Taufe. So ergeht es etwa bei der Lektüre des 2004 auf Kreta verabschiedeten Berichts der „Joint Working Groupe“ des ÖRK und des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen zum Thema „Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe“⁵. Es scheint, als ließe sich die gesamte Thematik leicht zusammenfassen: Die Besinnung auf die eine Taufe ist sehr wichtig, aber sie löst die offenen ekklesiologischen Fragen nicht, die an der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft hindern. Und: Eigentlich gibt es doch nur noch Differenzen zwischen den Kirchen, die unmündige, ungläubige Kinder taufen, und den anderen Kirchen, die das erwachsene gläubige Bekenntnis als Voraussetzung für die Feier der Taufe erachten. Ist aber nicht auch in diesem Bereich alles schon gesagt und vor allem ein ökumenischer Weg gefunden, der keine Konfessionsgemeinschaft mehr nötigt, die eigene Praxis zu verändern? Beide Wege erscheinen – unter entsprechenden Modalitäten – als theologisch legitim. Wozu also noch sprechen über die Taufe? Als im April 2007 elf Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im

³ Vgl. zum Themenfeld Sintflut und Taufe in der reformatorischen Tradition auch: Walter Dürig, Das Sintflutgebet in Luthers Taufbüchlein, in: Leo Scheffczyk/Werner Dettloff u. a. (Hgg.), Wahrheit und Verkündigung. FS Michael Schmaus, Bd. 2, Paderborn 1967, 1035–1047. Vgl. auch Benedikt Kranemann, Die Wasser der Sintflut und das österliche Sakrament. Zur Bedeutung alttestamentlicher Paradigmen im Hochgebet am Beispiel der Taufwasserweihe, in: Liturgisches Jahrbuch 45 (1995), 86–106.

⁴ BSLK 539, 1–29.

⁵ Vgl. Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Achter Bericht 1999–2005. Anhang C: Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, Genf 2005, 53–84.

Rahmen eines ökumenischen Gottesdienstes in Magdeburg eine Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der in diesen Kirchen gespendeten Tauen unterzeichneten⁶, waren viele Menschen in den Gemeinden sehr erstaunt, dass es eine solche Vereinbarung nicht schon lange gibt. Sie warten auf die eucharistische Gemeinschaft und sind enttäuscht, wenn diesbezüglich Differenzierungen vorgetragen werden.

Bei aller Nüchternheit, die in der Ökumenischen Bewegung derzeit angesichts der offenen Frage nach deren Zielperspektive geboten erscheint, können Ereignisse wie dieses aber ebenso als Einladung verstanden werden, den Spuren einer baptismalen Ökumene zu folgen. Der Thematik „Taufe“ wird in ökumenischer Hinsicht gegenwärtig in Zeitschriften und Buchbeiträgen hohe Aufmerksamkeit geschenkt.⁷ Mir ist keine aussichtsreichere Perspektive in der derzeit wieder so schwierigen Situation der Ökumene bekannt wie eben diese: sich auf die christologisch-soteriologische Mitte der kirchlichen Sendung zum Zeugnis und Dienst zu besinnen und dabei allen Fragen der institutionellen Gestalt der Kirche(n) den ihnen gebührenden Platz am Rande des Interesses zuzuweisen. Die Besinnung auf die

⁶ Das Ereignis und der Anerkennungstext sind dokumentiert in: KNA-ÖKI Nr. 19 (8.5.2007) Dokumentation Nr. 5–8. Zu den Kirchen, die die wechselseitige Anerkennung mit unterzeichnet haben, zählen Altorientalische Kirchen, die Orthodoxe Kirche in Deutschland, die Römisch-katholische Kirche für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, die Evangelische Kirche in Deutschland, altreformierte, altlutherische, methodistische und anglikanische Kirchen in Deutschland, die Herrnhuter Brüdergemeinde sowie die Altkatholische Kirche in Deutschland. Zu den konfessionellen Traditionen, die die Unterzeichnung der Vereinbarung nicht mitgetragen haben, gehören die Mennoniten und die Baptisten. In einem während der gottesdienstlichen Feier gesprochenen Grußwort brachten diese Kirchen ihre Anerkennung des Erreichten zum Ausdruck und sagten die fortbestehende Bereitschaft zum theologischen Gespräch über die offenen Fragen, insbesondere hinsichtlich der Glaubenstaufe und der Kindertaufe, zu.

⁷ Vgl. die Wiedergabe der Beiträge eines Symposiums zum Thema „Taufe, Gemeindemitgliedschaft und Ökumene“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik 2006 in Duisburg: *Erich Geldbach*, Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen? Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 12 (2007) 152–165; *Kim Strübind*, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis, in: ebd., 166–191; *Ralf Miggelbrink*, Das katholische Taufverständnis im Horizont ökumenischer Annäherung, in: ebd., 192–201; *Hartmut Hövelmann*, Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot?, in: ebd., 202–212; *Eckart Schwab*, Die Taufe in der unierten Evangelischen Kirche im Rheinland, in: ebd., 213–224; *Wolfram Kerner*, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Eine systematisch-theologische Besinnung auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung, in: ebd., 225–240; *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, in: ebd., 241–271. Im November 2007 wurden zwei Referate über die Taufe auf der Studententagung der Ökumene-Referenten der deutschen Diözesen gehalten: Vgl. *Peter Neuner*, Ekklesiologische Implikationen der Taufe, in: *Catholica* 62 (2008), 18–38; *Martin Hein*, Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die „wechselseitige Taufanerkennung“ von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis von Kirche, in: ebd., 39–46; vgl. grundlegend auch: *Johannes Schelhas*, Perspektiven gegenwärtiger Tauftheologie, in: ebd., 99–125. Vgl. auch: *Michael Kappes/Eberhard Spiecker* (Hgg.), *Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung*, Kevelaer 2003.

Taufe ist eine Besinnung auf das Wesen des Christseins. Und eine solche Besinnung tut gerade heute in Zeiten der Glaubensanfechtungen und der Gottessuche not.

Im Fortgang der Darstellung zeige ich zunächst die erreichten Konvergenzen auf, derer sich zu vergewissern in der Ökumene wichtig geworden ist (Abschnitt 2.). Darauf folgend erläutere ich die verbleibenden ökumenischen Differenzen (Abschnitt 3.) und zeige schließlich aus meiner Sicht mögliche ökumenische Perspektiven auf (Abschnitt 4.)

2. Konvergenzen

Ich beginne mit den Konvergenzen. In meiner Gedankenfolge lehne ich mich an den Beginn des 4. Kapitels des Epheserbriefs an. Umrahmt ist die Erinnerung an den einen Herrn, den einen Glauben und die eine Taufe im Epheserbrief durch die Gedanken an den einen Leib, die eine Hoffnung und den einen Gott. Wie für die christliche Ökumene geschrieben erscheinen diese Verse, die neben Joh 17, 21 – also der Bitte Jesu um die Einheit der Gemeinschaft, die ihm nachfolgt – zu den meist zitierten in der Ökumenischen Bewegung gehören.

2.1. *Ein Herr: Jesus Christus*

Die durch die Ökumenische Bewegung zweifellos gewachsene Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der einen Taufe hat zu einer christologisch-soteriologischen Vertiefung der ökumenischen Bemühungen geführt. Was heißt das? Wir nehmen bewusster wahr, dass alle Christinnen und Christen sich um ein lebendiges Christuszeugnis bemühen. In der gesuchten Mitte der kirchlichen Bekenntnisse steht Jesus Christus selbst. Die Kirchen müssen sich nicht mehr voneinander zu überzeugen trachten. Vom jeweiligen Standort aus geht der Umkehrweg jeweils auf die eine Mitte zu: Jesus Christus. Dann kann es nicht anders sein, als dass die Christinnen und Christen auch einander näher kommen. Umkehr-Ökumene – nicht Rückkehr-Ökumene – ist im Sinne einer Hinkehr zu dem einen Herrn Jesus Christus angesagt.

Auch aus römisch-katholischer Sicht ist dies das Modell ökumenischer Hermeneutik seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Die Einheitsvorstellung, die im Hintergrund dieser konziliaren Lehre steht, wurde erstmals 1925 bei der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm formuliert: Je näher die Christinnen und Christen dem gekreuzigten Christus kommen, desto näher kommen sie auch einander. Die Bereitschaft zur Schuldanerkennung und zum Umkehrwillen charakterisiert die geistliche Haltung, mit der auch die römisch-katholische Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil an der Ökumenischen Bewegung teilhat.

2.2. Ein Glaube: Erlöstes Dasein

In der Feier der Taufe geschieht ein Bekenntnis zu der Glaubensüberzeugung, als Getaufte als Erlöste zu leben. Gemeinsam ist uns dieser Glaube. Vielfältige Anstrengungen in der ökumenischen Theologie haben Konvergenzen insbesondere in der Rechtfertigungsbotschaft erkennen lassen, die weit über den evangelisch/römisch-katholischen Bereich hinaus heute im multilateralen Dialog Beachtung finden. Über die Tauftheologie wird die Ökumenische Bewegung immer wieder herangeführt an ihre geistliche Mitte. Hinweisen möchte ich an dieser Stelle auf das in Lima 1982 bei der Weltkonferenz von „Faith and Order“ beschlossene Unternehmen, Studien über den apostolischen Glauben als einen Schwerpunkt der künftigen Arbeiten zu verstehen. Als Ausgangspunkt wurde das Bemühen um eine gemeinsame Auslegung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses gewählt. Die Frucht der jahrelangen Arbeit der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ an einer gemeinsamen Auslegung dieses Bekenntnistextes ist die Studie „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“.⁸ Sie orientiert sich an den trinitarisch strukturierten Inhalten des Bekenntnisses zu Gott, zu Jesus Christus und zum Heiligen Geist. Alle Unterabschnitte bieten neben biblischen und historischen Auskünften auch jeweils ein Angebot für ein heutiges Verständnis des Taufbekenntnisses. Möglicherweise haben wir es im Blick auf die christlichen Gemeinden bisher versäumt, uns über die Inhalte des gemeinsamen Taufglaubens zu verständigen. Zu sehr könnte die ekklesiale Bedeutung der möglichen wechselseitigen Taufanerkennung mit ihrer ökumenischen Relevanz uns in ihren Bann gezogen haben. Sprechen wir zu wenig über den inhaltlichen Gehalt des christlichen Taufglaubens?

Ich versuche auf meine Weise eine Antwort zu geben auf die Frage, was Christinnen und Christen glauben. Was meint insbesondere die Rede von dem in der Taufe begründeten erlöstem Dasein? Neuere Beiträge zur Erlösungslehre bemühen sich darum, das Leben, das Sterben und die Auferweckung Jesu sowie die Sendung des Geistes Gottes als ein Gesamtgeschehen der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes zu begreifen. Es gilt, die Weise des Sterbens Jesu im größeren Zusammenhang der Botschaft Gottes zu verstehen, die Jesus in seinem Leben als wahr bezeugt hat. In der Taufe erhalten wir Anteil am gesamten Leib Christi – an seinem Leben, an seinem Tod und an seiner Auferweckung. Die Weise des Lebens und die Weise des Sterbens Jesu sind tief miteinander verwandt. In Jesu Weise zu leben und zu sterben, haben wir eine vorbildliche Vorstellung von der Weise, wie Gott

⁸ Vgl. *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird*, Frankfurt a.M./Paderborn 1991. Vgl. dazu auch: *Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (DÖSTA), Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381*, Eichstätt 1997.

selbst ist: gemeinschaftstreu und bundeswillig trotz aller Anfeindung. In geschichtlich erfahrbarer Menschengestalt begegnet Gott: In Jesu Weise, in Verbundenheit zu bleiben auch mit denen, die ihn auslöschen wollen, nimmt Gottes Ja der Liebe zu denen, die das Nein der Feindschaft leben, leibhaftige Gestalt an. Gott sagt zu, dass die Geschöpfe bestehen dürfen, auch wenn sie ihm zu widerstehen trachten. Gott ist das Ja zu allem Lebendigen, und Christus Jesus hat dieses Ja gelebt bis hinein in die Negativität des Todes, der als solcher – wie jedes von Menschen einander zugefügte Leiden – nicht Hoffnung begründet, sondern Entsetzen auslöst. Nicht Gott wünschte den Tod seines gehorsamen Gesandten, um in seinem gerechten Zorn auf das Menschengeschlecht milde gestimmt zu werden. Menschen haben Jesus aus eigennützigen Gründen getötet. Gott begreift dieses Geschehen als Möglichkeit, in letzter Deutlichkeit, in höchster Entschiedenheit sein Wohlwollen den Geschöpfen gegenüber offenbar zu machen. Das Christusgeschehen ist Offenbarungsgeschehen: Gottes Offenbarung.

Hoffen lässt die von den Jüngerinnen und Jüngern bezeugte Erfahrung der auch am Karfreitag nicht aufgekündigten Bereitschaft Gottes, in Verbundenheit mit seiner Schöpfung zu sein. Gott wusste, was auf ihn zukommen könnte, als er die Geschöpfe mit Freiheit beschenkte. Er musste damit rechnen, dass die Destruktivität, die Negativität sich auch gegen ihn selbst richten wird. Er hat sein Werk begonnen in der Gewissheit, es auch vollenden zu können. Nur so erscheint es gerechtfertigt, dass Gott überhaupt etwas ins Dasein setzt. Stärker als Sünde und Tod sind die Liebe und das Leben. Darum weiß Gott von allem Anfang an. In dieser Gewissheit lässt er die Schöpfung an seinem Leben teilhaben. Und er lässt die Geschöpfe nicht im Ungewissen darüber, ob sie angesichts der Übermacht der Sünde, angesichts des zerstörerischen Gemeinschaftsbruchs, angesichts der vielfältigen Infragestellung der Daseinsmöglichkeiten der Anderen vor ihm bestehen bleiben. Auf vielen Wegen versucht Gott zu erreichen, dass Israel und die Völker ihn als Barmherzigen erkennen – zuletzt untrüglich in Jesus, in seinem menschengewordenen Wort, das noch in der Erfahrung der qualvollen Verneinung seiner Existenz, im Erleiden des Getötetwerdens ein Wort der Bejahung bleibt. Es bleibt aus meiner Sicht daher diese schwere Wahrheit. Zuinnerst verbunden mit dem Bekenntnis zu dem sich in Christus Jesus in seiner Güte und Menschenfreundlichkeit offenbarenden Gott ist die Erfahrung, dass wahre Liebe den Einsatz des gesamten Lebens erfordert: die Bereitschaft zur Selbstpreisgabe aus Liebe aufgrund der unbedingten Zustimmung zu den Daseinsrechten der anderen Geschöpfe. Christen suchen das Leiden nicht. Wir bekennen uns zu einem Gott, der uns Freude bereiten will und uns lachen sehen möchte aus ganzem Herzen. Aber dieser Gott fordert auch den Einsatz unseres Lebens. Er fordert unsere Leidensbereitschaft ein, wenn allein auf diese Weise noch möglich ist, Zeugnis abzulegen von seiner Willigkeit, auch denen noch zugewandt zu bleiben, die sich ihm widersetzen. Wir teilen das Los Jesu Christi. Wir haben in seinem heiligen Geist Teil an seinem Lebensgeschick, wenn auch wir die Größe unserer

Liebe darin erweisen, dass wir bereit sind, unser Leben verzehren zu lassen durch die Mitlebenden. Menschen sind um uns, die nach Anerkennung, nach Aufmerksamkeit, nach Zuwendung, nach Achtung hungern.

Wir sind erlöst von der Ungewissheit, als Sünderinnen und Sünder vor Gott bestehen zu können. Wir feiern dies in der Taufe. Und wir sollen diesen Augenblick für Augenblick. Ein hoher ethischer Anspruch ist mit der Besinnung auf die eine Taufe verbunden. Können vor diesem Hintergrund Kinder getauft werden – Menschen, die sich gar nicht frei entscheiden können für eine bestimmte ethische Ausrichtung – eben die christliche? Die christliche Option ist eine spezifische im Gesamt der Religionen.

2.3. Eine Taufe: baptismale Kirchengemeinschaft

Die römisch-katholische Kirche betrachtet die eine Taufe als ein sakramentales Band der Einheit, das ekklesiale Bedeutung hat. Es gibt also eine baptismal begründete Kirchengemeinschaft. Im Blick auf römisch-katholische Lehrdokumente lässt sich von einer „gestuften Kirchengliedschaft“ sprechen. Die schon gegebene Verbundenheit mit allen Getauften auch in ekklesialer Hinsicht ist in römisch-katholischen Dokumenten zugleich die Begründung für ein unaufgebbares Bemühen um die volle sichtbare Einheit aller Getauften. Die Gemeinschaft in der Taufe ist Motivation zur Ökumene. Wir sind miteinander alternativlos auf einem nicht selbst gewählten Weg. In der Taufe ist zugleich die volle Kirchengemeinschaft noch nicht erreicht. Dazu gehört aus römisch-katholischer Sicht bekanntlich auch die Übereinstimmung im gesamten Bereich des Bekenntnisses und auch im Gebiet des Institutionellen – mit der Anerkennung der Ämter im apostolischen Sinn – bis hin zum Papstamt.

3. Verbliebene Differenzen

3.1. Taufe auch von Unmündigen?

Vor dem Blick auf die erste Differenz möchte ich mit der Erinnerung an eine Konvergenz beginnen: Es gibt in der christlichen Ökumene eine weit hin unbestrittene Konvergenz – eine Übereinstimmung in der Annahme, dass der Taufe von Erwachsenen das dem Neuen Testament angemessene Modell in der Nachfolge Jesu Christi ist. Jesus selbst wurde als erwachsener Mann getauft. Die frühen Christengemeinden haben mit der Bereitschaft zur christlichen Taufe die Frage verbunden, ob die erwachsenen Menschen mit ihrem ganzen Leben als Zeuginnen und Zeugen für Jesus Christus eintreten möchten. Selbstverantwortetes, bewusstes und entschiedenes Dasein im Dienst der Verkündigung des Christusereignisses – Mission im guten Sinne – Zeugnisdienst – diese Vorstellung ist zuallererst mit dem Taufgeschehen verbunden. Wer sich taufen ließ, musste in den ersten

Jahrhunderten christlicher Existenz um sein irdisches Leben bangen. Verfolgungen waren zu durchleiden. Mit dem eigenen Blut haben Menschen Zeugnis für Jesus Christus abgelegt. Die Bluttaufe der Märtyrerinnen und Märtyrer war mindestens ebenso wertvoll wie die Wassertaufe derer, die noch in Sicherheit leben konnten. Tödern ist dieses Geschehen. Es kann das irdische Leben kosten. Ist diese Entscheidung nicht doch nur Erwachsenen zuzumuten? Gemeinsam sagen wir heute in der Ökumene: Die Erwachsenentaufe ist das biblisch begründete, theologische Leitbild, von dem ausgehend alle weiteren Überlegungen anzustellen sind.

Eine wechselseitige ökumenische Taufanerkennung gibt es nur unter den Kirchen, die auch unmündige Säuglinge taufen. Die christlichen Traditionen, die allein für die Erwachsenentaufe eintreten, haben sehr gute Argumente auf ihrer Seite: (1) Diese Praxis entspricht den biblischen Zeugnissen. Die wenigen Hinweise darauf, dass ganze Häuser sich taufen ließen – die sogenannten neutestamentlichen oikos-Formeln (vgl. 1Kor 1, 16; Apg 16, 15 u. ö.) – widersprechen dem nicht. Damals ging es bei dieser Formulierung nicht um die Kindertaufe; ein Lobpreis auf den missionarischen Erfolg der apostolischen Predigt sollte verkündigt werden; man darf diese wenigen Schriftstellen nicht überinterpretieren. (2) Auch wenn sich die Praxis der Kindertaufe nachweislich zeitlich vor der Erbsündenlehre des Augustinus († 430) im Zuge der Konstantinischen Wende etabliert hat – es gehörte seit der Mitte des 4. Jahrhunderts zur Staatsraison, getauft zu sein –, wissen wir heute um die stabilisierende Funktion der theologischen Ausführungen des Augustinus. Seine Idee, die Erbsünde könne sich durch die Begierde im Zeugungsgeschehen übertragen – die ungeborenen Kinder somit „infizieren“ – entfaltete eine große Wirkungsgeschichte. Heute gehen wir gemeinsam in der Ökumene neu an diese Frage heran: Wir wissen, dass es unzureichend ist, die Übertragung der Erbsünde als eine Folge sexueller Begierde zu begreifen; wir halten dennoch gemeinsam daran fest, dass es einen generationenübergreifenden Zusammenhang in der Weitergabe des Bösen gibt; familien-therapeutische Arbeiten bezeugen dies: die nachfolgenden Generationen leben mit den Botschaften, die die Eltern- oder Großelterngeneration ihnen mitgaben – als ihr Erbe: Leichtes und Schweres ist dabei. Gemeinsam betrachten wir heute die Kinder als Teil der Glaubensgemeinschaft – hineingeboren auch sie in eine Welt, die vom Lebensbeginn an unter den Vorzeichen drohender Sterblichkeit und möglicher Unversöhntheit steht. Wer je längere Zeit die Neugeborenenstation eines Krankenhauses erlebt hat, die oder der wird wissen, welche Lebensdramen sich gerade in dieser Frühphase des Daseins von Menschen ereignen. Ist die Taufe dann aber die angemessene Antwort auf die sich erfahrungsnah stellenden Lebensfragen? Die christlichen Konfessionen antworten unterschiedlich auf diese Frage.

Nun habe ich bisher eher die Argumente der Traditionen stark gemacht, die nur Erwachsene taufen. Gibt es nicht auch gute Gründe für die Kindertaufe? In dieser Frage gibt es inzwischen eine ökumenische Einmütigkeit:

Heilsbedeutsam, nicht heilsnotwendig ist die Taufe. Bedeutsam: Es macht einen Unterschied, ob Menschen sich als Sünderinnen und Sünder im Leben und im Sterben von Gott angenommen wissen oder nicht. Dies hat Bedeutung für den Lebensalltag. Wer von dieser Kunde erfüllt ist, wird diese auch verkündigen und so missionarisch tätig werden. Wir fürchten nicht mehr um das Leben der unschuldig verstorbenen, ungetauften Neugeborenen. Gott wird ihnen das Leben zurückschenken, das sie verloren haben. Sein Gericht wird sie ins Recht setzen – sie nicht zusätzlich belasten.

Gibt es theologische Gründe für die Kindertaufe – andere als die der Heilssorge? Die sich im christlichen Altertum entwickelnde, unter dem Einfluss der Schriften des Augustinus aus theologischen Gründen zunehmend als Regelfall geforderte Praxis der Säuglingstaufe bedarf angesichts des sich vom neutestamentlichen Zeugnis her nahe legenden Verständnisses der Taufe als Feier der Umkehr und des Glaubens eines zur Entschiedenheit fähigen Menschen einer eigenen Begründung. Diese wird im Wesentlichen in drei Gedanken gesehen, die grundlegend für jedes Taufgeschehen gültig sind, gerade bei der Säuglingstaufe aber in besonderer Weise beansprucht werden: Alles Gute ist Gottes Initiative und Gabe, nicht menschliche Anstrengung; zum Glauben findet nur, wer vorgängig die Gemeinschaft der Glaubenden erlebt; sich zum Glauben zu bekennen, bedeutet, sich immer wieder neu auf den Weg zu machen. Der in der Taufe gefeierte Durchgang ins Leben ist Geschenk Gottes, das – soll es erfahrbar und damit „wirksam“ werden – angewiesen ist auf sein Erleben in der Gemeinschaft der bereits aus dem Tod erlöstten Glaubenden und nicht „augenblicklich“, sondern nur in einem personalen Prozess angenommen werden kann. Als Initiative Gottes, die in der *Communio* der Gemeinde als Wachsen im Glauben erfahren wird, ist die Taufe nicht ein punktuelles Geschehen, sondern auf den gesamten gläubigen Lebensweg hingebordnet. Die trotz dieser Überlegungen bleibende Notwendigkeit, den Entscheidungscharakter des Bekenntnisses zum christlichen Glauben zu bewahren, kommt in Formen der Tauferneuerung (vor allem in der Feier der Osternacht) und in der Firmung zum Ausdruck, in der – so die theologische Vorstellung – erwachsene Christen selbstverantwortlich ihren Glauben bekennen.

Zusammenfassen lässt sich die Argumentation folgendermaßen: Was für jede Feier der Taufe gilt, wird in der Kindertaufe besonders augenscheinlich: Der Glaube ist Geschenk, er formt sich in einer Gemeinschaft, und er hat immer Prozess-Charakter. Wer die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung – *Faith and Order* – von 1982⁹ zu dieser Thematik liest, wird immer wieder diesen drei Gedanken begegnen: Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die in Gemeinschaft empfangen wird und beständig an Gewissheit gewinnt. Gabe-Gemeinschaft-Prozess: In diesen

⁹ Der Text findet sich in: *Harding Meyer u. a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1: 1931–1982, Frankfurt a. M./Paderborn 1983, 545–585.*

Koordinaten bewegt sich die Taufe eines Menschen. Viele Kirchen haben sich vor diesem Hintergrund dazu entschieden, auch Menschen zu taufen, die selbst noch nicht die Verantwortung für ihr Leben im Glauben an Jesus Christus übernehmen können. Immer waren die täuferischen Gemeinschaften, die nur Erwachsene aufnahmen, lebendige Zellen der Reform. Ist es nicht so: Wer sich nicht selbst zum Glauben entscheidet, wird kaum den Stachel in sich spüren, ob die unfreiwillig zugesellte Glaubensgemeinschaft wirklich aus dem Geist des Evangeliums lebt. Die Praxis der Kindertaufe verführt zu einem bürgerlichen Christentum ohne innere Entschiedenheit. Die ökumenischen Gespräche über diese Frage haben diese Problematik offen gelegt. Gewiss ist es auch wichtig, dabei nicht zu vergessen, dass viele der Kirchen, die unmündige Kinder taufen, einen gestuften Prozess der Initiation vorsehen: mit weiteren liturgischen Zeichenhandlungen – Firmung und Konfirmation.

3.2. Taufe in eine gemeinsame christliche Glaubensgemeinschaft?

Weitere ökumenische Differenzen, die es zu beachten gilt, sind ekklesiologischer Natur. Werden alle Getauften in eine gemeinsame Kirche hinein aufgenommen? Gibt es sie überhaupt – realiter: die eine ökumenische Kirche? Es gibt sie nicht – jedenfalls nicht in sichtbarer, institutionell erfahrbarer Gestalt. Vieles wäre nun zu dieser Thematik zu sagen. Seit vielen Jahrzehnten bemühen sich die ökumenischen Dialoge um die Frage, woran die gemeinsame Kirchlichkeit der Kirchen zu erkennen wäre.

Die Frage spitzt sich zu im Blick auf die Frage des Verhältnisses zwischen der Taufe und der Abendmahls- bzw. Eucharistiegemeinschaft. Dürfen in wechselseitig anerkannter Weise getaufte Menschen aus der eucharistischen Mahlgemeinschaft ausgeschlossen werden? Wir wissen, dass die Konfessionsgemeinschaften auf diese Frage unterschiedliche Antworten geben. Bedrängend ist diese Thematik in der Ökumene. Gerade angesichts der erreichten Konvergenzen in der Rechtfertigungslehre erschiene es angemessen, den nächsten Schritt nun auch zu tun: zumindest gastweise sich zuzulassen zum eucharistischen Mahl, in dem genau das gefeiert wird, was in der Taufe begonnen hat: die in Jesus Christus begründete Gemeinschaft mit Gott – trotz der Sünde – und auch noch im Tod.

Aber: Es gibt nicht einmal eine gemeinsame ökumenische Tauf liturgie.¹⁰ Selbst konfessionsverbindenden Paaren und ihren Kindern ist dies noch nicht möglich. Die Eltern müssen sich entscheiden für eine konfessionell bestimmte Tauffeier. Vielleicht ist dies ja realistisch: Solange es noch keine

¹⁰ Konkrete Vorschläge für die Erschließung der Symbole der Taufhandlung in ökumenischer Gemeinschaft, für einen ökumenischen Erwachsenen Katechumenat sowie auch für eine ökumenische Tauf liturgie wurden entwickelt von Dagmar Heller/Rainer-Matthias Müller, *Die Eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes*. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, Frankfurt a. M./Paderborn 2002.

ökumenische Kirche gibt, muss wohl die Feier der Aufnahme in die Gemeinschaft, die Feier der Initiation, konfessionell different sein – oder?

Mir scheint es von sehr hoher Bedeutung zu sein, dass die Orthodoxen Kirchen in Deutschland der Initiative zu einer wechselseitigen Taufanerkennung zugestimmt haben. Bei allen Differenzen, die gerade im Kirchen- und Amtsverständnis aus ökumenischer Sicht noch zu beklagen sind, bleibt zunächst dies eine: In der Taufe wird ein Mensch in die Gemeinschaft mit Christus Jesus hineingeboren. Die gläubige Annahme dieser neuen Geburt ist mit der Hoffnung auf unverlierbares Leben bei Gott verbunden – trotz der Verworfenheit in generationenübergreifende Schuldverstrickungen, für die gerade die Neugeborenen niemals selbst zur Rechenschaft gezogen werden können. Die Taufe ist eine unverdiente Gabe, die in Gemeinschaft angeeignet sein will – ein Leben lang. So sehen es die Kirchen, die Kinder taufen – gewiss nicht ohne Bezug auf den Glauben der nahestehenden Menschen. Unverantwortlich ist es, Kinder zu taufen, die niemanden in ihrer Nähe haben, der oder die gläubig ist. Wir wissen, dass dies oft geschieht – auf Hoffnung hin. Wäre nicht eine Kindersegnung dann angemessener? Viele Eltern wünschen eigentlich nur dies: nichts versäumt zu haben, was dem neugeborenen Kind gut tun könnte. Eltern wissen vor und nach der Geburt ihres Kindes um die Gefährdungen des Lebens. Gottes Zuspruch suchen sie in diesen Zeiten. Müssen sie aber belastet werden mit der Schwere der Fragen, die eine sich selbst ernst nehmende Tauftheologie formuliert – bis hin zur Frage, in welcher Form getaufte Menschen zum missionarischen Zeugnis bereit sind? Streben Eltern für ihre zur Taufe gebrachten Kinder überhaupt ein Leben in der christlichen Glaubensgemeinschaft an? Diese Frage ist zumeist nicht generalisierend zu beantworten. Behutsame Unterscheidungen und theologische Aufklärung sind in der Pastoral erforderlich. Es ist nicht so, dass die Kirchen denken, ungetaufte Kinder seien ohne Gottesgemeinschaft, sie müssten bei einem frühen Tod gar als verloren betrachtet werden. So ist es nicht.

3.3. Taufe im Wasser und/oder im Geist – durch das Wort?

Es ist noch auf einen dritten Gedankenkreis, in dem es in der ökumenischen Gemeinschaft unterschiedliche Positionierungen gibt, einzugehen: die Frage nach den Wirkmächten in der Taufhandlung. Der reformierte Theologe Karl Barth hat an die biblisch begründete Unterscheidung zwischen der Geisttaufe und der Wassertaufe erinnert. Er setzte sich für die Erwachsenentaufe ein – mit dem Argument, dass in der Taufe zunächst Gottes Geist am Menschen handle. Dieser Mensch antworte dann in der Wassertaufe auf diese göttliche Berufung. Die reformiert-evangelische Tradition – weite Teile von ihr zumindest – sind den Argumenten von Karl Barth nicht gefolgt. Mit den Theologen der Reformationszeit – Martin Luther oder auch Johannes Calvin – halten die lutherischen, die reformierten und die unierten Kirchen an der Kindertaufe fest. Sie erkennen in dieser

Praxis einen Erweis der Gnade Gottes, die vorgängig zu jedem menschlichen Werk Menschen erfüllt und verwandelt. Tag für Tag soll der Mensch sich dies vergegenwärtigen.

Die Rede von der Geisttaufe wird in der heutigen ökumenischen Situation vor allem mit den Pfingstkirchen besprochen. Die gewiss in ihren Eigenarten sehr unterschiedlichen pfingstlerisch-charismatischen Gruppierungen verzeichnen – weltweit betrachtet – ein rasantes Wachstum. Sie finden großen Zuspruch – mit ihren Heilungsgebeten etwa, mit ihrer prophetischen Rede, mit den intensiven Lobpreisgesängen. In Deutschland hat das Gespräch mit den Pfingstkirchen auf der Ebene der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gerade begonnen.¹¹ Es soll bald vor allem auch zum Thema Geisttaufe und Unterscheidung der Geister fortgesetzt werden. Aus pfingstlerischer Sicht folgt die Geisttaufe auf die Wassertaufe – nicht notwendig, sondern als eine besondere Berufung, die nur einzelne Menschen erfahren. Dies zeigt sich dann in den Geistesgaben, die Menschen bekommen, in ihren Charismen: der Gabe zu heilen; der Gabe, prophetisch-weissagend zu reden; der Gabe, in Zungen zu sprechen. Die Pfingstler berufen sich auf die Charismenlehre des Paulus (1Kor 12 und Röm 12) und auf das Pfingstereignis (Apg 2). Wer getauft ist – vom Geist Gottes getauft –, ist an den Wirkungen zu erkennen, die der Geist hinterlässt. Wer vom Geist Gottes nicht ergriffen ist, ist nicht getauft – zumindest nicht geistgetauft.

Die bisherigen Darlegungen zum Begriff „Wort“ im Rahmen dieses dritten Aspektes im Themenkreis „Differenzen“ liegen darin begründet, dass ich kurz den Fokus darauf legen möchte, dass es in der Ökumene Anstrengungen gibt, sich über die Wirksamkeit der in sakramentalen Zeichenhandlungen gesprochenen Worte zu verständigen. Was geschieht, wenn der Vorsteher/die Vorsteherin der Tauffeier sagt: „Ich taufe Dich“. Die Römisch-katholische Kirche steht unter dem Verdacht, die sakramentale Worthandlung als „automatisch“ wirksam, ohne antwortenden Glauben zum Ziel führend zu verstehen. Ein Sakrament ist dann ein „*signum efficax*“, ein wirksames Zeichen, das „*ex opere operato*“ wirkt – kraft des vollzogenen Vollzugs. Ist es so? Warum verhalten sich getaufte Menschen dann aber so unterschiedlich? In der Sakramentenlehre ist es wichtig geworden, die Wirksamkeit der in der sakramentalen Feier gesprochenen Worte – mit Anleihen bei den Sprachwissenschaften – differenziert zu bedenken. Die Worte haben zuallererst repräsentativen Charakter; es handelt sich um ein öffentliches Zeugnis für Gottes Wesen und Handeln. Die Worte stellen keine neue Wirklichkeit her, sie stellen die unabhängig von der Worthandlung bestehende Wirklichkeit Gottes vielmehr dar. Liturgische Feiern vergegenwärtigen leibhaftig, sinnenhaft, konkret, anschaulich, was von Gott gegeben ist: Gottes Verheißung, von ihm auch als Sünder und Sünderin ange-

¹¹ Vgl. Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns? Beiträge einer Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 4./5. September 2006 in Bonn, in: epd-Dokumentation Nr. 7/2007 (13. 2. 2007).

nommen und bejaht zu sein; und Gottes Verheißung, im Sterben nicht im Tod zu bleiben. Das Taufwort verspricht dies – und es erbittet zugleich, mit dem gesamten Leben zu erweisen, dass dieses Wort verlässlich ist, dass sich damit getrost leben und sterben lässt – nicht unangefochten, nicht allein – nein, in der Gemeinschaft derer, die ihre Hoffnung auch an Jesus Christus festmachen.

3.4. Die Taufe – das einzige Sakrament der Versöhnung?

Aus römisch-katholischer Sicht sind die Eigenarten „zweite Buße“ (paenitentia secunda) nach der „ersten Buße“ in der Taufe mitzubedenken. Die römisch-katholische Tradition kennt das Sakrament der Versöhnung für Getaufte. Dahinter steht die Vorstellung, dass sich auf Getaufte ein Anspruch auf eine Existenz in der Christusnachfolge richtet, der sich von jenem Anspruch unterscheidet, der für Ungetaufte gilt. Getaufte haben versprochen, im Geist Jesu Christi zu handeln. Wer dem zuwider handelt, schädigt auch die Glaubwürdigkeit der Glaubensgemeinschaft. Diese ist berufen, die nicht gegebene Einstimmung zwischen dem Taufversprechen und der Lebensexistenz eines Menschen zu thematisieren. Es stellen sich viele Fragen heute im Blick auf das Sakrament der Versöhnung; die ökumenischen Möglichkeiten diesbezüglich sind nach meiner Wahrnehmung noch längst nicht ausgeschöpft.

4. Perspektiven

Noch immer wissen wir zu wenig voneinander, nehmen selten Teil an den liturgischen Feiern in den anderen christlichen Traditionen. Teilhabe am Reichtum der Geschichte der vielen Konfessionen – das ist eine ökumenische Perspektive. Jede soll dabei für sich selbst sprechen, die eigene Praxis begründen – und gewiss auch ins Nachdenken kommen angesichts bestehender Unterschiede. Einige Aspekte möchte ich abschließend aufgreifen, die die heutige ökumenische Situation angesichts der Konvergenzen in der Tauflehre hoffnungsvoll stimmen:

4.1. Nicht unterschiedslos taufen

Nicht unterschiedslos taufen – dies mahnt schon die Lima-Konvergenzerklärung von 1982 an. Gemeint war damals eine Ermahnung jener Kirchen, die Kinder taufen, in ihrer Praxis zu prüfen, ob denn wirklich im Umfeld des Kindes christusgläubige Menschen leben, so dass nach menschlichem Ermessen gesichert sein könnte, dass das Kind im Glauben wachsen kann. Heute gilt dieses Wort über eine differenzierte Taufpraxis auch für die täuferischen Kirchen, die nur die Erwachsenentaufe kennen. Bei einer Konversion taufen viele von ihnen auch nicht mehr unterschiedslos. Manche

anerkennen die Gewissensentscheidung neuer Mitglieder, die als Kinder getauft wurden, wenn diese meinen, diese Form der Taufe habe sich in ihrem Leben als wirksam erwiesen.

Beide Traditionen tun also Schritte aufeinander zu. Beide halten an der notwendigen Verbindung zwischen Taufe und Glaube fest. Beide wissen um den Wegcharakter des Glaubenslebens. Beide wissen, dass der Glaube nur in Gemeinschaft gelebt werden kann. Beide vertrauen auf das Handeln des Geistes Gottes im Menschen.

4.2. *Der Taufe österlich feiernd gedenken*

Es ist ein Grund zur ökumenischen Hoffnung, dass sich mit dem Taufgedächtnis die gemeinsame Ausrichtung auf die eine österliche Hoffnung mehr und mehr verdichtet. Das Taufgedächtnis hat – historisch betrachtet – eine intensive Verbindung zum österlichen Triduum, zu den drei österlichen Tagen. Mit der Taufe entdeckt die ökumenische Christenheit auch das gemeinsame Osterfest ganz neu. Bei den Bemühungen um eine Konkretisierung der Charta Oecumenica für die Kirchen in Deutschland¹² war der Blick auf die vorösterliche und die österliche Zeit entsprechend wichtig.

4.3. *Aus der Taufe leben in Zeugnis und Dienst*

Im Blick auf die Taufe ist dies wohl die entscheidende Frage: Wie fördern wir alle die Einsicht bei den Getauften, dass die Gabe der Taufe zugleich eine Sendung ist: eine Sendung zum Zeugnis für Jesus Christus und eine Sendung zum Dienst an den Ärmsten der Armen? Wenn spürbarer wäre, dass wir alle aus der Taufe leben, dann wäre unsere bereits bestehende Verbundenheit in Christus Jesus deutlicher – auch für die Ungetauften erkennbarer. Vielleicht sprechen wir noch immer zu wenig über das Geschenk der Taufe. Vielleicht markiert dieses Thema keine Verlegenheitsfrage angesichts der scheinbar unlösbaren Differenzen auf der Ebene kirchlich-amtlicher Institutionalität. Vielleicht ist es ein Segen, über die Taufe immer wieder auf die Mitte des christlichen Bekenntnisses verwiesen zu sein. Wir brauchen eine paschatisch-österliche Besinnung in der Ökumene.

Ein Gedicht von Ingeborg Bachmann¹³ nimmt die Sintflut-Metaphorik ebenfalls auf. Sie schreibt:

¹² Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der katholischen europäischen Bischofskonferenzen, Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa (unterzeichnet in Straßburg 2001 und von allen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003), als Heft: Genf/St. Gallen 2001, als Arbeitshilfe der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland: Frankfurt a. M. 2001; *Ökumenische Centrale/Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland*, Gemeinsamer ökumenischer Weg mit der Charta Oecumenica (ChOe), Frankfurt a. M. 2006.

¹³ Ingeborg Bachmann, Nach dieser Sintflut, in: *dies.*, Werke, Bd. 1, München 1978, 154.

Nach dieser Sintflut
möchte ich die Taube,
und nichts als die Taube,
noch einmal gerettet sehn.
Ich ginge ja unter in diesem Meer!
flög' sie nicht aus,
brächte sie nicht
in letzter Stunde das Blatt.

Die Taube, das Sinnbild der Verheißung einer Verbindung zwischen Himmel und Erde, soll noch einmal als gerettet erfahren werden. Das rettende Ereignis ist geschehen, doch neue Sündenverstrickungen ängstigen und lassen weitere Sintfluten befürchten. In letzter Stunde, in der Mitte der Nacht, brachte Jesus Christus die Kunde von jenem Gott, der auch angesichts der übermächtig werdenden Sünde das Leben bewahrt. Diese gemeinsame christliche Hoffnung bleibt durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes im Gedächtnis der Menschen. Der Geist ist der Erinnerer Gottes (vgl. Joh 14, 26). In der Feier des Taufgedächtnisses wird er erfahrbar tätig. Die Taube bringt das grüne Blatt. Das Leben bleibt Sünderinnen und Sündern bewahrt. Dieser Verheißung gilt es in der Gemeinschaft der Getauften zu gedenken. Wir sind miteinander berufen als Zeuginnen und Zeugen für Gott, der in letzter Stunde doch noch unser Blatt wendete, das Blatt, auf dem Sünde und Tod stand. Versöhnung und Leben steht jetzt auf diesem Blatt.

Bibliografie

- Ruf zur Einheit. Wechselseitige Anerkennung der Taufe, in: KNA-ÖKI Nr. 19 (8. 5. 2007) Dokumentation Nr. 5–8.
- Bachmann, Ingeborg, Nach dieser Sintflut, in: *dies.*, Werke, Bd. 1, München 1978, 154.
- Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (DÖSTA), Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, Eichstätt 1997.
- Domin, Hilde, Bitte, in: *dies.*, Gesammelte Gedichte, Frankfurt a. M. 1999, 117.
- Dürig, Walter, Das Sintflutgebet in Luthers Taufbüchlein, in: Scheffczyk, Leo/Dettloff, Werner u. a. (Hgg.), Wahrheit und Verkündigung. FS Michael Schmaus, Bd. 2, Paderborn 1967, 1035–1047.
- Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Achter Bericht 1999–2005, Genf 2005.
- Hein, Martin, Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die „wechselseitige Taufanerkennung“ von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis von Kirche, in: *Catholica* 62 (2008), 39–46.
- Heller, Dagmar/Müller, Rainer-Matthias, Die Eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, Frankfurt a. M./Paderborn 2002.
- Kappes, Michael/Spiecker, Eberhard (Hgg.), Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer 2003.

- Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, Frankfurt a. M./Paderborn 1991.
- Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982), in: *Harding Meyer u. a.* (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1: 1931–1982, Frankfurt a. M./Paderborn 1983, 545–585.
- Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der katholischen europäischen Bischofskonferenzen*, Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, als Heft: Genf/St. Gallen 2001, als Arbeitshilfe der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland: Frankfurt a. M. 2001.
- Kranemann, Benedikt*, Die Wasser der Sintflut und das österliche Sakrament. Zur Bedeutung alttestamentlicher Paradigmen im Hochgebet am Beispiel der Taufwasserweihe, in: *Liturgisches Jahrbuch* 45 (1995), 86–106.
- Luther, Martin*, Der kleine Katechismus. Das Taufbüchlein, in: BSLK 535–541.
- Neuner, Peter*, Ekklesiologische Implikationen der Taufe, in: *Catholica* 62 (2008), 18–38.
- Ökumenische Centrale/Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland*, Gemeinsamer ökumenischer Weg mit der Charta Oecumenica (ChOe), Frankfurt a. M. 2006.
- Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns? Beiträge einer Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 4./5. September 2006 in Bonn, in: *epd-Dokumentation* Nr. 7/2007 (13. 2. 2007).
- Schelhas, Johannes*, Perspektiven gegenwärtiger Tauftheologie, in: *Catholica* 62 (2008), 99–125.
- Symposium „Taufe, Gemeindemitgliedschaft und Ökumene“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik 2006 in Duisburg, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 12 (2007), 152–271.

Alte oder neue Religiosität – modern-liberal oder postmodern-esoterisch?

Thomas Niedballa

1. Moderne traditionelle Religiosität

1.1. Fünf Themenfelder der Religion

Was heißt heute noch „religiös“, „christlich“ oder „spirituell“? Schon lange hat sich neben den Kirchen und Freikirchen in den westlichen Ländern eine Religiosität etabliert, die sich aus verschiedenen Quellen speist und manchmal eine recht ablehnende Haltung gegenüber dem Christentum entwickelt hat und manchmal sich auch als dessen heutige Ausprägung versteht. Mir hat sich die Frage gestellt, ob sich diese neue Religiosität, die doch so vielfältig, bunt und wirr auftritt, in wenigen Grundannahmen (Axiomen, Faktoren) zusammenstellen lässt. Doch bevor ich diese neue Religiosität in ihren zentralen Anliegen beschreibe, sollte klar werden, wie denn die heutige moderne Religiosität in den Kirchen beschaffen ist, sofern sie sich vom Fundamentalismus unterscheidet, und welche Grundannahmen sie bestimmen.

Im Rahmen traditionellen Christseins und der bestehenden Konfessionen ist die hier zunächst besprochene Religiosität modern, von den Anhängern esoterischer und außerchristlicher, also postmoderner Religiosität wird sie als Produkt einer (oft als überholt angesehenen) Christenheit und damit als traditionell angesehen. Meiner Meinung nach ist sie die mainstream-Religion der katholischen, evangelischen und vieler freikirchlicher Gläubigen.

Um eine Struktur zu finden und einen Vergleich zwischen Urchristenheit, traditioneller Religiosität und neuer Religiosität zu gewinnen, greife ich auf einige Bücher des Heidelberger Neutestamentlers Gerd Theißen zurück.¹ Ich möchte mich nicht auf ein semiotisches Verständnis festlegen, übernehme aber seine Überlegungen zu den Ausdrucksformen von Religion. Dabei erhebe ich weder den Anspruch, dass ich seine Theorien auf die gegebene Fragestellung anwende, noch dass ich eine umfassende Darstellung seiner Theorien gebe.

Die Ausprägungen der Religion sind die fünf Themenfelder oder Faktoren (TF):

1. die Beziehung zu Gott
2. das Thema „Heil“

¹ Gerd Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Darmstadt 2003, 19 ff., 368 ff.

3. die Normenfrage (Ethos)
4. Gemeinde (samt Ritus)
5. der Mythos bzw. die Story Jesu Christi.²

Das bedeutet: in jeder Religion geht es um eine Urgeschichte und Story, die immer wieder erzählt wird, es geht um Symbolhandlungen und es geht um die Werte, die das praktische Verhalten ausmachen sollen. (Dabei habe ich Theißens drei Ausprägungen teilweise differenziert und ergänzt.³)

Von jeher prägen diese Themenfelder den christlichen Glauben und in analoger Form (mit anderen Heilsvorstellungen, Riten oder Mythen) auch jede andere Religion. Das Spezifische der modernen traditionellen Religiosität liegt also nicht in der Tatsache der fünf Felder, sondern

- in der inhaltlichen Ausgestaltung der einzelnen Felder sowie
- in ihrem Grad an Vernetzung (Konzentration) oder Eigenständigkeit (Differenzierung)

Beginnen wir mit dem ersten Faktor. Die Religiosität der modernen traditionellen Christen ist von der Beziehung des Einzelnen zu Gott als dem allmächtigen und gütigen Vater, an den er sich mit Bitte und Dank in allen Lebensproblemen wendet, bestimmt. Für einen modernen Christen sind das persönliche Verhältnis zu Gott und sein persönlich gestalteter Glaube wichtig, und er drückt sich als Vertrauen und Gebet aus. Im Prinzip gilt das allerdings auch für eine ganze Gemeinde. Vorlagen für diesen Frömmigkeitsaspekt finden sich im biblischen Kanon, und zwar hauptsächlich in den Psalmen (*Gottesbeziehung* TF 1).

Es geht in der christlichen Religion darum, dass Menschen Heil erleben. Die Welt ist in Unordnung, durch das Evangelium aber kann den Menschen eine heilende, hilfreiche Rettung gegeben werden. Das Leben und einzelne Taten werden als unvollkommen angesehen, dafür gibt es als Heilmittel die Gnade Gottes und seine Vergebung. In diesen Bereich gehören auch psychologische Aspekte von Selbstkritik und Schuldgefühl (*Heil* TF 2).

Die folgenden drei Themenfelder orientieren sich an dem, was Theißens und andere als Grundzüge jeder Religion verstehen: die Aufgliederung in Ethos, Ritus und Mythos.

Mit dem zweiten Feld verbunden, jedoch nicht identisch, ist die Frage der „Normen“. Christen greifen auf die Zehn Gebote zurück, auf Gebote der

² Ebd., 39 ff. u. ö. Theißens spricht nur von den drei Feldern „Mythos“, „Ritus“ und „Ethos“. Ich will aber von „Heil“ und „Normen“ als zwei Faktoren sprechen, da sie als Spannung die Christenheit von Paulus über Augustin und Luther bis heute bestimmt und die „Beziehung zu Gott“ (die Spiritualität im engeren Sinn) als Faktor hinzu nehmen. „Ritus“ ergänze ich mit „Gemeinde“, da die Riten immer in speziellen Gemeinschaften verankert sind.

³ In: *ders.*, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, ergänzt sich Theißens und untersucht nun „Vier Faktoren der Religion: Erfahrung, Mythos, Ritus und Ethos“, 34 ff. Wiederum spricht Theißens in einem ganzen Kapitel von „Ritus und Gemeinschaft“ (*Erleben und Verhalten*, 343). Zur Erfahrung siehe weiter unten.

Nächstenliebe, wie wir sie in den Evangelien oder den Briefen finden (*Ethos* TF 3). Damit sind nicht die Forderungen Jesu in der Bergpredigt, die radikalen Nachfolgerufe (Lk 9) oder das Gebot an den reichen Jüngling gedacht. Es sind mehr oder weniger Normen, die Nächstenliebe und bürgerliche Haus tafeln der frühkatholischen Briefe verbinden. Die heutigen Normen zielen auch nicht auf Wandercharismatiker, sondern auf sesshafte Christen in normalen Berufen (Heutige Nonnen und Mönche nehmen eine Zwischenstellung ein, weil sie einerseits im Verzicht auf Autonomie, Sexualität und Besitz leben, andererseits in eine sehr sichere Klosterstruktur eingebettet sind). Moderne Christen halten diese Normen für weitgehend erfüllbar.

In der Traditionslinie von Paulus bis Freud gedacht, ist klar, dass Schuld (*Heil* TF 2) und Normen (*Ethos* TF 3) in einem spannungsreichen Zusammenhang stehen. Dass dieser Zusammenhang eben nicht einfach darzustellen ist, soll durch die Trennung in zwei Themen deutlich gemacht sein. Im Normalfall werden die christlichen Werte als erfüllbare Handlungsanleitungen gedacht (z.B. Regeln im Stil der Haustafeln), manchmal allerdings auch als idealer Maßstab, der nie wörtlich einzuhalten ist (z.B. das Gebot der Nächstenliebe). Die vertretenen Normen zielen eher auf eine soziale Ordnung als auf Rebellion, Außenseiterschaft oder Autonomie. Der Wunsch Luthers, die Christen mögen der gegebenen Ordnung dienen, findet hier Gehör. Ob Christen zur Bundeswehr gehen oder Ersatzdienst leisten müssen, wird offen gelassen. Radikale Konzepte von Steuerverweigerung, Leben ohne Geld, Auswandern aus angestammten Lebensbereichen (Beruf, Heimatland, Beziehungen) oder das Leben für die Armen sind bei den Christen nicht zu Hause.

Der Bereich des Ritus gehört in Themenfeld 4. Diesem Feld gebe ich, anders als Theißen, den Titel „*Gemeinde*“ (TF 4), da die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Konfession einen hohen Einfluss auf das Verständnis und Leben nach den Riten hat und fast alle christlichen Rituale im Kollektiv verankert sind. Natürlich werden traditionelle moderne Christen die Sakramente Taufe und Abendmahl hochhalten und die Feerriten bei Weihnachten und Ostern beachten. Freilich sind diese Zusammenhänge konfessionsspezifisch.

Themenfeld 5 bezeichnet die christliche Urgeschichte, den *Mythos* (TF 5) von Jesus. Die Evangelientexte von Jesus, insbesondere seiner Geburt, seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung, werden immer wieder vorgelesen, ihnen wird gerne zugehört und sie werden zitiert. Dabei wird der Mythos von Christus nicht als Mythos, sondern als realistische Historie gehört und gelehrt, historisch-kritische Anmerkungen in Predigten sind sehr selten und differenzierte Auseinandersetzung um Geschichte und Historie oder um die altchristliche Dogmatik gehören in selten vorkommende Gemeindeseminare mit geringer Beteiligung.

Diese fünf Inhalte bestimmen das Bild heutiger christliche Religiosität. Die beschriebenen Inhalte haben nichts Auffälliges und gehören in den normalen Traditionsfluss christlicher Religion. Markant wird es, wenn wir uns alternative christliche Ideen vor Augen halten. Dann sehen wir, dass z.B.

intensives Bibelstudium, radikale Lebensstile oder politisches Engagement nicht zum großen Strom heutigen Christentums dazugehören, auch nicht die Übereinstimmung mit der ausgefeilten Dogmatik der eigenen Konfession oder der Gesamtkirche. Das Thema des „Gerichts Gottes“ wird nicht mehr so stark betont. Die Story Jesu wird häufig als vergangene erzählt, weniger in ihren zukünftigen Aspekten. Die Erwartung des Weltendes spielt in den Gemeinden keine große Rolle. Ein missionarischer Lebensstil wird nur bei wenigen hochgehalten und von anderen beargwöhnt. Das sind Themen, die eben nicht unbedingt mit den fünf Komplexen verbunden sind. Natürlich kann man sich für die Umwelt engagieren oder viel Bibel lesen oder sich mit der altkirchlichen nizanischen und chalcedonensischen Christologie beschäftigen. Das ist sicher erlaubt. Aber es fällt bestenfalls unter die private Lebensführung des Einzelnen (*Gottesbeziehung* TF 1) und kommt selten vor. Ebenso wenig sind dogmatische Überlegungen zur Prädestination, zur machtvollen Gnade und zum unfreien Willen am Platz. Sie werden in Spezialbibelstunden erörtert, meist mit dem Tonfall, dass es sich um ganz schwere theologische Kost handle, die ein Zusatz zum normalen Glaubensdenken sei.

Theißen führt eine sehr sinnvolle Unterscheidung ein. Er betont, dass es in allen Unterthemen der Religion eine *moderate* und eine *extreme* Variante gebe.⁴ Mit Hilfe dieser Kategorie untersucht Theißen die verschiedenen Subphänomene der urchristlichen Religion. Religiöses Sprechen beispielsweise erscheint sowohl als normales Beten als auch als Zungenrede. Der Geist im Christen ist einerseits die ruhige Dauergabe, andererseits bewirkt er extreme Erfahrungen der Heilung oder der Wundergaben. Glauben ist einerseits eine Grundeinstellung der Christen, andererseits gibt es sensationellen Glauben, der Berge versetzt. Es gibt auch im kognitiven Bereich beide Varianten. Die moderate Frömmigkeit spricht von Korrektur des Menschen durch Gottes Vergebung, die extreme Form sagt, dass die Verlorenheit nur durch den Sühnetod Christi überwunden wird.

Auch auf die einzelnen Faktoren lässt sich die Unterscheidung von Theißen anwenden. Dann erkennt man, dass die heutige Religiosität im überwiegenden Maße die *moderate* Variante betont: In der Beziehung zu Gott werden keine extremen Praktiken (Zungenrede) oder Erlebnisse betont, sondern die normale Psalmenfrömmigkeit. Das Heil (*Heil* TF 2, 5) wird immer mehr auf die Sündenvergebung des liebenden Gottes beschränkt, der Sühnemythos wird in seiner Bedeutung reduziert. Im Ethos kommen die radikalen Elemente der Bibel (Askese, Wandercharismatiker, Bergpredigt) nicht vor, man ist nicht verzweifelt, weil das christliche Gesetz nicht erfüllbar ist. Die Gemeinschaft zielt eher auf eine Kirche mit Pluralität (auch in Freikirchen) als auf eine reine Sekte. Das nahe Ende der Welt erwartet keiner mehr.

Es gibt zwei Ausnahmen von dieser Regel („Lieber moderat als extrem“). Zum einen erscheint im Abendmahl der Ritus als eine ernste göttliche Fei-

⁴ *Theißen, Erleben und Verhalten*, 67 f., 115, 564 ff.

er, in der es zentral um Christus und seinen Tod geht. Zum anderen ist es das Verhalten, das in extremen Lebenserfahrungen gilt:

„Mag man vielleicht bei moderatreligiösen Erfahrungen und Verhaltensweisen mit einer natürlichen Schöpfungstheologie auskommen, bei Extremlagen von Tod und Leben ist die *conformitas* mit Christus ein Weg, um durch Entsprechung zu einer letztgültigen Wirklichkeit angesichts von Tod und Schuld, Unrecht und Scheitern dennoch das ‚Leben‘ zu gewinnen – und so einen paradoxen Lebensgewinn trotz allem zu erlangen.“⁵

Diese Einstellung gilt auch bei modernen Christen.

Eine Untergruppe der heutigen Christen soll noch erwähnt werden, die sich teils in einzelnen Konfessionen, teils als Freikirchen sammeln. Bei diesen, den Evangelikalen und Charismatikern, gibt es eine solch starke Betonung der „Erfahrung“, dass sie fast nicht unter die fünf genannten Felder einzuordnen ist. Während nicht-evangelikale Christen Wert auf Bitte und Dank legen, betonen Evangelikale die Erfahrung der Gebetserhörung. Während die einen zwar von Schuld und Vergebung sprechen, erzählen die anderen Zeugnisse, wie sie Schuld und Vergebung und damit Gottes Wirken erlebt haben. Erfahrung kann als Argumentation eingesetzt werden, in extremen Kreisen auch gegen Schriftworte: Das, was ich erlebt habe, ist die Wirklichkeit. Darum möchte ich die „Erfahrung“ als eigenen Faktor im Glauben der Evangelikalen herausstellen. Die Betonung der „Erfahrung“ wirkt auf viele andere Christen oft „extrem“ und für Außenstehende verwunderlich. Doch diese Sicht ist nicht mehr ganz zutreffend. Denn natürlich spielt Erfahrung im weitesten Sinne in jeder Religiosität eine Rolle. Mit den Kategorien von Theißen gesagt: die traditionelle heutige Frömmigkeit bevorzugt moderate Erfahrungen, wie sie sich in Israels Weisheit oder in der Schöpfungsfrömmigkeit niederschlagen, die evangelikale Frömmigkeit ist zumindest offen für „extreme religiöse Erfahrungen“. Wenn es um „Erfahrung“ geht, sprechen Evangelikale oft in einer „extrem-religiösen“ Weise vom Glauben.

Dennoch sprengt der „Erfahrungsbegriff“ der Evangelikalen heute nicht (mehr) die Inhalte, wie sie in den anderen Themenfeldern betont werden. Darum möchte ich die Evangelikalen nicht als eigene Gruppe, sondern nur als Untergruppe der gegenwärtigen modernen traditionellen Frömmigkeit verstehen.

Zusammenfassend können wir sagen: Die heutige christliche Religiosität ist eine im Wesentlichen moderate Variante von christlicher Religiosität.

1.2. Fragmentarisierung oder Vernetzung des Glaubens?

Doch es gibt einen weiteren Aspekt dieser Religiosität, um den es mir hier geht. Aus einer beobachtenden Distanz und im Vergleich zu Paulus betrachtet, fällt auf, dass die modernen Christen sehr zwischen den einzelnen

⁵ Ebd., 573, vgl. auch 286.

Themen differenzieren und sich in ganz verschiedenen Welten bewegen. Es findet eine Differenzierung und Fragmentarisierung der einzelnen Aspekte statt. Die Faktoren „Normen“ oder „Sühnetod Jesu“ oder „Persönlicher Lebensstil“ werden quasi in getrennten Bereichen verhandelt, werden gleichsam als Inhalte unabhängiger Schulfächer gelernt und bearbeitet. Das, was sich bei den modernen Christen abzeichnet, ist eine Abschattung dessen, was auch im Zuge der Säkularisierung gesamtgesellschaftlich geschehen ist. Soziologisch kann man nämlich analysieren, dass die ehemals christliche europäische Welt in ihre Faktoren aufgeteilt und säkularisiert wurde. So wurde der Schöpfungs- und Heilsmythos durch säkulare Mythen wie die Evolutionstheorie, früher auch durch den Marxismus ersetzt. Das gilt für den Faktor TF 5 „Mythos“. Daneben bildeten sich Gemeinschaften mit speziellen Riten in Vereinen und Familien. Dabei hat ein Auseinanderdriften der einst verbundenen Faktoren stattgefunden. „Noch mehr aber ist Säkularisierung eine ‚Fragmentierung‘ der Religion: Ihre verschiedenen Faktoren verselbstständigen sich heute und vereinigen sich nur schwer zu kohärenten Zeichensystemen, denen Menschen ihr Leben anvertrauen.“⁶

Dieses Fragmentarisieren, so meine These, stellt sich auch bei einzelnen Christen und Gemeinden ein. Um das klarer darzustellen, wähle ich als Kontrastfolie die Religiosität des Apostels Paulus, so wie sie uns aus seinen Schriften erkennbar ist.

Paulus verbindet seinen Lebensweg (*Gottesbeziehung* TF 1) mit der Erkenntnis Christi (*Mythos* TF 5) und der Rechtfertigungslehre (*Heil* TF 2, 3), so dass Forscher bis heute rätseln, wie das „Ich“ in Röm 7 gemeint ist und sich zu Pauli Selbstaussagen in Phil 3 verhält. Paulus erlebt eine Bekehrung, die zugleich eine Offenbarung und Beauftragung war (Gal 2). Und in seiner Beauftragung wuchs eine Erkenntnis für das freie heidenchristliche Evangelium, das er im Galaterbrief entfaltet und nochmals mit Erfahrung der Auferstehung und des Geistempfangs im Römerbrief begründet. Immer wieder werden in diesen Briefen wie auch im Korintherbrief (z. B. 2Kor 3–5) persönliche Erfahrungen und theologische Deutung der Schrift, des Gesetzes, von Tod und Auferstehung Jesu miteinander verknüpft.

Der Mythos von der Offenbarung Gottes durch Christus (*Mythos* TF 5) ist für ihn Grund der Gemeinde und ihrer Strukturen (TF 4, 1Kor 12) und der Rechtfertigungslehre (*Heil* TF 2, 3). Der Mythos vom präexistenten Gottessohn wird sofort ethisch konkretisiert (*Mythos* TF 5, 3 in Phil 2).

Sein Weg als Apostel (*Gottesbeziehung* TF 1) hängt mit der Auferstehung Jesu (*Mythos* TF 5) zusammen (1Kor 15). Und natürlich sind seine Texte von der Offenbarung Gottes an ihm (Gal, Phil 3) geprägt von der Wirkung des Geistes, die er auch bei seinen Gemeinden voraussetzt und tatsächlich – wie die Evangelikalen – auch als Wahrheitskriterium verwendet (Gal 3).

⁶ *Theißen*, Erleben und Verhalten, 34 ff. Theißen bezieht die Verselbstständigung allerdings auf säkulare Phänomene (Mythos und Lehre in der Evolutionstheorie, Ritus und Gemeinschaft in Massenritualen usw.), ich beziehe sie auf die christliche Religion selbst.

Für Paulus ist das eine konzentrierte Einheit von Themen, die er immer wieder in anderen Zusammenhängen entfaltet. Für Johannes ließe sich Ähnliches beschreiben. Damit ist nicht gemeint, dass Paulus eine völlig widerspruchsfreie Lehre vertrete oder keine Brüche in seiner Theologie feststellbar seien. Es ist aber deutlich, dass sich Paulus um ein hochgradig vernetztes System von Aussagen – ein kohärentes Sprachspiel – bemüht. Es gibt eine Mitte, die Paulus steuert und seine Themen verbindet, ob man diese Mitte eher in seiner Christologie oder seiner Erfahrung findet, spielt zunächst keine Rolle. Darum wird selbst die Frage nach Gemüse-Essen und Sabbatheiligung von Jesu Auferstehung bestimmt (Röm 14, 6) und selbstverständlich gilt für ihn, was Theißen sogar für den ganzen Kanon behauptet: „Im Neuen Testament werden alle Emotionen durch die Beziehung zu Christus bewältigt.“⁷ Der Eifer des Pharisäers Paulus scheint durch alle Texte des Apostels, und er leitet seine Gemeinden an, alle Probleme und Lebensthemen unter der Perspektive Christi zu sehen.

Mein Punkt ist hier nicht die spezielle Christologie oder Soteriologie des Paulus, sondern die religionspsychologisch bedeutsame Tatsache, dass er überhaupt eine Verbindung zwischen der Lebenssituation der Korinther oder Römer und der Religion zieht. „Mögt ihr nun essen oder trinken, tut alles zur Ehre Gottes!“ (1Kor 10, 31).

Das ist nun bei den modernen Christen der Gegenwart nicht mehr der Fall. Die fünf Themen sind zwar wie „Komplexe“, die durchaus viele Aussagen und Verhaltensweisen einzeln hervorbringen, aber nicht unbedingt stringent verbunden sind. Dafür will ich einzelne Beispiele liefern:

Das Gebiet der Normen (*Ethos* TF 3) ist relativ selbstständig gegenüber anderen Themen. Die Konsequenz oder Lockerheit, die verschiedene Christen gegenüber einzelnen Normen an den Tag legen, und die Auswahl der Normen selbst sind nicht mehr christologisch oder soteriologisch begründet. Das lässt sich auch da feststellen, wo in der Schule im „Ethik“-Unterricht Ähnliches gelehrt wird wie im parallelen Religionsunterricht. Auch die Reden vieler Politiker und die Auffassung vieler Menschen, die sich in der Diakonie engagieren oder die Nähe einer humanen Ethik mit dem Christentum betonen, zeigen, dass sich die Ethik vom persönlichen Glauben (*Gottesbeziehung* TF 1) und von der Geschichte Jesu Christi (*Mythos* TF 5) ablösen lässt, auch bei Christen. Beispielsweise kann einer sein Leben mit Bitte und Dank gestalten (*Gottesbeziehung* TF 1), doch das muss keine gemeindliche Anbindung (*Gemeinde* TF 4) haben oder mit bestimmten Normen (*Ethos* TF 3) einhergehen. Und vielerorts wird es so sein, dass eine Gemeinde morgens in der Predigt von Vergebung hört (*Heil* TF 2, 4), aber am Nachmittag über Normen und ihre Einhaltung redet und diskutiert (*Ethos* TF 3, 4), ohne Rücksicht auf Vergebung oder auf die Geschichte Jesu, der bestenfalls als Normgeber erscheint.

⁷ Ebd., 187.

Ähnliches gilt für das Verhältnis der Seelsorge zu dem Mythos Christi. Der Seelsorger beschäftigt sich mit den Sorgen des Einzelnen, vielleicht wird auch vor Gott geklagt und gebetet (*Gottesbeziehung* TF 1), aber die Tatsache, dass Jesus auferstanden ist (*Mythos* TF 5), spielt keine große Rolle während des Gesprächs.

Und das, was bei Paulus und Luther kompliziert und mühsam unter dem Thema „Gesetz und Evangelium“ verbunden wird: nämlich Vergebung (*Heil* TF 2) und Normen (*Ethos* TF 3) – das wird hier in einer unbestimmten Weise auseinandergehalten und nebeneinander gestellt. Natürlich wird Vergebung gepredigt, natürlich müssen sich Christen an Regeln halten, aber wie beides zusammenhängt, ist nicht mehr klar. Bestimmte Gemeindezustände, Lebensformen der Einzelnen oder das Verhalten des Priesters oder Pastors können durch die Gnade zugedeckt werden, und an anderer Stelle können bestimmte Lebensstile und Verhaltensweise mit harter Strenge sanktioniert werden. Das ist noch nicht einmal nach ethischen Themen zu unterscheiden, so wie etwa früher sexuelle Sünden geahndet, Sünden von Gier, übler Nachrede oder Oberflächlichkeit hingenommen wurden. Ich meine, dass selbst diese Unterscheidung nicht überall und konsequent existiert, sondern nur von Fall zu Fall gezogen und willkürlich gesetzt wird.

Ebenso wird die Gemeinde nicht mehr als entscheidender Ort der Gotteserfahrung angesehen, das Verständnis des Heils und die Durchführung der Riten ist zwar gemeindegebunden, aber der Einzelne kann eben die Gemeinde wechseln und für seinen Alltag hat sie keine normative Kraft mehr. Sie entscheidet nicht über seinen Beruf, seine Ehe, seine Lebensplanung, seinen Lebensstil, sondern toleriert umgekehrt fast jede Lebenspraxis, solange sie nicht zum öffentlichen Gemeindethema wird.

Die Taufe (*Gemeinde* TF 4) wird entweder vollzogen, weil es zu dieser speziellen Gemeinde gehört, kleine Kinder oder Gläubige zu taufen, oder sie wird mit der persönlichen Geschichte (*Gottesbeziehung* TF 1) begründet, sie ist jedenfalls kaum mit dem Heil Gottes (*Heil* TF 2) oder der Christologie (*Mythos* TF 5) motiviert, jedenfalls in den Vorstellungen derer, die zur Taufe kommen oder ihre Kinder bringen.

Die Fragmentarisierung hat einen großen Vorteil. Wenn die einzelnen Bausteine in dem Ganzen des christlichen Glaubens nicht vernetzt und verankert sind, dann können sie auch herausgelöst und in die Nähe anderer Religionen gerückt werden. Das führt dann dazu, dass die persönliche Frömmigkeit und das gelebte Gottesbild Ähnlichkeiten mit Anhängern des Islam, des Judentum und der Bahá'í-Religion besitzen, warum zwar weiterhin feierlich und mit allen Riten die Geschichte Jesu Weihnachten und Ostern in den Mittelpunkt gestellt wird, aber das wenig Auswirkungen auf andere Lebensgebiete hat, warum die Normen des Zusammenlebens in der Gemeinde sich immer mehr den bürgerlichen Normen in Nachbarschaft und Arbeitsleben annähern, in Strenge und Toleranz – aber eben unabhängig von Fragen persönlicher Frömmigkeit oder der Christusgeschichte sind.

Und die Zahl derer wächst, wie mir scheint, die an Gottes Vergebung glauben – wie es auch Moslems und Juden tun – (Heil TF 2), aber dafür nicht auf den Kreuzestod Jesu als Sühneopfer (Mythos TF 5) zurückgreifen wollen. Man rechnet mit Gottes Gnade und Vergebung – aber man sagt, dass man bestimmte Glaubensvorstellungen nicht mehr teilt, selbst wenn man weiterhin die Gottesdienste besucht, in denen in Predigt, Lied und Liturgie die Sühneopfervorstellung proklamiert wird.

Und der Glaube an das Weiterleben des Einzelnen ist nicht mit der Geschichte Jesu begründet, sondern mit der Güte Gottes, der die Seele in den Himmel gehen lässt. Die Unsterblichkeit der Seele aber gehört ins TF 1 (Gottesbeziehung), und sie hat keinen Grund in den Taten Jesu und seiner Geschichte. Die Gefühle werden auch keineswegs mehr mit Christus bewältigt, sondern je nach Charakterstruktur, biografischer Entwicklung und Literaturhilfen bearbeitet.

Aus diesem Grund möchte ich folgende Definition einführen:

Eine Frömmigkeit nenne ich radikal oder konzentriert, die die einzelnen Themenfelder verknüpft und in einer Einheit⁸ gestaltet (das ist z. B. bei Paulus der Fall). Eine Frömmigkeit, die die Themenfelder auseinander hält und die Unterschiedlichkeit der Aspekte betont, nenne ich liberal oder differenziert oder fragmentarisiert.⁹

Das, was bei Paulus eine konzentrierte Einheit war, zerfällt in nebeneinander gestellte Themen. Diese Themen haben natürlich etliche Kontakte und Kanäle, sagen wir, wie bestimmte Hirnregionen, die verschiedene Funktionen haben. Doch die einzelnen Themen stehen relativ unterschieden nebeneinander, es findet eine Differenzierung oder Fragmentarisierung statt. Sündenvergebung wird vom Sühnemythos getrennt, das persönliche Gebet um Führung Gottes von der Christologie, die Frage der Sakramente entweder dem persönlichen Weg oder der Gemeindepraxis überlassen, Normen werden in aller Schärfe eingefordert, ohne auf Vergebung und Heil zu schauen. So wie Schüler in den verschiedenen Fächern unterschiedliche Überzeugungen lernen und Sprachmuster einüben, oftmals aber keine Integration der verschiedenen Inhalte erfahren, dafür sich aber in verschiedenen Rollen zu bewegen lernen, so kann sich der moderne Christ je nach Umstand richtig artikulieren und für sich selbst auch in verschiedenen Räumen bewegen. Dabei muss ihm die Spannung sowenig bewusst sein, wie es die Korinther erlebten, als Paulus sie auf Widersprüche hinwies.

Die Korinther waren offenbar mindestens an einer Stelle ebenfalls fragmentarisierte und differenzierende Christen. Sie behaupten, dass Jesus auferstanden sei, lassen sich für die Toten taufen, hegen aber Zweifel an der

⁸ Diese Einheit kann im Wesentlichen nur sprachlich erkannt werden. Auch wenn es um ein persönliches Engagement geht, muss es sprachlich deutet werden.

⁹ „Liberal“ bedeutet hier die relative Freiheit der einzelnen Faktoren und Lebensthemen von einander, d. h. nicht, dass diese liberalen Christen nicht überaus scharf bestimmte Normen einfordern könnten.

allgemeinen Auferstehung aller Toten (1Kor 15). Paulus verwendet viel Text und Argumentationslogik darauf, ihnen widersprüchliches Denken nachzuweisen. Die Korinther hatten – auf der Ebene des Mythos (*Mythos* TF 5) und des persönlichen Lebens (*Gottesbeziehung* TF 1) und des Heils (*Heil* TF 2) – Dinge auseinandergerissen, die für Paulus zusammengehörten, bzw. sie hatten in verschiedenen Bereichen Überzeugungen, die für Paulus nicht zusammenpassten. Ihnen muss das nicht bewusst gewesen sein.

Bei den Korinthern geht es nicht nur um die allseits bekannte Spannung zwischen Gebot und Verhalten, zwischen Ideal und Tun. Dass wir alle Sünder sind und in unserem Alltag fehlen, das ist auch bei fragmentarisierten Christen bekannt und wird geradezu als theologische Aussage geschätzt, bei den Korinthern ist es vielleicht nicht anders. Paulus entdeckt aber in den Verhaltensweisen – und bei 1Kor 15 wird es besonders offensichtlich – nicht nur ein Versagen der Disziplin oder des Willens. Es geht immer wieder darum, dass die Korinther bestimmte Glaubensgedanken nicht erfasst haben und dass sie nicht bemerken, dass sie nicht einerseits sagen konnten: „Jesus ist auferstanden“, und: „Wir lassen uns für die Toten taufen“, und andererseits: „Es gibt keine Auferstehung der Toten“.

Den Korinthern fehlen weder Glauben noch Erfahrung, weder das Festhalten an der Story Jesu noch Taufe, Abendmahl und Ethos. Ihnen fehlt nach Paulus die konzentrierte Einstellung, die aus dem Verständnis Jesu Christi heraus die einzelnen Faktoren bündelt und in allen Lebensbereichen eine Einheitlichkeit dokumentiert.

Paulus verbindet die fünf Faktoren, auch wenn seine Verknüpfungslogik wechselt und nicht immer nachvollziehbar ist. Die fragmentarisierten Christen verbinden die isolierten Themen nicht.

Fragmentarisierte Christen von heute glauben an die Geschichte Jesu und beten, glauben an das Heil und die Güte Gottes, sie vertreten Normen und nehmen ihre Konfession wichtig. Ihnen fehlt eine Mitte, die die einzelnen Faktoren verknüpft und bündelt. Dies ist aber nicht nur ein Problem der Theologie, sondern ein religionspsychologisches Problem der Einstellung. Differenzierte fragmentarisierte Christen bearbeiten keine Spannung und erarbeiten keine spannungsreichen Antworten, da sie gar keine Spannung zwischen den Faktoren wahrnehmen.

Diese Einstellung mag man kognitiv oder ethisch interpretieren, sie liegt jedenfalls hinter den entstehenden Differenzierungen.

Meine These: Die Religiosität der Christen in den verschiedenen Kirchen hat sich in den letzten Jahren immer mehr zu einer liberal-differenzierten Fragmentarisierung entwickelt.

Reste von Einheit sind auch heute noch erkennbar: Sie befinden sich z. B. beim evangelischen Abendmahl, wenn einer sein Verhältnis zu Gott (*Gottesbeziehung* TF 1, 2) im Raum des Abendmahlritus (*Gemeinde* TF 4, 5) für sein Verhältnis zu seinen Mitchristen bestimmen lässt (*Ethos* TF 3) oder in der katholischen Eucharistie, in der persönliches Gebet (*Gottesbeziehung* TF 1), Glaube an das Heil (TF 2) und die Erfahrung der Gemeinschaft im

Abendmahl (*Gemeinde* TF 4) mit der Geschichte Jesu (*Mythos* TF 5) eng verwoben sind.

Dennoch scheint mir die Fragmentarisierung, Differenzierung und Spaltung das überwiegende Kennzeichen (moderner) traditioneller Frömmigkeit, und es wäre Augenwischerei, wenn man meinte, das Abendmahl bzw. die Eucharistiefeier würde das gesamte religiöse Leben der Christen bestimmen.

1.3. Zwei Reiche, viele Rollen und ein modernes Ich

Nun ist die Frage, ob sich die Differenzierung oder Fragmentarisierung auch semantisch greifbar dargestellt hat. Das wäre dann ein weiterer Beleg für meine These. In der Tat ist das der Fall, und zwar in der stärksten und historisch wirkungsvollsten Differenzierung des christlichen Glaubens: in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. In dieser wurden, kurz gesagt, „Vergebung und Schuld“ dem privaten Bereich (*Gottesbeziehung* TF 1, 2), die Schärfe vieler Normen (*Ethos* TF 3) dem Reich zur Linken zugeordnet. Luther trieb diese Aufteilung – sehr konzentriert übrigens – bis ins Gottesbild voran und ordnete dem gnädigen Gott in Christus ein anderes Herrschen zu als dem *deus absconditus*. Dies hat den Christen seither immer Interpretationshilfe gegeben, dass sie ihr Leben in verschiedenen Rollen und Lebensräumen (und Ethiken) gestalten konnten. Dadurch war auch eine Korrespondenz zwischen einer komplizierter werdenden Arbeits- und Lebenswelt und der Differenzierung der Religion möglich, die nur durch den Preis eines esoterischen Fundamentalismus vermeidbar wäre. Allerdings ist die Zwei-Reiche-Lehre eine Konzeption, während die beschriebene Fragmentarisierung unkonzepzionell zu sein scheint.

Die Unterscheidung von konzentrierter und fragmentarisierter Frömmigkeit lässt sich auch religionspsychologisch als unterschiedliches Rollenverhalten verstehen.

Während Paulus seine Rolle als Christ, d. h. als Apostel, als Sohn Gottes, als Glaubender aufnimmt und in allen Lebensbereichen verwirklichen will, scheinen die fragmentarisierenden Christen verschiedene Rollen leben und spielen zu können, die nicht mehr als einheitliche erkennbar sind. Der Rollenwechsel gelingt ihnen, so wie es im Entwicklungsprozess des Einzelnen wichtig ist, sich in verschiedenen Rollen einzuüben. Die Rolle des Betenden ist eine andere als die des Menschen, der Normen vertritt oder den christlichen Mythos einübt. Die Rolle des Sakrament-Feiernden mag mit der des persönlich Glaubenden nichts zu tun haben. Die Frömmigkeit der sonntäglichen Lieder – seien sie hochkirchlich-traditionell oder charismatisch-süß – muss keine Auswirkung auf den Rest des Alltags haben. Der Rollenwechsel zwischen einem intellektuellen Theologen, der über Gott redet und argumentiert, als ob er über moderne Physik redet, und dem Beter, der sich diesem Gott ehrfurchtsvoll zuwendet, gelingt auf theologischen Symposien mit nur geringem rituellen Übergang (Augenschließen, Kopf senken) in-

nerhalb von Sekunden¹⁰. Rollenwechsel werden vollzogen, aber als Rollenwechsel so wenig wie als Widersprüche wahrgenommen.

Wenn wir einmal einen Vergleich mit der Tierwelt wagen können, müssten wir sagen, dass konzentrierte Christen zum Fanatismus neigen und Paulus wie ein Terrier wirkt; demgegenüber sind die differenzierten Christen wie Chamäleons.

Natürlich liegt hier wieder eine Bewertung vor, da der Einzelne die unterschiedlichen Rollen gar nicht unbedingt als Spannung wahrnimmt und vielleicht keine Probleme damit hat, in verschiedenen Situationen Rollen abzulegen und andere Rollen anzunehmen. Doch jede exegetische Beurteilung von Kohärenz oder Widersprüchlichkeit eines biblischen Textes maßt sich diese Bewertung ebenso an.

Da ich nicht davon ausgehe, dass moderne differenzierte Christen unter einer multiplen Persönlichkeitsstörung leiden,¹¹ ist die Frage, welche Einheit hinter den verschiedenen Rollen steht. Gibt es nicht auch hinter den Fragmenten und Rollen der beschriebenen Frömmigkeit ein einheitsstiftendes Prinzip? Denn wenn auch diese Frömmigkeit mit der Zwei-Reiche-Lehre und damit mit der gesellschaftlichen Vielfalt harmoniert, so sollte es doch auch einen inneren Grund geben, der die Fragmente zu einer Einheit vereint? Dazu ist es nötig, auf die inhaltlichen Themen neu einzugehen, insbesondere die im Verständnis der Story Jesu und der Beziehung zu Gott befindlichen Aspekte des Gottes- und Menschenbildes.

Um die Story und den Mythos Jesu zu verstehen, sind einige allgemeine Bemerkungen nötig, die aus Raumgründen hier nur kurz ausfallen können. Die Bemerkungen beziehen sich auf den Begriff „Mythos“. Anhand dieser Überlegungen soll das Weltbild der fragmentarisierten und differenzierten Christen deutlich werden und mit dem Weltbild dann auch das Bild von Ich und Gott.

Natürlich ist der Mythos Jesu Christi mit der Historie verwoben. Der Schöpfungsmythos und der Endzeitmythos des Menschensohns werden mit einer historisch realen Person verbunden. Dennoch bleiben bestimmte Charakteristika¹² der Mythen erhalten. So ist das Böse als Teufel personi-

¹⁰ Beim Fußballspiel ist verglichen damit mehr Einüben erforderlich. Der einzuwechselnde Spieler muss sich erst warm laufen, bevor er seine Rolle als aktiver Spieler übernimmt. Die Geschwindigkeit, mit der Christen ihre Rollen wechseln, lässt sich schon fast mit dem Aufspringen von Schülern vergleichen, wenn die Klingel das Ende des Schultags anläutet.

¹¹ Selbstverständlich ist es aber erlaubt, psychologische Kategorien anzulegen. Ein schroffer Rollenwechsel eines Christen kann durchaus einem „hysterischen“ Charakter zuzuordnen sein. Eine zu große Einheitlichkeit der Rolle ist ebenfalls pathologisch, wie nicht nur Lorient beweist, als er nach der überraschenden Pensionierung nun seiner Frau und der Wurstverkäuferin gegenüber die Rolle des Einkäufers beibehalten will („Papa ante Portas“). Das mag man psychoanalytisch als „zwanghaft“ einstufen.

¹² Theissen, *Die Religion der ersten Christen*, 22. Diese Charakteristika kann man in Analogie zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“ bilden. Die Anschauungsformen sprechen von heiligen Zeiten und Räumen, in den Denkkategorien werden Substanzen beseelt, Analoges wirkt aufeinander und Getrenntes ist in der Tiefe identisch.

fiziert und die einzelne Sünde des Menschen durch den Urmenschen Adam bewirkt (Röm 5), das Gesetz wird teilweise mythisch verstanden (Gal 3) und ebenso natürlich ist die Geschichte des Präexistenten (Phil 2) zu nennen. „Ich lebe, aber nicht mehr ich, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20) ist m. E. zugleich mythisch und mystisch zu nennen.

Wie verhalten sich nun die modernen Christen gegenüber diesen mythischen Kategorien? Es ist auffällig, dass die mythischen Texte, die die „Tiefenidentität“ des Christen mit Adam oder Christus (Röm 5) betonen oder die Einheit in Christus (häufig bei Paulus und Joh, Gal 2, 20), die ebenso als Gemeindemystik zu bezeichnen sind, im Alltag der modernen traditionellen Religiosität nicht vorkommen. Die Orientierung des traditionellen Christen bezieht sich nicht auf sein Innewohnen in Gott oder auf das „Erfülltsein durch den Heiligen Geist“. Das, was Paulus „in Christus“ oder „Christus in uns“ nennt, ist vielleicht Predigtthema, aber nicht allgemeines Bewusstsein der modernen traditionellen Christen¹³.

„Wir sind Kinder Gottes“ – das spielt eine große Rolle im Zeichensystem der Christen und das wird gesagt, doch: wir sind „Adams Söhne“ oder „in Christus“, das wird selten betont. Man spricht sich in einzelnen Gruppen gegenseitig als Bruder und Schwester und Mitchristen an – aber nicht als „Geisterfüllten“ o. ä. Mystisch könnte man die Betonung des Glaubens nennen, insofern das Vertrauen in Gott zu Verständnis von „Geborgenheit in Gott“ usw. führt. Die Verbundenheit mit Gott und untereinander wird durch familiäre Metaphern ausgedrückt und in willensorientierten Beziehungsmustern, nicht aber in mystischen Kategorien von „Einheit des Menschen mit Gott“ oder in mythischen Kategorien der Tiefenidentität verschiedener Personen. Der Gedanke des Paulus: „Wenn einer auferstanden ist, dann sind alle auferstanden“ muss bestenfalls in Predigten erläutert werden, ist aber nicht alltagspräsent.

Andererseits wird vom „Willen Gottes“, von der „Liebe Gottes“ und von seinen „Plänen“ ganz unproblematisch gesprochen. Prediger müssen vorsichtig sein, diesen Begriffen „nur“ symbolische Bedeutung zuzusprechen, sie als Metaphern zu bezeichnen oder in die Nähe von Mythen zu rücken. Sie sind in der traditionellen Religiosität „wörtlich“ gemeint, was immer das heißen mag. Andererseits gilt: Der Kreislauf vom gesandten und in den Himmel aufgefahrenen Sohn Gottes (Phil 2) wiederum wird akzeptiert.

Ein traditioneller differenzierter Christ würde vielleicht sagen: „Kind Gottes oder die Sendung Jesu vom Himmel – das ist Realität. Wir sind in Adam oder in Christus – das ist bildlich gemeint“. So wie er auch sagen

¹³ Vielleicht könnte man entgegenen, dass es das auch nicht in Galatien oder Korinth war, sondern nur eine paulinische theologische Floskel. Dagegen ist zu sagen: Einmal ist Paulus – und wir kennen ihn nur als Gestalt hinter Worten – nicht zu unterstellen, dass er genau diese Formeln nicht wörtlich gemeint habe. Zum anderen werden wir in der neuen Religiosität sehen, dass es durchaus immer mehr Menschen gibt, die von dem Alltagsbewusstsein durchdrungen sind, dass „Gott in ihnen“ ist, wie tiefsinnig auch immer das gemeint ist.

würde: „Die Bibeltexte, die von der Willensfreiheit sprechen, sind wörtlich gemeint. Die Texte, die die Willensfreiheit ablehnen, sind irgendwie richtig, aber sicherlich symbolisch gemeint.“

Wir stellen also fest: Die mythischen und mystischen Bilder und Vorstellungen des Neuen Testaments werden teilweise abgelehnt und teilweise übernommen.

Das lässt sich durch den Bezug auf die Frage nach den Eigenschaften Gottes erklären und damit auch begründen. Der Zusammenhang zwischen Gott, Mensch und Welt wird so gedacht, dass Gott und Mensch in gleicher Weise Gefühl, Wille und Denken zugesprochen wird und sie als drei zunächst getrennte Größen gedacht werden. Die Welt erscheint dabei nur als neutraler Schauplatz des Lebens und Handelns des Menschen und Gottes. (Sie hat keinerlei böse mythische Qualität, außer in fundamentalistischen Kreisen.)

Mystische Texte (Gal 2, 20: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“) oder mythische Vorstellungen (z. B. Röm 6, 4: „Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben“, oder Eph 2, 6: „uns hat er mitauferweckt und uns einen Sitz gegeben in der Himmelswelt“), die auf eine Verbindung oder Einheit des Menschen mit Gott zielen, spielen keine Rolle (ebenso 2Kor 5, 19: „Gott versöhnte die Welt mit sich selbst“).

Der Gottesbegriff und Mythosbegriff der traditionellen differenzierten Christen übernimmt ein personales Gottesbild mit freiem Willen, Gefühl und Verstand, Aspekte, die dem Christen auch zugesprochen werden, und distanziert sich von anderen mythischen und mystischen Kategorien. Gott und der einzelne Mensch sind individuelle Wesen mit Willen, Verstand und Gefühl und getrennt von einander (die Probleme mit der Trinitätslehre interessieren nicht).

Wie wir oben sahen, gibt es immer mehr Christen, die die Notwendigkeit des Sühnetodes Jesu anzweifeln, vielleicht sogar, um sich der interreligiösen Ökumene zu öffnen, wahrscheinlich aber auch deshalb, weil im Alltag Individuen einander vergeben können, ohne auf Opfer und Selbstopfer Bezug zu nehmen. Außerdem gewinnt die Auferstehung Jesu wenig Wirksamkeit im Alltag von Seelsorge und Lebensgestaltung und wird im Bereich der Todeserfahrung durch Unsterblichkeitslehre und den „Heimgang“ ersetzt. Ich ziehe daraus den Schluss:

Das Bestimmende für die Religiosität ist nicht die Christologie, sondern das skizzierte Gottes- und Menschenbild. Und dieses ist von einem neuzeitlichen Freiheits- und Personenverständnis bestimmt, das auf Gott und Mensch angewandt wird. Dabei wird Gott in der Vater-Rolle und in der Rolle des allmächtigen Gottes gesehen. In diesem werden mythische Elemente – genauer: diejenigen Elemente, die dem Freiheitsverständnis nicht passen – weitgehend reduziert. Die durch die Zwei-Reiche-Lehre beschreibbare Alltagswelt passt zu einer Religion, die das eben beschriebene Menschenbild auf verschiedene Fragmente anwendet. Als einziges Verbindendes verbleibt ein Menschenbild der Freiheit, das auf die verschiedenen Lebensbereiche angewendet wird.

■ Durch diese Analyse haben wir auch die geheime Mitte der Räume gefunden, in denen sich differenzierte Christen bewegen. Es ist das skizzierte Gottes- und Menschenbild, wie es sich dann in Glauben und Gebet (*Gottesbeziehung* TF 1) oder in der Ethik (*Ethos* TF 3) äußert. Diese geheime Mitte ist sozusagen die Philosophie oder natürliche Theologie, die die verschiedenen Faktoren oder Themenfelder zusammenhält.

Die moderne traditionelle Religiosität ist eine Fragmentarisierung und Differenzierung der verschiedenen Elemente der christlichen Religion, bei der mythische und mystische Elemente auf das Maß reduziert werden, dass die Individualität von Mensch, Jesus, Gott aufrechterhalten bleibt. Mythische Krafterfahrungen und mystische Einheitserfahrungen spielen keine große Rolle. Weltbildfragen werden nicht gestellt.

Machen wir es noch einmal an einem Beispiel deutlich. Paulus spricht davon, dass Gott in Christus die Welt versöhnt hat (2Kor 5). Damit schildert er ein Drama, das sich mit dieser Welt bereits ereignet hat. Jesu Tod hat mythische, kosmische Dimensionen, wie es dann die Paulusschüler in Kol und Eph weiter ausgearbeitet haben. Würden das moderne Christen übernehmen, wäre die freie Individualität der Menschen in Frage gestellt. Als Interpretation bieten sich zwei scheinbar konträre Positionen an. Die evangelikale Lesart lautet: „Gott hat versöhnt, d.h. es gibt das große Angebot für alle (das aber nur wenige annehmen)“. Damit ist die Freiheit des Menschen betont, der sich für oder gegen den Glauben entscheiden kann. Die liberale¹⁴ Lesart lautet: „Gott vergibt allen, das ist sein Geschäft“. Damit ist die Veränderung des Menschen überflüssig, da Gott „lieb“ ist. Nach beiden Interpretationsmustern gibt es kein Drama, das das Wesen des Menschen zutiefst verändert hat.

Der Mensch ist ein ethisch handelnder, der kraft seines freien Willens die Regeln Gottes beachten und die Normen des bürgerlichen Lebens befolgen kann¹⁵. Vergebung ist nötig, weil wir Fehler machen, aber für den modernen Christen gilt das nur in Analogie zu dem Vergeben, das unter Menschen möglich ist. Der moderne traditionelle Christ ist nicht heilig oder perfekt, aber eben auch nicht durch und durch Sünder.

Durch die Behauptung der abgegrenzten, freien Individualität cartesischer Prägung¹⁶ sind Mensch, Welt und Gott stabile – aber auch gegeneinander distanzierte – Größen. Darum kann ein differenzierter Christ mühe-los über die Welt und sich selbst reden, als ob es Gott nicht gäbe, und dann wieder umschalten und über Gott sprechen, als sei er ein Objekt.

¹⁴ Mit „liberal“ meine ich hier den allgemein verwendeten Gegensatz zu „evangelikal“. Nach meiner Darlegung sind auch die evangelikalen Christen als „liberal“ zu bezeichnen.

¹⁵ Das ist das „ethische Menschenbild“ des Matthäus, das Theißen findet (Erleben und Verhalten der ersten Christen, 70 ff.), das auch einem ethischen moderaten Gottesverständnis entspricht (286) und alltagstauglich ist.

¹⁶ Descartes betonte die Scheidung der Welt in *res extensa* (die Körper) und *res cogitans* (das Denken), was zu einem Dualismus zwischen Seele und Körper führte und zu einer distanziert-objektivierten Betrachtung der Welt.

Vergleichen wir das moderne traditionelle Christsein abschließend in einer Tabelle mit einer konzentrierten Frömmigkeit, wie sie bei Paulus erkennbar wird¹⁷.

	Grundhaltung	Der Mensch vor Gott (TF 1)	Heil Gottes (TF 2)
<i>Paulus</i>	Konzentration aller Themen aufgrund von Offenbarung Christi und pers. Erfahrung	Betroffen, beauftragt durch den Mythos Christi und erfüllt vom Pneuma, verbunden mit Christus.	Der Christusmythos hat Heilsgeschichtliche und kosmische Konsequenzen.
<i>Moderne liberale Frömmigkeit</i>	Fragmentarisierung und Individualisierung.	Der freie Mensch vor dem freien Gott, der ihn liebt und allmächtig leitet.	Gott vergibt dem, der sich an ihn wendet und erklärt ihn zum Kind Gottes (teils aufgrund der Sühnetodvorstellung)

Und für die übrigen Themenfelder:

	Normen (TF 3)	Gemeinde (TF 4)	Mythos (TF 5)
<i>Paulus</i>	Christologie. Spannung zwischen Gesetz und Evangelium. „Alles für Christus“.	Leib Christi.	Wie in TF 2.
<i>Moderne liberale Frömmigkeit</i>	Von bürgerlichen Normen und Strenge bis hin zum toleranten Individualismus, Zwei-Reiche-Lehre.	Gemeinschaft der Individuen oder traditionelle Kirche.	Da übernommen, wo er Individualität der Akteure belässt (Phil 2), mystische und mythische Elemente werden reduziert.

Was aber ist, wenn das gesamte Gebiet der fünf Felder in Frage gestellt ist? Neben der traditionellen christlichen Religiosität, die sich in Kirchen und Freikirchen zeigt, hat sich seit zwanzig Jahren eine Religiosität ganz anderer Art entwickelt. Ich nenne sie die „neue Religiosität“ oder „neue Spiritualität“. Und sie stellt eine Alternative zur fragmentarisierten liberalen Religiosität dar.

¹⁷ Aus Raumgründen und Gründen der Übersichtlichkeit habe ich die „moderne evangelikale“ Frömmigkeit nicht mehr eingearbeitet. Ich denke allerdings, dass sie mit nur wenigen Abweichungen der oben skizzierten Frömmigkeit der modernen traditionellen Christen entspricht.

2. „Neue Spiritualität“¹⁸

2.1. Fünf Grundsätze der „Neuen Spiritualität“

Die neue Spiritualität, die ich hier vorstelle, ist sicherlich zunächst ein Konstrukt meiner Überlegungen, nicht ein objektives Abbild vieler verschiedener Strömungen und Religionsformen. Das Letztere wäre nicht nur bedeutend schwieriger, ich denke, es wäre unmöglich. Die Abgrenzung zwischen den einzelnen Formen, der Bezugsrahmen, die Intensität der Frömmigkeit Einzelner und die Mitgliederstärke einzelner Gruppen ist nicht fest und klar zu bestimmen. Es gibt nur wenige empirische Analysen, die mit genauen psychologischen Erhebungen oder analytischen Untersuchungen von Texten arbeiten¹⁹. Meine Gedanken sind hauptsächlich ein Erfahrungsbericht von unzähligen Gesprächen mit Schülern, mit Personen auf Seminaren, mit E-Mail- oder Chat-Partnern und von Beobachtungen von Texten und Filmen. Ich fühle mich allerdings in meiner Einschätzung bestätigt, wenn die Stiftung „Identity Foundation“ 2006 herausfindet, dass ca.

- 10 % der Deutschen „Traditions-Christen“ sind
- 35 % „Religiös Kreative“ (meist innerhalb der Konfessionen)
- 10–15 % „Spirituelle Sinnsucher“
- 40 % „Unbekümmerte Alltags-Pragmatiker“ (die Hälfte sind überzeugte Atheisten).²⁰

Die folgenden Überlegungen beziehen sich am ehesten auf die „Spirituellen Sinnsucher“, ich denke allerdings, dass auch viele der sogenannten „religiös Kreativen“ zu diesen zu rechnen sind, so dass deren Zahl noch weit höher als 15 % ist.

Bei allem Vorbehalt meine ich also, dass meine Darstellung so etwas wie eine Mitte der neuen Spiritualität verkörpert, die ich zunächst in fünf abstrakt vorgetragenen Punkten darlegen will, fünf Grundsätzen, Axiomen, die ich gefunden habe.

2.2. Die andere Welt

Was ist wirklich? Viele Menschen würden heute mit Antworten aus dem Bereich der Naturwissenschaften oder des Materialismus antworten. Eine

¹⁸ Das zweite Kapitel wurde in einem Gesprächskreis in Darmstadt-Griesheim am 23. Mai 2007 gehalten und leicht überarbeitet.

¹⁹ In den USA ist die Lage besser. Vgl. Anton Bucher, Psychologie der Spiritualität. Ein Handbuch, Weinheim 2007. Einen guten qualitativen Überblick erhält man durch Georg Schmid, Sehnsucht nach Spiritualität. Neue religiöse Zentren der Gegenwart, Stuttgart 2000, sowie durch den autobiografischen Roman von Tiziano Terzani, Noch eine Runde auf dem Karussell. Vom Leben und Sterben, München 2007 (Hamburg 2005).

²⁰ „Repräsentative Studie der Identity Foundation über ‚Spiritualität‘ in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim“ lt. www.identityfoundation.de. Schaut man sich manche Buchläden ein, scheint der Prozentsatz der „Spirituellen Sinnsucher“ – oder ihr Lesehunger – noch größer zu sein als nur 10–15 %.

solche Position nennt man „Naturalismus“. Man kann es auch mit bestimmter Alltagspsychologie kombinieren, die durchaus nicht immer mit der Naturwissenschaft übereinstimmt. Wirklich ist, teils, was wir im Alltag dafür halten (die „Alltagsontologie“), und teils, was die Naturwissenschaft sagt. Doch da fehlt etwas, rufen die Religionen und auch die „Neue Spiritualität“. Das, was fehlt, ist die *Transzendenz*, das Jenseitige des Alltags, das „Mehr“ hinter der Wissenschaft.

Die neue Spiritualität erwächst einerseits aus einem Gegenschlag gegen eine herrschende materialistische Mentalität mit naturwissenschaftlichem Hintergrundsweltbild, dann aus dem Ungenügen alter christlicher Religiosität und drittens aus den Einflüssen importierter Ideen aus östlichen Religionen.

Neue Spiritualität geht von einer *Differenz* aus, der Differenz zwischen normalem Alltag wirklichen Leben. Das ist die abstrakteste und allgemeinste Formulierung: eine Differenz zwischen Welt und Gott, zwischen normalem Leben und spirituellem Sein, zwischen Materialismus und eigentlicher Wirklichkeit, zwischen Leben außerhalb und im Zen usw.

Das bedeutet nicht, dass es unbedingt einen asketischen Rückzug aus der Welt gibt, sondern dass es neben oder über die Welt hinaus eine Instanz gibt, die das Normale in Frage stellt. Diese Differenz ist natürlich ein sehr weiter Begriff und schließt den Propheten Amos und die Zeugen Jehovas, C. G. Jung und evangelische Fundamentalisten, Tantrismus und Zen, Engel-Lehren und Hatha-Yoga gleichermaßen ein. „Es gibt noch mehr! Es gibt eine andere Ebene der Wirklichkeit! Es gibt Energien/Gott/Engel usw.!“ Aus Sicht des Christentums ist das eine Umformulierung des Monotheismus: Statt des als jenseitig gedachten Gottes werden teilweise andere Begriffe verwendet: „Engel“, „das Universum“, „Buddha“. Diese Mächte sind der sichtbaren Welt überlegen und letztlich die entscheidende Wirklichkeit. Es geht dann nicht um die Strukturen der Naturwissenschaft, sondern beispielsweise darum, dass „Energien fließen“. Es kann auch weiterhin „Gott“ verwendet werden, aber natürlich ist damit nicht ein trinitarisch gedachter Gottesbegriff gemeint.

Diese Wirklichkeitssicht kann einen dualistischen pessimistischen Zug bringen: Denn wenn die „Energien“ und das „Göttliche“ die eigentliche Sicht sind, dann muss man sich gegenüber Naturwissenschaftler und ihren Methoden abgrenzen. Die verstehen einfach nicht, was es an Wirklichkeit gibt. Dann kann es sein, dass die bösen Energien überall lauern: in falscher Nahrung, falscher Wohnungsgestaltung, gefährlichen Strahlen, falschen Handlungen nach astrologischen Maßstäben. Da braucht es Schutz und Heilung, denn die guten Energien sind dafür da.

Neue Spiritualität bevorzugt physikalische Begriffe, die eine Beziehung zwischen Dingen vermitteln, wie „Kräfte“, „Schwingungen“, „Energie“, „Wellen“, „Felder“, stellt sich diese Dinge aber chemisch-stoffhaft, dinglich vor, so dass sie handhabbar, greifbar, sichtbar werden, ohne überhaupt physikalische oder chemische Erkenntnisse auch nur ansatzweise zu berücksichtigen.

sichtigen. Die Sehnsucht nach Zusammenhang, Kraft, Gefühl einerseits und nach Dinghaftigkeit und Magie andererseits ist deutlich spürbar.

2.3. *Der therapeutische Gott – der therapeutische Mensch*

Neue Spiritualität ist therapiebezogen oder therapieoffen. Das meint: die Maßstäbe der Therapien werden übernommen: das reflektierte Sich-Besinnen, die Erwartung von Heilung, die Aufmerksamkeit auf psychologische Muster im Verhalten, Fühlen und Denken von Menschen.

Das Gesicht Gottes ist in jedem Fall „therapeutisch“. Die Energien, die fließen, haben heilende Wirkung²¹. Gott ist therapeutisch – das bedeutet, dass in Seminaren, Predigten und Selbsterfahrungsgruppen betont wird, dass wir unser Ungenügen und Unzufriedenheit mit uns selbst, unsere Konflikte und Krisen letztlich als Ausdruck von Unheil und seelischer Krankheit verstehen. Manche verstehen sogar körperliche Krankheiten ausschließlich als Produkt falscher seelischer Einstellung. Und in der Religion geht es primär um die Heilung von diesen tiefsitzenden seelischen Konflikten. Das Angebot ist, dass die transzendente Energie, dass die Engel, dass Gott jeden von uns heilen kann und will, wenn wir im richtigen Kontakt mit ihm sind. Das Schwergewicht der Religion liegt also nicht in der Verhaltensverbesserung, in der Rettung aus Schuld, in der Gabe von Sinn und Liebe, sondern in der Heilung des Individuums. Teils wird das als körperliche Erfahrung propagiert, teils auch nur als seelische.

Das, was die alte Religiosität unter TF 1 als persönliche Führung und als TF 2 als Sünde und Vergebung gefasst hat, erscheint hier als Heilung des Einzelnen durch Kontakt mit dem Göttlichen (*Heil TF 2*).

Das bedeutet, man geht davon aus, dass man durch Reflexion sich selbst erkennen und auf den Weg der Heilung begeben kann. Reflexion bedeutet, dass man das eigene Verhalten an bestimmten Maßstäbe orientiert. Aber hat das christliche Seelsorge nicht schon immer getan? Sind die Confessiones von Augustin, die Beichtspiegel der Mönche, die Selbstbesinnung der Pietisten und Evangelikalen nicht ebensolche Beispiele?

Doch durch die Auseinandersetzung mit Therapie hat sich Entscheidendes geändert. Statt zu sagen: „Wenn ich den Tag betrachte, muss ich selbstkritisch sagen, dass ich öfter von Gottes Willen abgewichen bin und gesündigt habe. Aber Gott kann meine Schuld vergeben“, sagen postmoderne Spirituelle: „Wenn ich den Tag betrachte, muss ich selbstkritisch sagen, dass ich öfter mit Schuldgefühlen und Über-Ich-Forderungen zu kämpfen hatte. Aber ich werde mich schon aus dem Muster befreien, mich selbst dauernd schuldig zu sprechen. Gott wird mich heilen.“ Das Gewissen ist nicht mehr

²¹ Man achte auf die Unterscheidung: Magnetfeld-Armringe haben heilende Wirkung, das Magnetfeld aber, das durch Ströme erzeugt wird, nennt man gefährlichen Elektrosmog. Offenbar steht „elektrischer Strom“ für Moderne, „Magnetarmband“ für die Alternative, völlig unbeeindruckt von der Zusammenführung von Elektrizitätslehre und Magnetismus im Elektromagnetismus seit Maxwell um 1870.

die Stimme Gottes, sondern eine individuelle Instanz, mit der ich umzugehen habe. Früher hieß es: „Gott vergibt mir meine Schuld.“ Heute heißt es: „Gott befreit mich von meinen Schuldgefühlen.“

Daraus folgt: es gibt eine Offenheit oder gar Vermischung mit der humanistischen Psychologie, der Tiefenpsychologie nach C. G. Jung oder der Gestalttherapie. Bezeichnend ist, dass in den Bücherangeboten oftmals nicht mehr zwischen Religiosität, Meditation, Lebenshilfe und Therapie zu unterscheiden ist, die zwölf Schritte der Anonymen Alkoholiker passen in dieses Bild. Gemeinsam ist diesen die Kritik an Über-Ich und Autoritäten, die Annahme des Individuums in seiner Geschichte, seinen Gefühlen und Bedürfnissen und die kritische therapeutische Begleitung, die jedes Gefühl, jede Handlung prinzipiell als Muster und als spezielles Verhalten eines Individuums beurteilen kann. Dabei wird der Grundwert der Therapierichtungen, „Wahrnehmen, nicht bewerten“, übernommen.

Zusammen mit TF 1 (*Gottesbeziehung*) ergibt sich allerdings eine Spannung zwischen „normalem Ich“ und „eigentlichem Selbst“. Denn nach dem ersten Grundsatz müssten wir auf die göttliche Energie und das ganz Andere achten, dürften gar nicht bemüht sein, natürlich und alltagsgetreu zu leben. Nach dem zweiten Grundsatz müssten wir uns vor äußeren Forderungen und Anstrengungen hüten, müssten uns ohne Druck in Natürlichkeit bewegen. Hier liegt eine Spannung vor. Die Antwort, die die neue Spiritualität auf dieses Problem gibt, lautet: Das Andere, die Transzendenz, der Gott, das oder der mein Ich ruft, ist in mir und nicht identifiziert mit einer äußeren strengen Instanz oder Autorität wie in fundamentalistischen oder evangelikalen Gruppen. Die neue Losung lautet: „Gott ist in dir“ – aber eben nicht identisch mit dem Alltagswissen, sondern als eine heilende, nicht Über-Ich-artige Instanz. „Ich soll verändert werden“, ja – aber zu meiner Gesundung von alten Mustern und krankmachenden Prägungen. Oder „Wenn ich auf die rechten Energien achte, werde ich geheilt.“

Vergleichen wir es noch einmal mit der traditionellen christlichen Religiosität. Sie ist an diesem Punkt durchaus unklar und ambivalent. Einerseits wird von der Fülle des Lebens und Heils, der Annahme und Rechtfertigung des Individuums und der Entdeckung des Geistes gesprochen, andererseits werden äußere Instanzen und Gottesbilder, werden Lehrsätze, Dogmen und heilige Personen wie alternative Mächte betont, die dem Einzelnen Korrektur bedeuten oder gegen seine Bedürfnisse, seinen Verstand, sein Leben herbeigerufen werden. Gott wird dann im Zweifelsfall doch als äußere Instanz betont, die Differenz wird gegen die Selbstannahme ausgespielt, der weltferne Gott gegen den immanenten Geist, und gewinnt.

Das Thema ist also in neuer und alter Spiritualität dasselbe: „Wie gehe ich mit mir um angesichts einer transzendenten Quelle von Leben?“ Doch die Antworten, die gegeben werden, sind verschieden.

2.4. Gefühlte Erfahrung, nicht verkopfte Theorie

Menschen, die der neuen Spiritualität folgen, betonen unbekümmert, dass sie „Energien“ und „Schwingungen“ erleben. Naturwissenschaftliche Einwände werden lächelnd oder harsch beiseite gewischt. „Ich habe es erlebt“, oder: „Wer heilt, hat Recht“, sind die Grundpfeiler, die jede naturwissenschaftliche Erkenntnis abprallen lassen. Diese Spiritualität geht von *persönlicher Erfahrung* aus. Sekundäre Erfahrungen von Jesus, Buddha oder religiösen Autoritäten, sie seien tot oder lebendig, werden hoch geschätzt, müssen dann aber von eigener Erfahrung bestätigt werden. Erlebte Frömmigkeit verbindet mehr als die richtige Lehre. Damit läuft der seit den 1970er Jahren einsetzende Trend der Religionspädagogik und später der Theologie zur Betonung von Erfahrung parallel. Frömmigkeit ist erlebte Frömmigkeit. Kritik wird hier noch stärker als in charismatischen Kreisen ausgeschlossen. Es scheint, dass jeder Meister aus Indien oder von weither eine Legitimation hat, die nicht mehr zu überprüfen ist, wenn man nur das eine behaupten kann: es wirkt. So wie in der Medizin momentan jede abstruse Heilidee Anhänger findet, weil „sie wirkt“, so ist es auch in der Religiosität.

Das ist auch in christlicher Religion zu finden: in allen mystischen und pietistischen Richtungen. „Erfahrung“ als klassisches Thema evangelikaler Theologie bekommt hier eine Konkurrenz. Der Unterschied ist allerdings gravierend: In der evangelikalen Theologie wird davon ausgegangen, dass die Erfahrung die Anwendung der Theorie ist. Die Erfahrung bestätige die biblische Lehre, heißt es. Ob das immer so stimmt, sei dahingestellt, doch immerhin bieten biblische Texte oder dogmatische Normen ein Korrektiv gegenüber zu viel Erfahrungstheologie. Kaum könnte ein Evangelikaler im Gottesdienst bekennen: „Gott hat mich da und da geführt, dadurch wusste ich: ich soll mich von meiner Frau scheiden lassen“, oder: „Gott hat mich geleitet, die Gemeinde zu verlassen und katholisch zu werden!“

Dabei muss man wissen, dass das Lehrsystem der Evangelikalen in mancher Hinsicht recht kompliziert und komplex ist, weil es eben die komplexen paulinischen Texte und die langwierigen dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen um Rechtfertigung und Werke, um Staat und Gottes Willen, um Freiheit und Führung Gottes usw. im Hintergrund hat.

Die Erlebnisse der neuen Spiritualität sind hingegen an viele unklare Traditionen des Schamanismus, der Bachblüten, verschiedener Yoga- oder Buddhismus-Schulen, des „Kurses in Wundern“ usw. gebunden – wobei die Hintergründe selten durchschaut werden können. Nicht, dass es nicht in diesen Schulen ebenso komplexe Auseinandersetzungen gäbe! Aber sie spielen nicht die Rolle, die vergleichbare Themen in evangelikalen Kreisen spielen, zumal es keinen verbindlichen Text wie das Corpus Paulinum gibt, von dem aus Diskussionen starten könnten. Die Lehrbücher wiederum werden merkwürdigerweise sehr autoritär gehandhabt und oftmals naiv geglaubt, eben weil man die Wahrheit der Lehre erfahren und er-

lebt habe. Gegenargumente gelten oft als verkopft, als besserwisserisch, als „kritisch“.

Bei alledem ist die neue Religiosität extrem institutionen- und kirchenfeindlich. Erfahrung ist immer auch autoritären Lehren von Institutionen entgegengesetzt. Sicherlich: man fährt zu den Vorträgen bestimmter Vorbilder, besucht regelmäßig bestimmte Meditationszentren, liest die Bücher bestimmter Autoren. Aber man wird nicht Mitglied in einer streng strukturierten Gruppe und glaubt nicht an die Verlautbarungen von Lehrämtern. Und man ist nicht Mitglied einer Kirche, weil es die Großeltern schon waren.

Sie ist ebenso extrem wissenschaftsfeindlich. Dessen ungeachtet, dass die meisten Wissenschaften Erfahrungswissenschaften sind, wird die persönliche Erfahrung und das Zeugnis der eigenen Gruppe weit höher eingeschätzt als irgendwelche Erkenntnisse aus dem Bereich der Wissenschaft.

2.5. Die Riten und das Üben

Die neue Spiritualität betont *Symbole und Riten*. Da gibt es eine große Bandbreite von Dingen, die beachtet werden, eine Bandbreite, die nur im römischen Katholizismus und im Hinduismus ähnlich ist. Edle Steine und Räucherstäbchen, Verbeugungen und Gesten, Teppiche und Lotus-Sitz, bestimmte Räume und Gebetszeiten, Mantra-Rufe und Tarot-Karten: alles soll und kann dazu dienen, das wahre Sein, das eigentliche Leben zu erkennen und zu erfahren.

Die Sinnlichkeit, durch die Leben geschieht und wahrgenommen wird, wird neu entdeckt. Doch dabei gibt es eine große Spannung. Vergleichen wir es mit anderen Bereichen: Zwischen dem Schlucken einer Tablette, die ich eben im Internet bestellt habe, und dem intensiven Kontakt mit einem Arzt, der mich über eine lange Zeit behandelt, gibt es einen großen Kontrast, auch wenn beides leiblich-medizinisch ist. Oder: Einen schnellen One-Night-Stand mag man ebenso Sex nennen wie die Hingabe in einer liebevollen Partnerschaft, es besteht ein großer Unterschied. Und auch die Aufmerksamkeit auf Klänge reicht von einem Schallerlebnis auf Knopfdruck bis zum Versenken in ein vielleicht selbst gespieltes Musikstück. Beide Pole mag man jeweils „sinnlich“ nennen, die Unterschiede sind doch gravierend.

Die beiden Pole nenne ich die magisch-technische Einstellung und andererseits eine leiblich-existenzielle Erfahrung. Ebenso wechselt in der neuen Spiritualität die Verwendung von Symbolen und Riten von einer magisch-esoterischen Verwendung bis hin zu einer leiblichen Erfahrung. Darin mag die Verwendung von Riten dem entsprechen, was wir auch in der katholischen Tradition und in allen Religionen kennen: Ein Pendeln zwischen Magie und leiblicher Hingabe. Hier ist der freikirchliche und evangelische Weg denkbar weit entfernt. Allerdings: Die Gesamtstimmung westlicher

evangelischer Theologie öffnet sich diesen Tendenzen zur Betonung von Ritus und Symbolik.

Die Anwendung der Riten geschieht im *Üben*. Das kann der regelmäßige Besuch von speziellen Seminaren sein, das Lesen bestimmter Lektüre, die Betrachtung von Buddha-Statuen. Entscheidend aber ist das Üben in Form von Gebet oder Meditation.

Im Üben wird die Spannung zwischen „eigentlichem Selbst“ und „Alltags-Ich“, zwischen dem wahren Ich und dem kleinen Ego-Ich zu einer Lösung gebracht: das Alltags-Ich soll durch das Üben zugunsten des Selbst verschwinden oder weniger werden. Damit wird dem Leben eine Richtung und eine Praxis verordnet. Weil die Bindung an das falsche Selbst, an die alten Muster, an Abhängigkeiten und Irrtümer so groß ist, muss der Weg des Übens beschritten werden: um das Maya zu durchschauen, den Achteiligen Pfad des Buddha zu gehen, das Fleisch abzutöten, zu sich selbst zu finden, sich zu erden, den Weg des Zen zu gehen, allezeit zu beten usw. Ohne das Üben ist im Zen und im Hinayana-Buddhismus keine Erleuchtung zu erwarten. Zusammen mit den Grundsätzen 2 und 3 ist zu sagen, dass dieses Üben immer leibnah geschieht: die richtige Haltung, die richtige Atmung, die richtige Umgebung ist zentral. (Körperlose Gebetsmarathons evangelikaler Fürbitte sind nicht gemeint).

Vergleichen wir es wieder mit traditioneller Religiosität. Hier gibt es handfeste interne Konflikte innerhalb der evangelischen Frömmigkeit. Einerseits betont man Gebet und Bibellesen, andererseits will man Gnade und Anti-Pelagianismus hochhalten. Einerseits soll sich der Mensch bekehren und bestimmten Erwartungen genügen, andererseits wird alles Tun von Gott erwartet. Die augustinischen und lutherischen Konflikte sind nie wirklich gelöst worden und kehren in den Frömmigkeitsübungen anderer Religionen und esoterischer Richtungen wieder.

2.6. Heilige, Vorbilder, Lehrer

„Kennst du schon das neue Buch von Eckhart Tolle? Ich kann dir auch seine Vorträge auf CD brennen!“ Oder: „Ich gehe zum Kirchentag, um Anselm Grün zu sehen!“

Für die neue Spiritualität gibt es Vorbilder, Heilige, Gurus, Meister. Sie werden auf Seminaren erlebt und ihre Bücher werden gelesen und weitergegeben. Sie vermitteln die neue Spiritualität in ihren Lehren und in ihrem Leben. Dazu zählen die Mystiker des Spätmittelalters wie viele buddhistische Meister. In Kassel z. B. gibt es die „Heilhaus“-Bewegung, die einen ganzen Häuserkomplex unter dem Stichwort Lebens- und Sterbebegleitung aufgebaut hat. Die Architektur und die Bänder, die den Sterbenden gereicht werden, sind in ihrer Farbgebung an der Chakren-Lehre orientiert, und die dynamische Gründerfrau erweckt den Eindruck einer charismatischen Heiligen, die sich als Heilerin bezeichnet. In Rheinland-Pfalz lebt „Mutter Meera“, eine etwa 40-jährige Inderin, die jetzt zu Lebzeiten schon von ihren

Getreuen wie Mutter Maria um Hilfe angerufen wird. Unzählige Buddhisten tibetischer Prägung und Yoga-Lehrer scharen auch in Deutschland Jünger um sich. In Köln, München und in der Nähe von Göttingen gibt es große Gruppen von Osho-(Bhagwan)-Anhängern, die teilweise noch heute seine Meditationsrituale beachten und sich dazu bei festgelegter Uhrzeit in weißen Gewändern treffen.

Doch bei aller Kritik von evangelischer Seite muss man zugeben, dass es keine Konfession gibt, in der nicht Lehrer und Vorbilder verehrt werden. Auch Pietismus, Fundamentalismus, Evangelikale und Lutheraner haben ihre Vorbilder und Wortführer. Evangelische Theologen verehren Luther, Barth oder Bonhoeffer. Es sind also nicht nur Hindus und Katholiken, die ihre Heiligen und Gurus haben. Und wie sich mit der Verehrung bestimmter Heiliger eine Anhängerschaft innerhalb der großen Weltkirche bildet, quasi eine Kirche in der Kirche, so verbindet die Verehrung von bestimmten Meistern mehr als die Zugehörigkeit zu einer festen Institution, mag der Meister auch in Chicago oder Toronto sitzen.

Typisch ist allerdings, dass man durchaus mehrere Meister und Heilige haben kann, und dass diese Meister selbst nichts von ihren Verehrern wissen müssen. So darf man auch die Verehrten selbst nicht zur neuen Spiritualität zählen, was für längst verstorbene Mystiker und Buddhisten offensichtlich ist, ihre Anhänger allerdings schon. Die Verbindung von Heiligem und Gefolgschaft ist in der neuen Religiosität weniger starr und klar erkennbar wie im Verhältnis von Fußballspielern und ihren Fanclubs oder Parteien und politischen Systemen. Das wird teilweise anders, wenn einer sich einen Lehrer sucht, wie es in asiatischen Religionen üblich ist, der ihn auf seinem Meditationsweg begleitet.

Ich versuche die genannten Themenfelder der neuen Spiritualität in das oben genannte Schema zu bringen, nach dem ich auch schon Paulus und die liberale Christen eingeordnet hatte:

	<i>Grundeinstellung</i>	<i>Der Mensch vor Gott (TF 1)</i>	<i>Das Heil (TF 2)</i>	<i>Die Normen (TF 3)</i>
<i>Moderne fragmentarisierte Frömmigkeit</i>	Differenzierung	Der freie Mensch vor dem freien Gott, der ihn liebt und allmächtig leitet.	Gott vergibt dem, der sich an ihn wendet und erklärt ihn zum Kind Gottes (teils aufgrd. der Sühnetodvorstellung)	Von bürgerlichen Normen bis hin zum toleranten Individualismus, Zwei-Reiche-Lehre. Kein Einfluss auf Menschenbild.
<i>neue Spiritualität</i>	Eher Konzentration	Das Göttliche ist ganz anders als die materielle Welt und zugleich in uns.	Das Göttliche in uns kann jeden heilen.	Hängen stark von der Gruppe ab. Selten asketische Tendenzen, eher freizügig.

Die übrigen Themenfelder:

	Ritus und Gemeinde (TF 4)	Mythos (TF 5)	Erfahrung
<i>Moderne fragmen- tarierte Frömmig- keit</i>	Gemeinschaft der Individuen oder traditionelle Kirche	Da übernommen, wo er Individualität der Akteure belässt (Phil 2), mystische und mythische Elemente werden reduziert.	Im nicht-evangeli- kalen Bereich: Moderat-religiöse Erfahrungen.
<i>Neue Spiri- tualität</i>	Hohe Bedeutung bestimmter Riten. Gemeinschaft der einzelnen, die den Ritus teilen	Auf Heiligen, Guru oder Lehrer bezogen. Wenig Traditionen.	Extremreligiöse Erfahrung.

Wir sehen darin: Die neue Spiritualität übernimmt das mythische und auf Heilige bezogene Denken der Antike, natürlich nicht traditionsge-
schichtlich, sondern als Gegensatz zur Moderne und der Aufklärung, so wie es
im Fundamentalismus geschieht. Sie lebt die *Konzentration* wie Paulus, die
liberale Moral und den therapeutischen Individualismus wie die fragmenta-
risierenden nicht-evangelikalen Christen und die Betonung der *Erfahrung*,
wie sie Evangelikale und Charismatiker lehren.

In ihrer Autoritätskritik und ihrer Kirchenfeindlichkeit stellt sie eine Al-
ternative für Religiosität außerhalb der bestehenden traditionellen Chris-
tenheit dar. Nach meiner Erfahrung in Internetforen lehnen 90 % derer, die
sich „spirituell“ nennen, „die Kirche“ und weite Teile christlicher Lehre ab.

Andererseits gibt es kein Lehramt, keine Wissenschaft und keine Institu-
tion, die einzelne Gruppen und Individuen vor Fehlleitungen, hysterischen
Erlebnissen und Guru-Vertrauen schützt, darin sind sich neue Spirituelle
und extreme Charismatiker ähnlich.

Wie ist die Entwicklung der gegenwärtigen Christenheit in Deutschland
zu beurteilen? Wenn sich fragmentarisierende Christen weiter von tradi-
tionellen Lehrstücken wie Auferstehung und Sühnetod entfernen, keine
wissenschaftliche Kritik zulassen und gleichzeitig aber ein großes Bedürf-
nis nach Religiosität und Heilung verspüren, werden sie unweigerlich in
Richtung neue Spiritualität abwandern.

Wenn evangelikale Christen sich von fundamentalistischen Grundsät-
zen entfernen und durch Lebenskrisen oder Therapie-Erfahrungen in Dis-
tanz zu klassischen Normen geraten, werden sie ebenfalls in Richtung neue
Spiritualität abwandern. Aber das muss keine Einbahnstraße sein. Wenn
umgekehrt Anhänger der neuen Spiritualität von ihren Gurus und Extrem-
erfahrungen enttäuscht werden, könnten sie offen werden für Gemeinden
mit fragmentarisierender Religiosität.

Anselm Grün beispielsweise steht genau auf der Mitte dieser Richtungen
und schützt die Kirche vor der Abwanderung ins Milieu der neuen Spiritu-
alität. Seine Vorträge und Seminare sind ausgebucht.

Nach meinem Eindruck gibt es momentan in Deutschland drei Weltbild-Konfessionen:²²

- Anhänger des Materialismus, der von naturwissenschaftlich-philosophisch bis hin zum simplen Konsummaterialismus reicht, die teils in Ersatzreligionen wie Sportvereinen zu Hause sind und kaum noch ein Restwissen über Religion besitzen.²³
- Fragmentarisierende Christen in allen Kirchen mit einigen Anhängseln evangelikaler oder katholisch-konservativer Christen.
- neue Spirituelle und Anhänger asiatischer Religionen, besonders des Buddhismus

3. Ein anderer Weg: Mystik

Die Kirche bewegt sich also auf der Mitte zwischen einer fragmentarisierten liberalen Religiosität und einer neuen Spiritualität, inmitten eines materialistischen Umfeldes.

Dafür ist da anzusetzen, wo eine zentrale Abweichung zwischen Paulus und der fragmentarisierenden Frömmigkeit und der neuen Spiritualität vorliegen: im Bild der Verbindung von Gott und Mensch. Wie wir sahen, haben die fragmentarisierenden Christen, auch die evangelikaler Prägung, die neutestamentlichen Zeugnisse von vielen mythischen und mystischen Anteilen bereinigt. Übrig blieb ein Gottesbild, das personale Züge und Bilder von Allmacht und Liebe trägt. Die Einheit und Verbundenheit mit Gott selbst ist kein Problem für fragmentarisierte Christen, da Gott seine Gnade ein für allemal gegeben habe. Die billige Gnade ist nicht weit – darum ermahnen Evangelikale, sich an die Normen zu halten, doch auch hier ist die Verbindung mit Gott kein Problem, falls einer sein Gewissen gereinigt hat.

In allen Fällen ist aber nicht die Rede von einer Einheit mit Gott. Ungeklärt ist auch das Verhältnis zur Wissenschaft, die für neue Spiritualität ein Feindbild darstellt.

Aus Raumgründen kann ich nur kurz skizzieren, inwieweit der mystische Weg eine Alternative zu den genannten Religionsformen darstellt. Dabei ist klar, dass „Mystik“ eine sehr schwer zu bestimmende Größe ist. Gleichzeitig Mystik zu beschreiben und dann in einen Zusammenhang mit den vorgegebenen Kategorien und Religionsformen zu bringen, erscheint als nahezu

²² Diese Einteilung ist eine etwas andere als die oben erwähnte der Identity Foundation, das muss aber kein Widerspruch sein.

²³ Eine Nachrichtensendung von NTV (26. 10. 2008, 18:00 Uhr) berichtet ausgiebig vom Bau der neuen Moschee in Duisburg-Marxloh. Allerdings unter dem Stichwort „Wenn Allah [!!!] das noch erleben könnte!“ Entsprechende Äußerungen von Schülern im Religionsunterricht sind Legion. Ebenso war die Diskrepanz zwischen der ausgiebigen Berichterstattung über das Sterben von Johannes Paul II. und den parallel – wie jedes Jahr – durchgeführten Interviews zur Frage „Was für eine Bedeutung hat Karfreitag?“ im Jahre 2005 frappant. Man könnte sagen: Die „Generation Doof“ hat die Religion entdeckt!

unmöglich. Um der Wichtigkeit des Themas willen möchte ich es dennoch riskieren, denn so sagt auch das vielzitierte Diktum des großen katholischen Theologen Karl Rahner: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“²⁴

Zunächst einmal geht es um Menschen mit einer mystischen *Haltung*²⁵. Ein solcher Mensch sucht sich selbst in Einigung mit dem Göttlichen zu bringen, übt dabei Bewusstheit und „Innenschau“²⁶ und relativiert ständig vorläufige Aussagen, Bilder und Dogmen über Gott. Mystik ist eine konzentrierte Haltung, die den Menschen dazu bringt, sich selbst und Gott und die Welt nicht als getrennte Größen zu benennen und zu erfahren, sondern in ihrer Verbundenheit zu betonen. Da Gott nicht getrennt von der Welt ist, ist Gott ganz nah; da die Welt und unsere Überzeugungen Gott nicht erfassen, ist Gott ganz fern und ein Geheimnis. Dies zu erleben, ist aber kein leichtes Unterfangen, sondern geht durch Zeiten der Verwirrung, der Finsternis, des Kreuzes und des Loslassens. „Die Mystik bleibt daher stets unterwegs, sich selbst in allem Erkennen und Erfahren zu übersteigen ins Geheimnis Gottes hinein.“²⁷ Die Spannung zwischen der Erfahrung der Nacht Gottes und der Anwesenheit Gottes in allen Dingen erzeugt eine Haltung des Suchens in konzentriertem Vertrauen.

Mystik ist leibnah, weil die Übungen der Konzentration immer mit einer Körperhaltung verbunden sind und die Bewusstheit der eigenen seelischen Situation sowieso immer den Leib mit einschließt.

Es gibt auch den Versuch, Mystik nicht von einer Erfahrung oder Haltung her zu bestimmen, sondern von einer Gruppe von Texten, die nach allgemeinem Konsens von Mystikern geschrieben sind. Christliche Mystik findet man nach allgemeiner Auffassung in den Texten von Bernhard v. Clairvaux, Meister Eckhart, Tauler, Seuse usw. – aber auch im Ostkirchlichen Jesus-Gebet²⁸. Das muss man deshalb so vorsichtig formulieren, weil z. B. die Frage, ob Paulus Mystiker ist, umstritten ist.²⁹

Mystik ist eine Haltung, die Erfahrungen anstrebt, sowohl extremreligiöse Einheitserfahrungen der Ekstase und Bewusstseinsweiterungen als auch einen kontinuierlichen alltäglichen Glauben, bei dem „die Gegenwart, die Unendlichkeit Gottes in allem und jedem nicht nur ein Satz des Katechismus ist, sondern Lebensprinzip, das unreflektiert, aber bewusst sein eigenes Leben trägt.“³⁰

Mystik ist damit wie bei Paulus eine konzentrierte Frömmigkeit.

²⁴ Karl Rahner (GS 7,11) nach: Volker Leppin, Die christliche Mystik, München 2007, 13.

²⁵ Ebd., 9.

²⁶ Ebd.

²⁷ Josef Sudbrack, Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten, Darmstadt 2002, 44.

²⁸ Rüdiger Maschwitz, Das Herzensgebet. Ein Meditationsweg, München 2005.

²⁹ Vgl. Leppin, Die christliche Mystik, 14 ff.; Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1954.

³⁰ Sudbrack, Mystik, 48.

Sie ist therapie- und psychologienah, weil sie die Seele des Individuums und seine Gefühle, Abhängigkeiten, Vorstellungskomplexe und Fantasien in den Blick nimmt³¹. Sie sucht in Betrachtung und zugleich in Relativierung dieser innerseelischen Bewegungen Gott zu erkennen und sich mit Gott zu einen. Darin muss sie zugleich das Individuum anerkennen – wie die westliche Psychologie – und es relativieren – wie es jede Religion tut.

Mit der neuen Religiosität verbindet die Mystik der Aspekt des „Übens“ und der „Erfahrung“. Die Abwege der Mystik in Schwärmerei und Esoterik hat schon Meister Eckhart gesehen und bekämpft. Seine Texte werden nicht nur aus Mode heraus heutzutage zitiert und untersucht und mit Buddhismus und Hinduismus verglichen. Auch in Judentum und Islam gibt es Mystik. *Christliche Mystik ist so gesehen ein Teil einer globalen Mystik, die in allen Weltreligionen vorkommt.*

Mystik als Haltung des Denkens und Überzeugtseins – wie z. B. in buddhistischen Texten, bei Paulus und Meister Eckhart – produziert auch eine intellektuelle Sprache, die fest gefügte Überzeugungen relativiert. Diese intellektuelle Sprache ist oftmals dialektisch und der theologia negativa benachbart.

In der Mystik geht es darum, konzentriert zu leben, darin ist sie allen radikalen Formen des Glaubens nahe verwandt, wie es auch Pharisäer und Essener waren. Die Ausrichtung ist aber kein Rückzug vom Alltag – davor warnt gerade Meister Eckhart die extremreligiösen frommen Frauen seiner Zeit in seiner Betonung von Martha gegen Maria, um das aktive Leben gegen eine Überbetonung des kontemplativen aufzuwerten.

Es geht darum, Gott zu suchen und zu finden – radikal und extremreligiös wie Propheten, Fundamentalisten und Pharisäer, moderat-religiös wie Weisheits- und Schöpfungslehrer. Im Gegensatz zu evangelikalen Christen, die meinen, Gott längst gefunden zu haben, bleibt eine Offenheit für das Geheimnis. Was Mystik sein kann, fand ich bei einem modernen Mystiker, dem Jesuitenpater Robert Kennedy. Ich zitiere der Wichtigkeit wegen einen längeren Absatz, in dem er über das kontemplative Gebet als Vorbereitung zur Begegnung mit anderen Religionen sagt:

„Aber alle diese Worte und dogmatischen Aussagen sind Gedanken und Gefühle über Gott, sie sind keine innere Erkenntnis Gottes. Die Kontemplation sucht kein Wissen über Gott. Sie will Gott vielmehr erreichen, und zwar so, wie er in sich selbst ist, nicht etwa, wie wir ihn uns vorstellen. Sie will erfahren, daß er ist, und nicht wie er in irgendeinem seiner Werke oder Gaben ist. In einem denkwürdigen Satz erklärt der heilige Basil, daß jemand, der sagt, er kenne Gott, pervers ist. Nicht nur verschoben, sondern pervers [...] Gott ist kein Objekt, das wir lieben können, weil Gott überhaupt kein Objekt ist. [...] Dies bedeutet,

³¹ Klassisch für das Verhältnis zwischen Zen-Buddhismus und Therapie war das Buch von Erich Fromm/Daisetz T. Suzuki, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1971 (am. 1960). Vgl. auch Jack Kornfield, Das weise Herz. Die universellen Prinzipien buddhistischer Psychologie, München 2008. Ebenso gibt es Arbeiten zum Verhältnis von Gestalttherapie und Buddhismus.

daß jeder von uns Gott lieben muß, bis es uns das Herz bricht [...] Da wir Gott nicht kennen, kennen wir seinen Willen nicht.“³²

Das ist Mystik in der Tradition der negativen Theologie und mindestens eine Korrektur des gegenwärtigen Christentums, wenn nicht ihr einzig möglicher Nachfolger.

Die Welt ist voll von Behauptungen, Gefühlen und Wissen. Das Dunkle hinter dieser Welt ist zu erreichen, d. h. hinter den vielen Projektionen ist Gott zu finden. Mystik ist aber keine Überzeugung eines Zustandes, sondern ein praktischer Weg. Darum wird ihr eine bloße Anerkennung der obigen Sätze nicht gerecht.

Mystik erhofft, dass es hinter allen relativen Gottesbildern und ständigen Versuchen des Menschen, sich zu behaupten (Röm 1–7), eine echte Begegnung mit Gott als dem Unbedingten gibt.³³

„Ich lebe, aber nicht mehr ich“ – wird von fragmentarisierten Christen „irgendwie symbolisch“ verstanden. Was aber wäre, wenn dieser Satz wörtlich³⁴ zu nehmen ist? „Gott ist in mir“ – gilt als ein oberflächlicher Spruch von Esoterikern. Was aber wäre, wenn der Satz „Gott ist außerhalb von mir“ ebenso oberflächlich ist? „Es gibt kein beständiges Selbst“ – ein befremdlicher Satz einer asiatischen Religion. Was aber wäre, wenn er hindeutet auf ein alltägliches Selbstverständnis, bei dem der Mensch sich nicht als eigenständig, autonom und abgegrenzt gegenüber Welt und Gott erlebt?

So gesehen könnte Mystik bestimmte biblische Traditionsstränge aufgreifen, den Dialog zwischen den verschiedenen Formen von Religiosität in Gang bringen, und einige Aspekte der differenzierten modernen Religiosität ebenso wie der neuen Spiritualität übernehmen.

Bibliografie

- Bucher, A., *Psychologie der Spiritualität. Ein Handbuch*, Weinheim 2007
- Fromm, E./Suzuki, D. T., *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1971 (am. 1960)
- Identity Foundation, „Repräsentative Studie der Identity Foundation über ‚Spiritualität‘ in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim“ lt. www.identityfoundation.de
- Kennedy, R. E., *Zen Spirit. Mystische Wege zu Gott*, Zürich/Düsseldorf 1997
- Kornfield, J., *Das weise Herz. Die universellen Prinzipien buddhistischer Psychologie*, München 2008
- Leppin, V., *Die christliche Mystik*, München 2007
- Maschwitz, R., *Das Herzensgebet. Ein Meditationsweg*, München 2005

³² Robert E. Kennedy, *Zen Spirit. Mystische Wege zu Gott*, Zürich/Düsseldorf 1997, 45 f.

³³ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 248

³⁴ „Wörtlich“ ist relativ. Es soll heißen: wichtig und als entscheidende Formulierung, die nicht einer schlechten Metapher gleicht und nicht in einfache Sätze der Alltagsontologie aufzulösen ist.

- Schmid, G., Sehnsucht nach Spiritualität. Neue religiöse Zentren der Gegenwart, Stuttgart 2000
- Schweitzer, A., Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen ²1954
- Sudbrack, J., Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten, Darmstadt 2002
- Terzani, T., Noch eine Runde auf dem Karussell. Vom Leben und Sterben, München 2007 (Hamburg 2005)
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Darmstadt ³2003
- , Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007
- Tillich, P., Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart 1956

SYMPOSION DER GFTP

Hauptamtliche Prügelknaben

|| „Amt ohne Würde?“ Der pastorale Dienst
und das „allgemeine Priestertum“
Freikirchliche und ökumenische Perspektiven

Kim Strübind

Das Verhältnis von Pastorinnen und Pastoren zum „allgemeinen Priestertum“ zählt traditionell zu den schwierigen und bisher alles andere als befriedigend gelösten Problemen des „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“. Kein Wunder also, dass sich die *Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik* bei ihrer langjährigen Sichtung des baptistischen Selbstverständnisses auch einmal mit dieser Frage zu befassen hat. Sie tat das im Rahmen des Herbstsymposiums, das vom 3.-4. Oktober 2008 in der Nürnberger Baptistengemeinde am Südring stattfand, wo wir überaus freundlich aufgenommen wurden.

Ausgangspunkt der nachfolgend abgedruckten und überarbeiteten Vorträge waren die aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen gestellten Rückfragen nach den exegetischen, ekklesiologischen, soziologischen und pastoraltheologischen Grundlagen des „geistlichen Amtes“, das bei Baptistinnen und Baptisten aufgrund historisch bedingter Idiosynkrasien und der Empfindlichkeiten einer fragilen Laienkirche nicht einmal so heißen darf. Gleichwohl gibt es ein solches „Amt“ und mit ihm zahlreiche Verständnisse und Missverständnisse, die oft unausgesprochen bleiben und sich darum umso beharrlicher zu Wort melden. Pastorenwechsel sind ja häufig die Folge einer beiderseitigen Enttäuschungsgeschichte und evozieren jedes Mal von Neuem die unausrottbare und zugleich utopische Hoffnung, dass beim nächsten Pastor und in der nächsten Gemeinde alles anders, besser wird. Manchmal ist das auch so, allerdings auf bestenfalls moderatem Niveau, ohne dass jenseits des sich bei einigen dann einstellenden Gefühls der Erleichterung kybernetische Quantensprünge erkennbar wären. Denn die Probleme sind systemisch bedingt, und ein Wechsel der Funktionsträger vererbt in der Regel nur die ungelösten Probleme an die Nachfolgenden.

Der Mangel an Würde, der einem baptistischen Pastorendasein auferlegt wird, das aus einem Cocktail aus den Komponenten Prediger, Seelsorger, Generalsekretär, Coach, Chefororganisator und „Grüßaugust“ bei den üblichen Gesichtskontrollterminen (vulgo: „Hausbesuche“) besteht, zeigt sich vielfältig und nistet sich meist schleichend ein, sobald man als Pastor aufhört, „everybody's darling“ zu sein. Aufgrund sich häufender Ent-

täuschungserfahrungen vollziehen sich kybernetische Erosionsprozesse irgendwann mit exponentieller Geschwindigkeit, die durch einen Dienstwechsel – wahlweise durch die immer häufiger ausgesprochene Kündigung des Dienstverhältnisses seitens der Gemeinden – definitiv werden.

Die Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gemeinde und Pastor/in wird meist dann offenbar, wenn es zu (vorprogrammierten) Konflikten zwischen dem „allgemeinen“ und dem „professionellen“ Priestertum kommt. Pastorinnen und Pastoren erfahren ihre Gemeinden dann meist von einer ausgesprochen unangenehmen Seite her, der sie aufgrund ihres Berufs- und Berufungsverständnisses nahezu schutzlos ausgeliefert sind. Vor allem lernen sie dabei, dass Gemeinden nicht nur Partner, nicht nur „Schwestern und Brüder“, sondern ausgesprochen unbarmherzige und oft sogar verantwortungslose Arbeitgeber sein können.

Die spirituellen Prärogativen, die bei Diensteführungen oder Ordinationen einen festlich-liturgischen Ausdruck finden, haben kurze Halbwertszeiten und sind jedenfalls dann nichts mehr wert, wenn Pastorinnen und Pastoren ihren meist (leider nicht immer!) vorhandenen Kompetenzvorsprung in seelsorgerlichen oder theologischen Fragen gegen den Gemeinde-Mainstream geltend machen oder anderweitig bei den „Ältesten“ auffällig werden und bei den gemeindlichen Patrizierfamilien in Ungnade fallen. Aufgrund des Fehlens eines verbindlichen Dienstrechts erfährt man dann seine stets am längeren Hebel sitzende Gemeinde als Dienstgeber (und im Prinzip sieht sich jedes spendende und auch fast jedes nicht spendende Gemeindemitglied in dieser Rolle) und hat dann einen schweren Stand. Älteste, die von Seelsorge und Theologie oft keine Ahnung haben (was sie nur selten glauben, weil sie sich für spirituelle Autodidakten halten) und in ihren eigenen Berufen häufig über keinerlei Erfahrung als Dienstgeber oder als Vorgesetzte verfügen, etwa weil ihnen keine Firmenleitung diese Kompetenzen zutraut, mutieren dann gerne zu großen Personalchefs. Als Pastor hat man ohne eine gehörige Portion Selbstbewusstsein und mit einer allzu demütigen Haltung dann schlechte Karten. „Am Ende geht immer der Pastor“, sagte mir einmal ein Kollege resigniert, der zahlreiche derartige Fälle seelsorgerlich zu begleiten hatte.

In jedem zeitgenössischen Beruf – außer dem des Pastors oder der Pastorin – haben Qualifikationen, Berufserfahrungen und Schlüsselkompetenzen einen überragenden Stellenwert und werden von Arbeitgebern nach Kräften gefördert. In einer Baptistengemeinde wissen dagegen alle alles besser, sind alle Papst. Ist Bildung in unserer Gesellschaft längst das kostbarste kulturelle Gut geworden, so wird diese bei Pastoren eher beargwöhnt. Sie scheinen aber aus der Sicht ihrer Anstellungsträger oft weder Fortbildung, noch Förderung oder gar Anerkennung nötig zu haben, schon gar nicht, wenn Gemeinden sie für ihre Dienste besolden, was manchmal durchaus als Schmerzensgeld bezeichnet werden darf. Man sehe sich nur einmal eine ganz normale „Jahresmitgliederversammlung“ an. Während Pastorinnen und Pastoren im Rückblick auf ein Gemeindejahr schon dank-

bar sein können, wenn Sie überhaupt erwähnt werden, erfährt in der Regel der Gemeindekassierer für seine Tätigkeit die größte Aufmerksamkeit und Anerkennung. Ein Kassenbericht mit Aussprache, Berichten und Anträgen kann Stunden dauern, ohne dass je Langeweile aufkäme, während eine Predigt oder eine Bibelauslegung bereits nach 15 Minuten *prinzipiell* als „zu lang“ empfunden wird (was zugestandenermaßen auch an der sich verströmenden Langeweile mancher geistlicher Ergüsse liegen mag und dann durchaus berechtigt ist). Deutlicher kann eine Gemeinde nicht zum Ausdruck bringen, worüber sie tatsächlich glücklich ist und was in ihrer Mitte *realiter* zählt. Der Pastor ist es nicht, oder zumindest ausgesprochen selten und so gut wie nie auf Dauer.

Sorgt das Arbeitsrecht unseres Landes dafür, dass die Gewinnsucht zu Lasten von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern durch Unternehmen in tolerablen Schranken gehalten und Ungerechtigkeiten vermieden werden, so ist das in einer Baptistengemeinde, vorsichtig gesprochen, nicht immer der Fall. Wenn Gemeindegruppen oder Ältestenkreise ihre Pastoren ungeniert aus dem Amt mobben, wird dies gerne mit der „Sorge um die Gemeinde“ kaschiert. Manche meinen auch, das man Personalfragen in der Gemeinde schon deshalb rigoros handhaben sollte, weil es ja um „die Sache des Herrn“ geht, ein Pastor rund um die Uhr ein Vorbild zu sein hat, über dessen Wertigkeit jedes Gemeindeglied buchstäblich gnadenlos zu wachen hat (das sich andererseits jede kritischen Rückfrage an das eigene Verhalten verbittet), und nicht zuletzt, weil die oft beschworene 10-Euro-Spende einer armen Rentnerin immer wieder dafür herhalten muss, Pastoren das ihnen Zustehende im Zweifelsfall zurückzuhalten. Zwar stöhnen Gemeindeglieder gerne über „ihren Pastor“ und reklamieren unter dem Signet des „allgemeinen Priestertums“ ihr Mitspracherecht in allen Dingen. Begründet wird dieses Mitspracherecht aber nicht mit theologischen Argumenten oder durch belegbare Kompetenzen, sondern mit einem der Ökonomie entlehnten Leistungsprinzip: Da der ehrenamtliche Dienst das kybernetische Grundparadigma darstellt, wird ein vergüteter Dienst in einer Laienkirche als eine Art notwendiges Übel, ja als letztlich unsachgemäß verstanden. Und dies bekommen Pastorinnen und Pastoren seitens ihrer Gemeinde gelegentlich zu spüren, wenn ihnen gespiegelt wird, dass sie nicht nur Pastoren von Gottes, sondern auch von der Menschen Gnaden sind. Andererseits kennen die zwischen Scylla und Charybdis befangenen Gemeinden meist kein größeres Glück, als von dem anderen Übel, dem einer „pastorenlosen Zeit“, so rasch wie möglich erlöst zu werden.

Dieser Widerspruch zwischen einer zwielichtigen Theorie des „allgemeinen“ und der Wahrheit des nicht minder opaken „tatsächlichen“, also des hauptamtlichen Priestertums ist mehr als eine Rückfrage nach dessen Hintergründen wert. Der Leiter des Referats „Ordinierte Mitarbeiter“ in der Geschäftsstelle unseres Bundes, *Friedbert Neese*, weiß mehr als ein Lied auf die sich häufenden Fälle eskalierender Konflikte zwischen Gemeinden und ihren pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zu singen. Und es sind

ja auch nicht nur übel meinnende, hilflose, überforderte Gemeinden an den Pranger zu stellen. Auch innerhalb der Pastorenschaft gibt es merkwürdige religiöse Neurotiker und ganz unterschiedliche und bisweilen höchst seltsame Definitionen des Pastorenberufs, ferner Erwartungen an den Gemeindedienst, die in Ermangelung klarer und für alle Seiten verbindlicher Richtlinien und Regelungen immer wieder zu Irritationen führen. Neeses behutsam formulierter Beitrag „Pastoren sind anders – Gemeinden auch“ ist ein Plädoyer für eine Besinnung auf die spirituelle Seite dieses Dienstes.

Als kritisches Gegenüber zu einer (un-)zeitgemäßen pastoralen Praxis stehen die biblischen Texte, die ihr eigenes Wort in der Frage nach dem Dienstverständnis und den Ämtern zu sagen haben. Gerade der Protestantismus meint mit der aus dem Luthertum stammenden Metapher vom „allgemeinen Priestertum aller Getauften“ ein wichtiges exegetisches Argument gegen ein explizites Amtsverständnis in der Hand zu haben. Wie anfechtbar dies ist und inwiefern das „allgemeine Priestertum“ gerade aus biblischer Sicht eine – jenseits konfessioneller Frontstellungen des 16. Jahrhunderts – unglücklich gewählte Metapher darstellt, ist in meinem Beitrag nachzulesen: „Ein Königreich von Priestern“. Anmerkungen zum alttestamentlichen Hintergrund von Ex 19,6 und zur Rede vom „allgemeinen Priestertum“. Dieser alttestamentliche Grundtext, auf den sich alle entsprechenden neutestamentlichen Aussagen beziehen, meint etwas völlig Anderes, ja Gegensätzliches, und wurde von der Dogmatik sowie einer Rezeptionsgeschichte durch ein bürgerliches Laienchristentum gegen den Strich gebürstet. Gerade von der Bibel her lässt sich aber eine *prinzipielle* Ämterkritik nicht begründen.

Ulrich Brockhaus von der „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden“ skizzierte in seinem für den Druck getrennten Doppelvortrag das Verhältnis von Amt und Gemeinde im Neuen Testament sowie dessen Verständnis in den verschiedenen Strömungen der Brüdergemeinden. Anhand der Stichworte „Dauer, Autorität, Titel, Sonderstellung und Vergütung“ zeige sich einerseits, dass es bereits in den frühen von Paulus gegründeten Gemeinden stabile „Ämter“ gegeben habe, die aber funktional verstanden werden müssten und im Urchristentum sehr unterschiedlich gehandhabt wurden. Ausgangspunkt aller gemeindlichen Dienste sei der Gedanke der Gabe (Charisma) und der Nützlichkeit („Auferbauung“) für den Leib Christi gewesen. Die Brüdergemeinden, die ein Pastorenamt in den Gemeinden überwiegend ablehnten, verstünden das gemeindliche Amt vom „Prinzip der Mehrheit“ her und schrieben nur dem „Kollegium der leitenden Brüder“ eine Leitungsfunktion zu.

Ralf Dziewas zeigt auf, in welcher Massivität der Pastorendienst in der größten deutschen Freikirche von ungeklärten Erwartungshaltungen und der Diskrepanz zwischen dem Verkündigungsauftrag und ökonomischer Abhängigkeit bestimmt wird. Die Spannung zwischen Einheit und Freiheit in einem Bund autonomer Gemeinden mache „allgemeingültige und auf Dauer angelegte Strukturen unmöglich“. Man stehe hinsichtlich der Inter-

essen des Bundes nach einer gemeinsamen Identität und den Anliegen der Gemeinden vor dem Paradox einer „dauerhaften Vereinbarkeit des Unvereinbaren“. Zu Recht geht Dziewas davon aus, dass dem Amt des Pastors in einer immer komplexeren sozialen Welt künftig eine größere Bedeutung für die Gemeinden zukommen wird. Meiner Meinung nach wird dies den Baptismus und sein illusorisches Laienideal noch vor große Herausforderungen stellen. Die sich verschärfenden Konfrontationen zwischen Gemeinden und ihren Hirten weisen in diese Richtung.

Mit seinen Ausführungen über das „Amt in den Anfängen des Baptismus“, nimmt *Erich Geldbach* die Leserinnen und Leser an den Anfang der 400-jährigen Geschichte des Baptismus mit. Erhellend werden die Ursprünge für die frühbaptistische Zurückweisung jeglicher Hierarchie in der Kirche und den Ansätzen eines egalitären Christentums in England dargestellt. Dabei gelingt Geldbach der Nachweis, dass das allgemeine Priestertum vor allem um die Aufhebung des rechtlichen Unterschieds zwischen „einem geistlichen Stand und dem Stand der Laien“ bemüht war, das sich insbesondere gegen das Bischofsamt richtete. Ein grundlegendes Ressentiment gegen ein installiertes Gemeindeamt“ gehörte dagegen nicht zu den Basisprinzipien des Frühbaptismus, der „nie ernsthafte Zweifel an der Berechtigung von Pastoren“ gehabt habe, zumal alle Gründerpersönlichkeiten – entgegen einer im Baptismus landläufig kolportierten Meinung – keine antiklerikalen Laien und schlichte Bibelleser, sondern samt und sonders ausgesprochen gebildete Theologen waren.

Aufgrund der Komplexität der Fragen schien es uns wichtig, auch Vertreterinnen und Vertreter aus anderen Kirchen mit ihren Erfahrungen anzuhören. Der hier abgedruckte Beitrag von *Winfried Bolay* aus unserer methodistischen Schwesterkirche steht stellvertretend für den Blick in die Ökumene, der durch zwei weitere – hier aus Platzgründen nicht abgedruckte – Kurzreferate der Hochschullehrer/in *Karin Ulrich-Eschemann* (evang.-lutherisch) und *Joachim Kügler* (katholisch) steht. Im Methodismus zeigen sich nach Bolay vier Einflüsse: Die Tradition der paulinischen Gemeindeordnung, die des reformatorischen Predigtamtes, der methodistischen Reisesprediger, die von der Konferenz auf ihre Arbeitsfelder gesandt werden, und die anglikanische Tradition, die das dreifach gegliederte Amt des Diakons, Pfarrers und Bischofs in sich birgt. Die Evangelisch-methodistische Kirche erweist sich durch die Amalgamierung dieser Amtsverständnisse als ökumenische Brückenbauerin zwischen den Konfessionen.

Einen fulminanten Schlussvortrag hielt *Carmen Rossol* unter dem Thema: „Zwischen Akzeptanz und Ignoranz – Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im BEFG.“ Als erste baptistische Pastorin in Deutschland ist ihre Stellungnahme zur Frage nach einem von Frauen wahrgenommenen traditionellen Männerberuf besonders interessant. Ihr offener Blick zurück auf die Anfänge und die Entwicklung des Berufsfelds der Pastorin in einer bornierten religiösen Männergesellschaft ist ebenso erhellend wie erschreckend – und vor allem wohlthuend aufrichtig. Alle

Aufrufe zur Buße sollten ihren Anfang dort nehmen, wo Männer Frauen in ihrer spirituellen Kompetenz und Berufung entrechtet und missachtet haben.

Als Aufruf zur Buße, zumindest zur Neubesinnung auf das Pastorenamt, wären die Beiträge des Symposions insgesamt gewiss nicht missverstanden. Wie aktuell die GFTP jedenfalls auch diesmal mit der Themenwahl für das Symposium war, belegt der Theologische Konvent des BEFG vom März dieses Jahres, der das Spannungsverhältnis zwischen „Gemeinde und Pastor/in“ ebenfalls aufgriff. Solange der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sich um die Frage eines klaren kirchlichen Profils herumdrückt und die heilige Kuh der Gemeindeautonomie nicht zu schlachten bereit ist, wird sich an der gegenwärtigen Lage nicht viel ändern. Dass eine schwurbelige und eine von pietistischem Pathos triefende baptistischen Ekklesiologie mit ihren vielen Unklarheiten oft zu Lasten der Pastorinnen und Pastoren geht, die letztlich immer den Kürzeren ziehen und in Konfliktfällen von ihrer eigenen Kirche notorisch im Stich gelassen werden, ist jedenfalls auch 175 Jahre nach der Gründung der ersten deutschen Baptistengemeinde ein veritabler Skandal und ein erwägenswertes Argument, sich einer solchen Berufung zu versagen.

„Ein Königreich von Priestern“

Anmerkungen zum alttestamentlichen Hintergrund von Ex 19,6 und zur Rede vom „allgemeinen Priestertum“¹

Kim Strübind

„Die Spezies der Pastoren ist für mich in zwei Abarten unterteilt: erstens die Patriarchen mit den hohen, hehren Idealen, und zweitens die Labberigen. Haben mich die Patriarchen [...] aus der Kirche vertrieben, so verhindern die Labberigen die Rückkehr der verlorenen Tochter.“
Regula Venske²

1. Das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ als freikirchliches Diffusionsphänomen

1.1. Ein Grund-Satz baptistischer Selbstbestimmung

„Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur.“ So steht es, unter der Überschrift „Geistesgaben, Dienste und Ordnungen“, im einzig allgemein anerkannten Grundbekenntnis³ der deutschsprachigen Baptisten von 1977, der *Rechenschaft vom Glauben*.⁴ Mit dieser Behauptung meldet sich ein Grundsatz baptistischer Gemeindelehre zu Wort, der eine überragende Bedeutung für das ekklesiologische Selbstverständnis dieser Glaubensgemeinschaft hat. Bei aller Pluriformität religiöser Überzeugungen und Anschauungen, die sich nicht zuletzt durch das baptistische Taufverständnis und die unterschiedlichen Taufpraktiken ziehen,⁵ gilt dieser Lehrsatz als eine

¹ Der am 3. Oktober 2008 in der baptistischen Gemeinde am Südring im Rahmen des Symposium „Amt ohne Würde?“ gehaltene Vortrag wurde für den Druck bearbeitet und um die Fußnoten ergänzt. Der Vortragsstil wurde dabei weitgehend beibehalten.

² Vgl. *Regula Venske*, Nachruf aufs Bodenpersonal. Oder: „Gib mir den Ganzen!“, in: *Jürgen Ebach* u. a. (Hgg.), *Bloß ein Amt und keine Meinung – Kirche* (Jabboq 4), Gütersloh 2003, 72–79; hier: 72.

³ Die Bekenntnishermeneutik der Baptisten unterscheidet sich beträchtlich von der der lutherischen Bekenntnisschriften. Im Baptismus haben schriftliche Glaubensbekenntnisse keine normative (*norma normata*), sondern lediglich eine beschreibende Funktion. Sie formulieren einen zeitgebundenen und damit relativen d. h. jederzeit revidierbaren Grundkonsens in Glaubensfragen.

⁴ Vgl. *BEFG* (Hg.), *Rechenschaft vom Glauben*, Kassel 2004, 7 (Internetausgabe; vollständiger Text unter <http://www.baptisten.org/pdf/werwirsind/id-7-pdf.pdf>).

⁵ Vgl. dazu die konträren Auffassungen von *Adolf Pohl/Kim Strübind*, „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: *Zeit-*

Art Grunddogma baptistischer Ekklesiologie. Er geht zurück auf Luthers im Streit gegen das römisch-katholische Amtsverständnis in der Schrift „Sermon von den guten Werken“ sowie seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ aus dem Jahr 1520.⁶ Luthers Amtsverständnis war beträchtlichen Wandlungen und Entwicklungen unterworfen⁷ und unterscheidet sich durchaus von der antikerikalen Interpretation der Täufer und des späteren Neupietismus im 19. Jahrhundert, in dem der Baptismus seine Gemeindelehre entwickelte. Im Unterschied zum Baptismus ist für Luther das „allgemeine Priestertum“ kein allgemeines Gemeindeamt, sondern bezeichnet einen „Stand“ aller Christen als eine Art spirituelles Potenzial: „Das Priestertum ist kein Amt, sondern äußert sich erst nachfolgend in der *Befähigung* der Christen zu den priesterlichen Ämtern.“⁸ Im Baptismus wurde diese Vorstellung vulgarisiert und von einem egalitären Vereinsrecht her ausgelegt. Nach dessen Selbstverständnis meint das allgemeine Priestertum vorwiegend die Gleichheit aller Mitglieder sowie ihr Mitsprache- und Mitentscheidungsrecht in allen relevanten Fragen gemeindlichen Lebens, einschließlich der theologischen, seelsorgerlichen und kybernetischen. Der (pastoral-)theologischen Professionalität wird dagegen ein geringerer Stellenwert eingeräumt, gilt sie doch eher als notwendiges Übel, weil im Prinzip jede(r) alles kann und darf. Sofern sich dafür gemeindliche Mehrheiten organisieren lassen und zumindest vage biblische Anhaltspunkte vorliegen, kann in einer Baptistengemeinde jede erdenkliche Ansicht in den Rang christlicher Lehre erhoben werden, was wesentlich zur Pluriformität und dem Mangel an gesamt-kirchlicher Identität des Baptismus beiträgt.

Die baptistische Hochschätzung eines radikal verstandenen „Priestertums aller Gläubigen“, das als Bastion eines basisdemokratischen Gemeindeverständnisses gilt, steht allerdings in nicht unerheblicher Spannung zur Koexistenz von eigens ordinierten Pastorinnen und Pastoren sowie von Diakoninnen und Diakonen, die in den Gemeinden als religiöse Spezialisten tätig sind. Freilich wissen sie oft selbst nicht genau, in welchem präzisen Verhältnis ihr Dienst zu anderen Diensten und Aufgaben in den Gemeinden steht. Als ordinierte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Kirche sowie als „Geistliche“ einer Körperschaft des öffentlichen Rechts

schrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 1 (1996), 145–209; vgl. ferner die Symposions-Beiträge zum Thema „Taufe und Mitgliedschaft“, in: ZThG 2 (1997), 202–260, sowie in ZThG 12 (2007), 152–191; 225–286. – Mein eigener Standpunkt wird deutlich in *Kim Strübind*, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma baptistischer Tauflehre und Taufpraxis, in: ZThG 12 (2007), 166–191; *ders.*, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?, in: ZThG 10 (2005), 86–97.

⁶ Vgl. *Bernhard Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 304–315, bes. 308 ff.; *Jan Freiwald*, Das Verhältnis von Allgemeinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther, Heidelberg 1993.

⁷ Vgl. *Lohse*, Theologie.

⁸ *Freiwald*, Verhältnis, 171 (Hervorhebung von mir).

verfügen sie juristisch und innerkirchlich über eine privilegierte Sonderstellung mit eigenen Rechtsbefugnissen und besonderen Pflichten.⁹ Diese Sonderstellung gilt sowohl gegenüber der Gemeinde wie auch gegenüber der Gesellschaft insgesamt, die ihnen diese Rechte zugestehen.¹⁰ Folgt man den theologischen Überzeugungen des Baptismus, nehmen die Funktion und auch die Tätigkeiten der Pastorinnen und Pastoren am Priestertum aller Gläubigen teil. So ist über das „professionelle Priestertum“ in der Rechenschaft vom Glauben zu lesen: „Die christliche Gemeinde beruft geeignete Männer und Frauen, deren besondere Begabung durch den Heiligen Geist und Berufung durch Gott sie erkennt, in spezielle Dienste und bildet sie dazu aus. Insbesondere ordnet sie die Dienste der Verkündigung, Unterweisung, Seelsorge, Diakonie und Leitung. Geistesgaben und Ämter dienen in gleicher Weise der Sammlung und Sendung der Gemeinde Jesu Christi.“¹¹ Eine weitere Klärung oder gar Erklärung dieses Verhältnisses erfolgt jedoch nicht. Insbesondere bleibt undeutlich, was „in gleicher Weise“ meint und weshalb man überhaupt „spezielle Dienste“ benötigt bzw. in welchem präzisen Verhältnis sich beide Dienstweisen zueinander verhalten. Was kann im Kanon eines allgemeinen Gleichheitsgrundsatzes jenes Spezielle der eigens Ordinierten ausmachen, das theologisch zwar gerne marginalisiert wird, das aber empirisch gegeben und faktisch notwendig ist?

1.2. Erklärungsnot: Zur Problematik einer unglücklichen Metapher

Metaphern sind sprachliche Bilder, die in Form eines abgekürzten Vergleichs und gezielter Übertreibungen Hintergründiges aufzuzeigen versuchen. So ist auch die Rede vom „allgemeinen Priestertum“ eine Metapher, ein im übertragenen Sinne zu verstehender bildhafter Vergleich, der aufgrund seiner Konzentration auf einen oder mehrere Vergleichspunkte nur mit gewissen Einschränkungen gültig ist. Dabei stellt sich allerdings sofort die Frage, ob gerade diese Metapher als Selbstbeschreibung für das baptistische Selbstverständnis besonders glücklich gewählt ist. Die priesterliche Welt entstammt nämlich unzweideutig dem sakral-kultischen Bereich,¹² während der Baptismus dezidiert ein Kirchenverständnis propagiert, aus dem religiöse Rituale und sakramentale Handlungen weitgehend eliminiert wurden. So spielen etwa Weihehandlungen und Segenszusagen im Baptismus keine oder bestenfalls eine diffuse Rolle. Gerne betonen Baptistinnen

⁹ Dies gilt z. B. für das Zeugnisverweigerungsrecht oder das Beurkundungsrecht (bei amtlichen Beglaubigungen).

¹⁰ Dies kommt durch eine eigene und verbindliche Dienstordnung der ordinierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zum Ausdruck, die bundeseinheitlich geregelt ist. Alle anderen Dienste innerhalb der baptistischen Kirche sind nicht definiert und bestimmen sich hinsichtlich ihrer Kompetenzen von regionalen Gepflogenheiten und anderen kontingenten hermeneutischen Faktoren her.

¹¹ BEFG, Rechenschaft vom Glauben, ebd., 7.

¹² S. u. unter Punkt 3.2.

und Baptisten, dass bei Taufe und Abendmahl eigentlich „nichts passiert“, zumindest kein unmittelbares göttliches Wirken. Sakramentale Handlungen werden im Baptismus dagegen durch eine amorphe und alles andere als klare Bekenntnissymbolik ausgedünnt.¹³

Das allgemeine Priestertum wird im Baptismus vorwiegend als kollektives *Kompetenzphänomen* ausgelegt. Damit ist gemeint, dass innerhalb einer Ortsgemeinde beziehungsweise innerhalb der Kirche prinzipiell „alle alles dürfen“ – und damit auch alle alles *können*. Die Entscheidungen der Mitgliederversammlung gelten als sakrosankt und sind für alle Mitglieder einer Ortsgemeinde bindend. Es gibt keine einem besonderen Berufs- oder Klerikerstand vorbehaltenen Kompetenzen, die nicht prinzipiell auch von jedem und jeder anderen Person der Gemeinde ausgeübt werden könnten. Das „geistliche Amt“ wird damit zur bloßen Berufsbezeichnung, auch wenn mit dessen Zulassung hohe Auflagen verbunden sind, wie etwa eine spirituelle Berufungsgewissheit oder eine entsprechende Ausbildung. Die facto spielt eine solche Berufungs- oder Beauftragungsgewissheit im Gemeindeleben jedoch eine untergeordnete Rolle. Im Konfliktfall genießen Pastorinnen und Pastoren keine besondere Dignität und werden von ihrem „Arbeitgeber“ Gemeinde oft weitaus schlechter behandelt, als sich dies weltliche Arbeitgeber erlauben dürften. Pastoren zu mobben, ist jedenfalls keine Sünde, sondern Ausdruck der „Sorge um die Gemeinde.“¹⁴

Die baptistische Auslegung des allgemeinen Priestertums hat für Letzteres allerdings fatale Konsequenzen. Das Priestertum als zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Instanz wird mit Demokratisierung der vormalig einer spezialisierten Minderheit vorbehaltenen Handlungen nämlich

¹³ Der religionsgeschichtlich evidente sakral-kultische Hintergrund urchristlicher Handlungen (wie etwa Taufe und Abendmahl) ist im Baptismus aufgrund exegetischer Kenntnisse oder mangelnden Interesses weitgehend unbekannt. So ist auch die zumindest im Alten Testament als wirkmächtig verstandene priesterliche Segenszusage (Num 6, 24–27) am Ende des Gottesdienstes im Baptismus weitgehend zu einer kollektiven Segens(für-)bitte verblasst. In Num 6, 7 heißt es aber ausdrücklich, dass die Priester mit diesem Segen den „Namen Jahwes auf die Israeliten legen“ und Jahwe daraufhin – d.h. im Vollzug der priesterlichen Tätigkeit – seinen Segen spenden werde.

¹⁴ Die Beispiele dafür sind Legion. Bisweilen lässt sich der Eindruck gewinnen, Gemeinden seien in dienstrechtlichen Fragen rechtsfreie Räume. Das kirchliche Arbeitsrecht kann aufgrund juristischer Privilegien, die aus dem Reichskonkordat der NS-Zeit stammen, von den Kirchen unabhängig und abweichend von staatlicher Rechtsprechung geregelt werden. Während die großen Kirchen über ein eigenes Dienstrecht mit juristischen Appellationsinstanzen verfügen, fehlen, trotz zaghafter Ansätze, entsprechende verbindliche Vereinbarungen zwischen dem BEFG und seinen Ortsgemeinden. – Im Lauf meiner kirchenleitenden Tätigkeit und darüber hinaus habe ich zahlreiche haarsträubende Beispiele für würdelose Behandlungen von Kolleginnen und Kollegen durch ihre gemeindlichen „Dienstgeber“ erlebt und zu verhindern versucht. Da das baptistische Dienstrecht und die ethische Einstellung der Kolleginnen und Kollegen den Klageweg vor ordentlichen Gerichten ausschließen und die – durchaus vorhandenen – Schlichtungsinstanzen des Gemeindebunds aufgrund schwachen exekutiver Kompetenzen nahezu machtlos sind, sitzen Gemeinden bzw. deren Repräsentanten gegenüber den Pastorinnen und Pastoren fast immer am längeren Hebel.

grundsätzlich obsolet. Ursprünglich spezialisierte priesterliche Tätigkeiten und Funktionen diffundieren sich ins „Allgemeine“ eines allgemeinen Priestertums und werden in einer laisierten Kirche omnikompetenter Mitglieder in ihrer religiösen Spezifik nicht mehr erkennbar. Das allgemeine Priestertum impliziert in seiner baptistischen Lesart daher die grundsätzliche Aufhebung des Priestertums. Die für das Priestertum so charakteristische Vermittlung zwischen dem „Heiligen“ und dem „Profanen“ (Intercessio) entfällt, weil beide Bereiche ununterscheidbar werden.¹⁵ Wer länger in einer Baptistengemeinde lebt oder zu Gast ist, dem wird jenseits der oft als ungezwungen empfundenen Atmosphäre irgendwann die Profanität und die Absenz des „Heiligen“ als deren Kehrseite auffallen, dessen spürbare Gegenwart durch möglichst stimmungsvolle „Lobpreislieder“ meist etwas gekünstelt stimuliert und liturgisch reimportiert werden muss.¹⁶ Diese Diskrepanz hängt auch damit zusammen, dass das allgemeine Priestertum vor allem ein „allgemeines Laientum“ ist, was der wohl sachgemäßere Begriff für das baptistische Selbstverständnis wäre. Dies artikuliert sich dadurch, dass die Gemeindeglieder mitnichten in den Stand von Priestern erhoben, d. h. zu religiösen Experten“ werden. Vielmehr verhält es sich empirisch gerade umgekehrt, indem das priesterliche Element des Glaubens in eine religiös angehauchte Vereinsprofanität diffundiert wird. Das reale Gemeindeleben unterscheidet sich – abgesehen vom meist noch obligatorischen Tischgebet – oft kaum von gängigen beruflichen, familiären oder vereinsmäßigen Aktivitäten und Verhaltensmustern.

Dieses allgemeine Laientum hat gleichwohl seine Stärken, indem es Distanzen zwischen dem Heiligen und den Gläubigen durchlässig macht und den christlichen Glauben verständlich und für alle nachvollziehbar kommunizieren kann. Es zeigt sich aber auch in der Gestalt mangelnder Professionalität sowie durch kaum verwunderliche Unsicherheiten in Liturgie, Theologie und Seelsorge, was oft zu haarsträubenden Einstellungen oder zu peinlichen Handlungen und Verhaltensweisen in liturgischen oder seelsorgerlichen Kontexten führen kann. Allgemeine priesterliche Tätigkeiten haben sich allerdings noch in der verbreiteten und ausgesprochen

¹⁵ Mit der Abschaffung des Priestertums wird die Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ hinfällig, weil die Erkenntnis dieser Differenz eines der wesentlichen Merkmale priesterlicher Existenz darstellt. Indem „heilig“ und „profan“ im Raum der Gemeinde ununterscheidbar werden, geht notwendigerweise das Heilige (und nicht das Profane) verloren, weil es sich beim „Heiligen“ um ein Differenzmerkmal handelt, das nur solange existiert, als es sich durch das Gegenüber zum Profanen als dem „ganz Anderen“ definiert. Dieser Sachverhalt wird klassisch dargestellt von *Rudolf Otto*, *Das Heilige*, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991 (Nachdruck der Ausgabe von 1963).

¹⁶ Laien nennen die Behebung dieses Defizits gerne den „Lobpreisteil“ des Gottesdienstes, der von kognitiven Wahrnehmungen weitgehend entkoppelt wird und sich durch eine möglichst angenehme Gefühlslage Ausdruck verschafft, die durch meist etwas verkrampfte Stimulanzien herbeigeführt wird. Dabei zeichnet sich eine vulgärpietistische Reduktion des „Heiligen“ ab.

„ritualisierten“ Fürbitte füreinander oder im diakonischen Handeln der Gemeindeglieder erhalten. Es bleibt aber weitgehend auf diese beiden Bereiche begrenzt. Grundsätzlich wird priesterliches Handeln obsolet, wenn alle Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft durch ihren Glauben in allen Dingen unmittelbar zu Gott sind. Dies gilt umso mehr, als jeder Mensch nach baptistischem Verständnis im Glauben unvertretbar ist. Durch den damit einhergehenden Wegfall der priesterlichen Funktionen wird das allgemeine Priestertum zwangsläufig zum Diffusionsphänomen und hebt sich letztlich selbst auf. Die ach so stolze Metapher vom allgemeinen Priestertum ist eine, die letztlich keinen Sinn macht.

Die im Baptismus leichtfertig propagierte Ablehnung des Kultischen und Sakramentalen führte allerdings zu einer anhaltenden Gegenbewegung durch charismatische Kreise, die eben jenes verlorene Terrain des Heiligen für sich wiederentdeckt haben. Die besonders im freikirchlichen Raum aktive charismatische Bewegung, die sich innerhalb des BEFG seit einigen Jahren in der ausgesprochen fragwürdigen „Geistlichen Gemeindeerneuerung“ als ihrem Dachverband zusammengeschlossen hat, kann als Reaktion auf die Profanisierung gemeindlichen Lebens, die missionarische Stagnation und die Banalität eines allzu trivialen Gemeindelebens verstanden werden. Der religiöse Revisionismus der Charismatiker speist sich aus frustrierenden Defiziterfahrungen und artikuliert sich in einer großen Sehnsucht nach „Führung“ oder „Leitung“ durch religiöse Autoritäten, die an die Stelle des allgemeinen Priestertums und seiner „Labberigkeit“ (Venske) tritt.¹⁷ Die charismatische Bewegung ist, allen Behauptungen zum Trotz, eine revisionistische Gegenbewegung zum „allgemeinen Priestertum“. Ihre Anhänger „pilgern“ regelrecht zu den religiösen Führern, die gerne den Nimbus heiliger Aura pflegen und neben prophetischem auch wieder ausgesprochen elitäre priesterlich-kultische Züge tragen. Radikale ethische Rigorismen, Unterwerfung unter spirituelle Autoritäten und körperliche religiöse Erfahrungen wie Berührungen und Segenshandlungen, die von „vollmächtigen Leitern“ (und nur von ihnen) gespendet werden, spielen in diesen Kreisen eine große Rolle.

Für den Baptismus und andere Freikirchen lässt sich festhalten, dass die Rede vom allgemeinen Priestertum eine schwierige und hochgradig erklärungsbedürftige, wenn nicht gar unsinnige Metapher ist, die das ungeklärte Verhältnis zwischen Ordinierten und anderen Gemeindemitgliedern, zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen keineswegs löst, sondern erst evoziert. Zahllose und oft zermürende innergemeindliche Konflikte sind auf das theologisch und praktisch ungeklärte Verhältnis zwischen „allgemeinem“

¹⁷ Damit verbinden sich in der Regel hypertrophe Wachstums- und Erweckungsphantasien, die gutgläubigen Menschen von überspannten religiösen Neurotikern und biedereren Möchtegern-Propheten als göttliche Visionen verkauft werden. Diese Art religiöser Allotria zeichnet sich vor allem durch radikale Dummheit und durch mangelnde theologische Bildung aus.

und „professionellem“ Priestertum zurückzuführen,¹⁸ das sich pauschalen Vorbehalten gegenüber der „Theologie“ verdankt. Der Baptismus ist trotz vollmundiger Erklärungen und Behauptungen¹⁹ in fast allen Bereichen eine Kirche des Vagen und Ungefährten. In der Spannung zwischen der Diffusion und der Renaissance des Heiligen ist zunächst die Frage nach der exegetischen Begründung für die Redeweise vom „allgemeinen Priestertum“ zu stellen. Dies muss für eine Kirche, die behauptet, für ihr Glaubensverständnis keine andere Autorität als die der Bibel anzuerkennen, von grundlegender Bedeutung sein.

2. Priestertum – eine Begriffsbestimmung

2.1. Religionswissenschaftliche Beobachtungen

Wer oder was ist eigentlich ein Priester oder eine Priesterin? Diese Frage soll zunächst religionswissenschaftlich und dann vom Alten Testament her beantwortet werden. Die Bezeichnung „Priester“ ist ein funktionales religiöses Amt und leitet sich von der griechischen Bezeichnung *Presbyter* ab, was „Älterer“ oder „Ältester“ bedeutet.²⁰ Diese Ableitung, die exegetisch ausgesprochen fragwürdig ist, stammt aus der Zeit der Alten Kirche, als das Amt des *Presbyters* mit dem des Priesters verschmolz und durch diese reinterpretiert wurde. Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe findet sich unter dem Stichwort „Priester“ folgende Definition:

„Priester ist der für eine bestimmte Gruppe (Stamm, Familie oder Gemeinde) oder einen bestimmten Ort (Tempel, Schrein oder dergleichen) als Vermittler zur Gottheit bestellte Kultfunktionär, der in der Regel auch heiliges Wissen hütet (und lehrt) sowie Segen spendet. Sekundär können ihm auch administrative und judikative Aufgaben zukommen. Seine Autorität und Würde gründen im Charisma seines Amtes.“²¹

Grundlegend für jede priesterliche Tätigkeit ist, wie dies auch der Hebräerbrief für das Priestertum Jesu Christi festhält,²² die Vorstellung einer notwendigen vermittelnden Tätigkeit zwischen einer Gottheit und der diese Gottheit verehrenden Menschen. Das Bedürfnis nach einer solchen Mediation verdankt sich dem Eindruck der eigenen Unzulänglichkeit in der Be-

¹⁸ Dies betrifft im Übrigen auch das Verhältnis anderer Dienste und Ämter untereinander, vgl. *Kim Strübind*, Herkunft und Problematik des Ältestenamts. Eine exegetische und praktische Besinnung, in: *ZThG* 13 (2008), 62–79.

¹⁹ Dazu gehört die jederzeit widerlegbare Behauptung, Baptistengemeinden seien „Gemeinden nach dem Neuen Testament“. Vgl. dazu *Kim Strübind*, Baptistische Ekklesiologie und Ökumene. Eine (selbst-)kritische Ortsbestimmung, in: *Burkhard Neumann u. a.* (Hg.), *Kirche und Gemeinde in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/Göttingen 2009 (das Buch befindet sich im Druck und erscheint im Frühjahr 2009).

²⁰ Vgl. *Richard Friedli*, Art. Priestertum, I: Religionswissenschaftlich, in: *RGG*⁴ 6 (2003), 1644.

²¹ *Johannes Neumann*, Art. Priester (HrWG 4), Stuttgart 1998, 342.

²² Vgl. Hebr 4, 14–5, 10; 7, 1–10, 17.

gegnung mit dem wie auch immer verstandenen „Heiligen“.²³ Der Priester und die Priesterin partizipieren aufgrund ihres religiösen Arkanwissens einerseits an der numinosen göttlichen Macht und sind zugleich Mitglied jener Gemeinschaften, die sich von ihrem Gott Hilfe, gelingendes Leben und Segen erhoffen. Der Priester bzw. die Priesterin agiert als Sprecher oder Sprecherin einer Gruppe und vertritt – je nach Umfang und Komplexität der Gruppe – das Sippenoberhaupt, den Stammesführer, Häuptling oder König vor einer Gottheit. In vielen alten Kulturen, auch der des Alten Testaments, ist das priesterliche Amt zunächst ein Privileg des Königs oder des Sippenoberhauptes gewesen. Noch in der ausgehenden Richter- und frühen Königszeit war es selbstverständlich, dass Stammesführer und Könige auch priesterliche Aufgaben wahrnahmen, wie etwa die Darbringung von Opfern. Zwar wird dies im Konflikt zwischen Samuel und Saul problematisiert, als dieser zur Unzeit ein Brandopfer darbrachte (1Sam 13,7b-14).²⁴ David, der aus keinem priesterlichen Geschlecht stammte, soll seine eigenen Söhne als Priester eingesetzt haben, ohne dass sich dagegen Protest erhoben hätte (2Sam 8,18). Im Verlauf der Einweihung des Tempels trat Salomo nach alttestamentlicher Darstellung als erster Opfernder an den neuen Brandopferaltar Jahwes im Tempel und segnet dort das Volk (1Kön 8,14.56) – eine unzweideutig priesterliche Handlung – bevor er selbst die Opfergabe vor Jahwe darbrachte (8,62 ff.).

Religionswissenschaftlich handelt es sich dabei um einen konventionellen Vorgang. Das Priestertum trat in vielen Religionen an die Stelle des ursprünglichen Priesterkönigs. „In dem Maße, wie durch zunehmende gesellschaftliche Komplexität der Häuptling (König) oder Sippen- bzw. Familienvorstand nicht mehr (alle notwendigen) Rituale vornehmen kann, [...] entsteht ein eigenes Priestertum.“²⁵ Dieser Vorgang ist in der Regel mit der Kodifizierung heiliger Regeln verbunden, die das Recht und die Privilegien des Priesterstands, die damit verbundenen Zuständigkeiten und das der Allgemeinheit entzogene religiöse Wissen beschreiben. Im Unterschied zum Zauberer oder Schamanen setzt das Priesteramt jedoch keine individuelle charismatische Berufung oder „Begnadung“²⁶ voraus. Es schöpft seine Vollmacht vielmehr aus der formellen Übertragung eines Amtes, das in manchen Fällen erblich sein kann, wie dies auch für das spätere alttestamentliche Priestertum gilt (vor allem in nachexilischer Zeit, s. u.). Dem Priestertum

²³ Zur Diskrepanz zwischen der Sehnsucht und der Furcht vor dem „Heiligen“ vgl. *Otto*, Das Heilige; *Kim Strübind*, Theophanie und Angst. Die Begegnung mit dem „Heiligen“ in der Bibel, in: ZThG 12 (2007), 37–58.

²⁴ Der Vorwurf Samuels zielt nicht auf die unbefugte Darbringung des Opfers durch den König, sondern auf dessen Darbringung „zur Unzeit“. Bei diesem Vorbehalt handelt es sich allerdings um einen späteren redaktionellen Zusatz, der einen dringend benötigten Grund für die „Verwerfung“ Sauls durch Jahwe finden wollte. Man fand ihn – im formalen Ungehorsam des ungeduldigen Königs.

²⁵ *Neumann*, Priester, 342.

²⁶ Ebd., 343.

eignet damit eine „Heiligkeit kraft Amtes“²⁷, die auf formalen Kriterien beruht wie etwa denen der Abstammung, weshalb es für die Ausübung dieser Tätigkeit – im Unterschied zu der des Propheten – keiner je neuen Begründung oder Legitimierung bedurfte.²⁸ „Das Priestersein ist [...] unabhängig von dem Gefühl der eigenen ‚Berufung‘. Im Gegensatz zum Propheten oder zum Heiland kann sich niemand selbst zum Priester bestellen. Dementsprechend wird der Nachwuchs ausgebildet bzw. erzogen und durch formalen Ritus – Initiation, Ordination oder Vokation – zum Priester bestellt. An der rechtmäßigen Bestellung hängt in der Regel die ‚Gültigkeit.‘“²⁹

2.2. Ein kurze Geschichte des Priestertums im Alten Testament

Hinsichtlich der Entstehung des alttestamentlichen Priestertums³⁰ scheinen wir durch das Alte Testament gut unterrichtet zu sein. Vor allem im zweiten Teil des Buches Exodus (Ex 25–40) sowie im Opfer- und Priestergesetz des Buches Levitikus (Lev 1–10) werden zahlreiche das Kultpersonal und seine Handlungen betreffende Bestimmungen beschrieben, die der Gott Israels Mose für den Bau des Heiligtums übergeben haben soll,³¹ und in denen das altisraelitische Priestertum, seine Einsetzung und seine Kompetenzen minutiös geregelt werden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass diese Darstellung anachronistisch sein muss. So ist die Unterordnung der Leviten unter das aaronidische Priestertum³² für die Zeit der Wüstenwanderung schlechterdings unvorstellbar, weil hier die Reform Josias im 7. Jahrhundert v. Chr. und der frühestens im Exil entstandene Verfassungsentwurf des Propheten Ezechiel (Ez 40–48) mit seiner Neuordnung des

²⁷ Ebd.

²⁸ Im Zweifelsfall kann eine solche Begründung aber durch eine Ätiologie (legendarische Ursprungsgeschichte) gegeben werden. Vgl. z.B. Ex 2,1ff. (Ätiologie des mosaischen Priestertums); Ex 32,25–29; Num 3,40f.; Dtn 10,8f.; 1Chr 15,2 (Ätiologie des levitischen Priestertums); Ri 17f. (Kultätiologie des Stammes Dan).

²⁹ Neumann, Priester, 343.

³⁰ Zur Geschichte und Phänomenologie des Priestertums vgl. Eckard Otto, Art. Priestertum. II: Religionsgeschichtlich, in: RGG⁴ 6 (2003), 1646–1650; Ernst Haag, Art. Priester, Priestertum II. Biblisch: 1. Altes Testament, in: LThK² 8 (1999), 560f.; Henning Graf Reventlow, Art. Priester/Priestertum I/2: Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 383–391; Raymond Abba, Priests and Levites in Deuteronomy, in: VT 27 (1977), 257–267; Erhard S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993, 6–12; Lester L. Grabbe, Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel, Valley Forge PA, 1995, 41–65; Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT 8/1), Göttingen 1992, 190–225; Antonius J. H. Gunneweg, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals (FRLANT 89), Göttingen 1965; weitere Einzelstudien zum alttestamentlichen Priestertum in: Gary A. Anderson/Saul M. Olyan (Hgg.), Priesthood and Cult in Ancient Israel (JSOT.S 125), Sheffield 1991.

³¹ Vgl. Ex 28 (Bestimmungen über den Priesterornat); 29 (Weihe Aarons und seiner Söhne); 32,26–29 (Eifer der Leviten); 39 (Kleidung des Hohenpriesters); Lev 8–11 (Einsetzung der Priester).

³² Vgl. 1Chr 6,33f.; 9,10–34.

Priestertums für die neue Heilszeit bereits vorausgesetzt wird.³³ Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Leviten ein ursprünglich eigenständiges Priestertum neben dem der Söhne Aarons und Zadoks³⁴ unterhielten. Erst die josianische Reform, die alle Ortspriester außerhalb Jerusalems zu Leviten machte und sie zu niederen Diensten am Jerusalemer Zentralheiligtum heranzog, sorgte für eine reglementierte Hierarchie unter der Vorherrschaft der Jerusalemer Zadokiden (Dtn 17, 8–13). Die zahlreichen Ermahnungen vor allem des Deuteronomiums, sich nicht nur der Witwen und Waisen, sondern auch der verarmten Leviten anzunehmen und ihnen Almosen zu gewähren,³⁵ geht auf diese Reform des judäischen Königs Josia zurück. Mit der gewaltsamen Zerstörung der ursprünglich von Leviten betreuten und weit verbreiteten Orts- und Höhenheiligtümer sowie der damit einhergehenden Verarmung der arbeitslos gewordenen levitischen Landpriester entstand jenes hierarchische Bild des dominanten Priester- und des ihnen subordinierten Levitentums, das später in die Zeit der Wüstenwanderung reflektiert wurde, um die längst normativ gewordenen nachexilischen Verhältnisse im Nachhinein kultatiologisch zu legitimieren.

So ist auch das Wüstenheiligtum mit dem „Zelt der Begegnung“ als Abbild des späteren Salomonischen Tempels zu verstehen, dessen Verhältnisse und bauliche Besonderheiten ebenfalls in die Vergangenheit zurückprojiziert wurden. Es ist historisch unvorstellbar und logistisch völlig unmöglich, dass ein solches Heiligtum mit seinen Goldschätzen (die angeblich aus Ägypten stammen), den erforderlichen Edelhölzern (die im Sinai nicht wachsen) und den Tierfellen (die im Sinai nicht zu haben sind) in einer baumlosen Wüste oder an einer Oase errichtet worden sein könnte. Auch die dafür erforderlichen handwerklichen Fähigkeiten müssen auf eine miraculöse Vermittlung des Geistes Jahwes zurückgeführt werden, weil sie offensichtlich nicht vorhanden waren (Ex 31, 1–11). Dies wirkt doch eigenartig konstruiert, zumal die Israeliten für den späteren Tempelbau in Je-

³³ Vgl. Ez 40, 46; 43, 19; 44, 9 f. 15; 48, 9–14; Jon Douglas Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (HSM 10), Missoula Mont. 1976; Jürgen Ebach, *Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel*, Hamburg 1972; Hartmut Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel* (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht (BHTh 25), Tübingen 1957; Elmer A. Martens, *Motivations for the Promise of Israel's Restoration to the Land in Jeremiah and Ezekiel*, Ann Arbor u. a. 1983; Walther Zimmerli, *Ezechieltempel und Salomostadt* (VTS 16), 1967, 398–414; ders., *Art. Ezechiel/Ezechielbuch* (TRE 10), Berlin/New York 1982, 766–781; ders., *Ezechiel 25–48* (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1979, 979 ff.

³⁴ Die Aaroniden haben sich erst in exilischer Zeit von den Zadokiden abgesondert, die wiederum ursprünglich den (nichtjudäischen) Jerusalemer Stadtgott verehrten. Vgl. John Raymond Bartlett, *Zadok and His Successors at Jerusalem*, in: JTS 19 (1968), 1–18; Aelred Cody, *Art. Aaron/Aaronitisches Priestertum, I. Im Alten Testament*, in: TRE 1 (1977), 1–5; Gunneweg, *Leviten*; Christian E. Hauer, *Who was Zadok?*, in: JBL 82 (1963), 89–94; ders., *Priestertum, Tempeldienst und Gebet*, in: Georg Strecker (Hg.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Göttingen 1983, 141–153; Saul Olyan, *Zadok's Origins and the Tribal Politics of David*, in: JBL 101 (1982), 177–193; Eckart Otto, *Art. Zadok*, in: RGG⁴ 8 (2005), 1775 f.

³⁵ Vgl. Dtn 12, 19; 14, 27; 18, 1; 26, 12 f.

rusalem auf das Material und die handwerklichen Künste des heidnischen Königs Hiram von Tyrus zurückgreifen mussten.³⁶ Die alttestamentliche Forschung hat in Verbindung mit der Archäologie eine Fülle an belastbaren Belegen geliefert, die ein ganz anderes Bild der Frühgeschichte Israels offenbaren als die relativ spät verfassten geschichtlichen Überlieferungen des Alten Testaments, die als „theologische Geschichtsschreibung“, und damit als Tendenzschriften zu betrachten sind, die kein auch nur annähernd historisches Anliegen verfolgen.³⁷ Die geschichtliche Vorverlagerung des Priestertums in die Zeit der Wüstenwanderung hat auch hier die Funktion, die Realität der nachexilischen Jerusalemer Tempelgemeinde unter der Führung des aaronidischen Priestertums zu legitimieren.

In Fragen des Kults ist es weitaus wahrscheinlicher, dass einzelne Stämme, Sippen ganz gewiss auch jede Ortschaft in vorexilischer Zeit über eigene Priester verfügte, die Jahwe und parallel dazu auch andere Götter verehrten. Dies wird anhand der ausführlichen Erzählung über die Wanderung des Stammes Dan deutlich (Ri 17–19). Auf der Suche nach einer geeigneten Gegend für eine Siedlung „kidnappten“ die Daniter einen „Levitin aus dem Stamm Ephraim“ und dessen Kultinventar, vor allem das Kultbild. Dieser levitische Priester steht selbst in einer eigentümlichen Beziehung zu einem Mann namens Micha, dessen Söhne als Priester agieren. Der namenlose Levit, den Micha ausdrücklich als „Priester“ bezeichnet (Ri 18, 24), wird sein Adoptivsohn und gleichzeitig sein Privat- und Hauspriester, der über einen Familienschrein mit einer silbernen Götterstatue wacht. Levitentum und Priestertum werden in dieser Erzählung also noch nicht getrennt und verwalteten dieselben Kultgegenstände, die nach dem Exodusbuch allein dem Hohenpriester vorbehalten gewesen sein sollen. Dies kommt jedoch erst in nachexilischer Zeit in Betracht, als die Zadokiden (griechisch: „Saduzäer“) den wiedererrichteten Jerusalemer Tempel und das ihm untergeordnete theokratische Gemeinwesen dominierten.³⁸

Auch der Priester Eli war Hausherr über eines der vielen Heiligtümer im vorstaatlichen Israel an einem Ort namens Schilo (1Sam 2–4). Dessen besonderer Kultgegenstand war jene Bundeslade, die David später nach Je-

³⁶ Vgl. 1Kön 5, 15–25; 13, 13 f.

³⁷ Zur Theologie der großen Geschichtswerke im Alten Testament vgl. Reinhard Gregor Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000; Christian Frevel, Grundriss der Geschichte Israels, in: Erich Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a. 2009, 588 ff.; Alberto J. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991, 42 ff.; Dirk Kinet, Geschichte Israels, Würzburg 2001, 21 ff.; eine radikale Verwerfung des gängigen Geschichtsbilds auf archäologischer Grundlage vertreten Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2003. Die Geschichtsbücher des Alten Testaments entwerfen jedenfalls ein sehr uneinheitliches Bild des vorexilischen Priestertums, was für einen heterogenen Ursprung spricht.

³⁸ Vgl. Menahem Haran, Temple and Community in Ancient Israel, in: Michael V. Fox, Temple in Society, 17–25; Markus Sasse, Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 2004, 23–26. 29 ff.

rusalem holte, um dem bis dahin wenig populären Jerusalemer Heiligtum eine judäische Identität zu verleihen. Im späteren Salomonischen Tempel wurde diese Bundeslade, dem ursprünglichen Theophanieort des „Herrn der Heerscharen“ (Jahwe Zebaoth) dann zum winzigen Fußschemel Jahwes, der nun erhabener über den beiden ca. fünf Meter hohen Cheruben im „Allerheiligsten“ des Tempels thronte.³⁹ Wie das theophore Element des Namens Eli und die ägyptischen (!) Namen seiner Söhne Pinchas und Hophni zeigen, waren er und sein Geschlecht wohl keine Jahwepriester, sondern verehrten am (synkretistischen?) Heiligtum in Schilo den kanaanäischen Hochgott El, der erst später mit Jahwe amalgamiert wurde.⁴⁰

Durch die Königszeit hindurch zieht sich ebenfalls ein buntes und uneinheitliches Bild des Priestertums. Neben den Orts- und Sippen- und Stammesheiligtümern etablierten sich nun eigene Reichsheiligtümer, die unmittelbar dem König unterstanden und dessen Personal von ihm unterhalten wurde. Dies stellt insofern keine Neuerung im engeren Sinne dar, als das Priestertum im Alten Orient ja aus dem Priesterkönigtum hervorgegangen war (s. o.). Im Unterschied zu den Propheten waren diese „royalen“ Priester für eine Oppositionspolitik gegen den König ungeeignet, was etwa die Auseinandersetzung des Propheten Amos mit dem Priester Amazja am Reichsheiligtum in Bethel belegt, der den Propheten aus dem Heiligtum des Königs Jerobeam II. verbannte: „Zu Amos aber sagte Amazja: Geh, Seher, flüchte ins Land Juda! Iss dort dein Brot und tritt dort als Prophet auf! In Bet-El darfst du nicht mehr als Prophet reden; denn das hier ist ein Heiligtum des Königs und ein Reichstempel“ (Am 7, 12 f.).

Zu den priesterlichen Staatsdienern, die eine Art Beamtenstatus genossen, gehörte auch Zadok, einer der beiden von David eingesetzten Hohenpriester aus Jerusalem, der allerdings nicht Jahwe, sondern den kanaanäischen Stadtgott Zedeq verehrte.⁴¹ Salomo erhob ihn später zum alleinigen Hohenpriester, nachdem dessen Berufskollege Abjathar, der zunächst wohl (gleichberechtigt?) als oberster Jahwe-Priester neben dem Zedeq-Verehrer in Ungnade gefallen, von Salomo des Hochverrats verdächtigt und daraufhin aus dem Jerusalemer Heiligtum verbannt worden war (1Kön 2, 22. 26 ff.). Es waren die Nachkommen Zadoks, die sich im babylonischen Exil gegen das „sektiererische“ Priestertum der Aaroniden durchzusetzen vermochten und die Leviten endgültig als niederen Klerus an sich banden.⁴² Im Rahmen dieser Konfliktgeschichte vollzog sich die Einordnung Aarons unter die Leviten (Ex 4, 14) und der Zadokiden (Ez 43, 19; 44, 10. 19), zweier ursprüng-

³⁹ Vgl. Bernd Janowski, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1993, 247–280, hier: 259 ff.

⁴⁰ Zum Hintergrund der Eli-Samuel-Tradition im Alten Testament vgl. Donald G. Schley, Schiloh. A Biblical City in Tradition and History (JSOT.S 63), Sheffield 1989; Peter Mommer, Samuel. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65), Neukirchen-Vluyn 1991.

⁴¹ Vgl. Olyan, Origins; Bartlett, Zadok; Otto, Zadok;

⁴² Vgl. Ez 44, 6–15 ff.; Dtn 18, 6–8; Num 3, 5–10; 8, 5–26.

lich getrennter Priestergeschlechter, die nun über ein fiktives levitisches „Urgeschlecht“ nachträglich miteinander verschmolzen wurden.

Mit der endgültigen Vorherrschaft der Zadokiden in exilisch-nachexilischer Zeit wurden die Priester schließlich zu Schriftgelehrten, denen nach Ez 44, 2f. eine „umfassende Zuständigkeit in Rechtsangelegenheiten“ zukam,⁴³ wie der aus Babylon zurückkehrende Priester Esra belegt, der zum Urbild aller Toragelehrten wurde (Neh 7, 6). Dieses nachexilische Priestertum ersetzte das in vorexilischer Zeit praktizierte priesterliche Losorakel durch die Schriftauslegung und leistete damit auch der Rezeption Esras durch den (nicht-priesterlichen) Pharisäismus Vorschub.

Hinsichtlich der priesterlichen Aufgaben und Funktionen⁴⁴ haben wir festeren Boden unter den Füßen, zumal es für die im Alten Testament festgehaltenen priesterlichen Pflichten zahlreiche Parallelen aus der Umwelt Israels gibt. Neben der Erteilung des Segens und dem Opferdienst (der den Altardienst, nicht jedoch das Schlachten einschloss), der Unterscheidung von „Rein“ und „Unrein“ (von erlaubten und von verbotenen Dingen), zählte auch die Verwaltung des Familien-, Lokal- oder Reichsheiligtums sowie des heiligen Orakels zu deren Pflichten. Die priesterliche Exodustradition erwähnt ein solches Losorakel und nennt die heiligen Steine „Urim und Tummim“⁴⁵ – wahrscheinlich handelte es sich um Würfel oder Stäbe – die in einem eigenen Behälter (Pektoral), dem Ephod, aufbewahrt wurden.⁴⁶ Dabei stand der eine Stein für „Ja“ und der andere für „Nein“. Es handelt sich also um ein einfaches binäres Orakel, mit dessen Hilfe die Gottheit auf Ja-Nein-Fragen antwortete, je nachdem, welchen Stein der Priester aus seiner Lostasche zog. Ein altertümlicher Text aus Dtn 33, 8, dem sogenannten „Mose-Segen“, weiß noch, dass die Verwaltung der Urim und Tummim auch einmal Aufgabe der Leviten und nicht nur des aaronidischen Hohenpriesters war.⁴⁷ Die Anwendung des Losorakels war daher ein probates und offensichtlich verbreitetes Mittel, um den Willen Jahwes zu erfragen, etwa vor einer Schlacht (1Sam 14, 36–46) oder im Rahmen eines sogenannten Gottesurteils (Ordals).

Priester und die mit ihnen verwandten Leviten waren jedenfalls Verwalter eines religiösen Expertenwissens, das in der Regel Fertigkeiten des Lesens und Schreibens voraussetzte. Die Notwendigkeit einer möglichst reibungslosen Kommunikation mit der Gottheit machte sie für das Leben jeder altorientalischen Gesellschaft unentbehrlich. Gerade die Priester an den großen Heiligtümern müssen dabei zur intellektuellen Elite des Staates gerechnet werden. Auf welchem hohen intellektuellen Niveau sich das Priestertum teilweise bewegte, wird auch durch alttestamentliche Texte deutlich, insbeson-

⁴³ Vgl. Otto, Priestertum, 1648.

⁴⁴ Vgl. Reventlow, Priester, 386 ff.

⁴⁵ Die Bedeutung ist unsicher und könnte vielleicht von den hebräischen Lexemen für „Licht“ und „Vollkommenheit“ oder (aus dem Ägyptischen) „Tu es / tue es nicht“ abgeleitet werden. Vgl. Ex 28, 30 und Lev 8, 8.

⁴⁶ Vgl. u. a. Ex 28, 29 f.; Lev 8, 8; Num 27, 21; Dtn 33, 8; 1Sam 28, 6; Esr 7, 65.

⁴⁷ Vgl. auch Num 27, 21.

dere denen der priesterschriftlichen Quelle „P“, deren Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a ein enzyklopädisches Interesse verrät. Zu den besonderen priesterlichen Tätigkeiten gehört von Anfang an das Erteilen der „Weisung“ (hebr. Tora), wie es etwa Jer 18,18 zum Ausdruck bringt. Dort werden die Gegner Jeremias mit den Worten zitiert. „Sie aber sagten: ‚Kommt, lasst uns gegen Jeremia Pläne schmieden. Denn nie wird dem Priester die Weisung [wörtl. Tora] ausgehen, dem Weisen der Rat und dem Propheten das Wort. Kommt, wir wollen ihn mit seinen eigenen Worten schlagen und auf alles achten, was er sagt.“ Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist mit der hier erwähnten priesterlichen „Weisung“ die kultische Kompetenz gemeint, die sich etwa in der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Bereichen des Lebens, der genauen Kenntnis des Festkalenders und anderer kultischen Vorschriften zeigte, deren präzise Kenntnis einzig den Priestern zugänglich war.⁴⁸ Damit ist auch etwas über den Ursprung der Begriffs „Tora“ gesagt, die zunächst eine einzelne kultische Regel und erst später deren Sammlung in kultischen Kompendien meinte. Erst nach und nach, vor allem als die Priester zu Schriftgelehrten wurden, wandelte sich die Bezeichnung Tora schließlich zum umfassenden Sammelwerk aller göttlichen Weisungen. Dieser Prozess beschleunigte sich vor allem in nachexilischer Zeit unter der Führung der Zadokiden. „Der Wunsch nach Sicherung des Lebenserfolgs zog ein Bedürfnis nicht nur nach kultischer, sondern auch nach sittlicher Weisung durch die Priester nach sich, die auch schriftlich erteilt werden konnte (Hos 8,12).“⁴⁹ In nachexilischer Zeit, als sich die anfangs durch die Propheten Haggai und Sacharja gehegten Hoffnungen auf eine Restitution des Königtums nicht erfüllten, trat schließlich das Priestertum an dessen Stelle und wurde zum alles beherrschenden theokratischen Amt der Jerusalemer Tempelgemeinde. Aus dem *Priesterkönig* ist schließlich ein *Königpriester* geworden. An diesem historischen Punkt haben wir uns nun der Exegese und Wirkungsgeschichte Ex 19,6 zuzuwenden, einem hermeneutischen Schlüsseltext für das Verständnis des Priestertums im Alten und im Neuen Testament.

3. „Ein Königreich von Priestern“. Exegetische Überlegungen zu Ex 19,6

3.1. Text und Kontext von Ex 19,6

Ex 19,5f. ist eingebunden in den größeren Zusammenhang der Sinaitheophanie, die den gesamten zweiten Teil des Buches Exodus umfasst (Ex 19–40). Die Selbstoffenbarung Jahwes am heiligen Berg ist ihrerseits Teil der wesentlich umfangreicheren Sinaiperikope, die sich bis Num 10,11 erstreckt.⁵⁰ Dabei bilden die Kapitel 19–24 einen kohärenten Komplex, der als

⁴⁸ Zum Hintergrund vgl. Ina Wili-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993, 39 ff.

⁴⁹ Otto, *Priestertum*, 1647.

⁵⁰ Vgl. Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 33 f.; Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1–8a and in the Larger Sinai Narrative*, in: *Semeia* 46

„Gottesoffenbarung und Bundesschluss“⁵¹ zusammengefasst werden kann. Israel war der Erzählung zufolge nach der Flucht aus Ägypten und einer ersten Zeit der Wanderung schließlich am Berg Sinai angekommen, um dort das für sein künftiges Wesen Wesentliche in Empfang zu nehmen: die göttliche Tora.

Das 19. Kapitel bildet die Einleitung des gesamten Sinaikomplexes und bereitet auf Kap. 20 vor, in dessen Zentrum der Dekalog als Zusammenfassung der ganzen Tora steht, die in den nachfolgenden Kapiteln – beginnend mit dem sog. „Bundesbuch“ Ex 20, 22–23, 33 – entfaltet wird. Die Gesamtkonstruktion zeigt, dass die detaillierte Sinai-Gesetzgebung mit ihren bis Num 11 reichenden Einzelsammlungen von der Pentateuchredaktion als „Auslegung“ des Dekalogs verstanden wurde.⁵² Ex 19 spricht bereits alle wichtigen Themen der Sinaioffenbarung an, die dann nachfolgend entfaltet werden: die Gotteserscheinung (Theophanie), die Geschichte Israels, den Bundesschluss und den Kult.⁵³ In diesem Zusammenhang erhält die exklusiv an Mose gerichtete Gottesrede, die in 19, 3b einsetzt, einen feierlich-deklaratorischen Charakter: Jahwe, der Bundegott Israels, legt gleich zu Beginn seiner Selbstoffenbarung das Wesen Israels fest:

³ Mose aber stieg hinauf zu Gott. Und Jahwe rief ihm vom Berg her zu: So sollst du zum Haus Jakob sprechen und den Israeliten verkünden: ⁴ Ihr habt gesehen, was ich an Ägypten getan habe und dass ich euch auf Adlersflügeln getragen und zu mir gebracht habe. ⁵ Wenn ihr jetzt auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr von allen Völkern mein Eigentum sein, denn mir gehört der ganze Erdboden, ⁶ ihr aber sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Söhnen Israels (Israeliten) sagen sollst.

Ex 19, 5 f. ist damit Teil einer an Mose gerichteten Gottesrede, die in Vers 3 eingeleitet wird und bis Vers 6 reicht. Was ihre Stellung und ihren Inhalt betrifft, will sie als „theologischer Prolog“ des Sinaikomplexes verstanden werden. Ex 19, 3b–6 ist daher ein programmatischer Text, der die Ereignisse und ihre theologische Deutung hochgradig verdichtet. Die erste Gottesrede, deren Inhalt Mose den „Ältesten des Volkes“ (19, 7) mitzuteilen hat, fasst das Wesen Gottes als Retter Israels und Herrn der ganzen Erde zusammen. Mit der Selbstoffenbarung Gottes wird auch das Wesen Israels festgelegt, das mit den Stichworten „Jahwes Eigentum“, „Königreich von Priestern“ und „heiliges Volk“ zusammengefasst wird. Diese drei Definitionen gelten allerdings nur unter folgender Bedingung: „Wenn ihr auf meine Stimme

(1989), 87–101; Rolf Rendtorff, Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19, in: Dwight R. Daniels/Uwe Glesner/Martin Rösel (Hgg.), Ernten, was man sät, Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, 459–470.

⁵¹ Vgl. Dohmen, Exodus 19–40, 42.

⁵² Dies ist im Dtn ganz ähnlich: Auch dort bildet der Dekalog nicht nur das Präludium bzw. den Auftakt der Bundestora, sondern bildet zugleich die Tora in nuce ab, die im sog. „Deuteronomischen Gesetz“ (Dtn 12–26) entfaltet wird.

⁵³ Vgl. Dohmen, Ex 19–40, 43.

hört und meinen Bund haltet, dann werdet von allen Völkern ihr (allein) mein Eigentum sein, denn mir gehört die ganze Erde“ (V. 5).

Damit sind wir bei dem besonders interessierenden Vers 6, der in der dogmatischen Tradition eine Schlüsselfunktion für das „allgemeine Priestertum“ besitzt. Er legt aus, auf welche Weise Israel auf die Stimme Jahwes hören kann und soll. Diese syntaktische Funktion ist für das Verständnis des Verses von großer Bedeutung. Denn die Definition Israels als „Königreich von Priestern“ (und „heiliges Volk“) gilt nur unter der Prämisse, dass Israel bereit ist, auf die Stimme seines Gottes zu hören, d. h. ihm gehorsam zu sein.

3.2. Das königliche Priestertum

Was meint in diesem Zusammenhang die Bezeichnung Israels als „Königtum von Priestern“ (V. 6)? Grundsätzlich bieten sich zwei Möglichkeiten der Deutung an:⁵⁴

1. Ganz Israel ist ein Volk, das aus Priestern und Königen besteht
2. Israel ist ein Volk, in dem Priester das königliche Amt ausüben

Die erste Möglichkeit folgt der traditionellen Deutung. Sie entspricht wirkungsgeschichtlich der Auslegung von Ex 19,6 im 1. Petrusbrief und der Johannesoffenbarung (s. u.) und wird in der Dogmatik als Beleg für das von Jahwe „eigentlich“ intendierte allgemeine Priestertum Israels und – davon abgeleitet – das allgemeine Priestertum der christlichen Gemeinde verstanden. Dieses sich von den deutschen Übersetzungen her nahelegende Verständnis ist allerdings schon insofern problematisch, als im ganzen Alten Testament weder das priesterliche noch das königliche Attribut für das Volk Israel profiliert werden. Israel mag unter Einfluss der Privilegrechte seines Gottes Jahwe durchaus „heilig“ genannt werden (V. 6), priesterliche Züge trägt es dabei nicht, zumal es der Priester zur Heiligung des Volkes bedarf.⁵⁵ Wenn es in Dtn 7,6 heißt: „Denn du bist ein Volk, das Jahwe, seinem Gott, heilig ist“, so wird diese Heiligkeit durch den Parallelismus des zweiten Halbverses erläutert: „Dich hat Jahwe, dein Gott, ausgewählt, für ihn das Volk des Eigentums zu sein aus allen Völkern, die sich auf dem Erdboden befinden“. Israels Heiligkeit meint kein priesterliches Amt, son-

⁵⁴ Vgl. nachfolgend: Adrian Schenker, „Ein Königreich von Priestern“ (Ex 19,6). Welche Priester sind gemeint?, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 25 (1996), 483–490; ders., Besonderes und allgemeines Priestertum im Alten Bund, in: Alois Schiffrle (Hg.), *Pfarrei in der Postmoderne? Festschrift für Leo Karrer zum 60. Geburtstag*, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 111–116; Georg Steins, Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst?, in: *BZ* 45 (2001), 20–36; John A. Davies, A Royal Priesthood, in: *TynB* 53 (2002), 157–159; Gottfried Vanoni, Wer ist König?, in: Hubert Irsigler (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Festschrift für Sigurdur Örn Steingrímsson, St. Ottilien 2002, 333–339; Jutta Schreier, Das Nein wird zum Ja, in: *Zeitzeichen* 6 (2005), 60–61.

⁵⁵ S. u. – Die Attribute „heilig“ und „priesterlich“ sind nicht identisch, auch wenn es partiell zu Überschneidungen kommt (vgl. Ex 22,30), vor allem wenn Israel im Zusammenhang von Festen oder Opferhandlungen besondere Reinheitsvorschriften auferlegt werden.

dern seine Erwählung. Menschen können ebenso wie (Opfer-)Tiere oder Kultgegenstände „heilig“, d. h. mit dem religiösen Tabu belegt sein, Jahwes Eigentum zu sein; „priesterlich“ sind sie deswegen noch nicht, zumal Priestern der Umgang mit heiligen Dingen erlaubt und geboten war. So sind weitere Anhaltspunkte für eine explizite priesterliche Funktion des Israels als Volk ausgesprochen rar (s. u.).

Auch das zweite in Ex 19, 6 genannte Prädikat lässt sich nicht auf das ganze Israel übertragen. Das Königtum⁵⁶ ist im alten Israel, zumal in Juda mit seiner expliziten Erbmonarchie, alles andere als der Hort einer plebisitären Basisdemokratie gewesen.⁵⁷ Folgt man der alttestamentlichen – und hier vor allem der deuteronomistischen – Lesart, dann löste die Monarchie die „regulierte Anarchie“ (Max Weber) der vorstaatlichen Zeit ab.⁵⁸ Das Volk soll der tribalen Basisdemokratie⁵⁹ überdrüssig gar nach einem König „über sich“ verlangt haben (1Sam 8, 19 f.), was sicherlich eine historische Fiktion ist.⁶⁰ Zwar mag bei der Bestimmung eines Königs auch die Akklamation der Volksvertreter (1Sam 11, 12–15) oder die Zustimmung der Ältesten (2Sam 5, 1–3) gelegentlich eine Rolle gespielt haben. Nach dessen Installation war es aber vorbei mit der „Demokratie“. Die Könige Israels und Judas unterschieden sich in ihren herrschaftlichen Attitüden in keiner Weise von Stadt- und Territorialkönigen ihrer Umwelt.⁶¹

Der gravierendste Einwand gegen ein Verständnis von Ex 19, 6 im Sinne einer Demokratisierung des königlichen wie auch des priesterlichen Amtes ist aber der überlieferte hebräische Text, der diese Deutung definitiv ausschließt. Dies gilt bereits für die Syntax, weil die Begriffe „Königreich“ und „Priester“ durch eine Genitivkonstruktion miteinander verbunden sind (Status constructus). Aber auch in semantischer Hinsicht lässt sich die erstgenannte Deutung nicht halten, denn der Begriff „Königreich“ (ממלכת) umfasst zwar den Herrschaftsbereich, das Land und die Bewohner bzw. Untertanen eines Königs, meint aber im Hebräischen nie „Volk“.

⁵⁶ Vgl. Hermann Michael Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur sozio-kulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993; ders., Art. Königtum in Israel, in: RGG⁴ 4 (2001), 1593–1597.

⁵⁷ Im Alten Testament gibt es aus gutem Grund starke antimonarchische Ressentiments, die auf schlechten Erfahrungen mit dem Königtum basieren. Vgl. u. a. Ri 9, 7–15; 1Sam 8, 1Kön 12.

⁵⁸ Vgl. Ri 17, 6; 21, 25: „In jenen Tagen gab es noch keinen König, jeder tat, was ihm recht war.“

⁵⁹ Sachgemäßer ist es, von einer „akephalen“ oder „segmentären Gesellschaft“ des vorstaatlichen Israel zu sprechen, vgl. Rainer Neu, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie, Neukirchen-Vluyn 1992, 46 ff.; Christian Sigrist, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Münster 2005; ders., Über das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen in segmentären Gesellschaften, in: ZE 87 (1962), 191–202.

⁶⁰ Vgl. Niemann, Königtum, 1593 f.

⁶¹ Vgl. die deuteronomistische Reminiszenz in 1Sam 8, 20, in der das Volk (!) einen König mit den Worten einfordert: „Wir wollen wie alle anderen Völker sein!“

„Königreich‘ meint an keiner Stelle das Kollektiv von Personen, sondern einen politischen Komplex, der aus einem Gebiet und seiner Bevölkerung zusammengesetzt ist. Der Genitiv ‚von Priestern‘ soll folglich keine Identität von Königreich und Priestern assoziieren. Sondern eine Beziehung der Zusammengehörigkeit ausdrücken: das Reich gehört den Priestern wie in ähnlichen Wendungen: ‚[König]-Reich Davids‘, ‚Reich der Völker‘ die Reiche, die König David oder den Völkern, die über sie herrschen, gehören.“⁶²

Daher ist mit dem Ausdruck „ein Königreich von Priestern“ keineswegs die priesterliche oder königliche Würde des ganzen Volkes Israel in den Blick genommen, sondern seine einzigartige Heiligkeit, die durch eine priesterliche Hierarchie und Leitung sichergestellt wird. Der hebräische Text reklamiert daher kein „allgemeines“ und zudem königliches Priestertum *ganz* Israels – im Gegenteil. Diese Ansicht wird in Ex 19, 6 gerade ausgeschlossen, indem der Primat der Priesterschaft über das Volk festgestellt, um nicht zu sagen: festgeschrieben wird, das an die Stelle des historisch untergegangenen Königtums trat und dieses kratologische Vakuum durch eine priesterliche Hierarchie auffüllte. Diese nachexilische Tempelpriesterschaft wird insofern „königlich“ genannt, als sie gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis das davidische Königtum beerbte und klerikalisierte.

Die Aussage in Ex 19, 6 formuliert damit das Grundgesetz der nachexilischen Theokratie und ist in gewisser Weise ihre Legitimation durch die „Stimme Jahwes“ (V. 5), die der Verkündung des Dekalogs vorangestellt ist: Die Leitung des Volkes und die gültige Auslegung des Gotteswillens bleibt den Priestern vorbehalten, weil und insofern durch ihre „Weisung“ (Tora) die Stimme Jahwes vernehmbar wird und „gehört“ (d.h. befolgt) werden kann. „Das Volk ist in der Tat heilig, *weil* es von den Priestern regiert wird.“⁶³ Durch den Rekurs auf Ex 19, 6 wird daher die vom zadokidischen Priestergeschlecht geleitete Tempelgemeinde theologisch begründet. Ein „allgemeines Priestertum“ ist damit zugleich definitiv ausgeschlossen, zumal das „neue“ Königreich aus Priestern besteht, die sowohl durch ihre kultische wie ihre schriftgelehrte Tätigkeit das Volk „heiligen“.

Historisch verweist dieser Text, der den Untergang des Königtums voraussetzt, daher in die nachexilische Zeit und ist in diesem Kontext plausibel zu machen. Die Besonderheit Israels inmitten der Völker beruhte in jenen Tagen längst nicht mehr auf politischer oder militärischer Stärke, wie sie noch dem davidischen Königtum zugeschrieben wurde.⁶⁴ Für die nachexilische Zeit gilt vielmehr: „Das Wort Gottes ist den Priestern anvertraut, die es lehren.“⁶⁵ Dies drückt sich paradigmatisch in der Tätigkeit des Priesters

⁶² Schenker, Königreich, 483 f.

⁶³ Ebd., 484 (Hervorhebung im Text).

⁶⁴ Zu den Argumenten, die gegen ein davidisches Großreich sprechen und dieses für eine theologisch-literarische Fiktion halten, vgl. Finkelstein/Silberman, Posaunen, 140–162.

⁶⁵ Schenker, Königreich, 484. Vgl. Mal 2, 1–9 (?!); Dtn 17, 8–13; 27, 9; Esr 7, 11–26; Neh 8. Vgl. Sebastian Grätz, Gottesgesetz und Königsgesetz. Esr 7 und die Autorisierung der Tora, in: ZThK 106 (2009), 1–19.

Esra aus, der zugleich als schriftgelehrter Ausleger der von ihm aus dem babylonischen Exil mitgebrachten Tora auftritt und Israel auf diese Tora verpflichtet.⁶⁶ Die Bedeutung der Reformen Esras für das nachexilische Israel und das Frühjudentum sind kaum zu überschätzen und erwiesen sich für die Geschichte des Judentums als bahnbrechend. Esra, der im jüdischen Talmud einen besonderen Ehrenplatz einnimmt, gilt zu Recht als „zweiter Mose“ und übertrifft den ersten noch an Bedeutung. Er hat die Tora nicht nur empfangen, sondern in Form einer normativen Schriftensammlung geschaffen.⁶⁷ Die theologische Bedeutung von Ex 19,6 besteht vor allem darin, die politische Definition Israels in die kultisch-religiöse Sprache eines von Priestern geleiteten Tempelstaats zu kommunizieren, die für die Stabilität Israels weitaus bedeutsamer war als das – hinsichtlich seiner realen Bedeutung utopische und zudem kurzlebige – Reich Davids oder das Königtum Salomos sowie aller ihnen folgenden königlichen Regenten der vorexilischen Zeit.

Auch die messianische Bewegung, die die Hierarchie des von Priestern und Schriftgelehrten geleiteten Tempelstaats durch eine neue, auf dem Davidismus (2Sam 7) und der gescheiterten (nach-)exilischen Heilsprophetie gründende Utopie ergänzte,⁶⁸ hat an diese Vorstellung angeknüpft: Israels Wesen besteht im Hören auf die Stimme Jahwes, die sich in der Tora mit ihren kultischen und ethischen Normen für alle Zeit artikuliert. Solange Israel auf die Weisung der Priester (und später der Rabbinen⁶⁹) hörte, realisierte es seine Besonderheit gegenüber den Völkern, war es „heiliges Volk“. Wie die Bücher Exodus und Levitikus darlegen, sind allein die Priester als kultisch Handelnde in der Lage, die Heiligkeit Israels vor Jahwe durch ihre Tätigkeit „herzustellen“ und zu verbürgen. Als von Jahwe Erwählte und Geheiligte „heiligen“ oder „segnen“ sie das Volk.⁷⁰ Ihre Tätigkeit und ihre in nachexilischer Zeit einzigartige Kompetenz, die das Wohl des mit Jahwe zusammenlebenden Volkes als erweiterte Tempelgemeinde garantierte, sicherte zugleich den sozialen, ja „königlichen“ Vorrang der Priesterschaft gegenüber dem Volk. Forderungen nach einer Demokratisierung des Priestertums oder eines Verständnisses Israels im Rahmen eines „allgemeinen Priestertums“ werden im Alten Testament dagegen harsch abgewiesen und

⁶⁶ Vgl. Neh 8; Esr 7,11–26.

⁶⁷ Vgl. Sasse, *Geschichte*, 59–68; Rolf Rendtorff, *Esra und das Gesetz*, in: ZAW 96 (1984), 165–184.

⁶⁸ Zu Vorgeschichte der beiden Strömungen vgl. dazu das klassische Werk von Otto Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1968.

⁶⁹ Da die Rabbinen nicht dem Priesterstand angehören mussten, realisierte sich im rabbinischen Judentum tatsächlich so etwas wie ein „allgemeines Priestertum“, allerdings mit Einschränkungen: Nicht jedes Gemeindemitglied ist (wie etwa im Baptismus) ein „Rabbi“ und damit zur gültigen Auslegung der Tora autorisiert. Dazu bedarf es bis heute einer Ordination, die einer sorgfältigen Ausbildung und Prüfung folgt. Davon ließe sich auch christlicherseits etwas lernen.

⁷⁰ Vgl. Lev 21,8; Num 6,27; 1Chr 15,12.14. Zu den priesterlichen Privilegien gehört nicht nur die Heiligung von Menschen, sondern auch von Gegenständen (Lev 16,19; 22,2; 1Chr 32,13).

mit den schlimmsten Sanktionen versehen.⁷¹ Dem Volk ist nach alttestamentlicher Lesart theologisch jedenfalls nicht zu trauen.

Wie konnte es angesichts dieser Ausgangslage zur Auslegung von Ex 19,6 im Sinne eines „allgemeinen Priestertums“ kommen? Hermeneutisch weisen der 1. Petrusbrief und die Johannesoffenbarung jedenfalls in diese Richtung, was gleich noch darzulegen ist. Die Ursache liegt in der mehrdeutigen Übersetzung des hebräischen Texts durch die Septuaginta. Diese im antiken Judentum überaus populäre griechische Übersetzung der hebräischen Bibel aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., die in der jüdischen Diaspora (Alexandria) wohl über einen längeren Zeitraum hinweg entstand, wurde zur maßgeblichen Bibelausgabe des Urchristentums, auf die sich fast alle alttestamentlichen Zitate des Neuen Testaments zurückführen lassen.⁷² Erst die Übersetzung ins Griechische lud dazu ein, den ursprünglichen Richtungssinn des Textes zu verschieben. Die dort gebotene Übersetzung von Ex 19,6 ist ambivalent:⁷³ Zwar lässt sich auch der Septuagintatext im Sinne der hebräischen Vorlage verstehen und kann mit „ihr sollt mir eine Königtum/Königreich von Priestern sein“ übersetzt werden. Das Idiom „basileion“ (βασιλειον) kann aber sowohl substantivisch („Königreich“) wie adjektivisch („königlich“) gelesen werden. Das „Königtum der Priester“, von dem der hebräische Text kündigt, kann auch als „Königreich von Priestern“ verstanden werden, das das Priestertum popularisiert. In der Septuaginta können „Königreich“, „Priestertum“ und „heiliges Volk“ als eine parallele attributive Dreierkette (Trias) nebeneinander gelesen werden, die ganz Israel galt. Im hebräischen Text ist das nicht möglich, da die Attribute „Königtum“ und „Priester“ durch eine Genitivverbindung miteinander verbunden sind. Durch die Übersetzung der Septuaginta konnte Israel jedoch in seiner Gesamtheit sowohl unter ein königliches wie auch unter ein priesterliches Vorzeichen gestellt werden.

⁷¹ Dass rechtmäßige priesterliche Tabus und Privilegrechte seitens des Volks zu wahren sind, belegen etwa die Erzählungen über die „Rotte Korach“ in Num 16 oder die Ladeerzählungen. Die Kernthese der antipriesterlichen Opposition lautet: „Alle sind heilig, die ganze Gemeinde und der Herr ist mitten unter ihnen“ (Num 16,3). Diese Behauptung wird durch ein sich anschließendes Gottesurteil (Ordal) widerlegt, bei dem alle Empörer umkommen. Vgl. ferner die beiden Berichte über ein unbefugtes Berühren oder „Ansehen“ der Lade durch Laien in 1Sam 7,19–21 und 2Sam 6,6–9 mit fatalen Folgen aufgrund der Tabuverletzung („Amtsmissbrauch“).

⁷² Vgl. Emanuel Tov, Die griechischen Bibelübersetzungen, in: ANRW II 20,1; Berlin 1987, 121–189; viele nützliche Aufsätze zur Septuaginta finden sich in den beiden Sammelbänden von Martin Hengel/Anna Maria Schwemer (Hgg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, und Robert Hanhart/Rainhard Gregor Kratz (Hgg.), Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum, Tübingen 1999. Der Septuaginta-Text selbst ist jüngst in deutscher Übersetzung erschienen: Wolfgang Kraus u. a. (Hgg.), Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.

⁷³ Ex 19,6 wird in der Septuaginta wie folgt übersetzt: ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον (Alfred Rahlfs, Septuaginta, Bd. 1: Leges et Historiae, Stuttgart 1952).

4. Die Nach- und Wirkungsgeschichte von Ex 19, 6

4.1. Alttestamentliche Parallelen

Wenn die baptistische „Rechenschaft vom Glauben“ behauptet, dass das allgemeine Priestertum die „der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur“ darstelle, müsste es ein Leichtes sein, diese Vorstellung anhand einschlägiger Bibeltexte zu belegen. Da mag es überraschen, dass sich innerhalb des Alten wie des Neuen Testaments nur eine ausgesprochen dünne Textbasis für diese Vorstellung nachweisen lässt. Die beiden alttestamentlichen Parallelstellen befinden sich im dritten und damit jüngsten Teil des Jesajabuchs (Tritojesaja). In Jes 61, 6, einer traditions-geschichtlich von Ex 19, 6 abhängigen Stelle, heißt es: „Ihr aber, ihr werdet ‚Priester Jahwes‘ genannt werden; man wird ‚Diener unseres Gottes‘ zu euch sagen. Ihr werdet den Reichtum der Völker genießen und euch mit ihrer Herrlichkeit brüsten.“ Der Text verweist auf die eschatologische Heilszeit, in der Israels Städte wieder aufgebaut sein werden und die „Heiden“ im Dienste der Israeliten deren Felder bebauen und ihr Vieh hüten sollen. Israel werde sich als priesterliches Volk schließlich ganz auf den Gottesdienst konzentrieren und von der Produktivität der Völker leben, die es für sich arbeiten lässt. Diese auf ethnischen Ressentiments beruhende Vorstellung, mit deren Hilfe das nachexilische Israel die Erfahrung der Unterdrückung durch die Fremdvölker kompensiert, kündigt den Unterdrückten eine eschatologisch einzigartige Ehrenstellung Israels inmitten der Völkergemeinschaft an. Israels kollektives Priestertum sollte sich eschatologisch als Freiheit zum Gottesdienst realisieren.

Ein weiterer Beleg, der allerdings in eine andere Richtung weist, findet sich in Jes 66, 21. Auch hier wird ein eschatologisches Szenario entworfen, demzufolge alle Völker eines Tages die Rückführung der in der Diaspora lebenden Juden in das Land Israel betreiben sollen. Daraufhin werde Jahwe auch aus der Mitte dieser Rückwanderer Männer als „Priester und Leviten“ erwählen: „Und sie bringen alle eure Brüder aus allen Nationen als Opfergabe für Jahwe, auf Pferden, auf Wagen und Sänften (?), auf Maultieren und auf Dromedaren zu meinem heiligen Berg, nach Jerusalem, spricht Jahwe, ebenso wie die Söhne Israel das Speisopfer in einem reinen Gefäß zum Haus Jahwes bringen. Und auch von ihnen nehme ich einige zu Priestern und zu Leviten, spricht Jahwe“ (V. 20 f.). Diese Stelle ist im Unterschied zu Jes 61,1 jedoch kein Beleg für „allgemeines“ Priestertum ganz Israels, da keineswegs gesagt wird, dass *alle* Rückkehrer für den priesterlichen oder levitischen Dienst herangezogen werden sollen. Vielmehr geht es darum, die Diaspora-Juden mit den im Land wohnenden Juden auch in Fragen des Priesteramtes und des levitischen Tempeldienstes gleichzustellen. Das neue – und immer noch elitär gedachte – Priestertum soll also künftig auch den Diaspora-Juden offenstehen und auf diese Weise eine kultische Parität mit den bereits im Land Lebenden herstellen.

4.2. Zur Rezeption von Ex 19, 6 im Neuen Testament

Darüber hinaus finden sich weitere biblische Belege für ein „allgemeines Priestertum“ im Neuen Testament. 1Petr 2, 9 bezieht sich ausdrücklich auf Ex 19, 6 (nach dem Septuaginta-Text) und überträgt die Vorstellung vom allgemeinen Priestertum ganz Israels auf die christliche Gemeinde: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum, damit ihr die Tugenden dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat.“ Die christliche Gemeinde wird daher insgesamt mit dem in Ex 19, 6 genannten „Eigentumsvolk Gottes“ und der „heiligen Priesterschaft“ identifiziert.⁷⁴ Dies ist freilich im übertragenen Sinn zu verstehen.

„Denn abgesehen davon, dass hier nicht von einem *Priestertum* aller Christen, d. h. davon, dass jeder Christ zum priesterlichen Dienst eingesetzt wäre, die Rede ist, sondern nur allgemein von *den Christen als Priesterschaft*, d. h. als einer von Gott ausgesonderten und geheiligten Schar von Menschen, will dieser Text weder etwas über die unterschiedslose geistliche Vollmacht und Kompetenz aller Christen im Blick auf das Wort Gottes noch über die ihnen gegebene priesterliche Vollmacht des freien Zugangs zu Gott oder über ihren priesterlichen Dienst des Eintretens für die Welt vor Gott sagen.“⁷⁵

Die übrigen drei neutestamentlichen Belegstellen für ein allgemeines Priestertum finden sich in der Johannesoffenbarung⁷⁶ und stehen ausschließlich in hymnisch-doxologischen Kontexten. In Offb 1, 6 preist die Gemeinde ihren Herrn als „treuen Zeugen, Erstgeborenen der Toten und Herrscher über die Könige der Erde“. Sein aus Liebe vollbrachtes Erlösungswerk hat sie „zu Königen und Priestern gemacht vor Gott, seinem Vater, ihm sei Ehre und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit – Amen!“ In Offb 5, 9 f. stimmen die vier Lebewesen und die 24 Ältesten um den Thron Gottes ein „neues Lied“ der Erlösten an, das in einem himmlischen Gottesdienst rezitiert wird und ebenfalls Ex 19, 6, aufgreift. „Und sie singen ein neues Lied und sagen: Du bist würdig, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du bist geschlachtet worden und hast durch dein Blut für Gott erkauft aus jedem Stamm und jeder Sprache und jedem Volk und jeder Nation und hast sie unserem Gott zu einem Königtum und zu Priestern gemacht, und sie werden über die Erde herrschen.“ Wie die Herrschaftsaussage in V. 10 belegt, steht an dieser Stelle allerdings das königliche und nicht das priesterliche Amt der Gemeinde im Vordergrund. Letzteres wird nur aufgrund des traditionellen Zusammenhangs in Ex 19, 6 mitzitiert. Ein letztes Mal wird die-

⁷⁴ Vgl. Norbert Brox, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Neukirchen-Vluyn 1979, z. St., 94 ff.; Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 274 f.; Friedrich Schroeger, Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert (SUPa.KT 1), Passau 1981.

⁷⁵ Roloff, Kirche, ebd..

⁷⁶ Offb 1, 6; 5, 10; 20, 6. Vgl. dazu Akira Satake, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, z. St.

se Vorstellung in Offb 20, 6 aufgegriffen, wenn dort die Überlebenden des „zweiten Todes“ nach dem Tausendjährigen Reich schließlich als „Priester Gottes und Christi“ bezeichnet werden. Bei allen Stellen in der Johannesoffenbarung handelt es sich unzweifelhaft um Zitate oder Anleihen aus Ex 19, 6, die das Königtum/Priestertum aller an Christus Glaubenden auf die Gemeinde insgesamt beziehen.

Damit ist Dreierlei festzuhalten. Zunächst, dass die Redeweise vom „allgemeinen Priestertum“ auf alttestamentliche Vorstellungen zurückgeht, deren traditionsgeschichtlicher Ausgangspunkt Ex 19, 6 ist. Die – durch die Brille der Septuaginta gelesenen – unterschiedlichen Interpretationen des Exodus-Texts werden auf die frühjüdische bzw. christliche Gemeinde appliziert. Zweitens ist festzuhalten, dass Ex 19, 6 als „locus classicus“ am Anfang der Sinaiperikope und damit an einer zentralen Stelle des israelitischen Selbstverständnisses verankert wurde. Als redaktioneller Zusatz ist er eindeutig nachexilischen Ursprungs und implementiert die nachexilische Tempelgemeinde kultätiologisch in die Sinaiereignisse. Drittens ist festzuhalten, dass die neutestamentliche Textbasis – wie auch die alttestamentliche – mit gerade einmal vier Belegstellen ausgesprochen schmal ist, zumal sich drei dieser Belegstellen in einer einzigen Schrift, der Johannesoffenbarung, finden. Was man sich konkret unter dem „Priestertum“ der christlichen Gemeinde vorzustellen hat, wird allerdings nicht eigens profiliert oder spezifisch *christlich* konkretisiert. Der Sinn dieser Redeweise erschließt sich aufgrund des Kontextes und der kultischen Semantik allerdings darin, dass die Rede vom Priestertum der Gläubigen in der Johannesoffenbarung ausschließlich in doxologischen und liturgischen Stücken vorkommt. Das Priestertum der Gemeinde zielt in 1Petr und in der Offb ebenso wie in Jes 61, 1 und 66, 21 auf den (Tempel-)Gottesdienst und ist von diesem liturgischen Zusammenhang her zu erschließen. Darauf ist gleich noch einmal einzugehen.

Neben diesen Aussagen existiert im Neuen Testament ein christologisches Gegenkonzept, das mit der Vorstellung von einem „allgemeinen Priestertum“ grundsätzlich unvereinbar ist. Die Christologie des Hebräerbriefts, in deren Mittelpunkt das unüberbietbare und ein für allemal auf Christus übertragene hohepriesterliche Amt steht,⁷⁷ ist mit der Vorstellung von einem allgemeinen Priestertum der Gläubigen inkompatibel. Das jedes irdischen Priestertum überragende Hohepriestertum Christi „nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 5, 6) hebt in seiner exklusiven und eschatologischen Einzigartigkeit das alttestamentliche und auch jedes andere auch nur denkbare Priestertum grundsätzlich auf und überbietet es uneinholbar.

Großes Gewicht hat auch die Beobachtung, dass sich weder in den Evangelien, noch in den Paulusschriften oder anderen Episteln eine Rezeption des „allgemeinen Priestertums“ nachweisen lässt – mit einer Ausnahme: In

⁷⁷ Vgl. Hebr 5, 1–10; 7, 1–10, 18. Zur Vorstellung vgl. Harald Hegermann, Der Brief an die Hebräer (ThHKNT 16), Berlin 1988, 116–124; 141–201; Hans-Friedrich Weiß, Der Brief an die Hebräer (KEK XIII), Göttingen 1991, 228–237, ferner Komm. zu 5, 1–10; 7, 1–10, 18.

Röm 12, 1–2 spricht Paulus in einem ethischen Kontext von der Darbringung des lebendigen und heiligen Selbstopfers aller Christen, was er als angemessene Form des „Gottesdienstes“ bezeichnet (s. u.). Darüber hinaus wiegt vor allem der Tatbestand schwer, dass Paulus und die ihm folgende pseudepigraphische Paulustradition im Epheser- und im Kolosserbrief sowie den Pastoralbriefen die Vorstellung vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“ an keiner Stelle aufgreifen. Nicht nur die authentischen paulinischen Texte zur Ekklesiologie, sondern gerade die Pastoralbriefe (1–2Tim und Titus), die ja nichts anderes als brieflich getarnte Kirchenordnungen des ausgehenden ersten bzw. des frühen zweiten Jahrhunderts darstellen, hätten diese Vorstellung wohl aufgegriffen, wenn es sich hier tatsächlich um eine der christlichen Gemeinde „von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur“ handeln würde. Das Gegenteil ist der Fall, indem die christliche Lehre gerade in nachapostolischer Zeit und aus gutem Grund an das ordinierte Amt des Episkopats gebunden wird.⁷⁸ Weder Paulus noch Jesus haben je von einem allgemeinen Priestertum der (Jünger-)Gemeinde gesprochen, und das Verhältnis beider zum Priestertum darf zumindest als gespannt bezeichnet werden.⁷⁹

5. Das allgemeine Priestertum als Metapher gottesdienstlichen Lebens

Dass das allgemeine Priestertum eine „die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur“ sein soll, lässt sich exegetisch jedenfalls nicht halten. Teile des Neuen Testaments können einer solchen Vorstellung sogar heftig widersprechen, wie der Hebräerbrief belegt. Der Grund für den Siegeszug dieser Metapher ist an anderer Stelle als der Bibel zu suchen. Ihr Ursprung liegt bekanntermaßen in der antiklerikalen Polemik der Reformationszeit. Als konfessionelles protestantisches Idiom findet es kaum zufällig seinen Niederschlag ausschließlich in protestantischen und freikirchlichen Kirchenordnungen und -verfassungen, die sich kritisch gegen die exklusiven klerikalen Kompetenzen und Ansprüche des römisch-katholischen Amtsverständnisses richten. Dieses ist aber – wie auch die Polemik gegen dasselbe – der neutestamentlichen Christologie sowie der ihr folgenden Ekklesiologie verständlicherweise fremd. Die ek-

⁷⁸ Vgl. 1Tim 3, 1 ff.; 5, 22; Tit 1, 6–9.

⁷⁹ Jesus hatte schon aufgrund seiner kaum zweifelhaften Nähe zur pharisäischen Bewegung mit dem Priestertum nicht viel im Sinn. Bei der sog. „Tempelreinigung“ hat er nach Auskunft der Evangelien mit deutlich antikultischer Konnotation den Tempel nicht als (priesterliche) Opferstätte, sondern gut pharisäisch als Gebetshaus und damit im Sinne der Synagoge und des deuteronomistischen Konzepts von 1Kön 8 aufgefasst. Auch Paulus sagt von sich selbst, dass er als ein Pharisäer von Pharisäern abstamme (Phil 3, 5). Die Spannung zwischen pharisäischer Bewegung und dem Priestertum ist historisch vielfach verbürgt. Vgl. *Jacob Neusner*, In Quest of the Historical Pharisees, Waco 2007; *Günter Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Stuttgart 1991; *Pinchas Lapide*, Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?, Gütersloh 1990.

klesiologischen Frontstellungen des Neuen Testaments verlaufen jedenfalls an ganz anderer Stelle.⁸⁰

Welchen Sinn macht die Rede vom allgemeinen Priestertum auf der Grundlage der bisherigen exegetischen Beobachtungen? Eine antiklerikale Spitze scheidet aus – im Gegenteil. Die alt- und neutestamentlichen Texte reden in erhöhtem und überaus respektvollen Ton vom Priestertum, auch dem „allgemeinen“. Nirgends wird das Priestertum Israels oder das der Gemeinde dezidiert polemisch konnotiert,⁸¹ nirgends richtet sich die Metapher *prinzipiell* kritisch gegen ein „Amtsverständnis“ oder gegen eine bestimmte Gruppe von Amtsträgern. Das Neue Testament weiß sehr wohl um geistliche Ämter, die unter einem Berufungsvorbehalt stehen, und redet mitnichten einer „basisdemokratischen“ Gleichmacherei der Gemeinde das Wort.⁸² Dies sollte auch uns zu denken geben. Das allgemeine Priestertum der Gemeinde hat seinen Sitz im Leben in der Vorstellung, dass das ganze Leben der Christen gottesdienstliche Züge tragen soll. Das Neue zeigt sich darin, dass alle Gemeindemitglieder begnadet und ermächtigt sind, in einem alltäglichen Gottesdienst an jedem Ort und zu jeder Zeit ungehinderten freien Zugang zur Nähe Gottes haben. Gott kann, darf und soll überall erkannt, um alles gebeten und für alles gepriesen werden. Das ist die Pointe.

Wie die alt- und neutestamentlichen Texte zeigen, geht es bei dieser Ausdrucksweise also gar nicht um die Ekklesiologie, sondern um die Heiligung, weshalb das allgemeine Priestertum exegetisch am ehesten dem Bereich der Ethik zuzuordnen ist. Wenn der Baptismus hier eine „der Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur“ sehen möchte, so ist dies eine – gewiss interessante – ideologische Vereinnahmung der Bibel, die im Dienst einer egalitären Gemeindekybernetik steht, die sich allerdings nicht aus der Bibel, sondern eher aus dem Vereinsrecht ableiten lässt.⁸³ Wecken die egalitären Züge einer solchen Ekklesiologie durchaus Sympathien und wecken dabei unsere demokratisch geschulten Instinkte, so sind doch auch die drohenden Defizite zu bedenken. So droht der Mangel an theologischer Professionalität sowie an liturgischer und seelsorgerlicher Kompetenz des

⁸⁰ Vgl. dazu das vorzügliche Lehrbuch von Roloff, Kirche.

⁸¹ Die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den (priesterlichen) Sadduzäern haben m. E. ausschließlich inhaltliche Gründe, die auf dem traditionellen Konflikt zwischen Pharisäern und Sadduzäern beruhen. Das Priesteramt hat auch Jesus nicht in Frage gestellt, vgl. Mk 1, 44 par; Lk 17, 14.

⁸² Vgl. die sorgfältige Untersuchung neutestamentlicher Texte durch Roloff, Kirche.

⁸³ Dies bestätigt meine auch an anderer Stelle gehegte und begründete Vermutung, dass das durch Satzungen geregelte Vereinsrecht die eigentliche Basis des baptistischen Gemeindeverständnisses darstellt. Die Bibel hat hier bestenfalls eine affirmative oder adjunktive Funktion im Sinne einer dogmatischen Hermeneutik der „dicta probantia“. Das Wesen der neutestamentlichen Ekklesiologie(n) ist dem Baptismus aufgrund seiner Vernachlässigung bzw. naiven Verachtung der wissenschaftlichen Exegese immer fremd geblieben. Um „Gemeinden nach dem Neuen Testament“ handelt es sich jedenfalls nicht. Vgl. Kim Strübind, „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, in: Theologisches Gespräch (ThGespr) 21 (1997), 2–26.

„allgemeinen Priestertums“ dem gemeindlichen Leben die sakrale Kontur zu nehmen oder diese zu verwischen. Das ist jedenfalls eine meiner beklagenswertesten Erfahrungen als Gemeindepastor. Wie viele Peinlichkeiten habe ich erlebt, wenn ein „allgemeiner Priester“ wieder einmal die Kanzel mit demammtisch oder dem Vorsitz in einer Betriebsversammlung wechselte. Wie oft wurde die erste Bitte des Vaterunsers – „geheiligt werde dein Name“ – durch religiöse Allotria und anderen Klamauk verdrängt, während das Heilige auf der Strecke blieb. Mir legt sich der Gedanke immer näher, dass gerade das „allgemeine Priestertum“ des „professionellen Priestertums“ bedarf, um sich des eigenen priesterlichen Wesens zu vergewissern und die Nähe des „Heiligen“ wahrzunehmen. Wird das Heilige dagegen liturgisch unsachgemäß inszeniert, droht die Gefahr, dass der Alltag den Gottesdienst usurpiert und das Heilige dabei absorbiert. Nach dem Neuen Testament ist die Denkbewegung aber gerade umgekehrt: Der Alltag soll gottesdienstlich werden. So realisiert sich irdisch tagtäglich die Prophezeie des Eschatons. Die naheliegende Profanisierung eines Gottesdienstes, dessen oberstes Credo lautet, dass alle sich möglichst „wohl fühlen“ sollen und religiös gut unterhalten werden, ist dagegen kein sachgemäßes oder auch nur erstrebenswertes liturgisches Ziel.⁸⁴

Besondere Beachtung verdient der Umstand, dass die alt- und neutestamentlichen Belege für eine priesterliche Ekklesiologie in kultischen und doxologischen Zusammenhängen verankert sind. Ihr tieferer Sinn ist nicht die Gleichheit oder die charismatische Gleichberechtigung aller, sondern geht von der priesterlichen Tätigkeit aus und nimmt damit die Metapher beim Wort. „Allgemeines Priestertum heißt für Jes 61 ebenso wie für 1Petr und Offb, dass das Leben der Glaubensgemeinschaft und das Leben jedes glaubenden Individuums seinem Wesen nach *Gottesdienst* sein soll. „Ich ermahne euch nun, liebe Geschwister, aufgrund der Erbarmungen Gottes, eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzustellen, was euer folgerichtiger Gottesdienst ist. Und macht euch nicht dieser

⁸⁴ Versammlungsräume und das dazu passende Verhalten der am Gottesdienst Teilnehmenden unterscheiden sich kaum von den Gepflogenheiten in Privaträumen. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich die Unterschiede vor Augen führt, die sich gemeinhin beim bloßen Betreten eines baptistischen Gemeindehauses und einer römisch-katholischen Kirche einstellen. Zwingt eine katholische Kirche durch die symbolische Realpräsenz des Heiligen in der Regel auch den hartgesottensten Atheisten zur Andacht und Stille, so animieren die religiösen Zweckbauten baptistischer und anderer freikirchlicher Provenienz (sofern kein originärer Neubau vorliegt, handelt es sich aus Kostengründen oft um ehemalige Fabriken, Lagerhallen oder Kinos) oft zu ausgelassener Heiterkeit und Privatkonversationen in nicht unbeträchtlicher Lautstärke vor, nach und manchmal auch während des Gottesdienstes. Es ist nur allzu klar, wer in einem solchen Raum der wahre Hausherr ist. Bereits die Architektur und Gestaltung unserer Gemeindezentren (die früher einmal „Gotteshäuser“ genannt wurden!), die sich immer häufiger durch die Ablagerung nicht mehr benötigter selbstgebatikter Artefakte, halbvertrockneter Pflanzen und eines gigantischen elektronischen Equipments ohne jedes Gefühl für Raumästhetik ausweisen, machen auf die Profanität aufmerksam, die mit dem Raum auch die Zeit vieler freikirchlicher Gottesdienste beherrscht.

Welt gleich, sondern werdet durch die Erneuerung des Sinnes verwandelt, um zu prüfen, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12, 1 f.). Dies scheint mir die entscheidende und unverzichtbare Tätigkeit der ausgebildeten Theologinnen und Theologen zu sein, dass sie um das Heilige wissen und es sachgemäß zu inszenieren haben. *Sie sind die liturgischen Interpreten menschlicher Existenz vor Gott.* Sie haben die Gemeinde allezeit daran zu erinnern, dass sie zu ständiger Existenz *coram Deo* berufen ist. Priesterliches Leben ist zugleich kostbares, geheiltes Leben. Es verbindet den Sinn des Lebens mit seiner Würde, die auf die Freude an Gott und dem daraus resultierenden Gotteslob bezogen sind.

So verstandenes allgemeines Priestertum ist damit so ziemlich das Gegenteil dessen, was man in einer ganz normalen Baptistengemeinde an einem ganz normalen Sonntag erlebt. Hier wird meist auf möglichst ungezwungene Weise die Profanität und nicht die Heiligkeit des Alltags sakralisiert. Und eben darum braucht gerade der Baptismus mutige Verwalterinnen und Verwalter des ihnen übertragenen geistlichen Amtes und keine „Labberigen“ (Regula Venske), schon gar keine Spaßmacher oder (meist schlechte) Moderationsakrobaten, keine albernen Mätzchen oder unangemessenes Kanzelgeplapper. Das Evangelium ist souverän und in seiner Souveränität zu achten. Daran zu erinnern, bleibt die Aufgabe der professionellen Priesterinnen und Priester. Daran ist auch gegen plebiszitäre Widerstände und die gar nicht so seltene Inkompetenz basisdemokratischer „Allgemeinpriester“ (auch der Ordinierten!) festzuhalten. Ein profiliertes und qualifiziertes geistliches Amt, das im Baptismus aus Unkenntnis heraus nicht nur missverstanden, sondern zugleich so schrecklich verpönt ist und zu Unrecht diskreditiert wird, ist daher als Gegenüber zur Seichtigkeit des Seins in „Unterhaltungsgemeinden“ notwendiger denn je. Denn das Evangelium redet keiner Bedürfnisbefriedigung, sondern der uns vereinnehmenden und in Beschlag nehmenden Kraft Gottes das Wort.

Unsere vornehmste Aufgabe als Pastorinnen und Pastoren ist es daher, das „Heilige“ als Heiliges erkennbar zu machen und es liturgisch – sowohl verbal als auch sakramental – zu verwalten, sofern es in unserer Macht steht (und wir in der Seinen!). Als „Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1Kor 4, 1) haben wir den Blick für das Heilige zu schärfen und in seiner Einzigartigkeit erkennbar zu machen. Dazu bedarf es gerade in einer oft so vulgären Laienkirche wie der unseren der Professionalität eines eben nicht nur allgemeinen, sondern ausgesprochen professionellen Priestertums, das sich von der Dignität des Amtes und der eigenen Berufung getragen weiß und zugleich demütig vor der Größe dieser Aufgabe steht.⁸⁵ Dies bedingt auch eine gute, und das heißt vor allem gründliche theologische Aus- und Fortbildung, die sich die Mühe eigenen Nachdenkens nicht erspart, statt

⁸⁵ Man stelle sich nur vor, was passiert wäre, wenn der Apostel Paulus die Beschneidungsforderung von der Abstimmung in einer Mitgliederversammlung abhängig gemacht hätte. Und es gibt weit schlimmere (fundamentalistische) Häresien in unseren Gemeinden als die galatische Gesetzlichkeit!

wohlfeile religiöse Allgemeinplätze zu bedienen, auch wenn diese in den Gemeinden bisweilen höher im Kurs stehen.⁸⁶ Dort gilt es oft schon als Ausweis einer hilfreichen Theologie, wenn alles möglichst einfach, allgemein verständlich und praxistauglich, also operabel ist.⁸⁷ Eine der Aufgaben des „professionellen Priestertums“ besteht aber gerade darin, die Rede vom „allgemeine Priestertum“ aus der flachen sozialen Phraseologie und einer bloßen Operationalisierbarkeit des Glaubens mit seinem nervösen pseudo-missionarischen Aktionismus zu befreien. Für diese Aufgabe brauchen wir Pastorinnen und Pastoren ohne gravierende theologische Bildungsdefizite und intellektuelle Berührungssängste – *sapere audete!* Solche Defizite zeigen sich aber nicht zuletzt bei sogenannten Quereinsteigern aus „Bibelschulen“, dubiosen religiösen Kaderschmieden und anderen halb garen Ausbildungsstätten, die angeblich eine „bibeltreue Theologie“ verheißen, in Wahrheit aber nur Teil einer bestenfalls naiven Verblödungsmaschinerie sind.

Das Ergebnis ist jedenfalls erschreckend, werden doch in solchen evangelikalischen Kaderschmieden haufenweise ideologische Fanatiker produziert, die in den Gemeinden als halb- und ungebildete christliche Gralshüter für die reine Lehre sorgen sollen. „Wenn Strenge auf Unterkomplexität trifft, kommt das Eifern in sein Element“ (Peter Sloterdijk). Wie wahr! Treffender und kürzer lässt sich Fundamentalismus kaum fassen. Hier muss gerade eine Freikirche auf der Hut sein und sehen, wen sie sich da als theologische Leichtmatrosen an Bord des Bundesschiffs holt, das schon so manche Schlagseiten aufweist. Die zunehmende Berufung zweifelhafter Absolventen aus Bibelschulen in den seelsorgerlichen Dienst ist allemal Anlass zur Sorge. Der theologischen Kompetenz von Gemeinden und Kirchenpräsidenten, um die es derzeit nicht sonderlich gut bestellt ist, ist jedenfalls nicht zu trauen. Das dünne religiöse Gewäsch, das vielfach von baptistischen Kanzeln geblasen wird, nährt den Mann und die Frau unserer Tage längst nicht mehr. Das haben die Gemeinden, das hat das allgemeine Priestertum, das gelegentlich vor sich selbst bewahrt werden muss, nicht verdient. Man kann nämlich nicht nur Perlen vor die Säue, man kann auch Säue vor die Perlen werfen.

Bibliografie

- Abba, Raymond*, Priests and Levites in Deuteronomy, in: VT 27 (1977), 257–267
Albertz, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT 8/1), Göttingen 1992

⁸⁶ Andererseits mache ich die Entdeckung, dass es in den Gemeinden zunehmend eine gegenläufige Tendenz gibt. In Form sog. „theologischer Lektürekreise“ habe ich mehrfach erlebt, wie fruchtbar und befreiend es sein kann, Gemeindemitglieder zu eigenem theologischen Nachdenken anzuregen.

⁸⁷ Paulus hätte (und hat es tatsächlich) heute schwer, sich in unseren Gemeinden mit seinem so ausschweifenden Beharren auf dem Primat der Theologie vor der „Operationalisierbarkeit“ des Glaubens Gehör zu verschaffen!

- Anderson, Gary A./Olyan, Saul M. (Hgg.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOT.S 125), Sheffield 1991
- Bartlett, John Raymond, *Zadok and His Successors at Jerusalem*, in: JTS 19 (1968), 1–18
- BEFG (Hg.), *Rechenschaft vom Glauben*, Kassel 2004
- Brox, Norbert, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21), Neukirchen-Vluyn 1979
- Cody, Aelred Art. *Aaron/Aaronitisches Priestertum, I. Im Alten Testament*, in: TRE 1 (1977), 1–5
- Davies, John A., *A Royal Priesthood*, in: TynB 53 (2002), 157–159
- Dohmen, Christoph, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2004
- Ebach, Jürgen, *Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel*, Hamburg 1972
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil Asher, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2003
- Freiwald, Jan, *Das Verhältnis von Allgemeinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther*, Heidelberg 1993
- Frevel, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels*, in: *Erich Zenger u. a.* (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart u. a. 2009, 588–731
- Friedli, Richard, Art. *Priestertum, I: Religionswissenschaftlich*, in: RGG⁴ 6 (2003), 1644–1646
- Gerstenberger, Erhard S., *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993
- Gese, Hartmut, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht* (BHTh 25), Tübingen 1957
- Grabbe, Lester L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge PA, 1995
- Sebastian Grätz, *Gottesgesetz und Königsgesetz. Esr 7 und die Autorisierung der Tora*, in: ZThK 106 (2009), 1–19
- Gunneweg, Antonius J. H., *Levitiden und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89), Göttingen 1965
- Haag, Ernst, Art. *Priester, Priestertum II. Biblisch: 1. Altes Testament*, in: LThK² 8 (1999), 560–561
- Hanhart, Robert/Kratz, Reinhard Gregor (Hgg.), *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, Tübingen 1999
- Haran, Menahem, *Temple and Community in Ancient Israel*, in: Fox, Michael V., *Temple in Society*, 17–25
- Hauer, Christian E., *Priestertum, Tempeldienst und Gebet*, in: Georg Strecker (Hg.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, Göttingen 1983, 141–153
- , *Who was Zadok?*, in: JBL 82 (1963), 89–94
- Hegermann, Harald, *Der Brief an die Hebräer* (ThHKNT 16), Berlin 1988
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria (Hgg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994
- Janowski, Bernd, *Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition*, in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1993, 247–280
- Kinet, Dirk, *Geschichte Israels*, Würzburg 2001
- Kratz, Reinhard Gregor, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000
- Kraus, Wolfgang u. a. (Hgg.), *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009

- Lapide, Pinchas*, Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?, Gütersloh 1990
- Levenson, Jon Douglas*, Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48 (HSM 10), Missoula Mont. 1976
- Lohse, Bernhard*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 304–315
- Martens, Elmer A.*, Motivations for the Promise of Israel's Restoration to the Land in Jeremiah and Ezekiel, Ann Arbor u. a. 1983
- Mommer, Peter*, Samuel. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65), Neukirchen-Vluyn 1991
- Neu, Rainer* Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie, Neukirchen-Vluyn 1992
- Neumann, Johannes*, Art. Priester (HrwG 4), Stuttgart 1998, 342–344
- Neusner, Jacob*, In Quest of the Historical Pharisees, Waco 2007
- Niemann, Hermann Michael*, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993
- , Art. Königtum in Israel, in: RGG⁴ 4 (2001), 1593–1597
- Olyan, Saul*, Zadok's Origins and the Tribal Politics of David, in: JBL 101 (1982), 177–193
- Otto, Eckard*, Art. Priestertum. II: Religionsgeschichtlich, in: RGG⁴ 6 (2003), 1646–1650
- , Art. Zadok, in: RGG⁴ 8 (2005), 1775–1776
- Otto, Rudolf*, Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963 (Nachdruck 1991)
- Plöger, Otto*, Theokratie und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1968
- Pohl, Adolf/Strübind, Kim*, „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: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 1 (1996), 145–209
- Rahlf's, Alfred* Septuaginta, Bd. 1: Leges et Historiae, Stuttgart 1952
- Rendtorff, Rolf*, Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19, in: *Daniels, Dwight R./Gleßmer, Uwe/Rösel, Martin* (Hgg.), Ernten, was man sät, Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1991, 459–470
- Reventlow, Henning Graf* Art. Priester/Priestertum I/2: Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 383–391
- Roloff, Jürgen* Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993
- Sasse, Markus*, Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 2004
- Satake, Akira*, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008
- Schenker, Adrian*, „Ein Königreich von Priestern“ (Ex 19, 6). Welche Priester sind gemeint?, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 25 (1996), 483–490
- , Besonderes und allgemeines Priestertum im Alten Bund, in: *Schifferle, Alois* (Hg.), Pfarrei in der Postmoderne? Festschrift für Leo Karrer zum 60. Geburtstag, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 111–116
- Schley, Donald G.*, Schiloh. A Biblical City in Tradition and History (JSOT.S 63), Sheffield 1989
- Schreur, Jutta*, Das Nein wird zum Ja, in: Zeitzeichen 6 (2005), 60–61

- Schroeger, Friedrich, Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert (SUPA.KT 1), Passau 1981
- Sigrist, Christian, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Münster 2005
- , Über das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen in segmentären Gesellschaften, in: ZE 87 (1962), 191–202.
- Soggin, Alberto J., Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991
- Steins, Georg, Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst?, in: BZ 45 (2001), 20–36
- Stemberger, Günter, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Stuttgart 1991
- Strübind, Kim, Baptistische Ekklesiologie und Ökumene. Eine (selbst-)kritische Ortsbestimmung, in: Neumann, Burkhard u. a. (Hg.), Kirche und Gemeinde in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Göttingen 2009
- , „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, in: Theologisches Gespräch (ThGespr) 21 (1997), 2–26
- , Herkunft und Problematik des Ältestenamts. Eine exegetische und praktische Besinnung, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 13 (2008), 62–79
- , Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma baptistischer Tauflehre und Taufpraxis, in: ZThG 12 (2007), 166–191
- , Theophanie und Angst. Die Begegnung mit dem „Heiligen“ in der Bibel, in: ZThG 12 (2007), 37–58
- , Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich?, in: ZThG 10 (2005), 86–97
- Thomas B. Dozeman, Spatial Form in Exod 19:1–8a and in the Larger Sinai Narrative, in: Semeia 46 (1989), 87–101
- Tov, Emanuel, Die griechischen Bibelübersetzungen, in: ANRW II 20,1; Berlin 1987, 121–189
- Vanoni, Gottfried, Wer ist König?, in: Irsigler, Hubert (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Festschrift für Sigurdur Örn Steingrímsson, St. Ottilien 2002, 333–339
- Venske, Regula, Nachruf aufs Bodenpersonal. Oder: „Gib mir den Ganzen!“, in: Ebach, Jürgen u. a. (Hgg.), Bloß ein Amt und keine Meinung – Kirche (Jabboq 4), Gütersloh 2003, 72–79
- Weiß, Hans-Friedrich, Der Brief an die Hebräer (KEK XIII), Göttingen 1991
- Wili-Plein, Ina, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel (SBS 153), Stuttgart 1993
- Zimmerli, Walther, Ezechiel 25–48 (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1979
- , Art. Ezechiel/Ezechielbuch (TRE 10), Berlin/New York 1982, 766–781
- , Ezechieltempel und Salomostadt (VT.S 16), 1967, 398–414

Die Anfänge des Amts im Neuen Testament¹

Ulrich Brockhaus

Das Amt in der christlichen Gemeinde hat sich aus kleinen, unscheinbaren Anfängen heraus entwickelt. Schon im Neuen Testament sind zwei Stadien dieser Entwicklung erkennbar: das ganz frühe Stadium, erkennbar in den Gemeindebriefen des Paulus, die nach weitgehend übereinstimmender Auffassung in den 50er Jahren des ersten Jahrhunderts geschrieben wurden, und das schon etwas entwickeltere Stadium der Pastoralbriefe, die in den 60er Jahren, nach Auffassung anderer noch später, jedenfalls *nach* den 50er Jahren entstanden sind.

Ich will und muss mich hier auf die ganz frühe Zeit, also auf die 50er Jahre beschränken. D.h. konkret, dass ich folgende Briefe des Paulus als Quellen heranziehe und sie auf die Erwähnung von Amtsansätzen befragen will: Den 1. Thessalonicherbrief, den Philipperbrief, den Galaterbrief, die beiden Korintherbriefe und den Römerbrief. Die Beschränkung auf diese sechs Briefe ist nicht willkürlich, denn sie sind erstens nach Meinung der meisten Forscher zwischen den Jahren 50 und 60 entstanden, also in einem überschaubaren, zusammenhängenden Zeitraum, und sie sind zweitens nach weitgehend übereinstimmender Ansicht echte Paulusbriefe, was im Blick auf den Epheserbrief und die Pastoralbriefe bekanntlich von vielen bestritten, d.h. die Plausibilität meiner Darlegung nicht abhängig von literarkritischen Vorentscheidungen ist.

Noch eine weitere Vorbemerkung: Ich will im Folgenden das Wort „Amt“ möglichst vermeiden; denn um Ämter im späteren Sinn handelt es sich in dieser ganz frühen Zeit noch nicht. Außerdem spielen beim Begriff „Amt“ oft Vorverständnisse in die Überlegungen hinein, die eine sachliche Betrachtung stören könnten, z.B. das Vorverständnis eines Abfalls vom Charisma zum Amt, das leider in der Diskussion schon viel Unklarheit verursacht hat. Statt dessen will ich von „Gemeindefunktionen“ sprechen, denn darum handelt es sich; um Funktionen in den jungen christlichen Gemeinden, leitende, helfende, lehrende, zurechtweisende, jedenfalls erkennbare und benennbare Funktionen.

Die Untersuchung dieser frühen Gemeindefunktionen, so wie Paulus sie kennt und in seinen Gemeinden voraussetzt, steht vor zwei Problemen: Erstens finden sich Erwähnungen dieser Funktionsträger in den paulinischen Briefen nur selten und meist auch nur am Rande; und ausführlichere Angaben über ihre Tätigkeit, Stellung und Anzahl fehlen fast völlig. Und

¹ Erster Teil des Vortrags, gehalten am 3. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das ‚allgemeine Priestertum‘. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Nürnberg vom 3.–4. Oktober 2008.

zweitens bietet Paulus an den Stellen, wo er ausführlicher über Gemeindefunktionen redet (z. B. in 1Kor 12–14 und in Röm 12), eine theologisch durchdachte Darstellung, die zwar Angaben über die vorhandenen Funktionen und ihre Träger enthält, die aber selber keine Beschreibung der vorhandenen Zustände ist, sondern eine paränetische Weisung über das Zusammenleben und Zusammenwirken der verschiedenen Funktionen in der Gemeinde. D. h. wir müssen hier zwischen den von Paulus vorausgesetzten tatsächlichen Zuständen in den Gemeinden einerseits und dem paulinischen Konzept und seinen Weisungen andererseits unterscheiden und dürfen diese Texte nicht einfach als Zustandsbeschreibungen nehmen.

Damit haben wir die Gliederung:

1. Nachrichten über Funktionen in den paulinischen Gemeinden
2. Die paulinische Charismenlehre
3. Schlussfolgerungen für die Frage nach der Entstehung des christlichen Amtes

1. Nachrichten über Funktionen in den paulinischen Gemeinden

1.1. Die in der Gemeinde Arbeitenden, Vorstehenden und Ermahnenden von 1Thess 5, 12

Die früheste Stelle, an der Funktionsträger genannt werden, ist 1Thess 5, 12. Paulus schreibt hier: „Wir bitten euch aber, Brüder, dass ihr die anerkennt, die unter euch arbeiten und euch vorstehen im Herrn und euch ermahnen“. Diese Stelle ist von unschätzbarem Wert für die Klärung unserer Frage. Denn hier werden wir in die allererste Zeit einer neugegründeten Gemeinde geführt. Die Gemeinde in Thessalonich ist ja nur wenige Monate alt, als Paulus ihr den Brief schreibt. Und die Nachrichten, die Timotheus von Thessalonich nach Korinth gebracht hat und auf die Paulus hier Bezug nimmt, sind noch einige Wochen früher. D. h. wir haben hier die Situation einer ganz jungen christlichen Gemeinde vor uns, und bereits in dieser Situation werden bestimmte erkennbare Funktionsträger erwähnt, und sie werden von der Gesamtgemeinde als an ihr Handelnde unterschieden.

Was sie konkret getan haben, geht aus den drei verwendeten Verben hervor. Dabei sind zwei ziemlich eindeutig: *kopiao* heißt „sich abmühen“, „sich plagen“, „angestrengt arbeiten“, „sich einsetzen“. *noutheteo* bedeutet „ermahnen“, „warnen“, „zurechtbringen“. Im Blick auf das dritte Verb, *prohistamai*, gibt es zwei Bedeutungsmöglichkeiten, einmal: „vorstehen“, „leiten“, „verwalten“, möglich ist aber auch die Bedeutung „sorgen für“, „sich einer Sache annehmen“, „sich kümmern um etwas“. Im ersten Fall wären die *prohistamenoí* von 1Thess 5, 12 Führer oder Verwalter der Gemeinde gewesen, im zweiten Fall Fürsorger oder Betreuer. Wahrscheinlich ist hier aber beides gemeint. Die Tätigkeit dieser Funktionsträger wird eine fürsorgende Autorität bzw. eine autoritative Fürsorge beinhaltet haben.

1.2. Die Episkopen und Diakone von Phil 1,1

Es ist eine ganz kurze Notiz in der Adresse des Philipperbriefes, die nicht mehr als die nackte Erwähnung von *episkopoi* und *diakonoï* enthält. Und doch ist sie für eine Untersuchung der frühchristlichen Gemeindefunktionen von großem Wert: „Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, allen Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, samt den Aufsehern und Dienern“.

Es gab also Aufseher und Diener, *episkopoi* und *diakonoï*, d. h. Funktionsträger mit festen Benennungen – fast möchte ich sagen: mit festen Amtsbezeichnungen – in der Gemeinde von Philippi, und die Anerkennung dieser Funktionsträger ist dem Paulus so selbstverständlich, dass er sie zusätzlich zu „allen Heiligen“ in die Adresse seines Briefes mit aufnimmt. Über die Herkunft dieser Funktionsbezeichnungen und die Tätigkeit ihrer Träger ist viel geschrieben worden. Wahrscheinlich sind die Titel aus den griechischen Kultvereinen und Kommunalverwaltungen übernommen worden, die es damals gab.

Die Tätigkeitsbereiche dieser Aufseher und Diener waren wohl administrativer und, da der Gottesdienst das Zentrum des Gemeindelebens war, sicher auch gottesdienstlicher Art. In der Literatur werden genannt: die Verwaltung der Gaben, die Versorgung der sozial Schwachen, eine möglicherweise mit der Gabenverwaltung zusammenhängende, verantwortliche Funktion in der Eucharistiefeier, die gottesdienstliche Verkündigung. Alle weitergehenden Präzisierungsversuche müssen Vermutungen bleiben. Jedenfalls aber können wir aufgrund des profangriechischen Gebrauchs der Wörter und ihrer Verwendung in der Septuaginta für diese Männer eine Aufsichts- und Leitungsfunktion in der Gemeinde annehmen.

1.3. Der Unterrichtende von Gal 6,6

In Gal 6,6 verlangt Paulus, dass der Unterrichtende mit dem Unterrichteten in allen Gütern Gemeinschaft haben soll. Darüber, dass der Singular an dieser Stelle generalisierende Bedeutung hat und dass hier allgemein von Unterrichtenden, also Lehrern, und Unterrichteten, also Schülern, die Rede ist, herrscht unter den Auslegern weitgehend Einigkeit. Unterricht gehörte zu den Lebensvollzügen der christlichen Gemeinden. Diskutiert wird die Frage, ob mit den Gütern materielle Güter, also Vergütung für den Unterricht gemeint sind oder ideelle Güter, also geistliche Überzeugungen. Konkret gefragt: Sollen wir die Stelle so übersetzen, wie Heinrich Schlier das tut: „Wer im Wort unterrichtet wird, soll seinem Lehrer von allen Gütern etwas mitgeben“², oder so, wie Albrecht Oepke übersetzt: „Wer im Wort unterwiesen wird, soll mit dem, der unterweist, in allem Guten eins sein“³?

Die Antwort auf diese Frage hängt von zwei Wortbedeutungen ab:

² Heinrich Schlier, Brief an die Galater, KEK, Göttingen ¹²1962, 268.

³ Albrecht Oepke, Brief des Paulus an die Galater, ThHK, Berlin (Ost) ¹³1964, 145.

1. *ta agatha*: sind damit materielle oder ideelle Güter gemeint?
2. *koinoneo*: ist damit ein Anteilgeben oder ein Anteilnehmen gemeint?

Rein sprachlich ist jeweils beides möglich. Ich neige mit der Mehrheit der Ausleger zu der ersten Möglichkeit, also zu der Übersetzung von Schlier, und zwar aus drei Gründen:

1. Anteil zu empfangen kann niemandem befohlen werden, Anteil zu geben dagegen wohl.
2. Der Zusammenhang spricht in V. 9 und 10 vom Wohltun, dazu würde das materielle Verständnis von V. 6 besser passen. Und
3. Die Mehrheit der Ausleger vertritt, wie gesagt, die erste Bedeutung.

Gal 6,6 ist demnach so zu übersetzen: „Wer im Wort unterrichtet wird, soll dem Unterrichtenden an allen Gütern Anteil geben“, d.h., dass Paulus hier Glaubenslehrer erwähnt und von ihrer materiellen Unterstützung spricht. Ob diese Vergütung finanziell oder in Naturalien erfolgte, wissen wir nicht.

1.4. Die Apostel, Propheten und Lehrer von 1Kor 12, 28

In 1Kor 12 spricht Paulus ausführlicher von Funktionen und Aufgaben in der Gemeinde, vom Umgang der verschiedenen Personen miteinander und von den Regeln und Kriterien, die für ihre Zusammenarbeit gelten. Ich werde gleich ausführlicher auf diese sog. „Charismenlehre“ des Paulus eingehen. Hier geht es nur darum, dass er am Anfang seiner Liste der verschiedenen Gemeindefunktionen in 1Kor 12, 28 die Apostel, Propheten und Lehrer nennt, und zwar ausdrücklich mit „erstens ...“, „zweitens ...“, „drittens ...“. Diese Trias von Funktionsträgern ist wahrscheinlich traditionell, da sie, z. T. in leicht abgewandelter Form, auch an mehreren anderen Stellen vorkommt (z. B. im Epheserbrief und in der Didache). Zumindest wird man sagen können, dass Paulus hier Funktionen nennt, die in Korinth bekannt waren. Apostel, Propheten und Lehrer waren dort ein „Begriff“, Die Korinther wussten, dass das für die Gemeinde wichtige Funktionsträger waren.

Auf den Apostelbegriff kann ich hier leider nicht eingehen. Das würde den Rahmen dieses Referats sprengen. Ich werde mich also auf die Propheten und Lehrer beschränken.

Nach der bekannten These von Adolf von Harnack waren Apostel, Propheten und Lehrer ja charismatische und übergemeindliche Ämter, die übrigen Gemeindefunktionen dagegen rein administrativ und lokal begrenzt. Aber bei dieser säuberlichen Aufteilung werden doch zu offensichtlich spätere Kategorien in die Zustände der frühen Zeit eingetragen. Und so ist es heute weithin Konsens, dass wir in den frühchristlichen Gemeinden nicht zwischen charismatischen und administrativen Funktionen unterscheiden können. Ebenso wird man kaum annehmen können, dass Paulus zwischen lokalen und übergemeindlichen Diensten streng unterschieden habe.

Die Propheten treten jedenfalls in den Zusammenkünften der korinthischen Gemeinde öfter auf und offenbar nicht nur als gelegentliche Besucher. Das geht aus den Anweisungen des Paulus in 1Kor 14, 29–32 hervor. Mag sein, dass sie über die Gemeinde von Korinth hinaus bekannt waren, etwa in den Nachbargemeinden. In Korinth selber traten sie jedenfalls so zahlreich auf, dass Paulus ordnend eingreifen musste. Dies und der Zusammenhang von 1Kor 12, 28 macht es wahrscheinlich, dass hier eher ortsgebundene Propheten gemeint sind.

Für das, was die Propheten gesagt haben, also für die Besonderheiten prophetischer Rede, sind wir weitgehend auf das angewiesen, was Paulus in 1Kor 14 sagt. Und da besteht für uns das Problem, dass Paulus hier eine bestimmte Absicht verfolgt und dementsprechend das Bild, das er von der Prophetie gibt, zweckbedingt akzentuiert. So betont er in 1Kor 14, 3 die Elemente Erbauung, Ermahnung und Tröstung. Diese mehr parakletischen Elemente haben sicher auch zur prophetischen Rede gehört. Ob sie aber immer so im Vordergrund standen, wie 1Kor 14, 3 das nahe zu legen scheint, ist nicht sicher. Eckhard Schnabel nennt in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief sechs Inhalte prophetischer Rede:

1. Aussprüche der Ermutigung,
2. Normative Aussprüche,
3. Ankündigungen von Heil,
4. Ankündigungen von Gericht,
5. Legitimierende Aussprüche,
6. Eschatologische Teophanieorakel⁴

Viel weiter werden wir bei der Klärung dessen, wer die urchristlichen Propheten gewesen sind und was sie gesagt haben, nicht kommen, wenn wir nicht bei reinen Vermutungen landen wollen. Soviel jedoch steht fest: In den urchristlichen Gemeinden gab es Propheten (z. B. in Korinth nach 1Kor 14, in Antiochien nach Apg 13, 1). Diese Propheten spielten im Gemeindeleben, v. a. im Gottesdienst, eine wichtige Rolle, und Paulus erwartet von ihnen einen wesentlichen Beitrag zum Aufbau der Gemeinde.

Die Lehrer, die in 1Kor 12, 28 an dritter Stelle genannt werden, bleiben als Personengruppe wesentlich unschärfer. Aus 1Kor 14, 26 erfahren wir, dass sie offenbar im Gottesdienst der Gemeinde aufgetreten sind. Schnabel beschreibt sie folgendermaßen: „Sie sind Jesusbekenner, die die Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus im Horizont der Heiligen Schrift kennen und verstanden haben und erzählen, erläutern, unterrichten, verteidigen und auf die Lebenssituation der Christen anwenden können.“⁵ Die Lehrer werden in ihrer Funktion in der Gemeinde den Propheten nahe gestanden haben. Aber während deren Aussprüche stärker situationsbezogen waren, werden die Lehrer vor allem das Überlieferte gelehrt haben.

⁴ Eckhard Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA, Witten 2006, 710.

⁵ Ebd., 745.

1.5. Zusammenfassung der Nachrichten über Gemeindefunktionen

Diese Beispiele mögen genügen. Es gibt noch mehr, aber diese Stellen sind die wichtigsten. Es gab also in den von Paulus gegründeten Gemeinden verantwortliche Funktionsträger: Vorstehende, Episkopen, Diakone, Unterrichtende, Propheten und Lehrer. Wahrscheinlich gab es noch mehr und auch noch weitere Bezeichnungen. Uns soll aber, wie gesagt, diese kleine Auswahl der wichtigsten Stellen reichen.

Zwar kann man im Blick auf diese Funktionen noch nicht von Ämtern sprechen. Dazu sind diese Gemeindefunktionen noch zu sehr in der Entwicklung begriffen. Es sind aber fast alle Elemente, die das spätere kirchliche Amt auszeichnen, schon vorhanden: Dauer, Autorität, Titel, erkennbare Sonderstellung und Vergütung. Zwar finden sich jeweils nicht alle diese Elemente gleichzeitig. Doch in Thessalonich gab es schon wenige Monate nach der Gründung der Gemeinde dauernde, führende Funktionen mit einer deutlich erkennbaren Sonderstellung ihrer Träger. Feste Funktionstitel trugen diese frühen Gemeindeführer wohl noch nicht, jedenfalls greift Paulus hier zu Umschreibungen (*prohistamenoi*).

Das ist aber schon in 1Kor 12, 28 und in Phil 1, 1 anders. Hier werden feste Titel genannt: Apostel, Propheten und Lehrer bzw. Episkopen und Diakone. Die Trias der Apostel, Propheten und Lehrer stammt, wie aus den Titeln, außerdem aus zuverlässigen Nachrichten der Apostelgeschichte hervorgeht, aus der palästinischen Urchristenheit, ist also wohl noch etwas älter als die titellosen Führungsfunktionen in Thessalonich. Offenbar drangen sie schon früh auch in die paulinischen Gemeinden ein.

Auch bei den Episkopen und Diakonen in Philippi handelt es sich um feste, dauernde Funktionen mit einer deutlichen Sonderstellung und festen Titeln, und zwar – dies ist das Besondere gegenüber den Aposteln, Propheten und Lehrern von 1Kor 12, 28 – Titeln, die sich im Verlauf der weiteren Entwicklung durchgesetzt haben und später zu Titeln für wichtige Kirchenämter geworden sind.

Für die galatischen Gemeinden wird die Funktion des Unterrichtenden bezeugt. Der hat Anspruch auf materielle Unterstützung durch die Unterrichteten, was Paulus noch unterstreicht. Es muss sich hier also nicht nur um eine feste, dauernde, sondern auch um eine mehr oder weniger vollzeitliche Funktion gehandelt haben.

Paulus unterstützt alle diese Funktionsträger; er empfiehlt sie, hebt ihre Dienste und Verdienste hervor, fordert die Gemeinden auf, diese Leute anzuerkennen und sich ihnen unterzuordnen, und betont in einem Fall sogar ihr Recht auf Lebensunterhalt.

Der Grund, weshalb Paulus diese Leute empfiehlt, wird deutlich, wenn man seine Stellung zu den Glossolalen in 1Kor 14 betrachtet. Sie lässt er nur gelten, nimmt sie in Schutz (1Kor 14, 39), bekennt sich zu ihnen (1Kor 14, 18). Aber er empfiehlt sie nicht, er fordert die Gemeinde nicht zur Unterordnung unter sie auf, ja er schränkt ihren Wert deutlich ein (1Kor 14, 4. 9. 17).

Der Grund ist der, dass der Nutzen der Glossolalie für die Gemeinde nicht erkennbar ist. Und das ist genau der Punkt, den er umgekehrt in seinen Empfehlungen der Funktionsträger in Korinth, Thessalonich und Rom jedes Mal betont: Die Autoritäten dort „arbeiten“ für die Gemeinde, sie „erbauen“ sie und „nützen“ ihr. Wer die Einstellung des Paulus zu den frühen Amtsansätzen nur unter dem Gesichtspunkt der Autorität oder der Befehlsgewalt sieht, verschiebt die Akzente und verfälscht damit das Bild. Da wo Autorität mit tätigem Einsatz für die Gemeinde verbunden war, hat Paulus sie nicht nur nicht abgelehnt, sondern im Gegenteil unterstützt und gefördert.

Hier stellt sich uns nun allerdings eine Frage: Wenn Paulus einerseits diese Amtsansätze so positiv bewertet, die Funktionsträger so ausnahmslos unterstützt und die Gemeinde so eindeutig zu Anerkennung und Gehorsam auffordert, warum erwähnt er dann andererseits diese Funktionen so selten und stets nur am Rande? Ist das halbe Dutzend Stellen, das uns zur Verfügung steht – einige davon auch nur in Briefanfängen oder Grußabschnitten – nicht eine ziemlich karge Ausbeute? Hätte sich Paulus nicht angesichts der Schwierigkeiten, denen er sich in den Gemeinden gegenüberübersah, viel häufiger auf die dort vorhandenen Funktionsträger stützen können und eigentlich stützen müssen? Hat Paulus vom Amt bzw. von den Amtsansätzen nichts erwartet?

An der Stelle jedenfalls, wo man eine grundsätzliche Stellungnahme zu diesen Funktionen erwarten würde, steht im Unterschied zu den soeben genannten Stellen keine pragmatische Empfehlung, keine Aufforderung zum Gehorsam, sondern ein theologischer Entwurf: die Lehre von den Charismen.

2. Die paulinische Charismenlehre

Die sog. Charismenlehre des Paulus kommt zweimal im Neuen Testament vor: in 1Kor 12–14 und in Röm 12, 4–8. In 1Kor 12–14 antwortet Paulus mit dieser Charismenlehre auf eine Anfrage aus Korinth. In der dortigen Gemeinde waren Probleme mit bestimmten geistbegabten Gemeindegliedern aufgetreten. Da gab es Glossolalen, also Christen, die unter der Wirkung des Heiligen Geistes in Zungen redeten und beteten, d. h. geistgewirkte, aber für andere unverständliche Äußerungen von sich gaben, offenbar im gemeinsamen Gottesdienst. Dann gab es Propheten, die ebenfalls unter der Wirkung des Heiligen Geistes prophetisch redeten, d. h. geistgewirkte Aussprüche erbaulicher oder normativer Art, Heilszusagen und Gerichtsankündigungen von sich gaben, offenbar auch im Gottesdienst der Gemeinde, aber für alle verständlich. Das Problem bei den Glossolalen bestand nun darin, dass sie aufgrund dieser Fähigkeit eine gewisse Überheblichkeit entwickelt hatten und auf andere Christen, die diese Begabung nicht hatten, herabsahen. Diese bekamen entsprechend Minderwertigkeitsgefühle und

fragten sich ängstlich, ob sie denn wohl überhaupt den Heiligen Geist erhalten hätten. Bei den Propheten bestand das Problem offenbar darin, dass sie im Reden besser als im Hören waren, d. h. sie redeten durcheinander und z. T. wohl auch – so können wir annehmen – gegeneinander, d. h. nicht aufeinander abgestimmt. Die Gemeinde oder einzelne aus der Gemeinde hatten wegen dieser Probleme bei Paulus angefragt und um Rat und Hilfe gebeten.

Paulus antwortet in 1Kor 12,1: *peri de ton pneumatikon*, „über die Geistesgaben“ (man kann auch übersetzen „über die Geistbegabten“) will ich nicht, dass ihr ohne Kenntnisse seid, Brüder“. Und dann folgt das, was man die Charismenlehre nennt. Sie besteht, etwas vereinfacht dargestellt, aus fünf Feststellungen:

1. Gott gibt den Heiligen Geist in individuellen Zuteilungen oder Portionen, jeweils als Charisma, d. h. als Gabe oder Geschenk.
2. Jeder Gläubige erhält ein solches Charisma.
3. Mit jeder dieser Gaben bzw. Charismen ist ein Dienst, eine *diakonia*, verbunden.
4. Alle diese Charismen und entsprechend alle diese Dienste sind aufeinander angewiesen wie die Organe in einem Körper.
5. Alle diese Charismen sind für das Gedeihen des Ganzen notwendig und tragen zu seinem Wachstum und Funktionieren bei.

Das Kriterium für den Beitrag eines Charismas ist die *oikodome*, d. h. „Aufbau“, also die Frage: wieweit dient es dem Ganzen?

Ein wesentlicher Bestandteil, ja sogar der Kern dieses Modells ist das Bild vom Leib und seinen Gliedern bzw. Organen, das Paulus in 1Kor 12,12–26 ausführlich darstellt. Und dieses Bild ist mehr als ein Vergleich. Die Gemeinde funktioniert nicht nur *wie* ein Leib bzw. wie die Organe in einem Leib. Sie *ist* der Leib Christi. Paulus spricht das in V. 27, nachdem er das Bild vom Leib und seinen Gliedern ausführlich entfaltet hat, noch einmal ganz klar und eindeutig aus: „Ich aber seid Christi Leib und einzeln genommen Glieder“.

Von daher gewinnt nun auch die Anwendung des Bildes, der Übergang von der Bildebene (Leib und Glieder) in die Sachebene (Gemeindefunktionen), seine besondere Überzeugungskraft. Die Apostel, Propheten und Lehrer, die Wunderkräfte, die Heilungsgaben, die Hilfeleistungen, die Führungsqualitäten, die glossolalischen Fähigkeiten, alles was zum Leben der Gemeinde beiträgt, alle diese Funktionen sind eben nicht nur Funktionen in der Gemeinde, wobei diese mit einem Leib verglichen wird, sondern alle diese Funktionen und ihre Träger sind Bestandteil des Leibes Christi, haben von daher ihre Bedeutung und dürfen und sollen sich als solche Bestandteile sehen.

Die Absicht, die Paulus mit seiner Charismenlehre verfolgt, ist die: zu zeigen, dass alle Dienste und Funktionen in der Gemeinde Gaben des Heiligen Geistes sind und dass alle unter dem Kriterium des Nutzens für die

Gemeinde stehen. Und so zählt er die unterschiedlichsten Dinge auf, was ihm in den Sinn kommt: enthusiastische Phänomene, autoritative Funktionen mit Titeln, andere ohne Titel, Formen der Lehre, Formen praktischer Hilfe. Ein einheitlicher Kosmos freier geistlicher Gaben entsteht hier vor unseren Augen, und das ist genau das Bild, das Paulus den Korinthern vor Augen stellen will. Aber es ist kein naturalistisches Porträt, sondern ein Leitbild. Was Paulus vorgefunden hat, waren einige unterschiedlich entwickelte Ansätze kirchlicher Ämter. Erst Paulus hat diese zusammengestellt und unter dem Begriff Charisma zu einer Einheit verschmolzen.

Dabei wird für den aufmerksamen Betrachter natürlich auch die Differenz zwischen der Wirklichkeit in den Gemeinden und dem Bild, das Paulus entwirft, deutlich. Apostel, Propheten und Lehrer, also die Nummern 1, 2, 3 der Liste, das sind feste, bekannte und benannte Personengruppen. Wunderkräfte, Heilungsgaben und Hilfeleistungen, die Nummern 4, 5, 6, sind dagegen Sachbezeichnungen. D.h. Paulus möchte möglichst viele Charismen nennen, aber bei der Aufzählung von Beispielen ist er bereits gezwungen, auch Gaben zu nennen, denen keine besondere Trägergruppe entspricht. Wir müssen wohl annehmen, dass die Wirklichkeit in den Gemeinden für den nüchternen Blick des Historikers weniger vielfältig war, als Paulus sie in seinen Charismenlisten entwarf.

Hinter den Charismenlisten von 1Kor 12, 28 f. und auch von Röm 12, 6–8 steht also eine Absicht, nämlich die, den Christen in Korinth bzw. in Rom zu zeigen, dass es viele Funktionen in der Gemeinde gibt, dass jeder Christ in der Gemeinde eine Funktion hat und dass alle diese Funktionen zum Wohl des Ganzen beitragen. Das heißt aber, die Charismenlisten haben wie die ganze Charismenlehre paränetischen Charakter; denn sie sind auf das in Christus geschenkte Heil gegründete konkrete Weisung für das Leben der Christen.

Und wenn schon 1Kor 12–14 paränetischen Charakter tragen, so gilt das noch mehr für Röm 12, 1–8. Denn hier steht die Charismenlehre am Anfang der Schlussparänese des Briefes und leitet sie ein: Keiner hat Grund, sich überheblich über den anderen zu stellen; denn Gott hat uns allen verschiedene, aber gleichwertige Gaben gegeben, denen Funktionen entsprechen, mit denen wir uns gegenseitig ergänzen wie die Organe in einem Körper.

Wir können also annehmen, dass Paulus die Weisungen von 1Kor 12–14 als so grundlegend und allgemeingültig erkannt hat, dass er sie in Röm 12 auf eine neue, ganz andere Situation überträgt, natürlich ohne die Anspielungen auf die Spannungen in der korinthischen Gemeinde. So, auf das Wesentliche beschränkt und ins Grundsätzliche gewendet, steht die Charismenlehre nun da, wo sie hingehört, am Anfang des paränetischen Briefteils.

Dem paränetischen Charakter der Charismenlehre entspricht es, dass Paulus in 1Kor 14 ein Kriterium einführt: die *oikodome*, d.h. den Nutzen für den Aufbau und das Funktionieren des Ganzen. Die Gemeinde, d.h. der Leib Christi, lebt vom Zusammenwirken der Charismen, d.h. der Organe des Körpers. Dies bedeutet, dass jedes Charisma unter der Zielsetzung

steht, dass es dem Ganzen nützt, dass es eine aufbauende Funktion hat. Es steht also unter dem Kriterium der *oikodome*. Paulus führt diesen Begriff in 1Kor 14,3 ein, nachdem er schon in Kapitel 12,7 gesagt hat, dass jedes Charisma dem Nutzen für das Ganze dient. Und dann steht das ganze Kapitel 14 unter dem Gesichtspunkt der Erbauung der Gemeinde. Das bedeutet, dass der Wert eines Charismas in seiner aufbauenden Wirkung liegt.

Natürlich wird mit diesem Kriterium der *oikodome* ein pragmatisches Element in die Charismenlehre eingeführt. Und damit droht die Gefahr, dass ein offensichtlich nutzloses Charisma wie die Glossolie aus dem Kosmos der Gaben herausfällt. Das aber will Paulus nicht. Darum mahnt er in 1Kor 14,39 noch einmal ausdrücklich, die Glossolie nicht zu hindern. Er setzt sie in der Charismenliste Kap. 12,28 zwar bewusst an die letzte Stelle, und er stellt in Kap. 14 mehrmals deutlich fest, dass sie dem Ganzen nichts nützt, z. B. in den Versen 6.9.14.17.23. Aber er schließt sie nicht aus, d. h. das Kriterium der *oikodome* hat keine exkludierende, sondern lediglich eine korrigierende Funktion.

Denn über dem pragmatischen Nutzenkriterium steht die Liebe, gewissermaßen als göttliches Grundprinzip, als Ursprung, aus dem auch die charismatischen Gaben entspringen. Gott gibt seinen Geist, und auch die Gaben des Geistes, die Charismen, aus Liebe. Und nichts, auch nicht Kriterien wie Nutzen, Aufbau oder Dienst am Ganzen können diese Gaben aus dem Wirkungsbereich der Liebe Gottes ausschließen. Einschränken und korrigieren ja, aber nicht ausschließen. Darum steht mitten in der Charismenlehre des Paulus das sog. „Hohelied der Liebe“, das Kapitel 1Kor 13.

In der zusammenfassenden kurzen Wiederholung der Charismenlehre am Anfang von Röm 12 fehlt das Kriterium der *oikodome*. Aber nicht die Liebe, denn Paulus setzt seine Charismenliste in Röm 12,9 mit der Aufforderung fort: „Die Liebe sei ungeheuchelt“. Und unter dieser Überschrift steht dann der ganze paränetische Teil des Römerbriefs. Denn „die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe (Röm 13,10).

3. Schlussfolgerungen für die Frage nach der Entstehung des christlichen Amts

Wir haben die verschiedenen Nachrichten über Gemeindefunktionen – oder Amtsansätze – in den paulinischen Gemeinden untersucht. Und wir haben dann die Lehre des Paulus von den Charismen in 1Kor 12–14 und in Röm 12 betrachtet. Was ist nun das Ergebnis? Wie hat das Amt bzw. wie haben die Amtsansätze in der Anfangszeit des Christentums ausgesehen?

Ich will versuchen, in sechs Thesen eine Antwort auf diese Frage zu geben:

1. Es gab in den frühen christlichen Gemeinden besondere erkennbare Funktionsträger, Personen, die verantwortliche und leitende Aufgaben hatten. In ihren Funktionen sind fast alle Elemente, die das spätere kirchliche Amt auszeichnen, bereits vorhanden: Dauer, Autorität, Titel, erkennbare

Sonderstellung und Vergütung, wenn auch nicht immer schon alle gleichzeitig.

2. Paulus erkennt diese Funktionsträger an und fordert die Gemeinden auf, sie ebenfalls anzuerkennen, Er unterstützt und empfiehlt sie, hebt ihre Dienste und Verdienste hervor, fordert die Gemeinden auf, sich ihnen unterzuordnen, und betont in einem Fall sogar ihr Recht auf eine Vergütung.

3. In seiner Charismenlehre sagt Paulus, dass alle Fähigkeiten und Tätigkeiten in der Gemeinde Charismen, d. h. Gaben des Geistes Gottes sind. Die Gemeinde lebt vom Zusammenwirken und der gegenseitigen Ergänzung dieser Charismen wie der menschliche Körper vom Zusammenwirken seiner Organe. Jeder Christ hat ein solches Charisma und damit eine Funktion in der Gemeinde.

4. Auch die Gemeindefunktionen sind solche Charismen und stehen gleichwertig neben den anderen.

5. Das Kriterium für den Wert eines Charismas ist die Frage, ob es dem Ganzen nützt, ob es zum Leben der Gemeinschaft beiträgt, ob es „aufbaut“, d. h. die *oikodome*. Dieses Kriterium hat aber nicht exkludierende, sondern korrigierende Funktion.

6. Das göttliche Grundprinzip aber, das auch den Charismen zugrunde liegt, und dem gegenüber auch die aufbauendsten Charismen nur Stückwerk bleiben, ist die Liebe. Sie steht über allem und bewahrt Charismen und Gemeindefunktionen vor einer nur pragmatischen Betrachtung.

Das Konzept des Paulus hat sich in der weiteren Entwicklung des kirchlichen Amtes nicht durchgesetzt. Es ist eben doch zum monarchischen Episkopat, zur Autoritätshierarchie, zur grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Amtsträgern und gewöhnlichen Gläubigen und zu deren Ausschluss von der aktiven Teilnahme am Gottesdienst gekommen, und die Elemente Überlegenheitsbewusstsein und Herrschaft, oft auch Überheblichkeit auf der einen und Minderwertigkeitsgefühle auf der anderen Seite haben die Struktur der Kirche, der „Amtskirche“, geprägt.

Die Reformation hat dieser Entwicklung zwar widersprochen und ist prinzipiell zu den neutestamentlichen Anfängen zurück gekehrt, ist aber dann faktisch mit der Einsetzung des landesherrlichen Kirchenregiments doch den Weg einer weitgehenden Verrechtlichung und Verweltlichung des kirchlichen Amtes gegangen. Und das ist die Situation, die die beginnenden Freikirchen, auch die Brüderbewegung, im 18. und 19. Jahrhundert vorfinden und auf die sie eine Antwort zu geben versuchen.

Das Amt in den Brüdergemeinden¹

Ulrich Brockhaus

1. Amt und Amtliches in den Schriften der Brüderbewegung vor dem Zweiten Weltkrieg

Die Brüderbewegung, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England entstanden, dann um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch auf dem Kontinent, u. a. in Deutschland, war eine vom Anliegen her reformatorische Bewegung. Die Entwicklung der christlichen Kirche wurde als Irrweg und Entartung gesehen, besonders die Herausbildung fester Formen, v. a. in Hierarchie, Liturgie und Amt, sowie die Zersplitterung der einen Gemeinde Jesu in viele kirchliche Gruppierungen, Konfessionen und Denominationen. Von daher ergab sich das Programm der Rückkehr zu der einen allein vom Heiligen Geist geleiteten Kirche des Neuen Testaments und die Abkehr von allen menschlichen Einrichtungen, die man im Laufe der Kirchengeschichte eingeführt und mit denen man die Kirche zu einer menschlichen Institution gemacht hatte. Diese Rückkehr zu den neutestamentlichen Anfängen wurde nun allerdings nicht stellvertretend für die ganze Kirche oder im Bewusstsein des Vorreitertums gesucht, sondern auf dem Wege der Absonderung, d. h. man überließ die bestehenden Kirchen und Freikirchen bewusst ihren Traditionen und Institutionen und praktizierte getrennt davon ein am Neuen Testament ausgerichtetes Christentum.

Die Lehre von der Absonderung wurde allerdings nur in dem geschlossenen oder exklusiven Teil der Brüderbewegung konsequent vertreten, die ihn auch geprägt und ihm einen resignativen Zug gegeben hat. Der nicht exklusive Teil, nämlich die sog. Offenen Brüder, hat die Absonderungslehre dagegen nicht vertreten.

Noch eine kurze Vorbemerkung zur Literatur: Wenn ich im Folgenden von „Brüderliteratur“ ohne weiteren Zusatz spreche, so meine ich damit die Literatur der geschlossenen oder exklusiven Brüder, also der in Deutschland zahlenmäßig größten Gruppe. Wenn ich dagegen die Literatur der Offenen Brüder meine, werde ich das ausdrücklich angeben.

Auch in der Brüderliteratur ist die Lehre vom Amt ein Teil der Lehre von der Kirche. Nach dem Neuen Testament, insbesondere nach den Paulusbriefen ist die Kirche der Leib Christi und steht unter der Leitung des Heiligen Geistes. Das bedeutet, dass alle Gläubigen Glieder dieses Leibes sind und von ihm gebraucht werden können. Dies geschieht praktisch –

¹ Zweiter Teil des Vortrags, gehalten am 3. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das ‚allgemeine Priestertum‘. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Nürnberg vom 3.–4. Oktober 2008.

z.B. in den Zusammenkünften der Gemeinde – dadurch, dass sie die ihnen von Christus bzw. vom Heiligen Geist geschenkten Gaben, z.B. die Lehrgabe, betätigen. Die Betätigung einer solchen Gabe haben die anderen Gläubigen anzuerkennen. Ein autoritatives Lehramt hat sich da nicht einzumischen. Das würde eine Verdrängung Christi bzw. des Heiligen Geistes bedeuten. D.h. die unter der Leitung des Heiligen Geistes stehende Gemeinde ist von einem autoritativen Amt unabhängig. Man wird beim Lesen der Brüderliteratur manchmal an die Schrift Martin Luthers von 1523 erinnert: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift“. In dieser kleinen, aber sehr deutlichen Schrift Luthers finden sich z.T. ähnliche Argumente wie in der Brüderliteratur.

Wenn wir nun nach der Rolle des Amtes in dieser Konzeption fragen, so stoßen wir auf zwei gegensätzliche Tendenzen: eine amtsverneinende und eine amtsbejahende Tendenz. Das Amt als autoritative Instanz wird abgelehnt, weil es der Leitung des Geistes und der freien Betätigung seiner Gaben in der Gemeinde widerspricht. Zwar hat es in neutestamentlicher Zeit solche autoritativen Ämter gegeben – z.B. das Ältestenamt, das mit dem Aufseheramt gleichgesetzt wird –, aber die waren durch die Autorität der Apostel legitimiert und sind danach ausgestorben. Statt dessen hat sich in der Geschichte der Kirche das monarchische Bischofsamt durchgesetzt, das aber nicht göttlich oder apostolisch, sondern nur menschlich legitimiert war und einen wesentlichen Faktor des Verfalls der Kirche darstellte. Soweit die amtsverneinende Tendenz.

Dagegen steht nun aber das Amt als für das Leben der Kirche notwendige und aufbauende Funktion, sichtbar z.B. in den Funktionen von Hirten, Evangelisten und Lehrern. Diese Funktionen sind die Betätigung der Gaben, die Christus den Seinen zum Aufbau und zur Pflege seiner Gemeinde gegeben hat und auch weiterhin geben wird. Sie werden in der Brüderliteratur zur Unterscheidung von dem autoritativen Amt nun allerdings fast immer „Gaben“ genannt. Zwar kann Darby gelegentlich auch einmal sagen: „Jede Gabe ist ein Amt“², aber im allgemeinen wird doch begrifflich sorgfältig – und m.E. etwas künstlich – zwischen Gaben und Ämtern unterschieden.

Funktionen oder funktionell verstandene Ämter in der Gemeinde also gibt es. Sie sind für das Leben der Gemeinde sogar förderlich und notwendig. Sie dürfen die Freiheit des Geistes aber nicht einschränken. Konkret: Sie dürfen die Beteiligung anderer Gemeindeglieder nicht hindern oder beeinträchtigen.

Zwei Problembereiche gibt es, die in der Brüderliteratur immer wieder genannt werden: Das Einmannsystem bzw. der monarchische Episkopat

² (J.N. Darby,) Das Amt des Neuen Testaments betrachtet nach seinem Wesen, seiner Quelle, Macht und Verantwortlichkeit, Düsseldorf 1849 (übersetzt aus dem Englischen), 25.

einerseits, und die Frage der Ordination andererseits. Auf diese beiden Themen will ich jetzt noch kurz eingehen:

1.1. Das Einmannsystem

In der Entstehung des Einmannsystems oder des sog. Monarchischen Episkopats wird der Beginn des Verfalls der Kirche gesehen. Nach Ansicht des Kirchengeschichtlers der Brüder, Andrew Miller (1810–1883), wird der entscheidende Schritt der Entwicklung in den Ignatiusbriefen sichtbar, also um das Jahr 110. Miller behandelt diesen Punkt in seiner dreibändigen Kirchengeschichte „Die Geschichte der christlichen Kirche“ über mehrere Seiten und lässt den Ignatius dabei ausführlich zu Worte kommen, u. a. mit dem bekannten Zitat aus seinem Brief an die Gemeinde in Philadelphia: „Tut nichts ohne den Bischof!“³. Hier beginnt für Miller der Klerikalismus, die Aufspaltung der Kirche in Kleriker und Laien. Das autoritative Amt drängt sich zwischen den Herrn und seine Kirche; Christus, der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen, wird verdrängt. Miller sieht in dieser Entwicklung den Sündenfall der Kirche. Denn diese Verdrängung Christi durch einen Menschen war Sünde. Miller vergleicht sie auch ausdrücklich mit der Sünde Evas im Paradies⁴.

Es ist also nicht so sehr das Amt oder die Gemeindefunktion an sich, die den geistlichen Charakter der Kirche gefährdet, denn diese Funktionen können ja auch als Gaben verstanden werden, die dem Aufbau der Gemeinde dienen. Sondern es ist die menschliche Autorität, die sich an die Stelle Christi setzt und die Herrschaft über die Gemeinde beansprucht. An die Stelle Christi tritt der monarchische Bischof, und an die Stelle des Leibes Christi, dessen Glieder alle gleichwertig sind, tritt die kirchliche Hierarchie, die Herrschaft der Bischöfe und letztlich die des menschlichen Stellvertreters Christi auf Erden, des Papstes.

1.2. Die Ordination

In der Ordination wird die Einsetzung in eine Herrschaftsposition in der Gemeinde gesehen. Eingesetzt wird der, der zur Ausübung einer Gabe in der Gemeinde berechtigt ist; dies heißt, dass die anderen nicht dazu berechtigt sind. Die Ordination wird also als eine Bedrohung des Leib-Christi-Gedankens, d. h. als eine Bedrohung der Gleichheit aller in der Gemeinde verstanden. Sie ist unbiblisch und daher abzulehnen.

Allerdings müssen wir auch hier wieder differenzieren: Die Ordination als Rechtsakt, also als Vorgang, durch den der Betreffende zur Ausübung einer Gabe berechtigt wird, wird in der Brüderliteratur abgelehnt und sogar

³ Andrew Miller, *Geschichte der Christlichen Kirche*, Bd. I, Elberfeld 1908, 315.

⁴ Ebd., 325.

als „eine schändliche Entehrung des Herrn“⁵ bezeichnet, da nur der wirksam zur Ausübung eines Dienstes in der Gemeinde bevollmächtigen kann. Durch den Rechtsakt einer Ordination würde im Grunde wieder das Klerus-Laien-Schema eingeführt.

Wenn dagegen jemand für die Übernahme einer Aufgabe dem Segen Gottes anbefohlen wird, so ist das eine geistliche Handlung, die auch mehrere Male im Neuen Testament bezeugt wird. In diesem Zusammenhang wird mehrfach auf die Handauflegungen bei den sieben Diakonen (Apg 6, 6) und bei Barnabas und Paulus (Apg 13, 3) hingewiesen. Das ist in groben Zügen die Einstellung zum Amt, wie sie sich aus der Brüderliteratur vor dem 2. Weltkrieg ergibt, und zwar, wie gesagt, aus der Literatur der geschlossenen oder exklusiven Brüder. Die Haltung der Offenen Brüder weicht davon (in der Amtsfrage!) nicht grundsätzlich ab. Sie ist nur weniger theoretisch und mehr pragmatisch. Typisch dafür ist die in einem Artikel explizit gestellte Frage: „Was haben wir zu tun?“.

Einen wesentlichen Unterschied aber gibt es: das Ältestenamnt wird als als nach wie vor bestehendes Gemeindeamt angesehen. Es ist also nicht auf die Zeit der Apostel beschränkt, sondern Gott gibt seiner Gemeinde noch heute Älteste oder Aufseher. Wichtig sind dabei drei Punkte:

1. Es gibt immer mehrere Älteste in einer Gemeinde (das Prinzip der Mehrzahl).
2. Sie haben dafür zu sorgen, dass alles ordentlich zugeht, deshalb werden sie auch „Aufseher“ genannt (das Prinzip der Autorität).
3. Sie haben mit der gesunden Lehre zu ermahnen und zu überführen (das Prinzip der Lehrfähigkeit).

Die Leitung der Gemeinde durch eine einzelne Person wird dagegen eindeutig abgelehnt; so z. B. ausführlich in der Schrift von Johannes Warns aus den 1920er Jahren „Kennt das Neue Testament die Bedienung einer örtlichen Gemeinde durch einen einzelnen Prediger?“. Warns sieht das Einmannsystem auf dem Hintergrund der kirchengeschichtlichen Entwicklung zum Bischofsamt und lehnt es vehement ab. Das Amt eines einzelnen Bruders bedeutet ihm eine „Unterdrückung“ der Geistesgaben, und das ist eine Sache, „die wir ablehnen und hassen müssen“⁶.

Zusammenfassend können wir sagen: Aus der Literatur sowohl der Offenen als auch der Geschlossenen Brüder vor dem 2. Weltkrieg ergibt sich eine ambivalente Haltung gegenüber dem Amt:

Als Gabe wird es begrüßt: Gott hat seiner Gemeinde verantwortliche Funktionen gegeben, z. B. Evangelisten, Hirten und Lehrer. Als rechtliche Institution wird es abgelehnt, v. a. in der Vorordnung einer einzelnen Person über die Gemeinde.

⁵ Botschafter des Heils in Christo, Elberfeld 1874, 156.

⁶ Johannes Warns, Kennt das Neue Testament die Bedienung einer örtlichen Gemeinde durch einen einzelnen Prediger?, o. J., Nachdruck, 13.

In der Frage des Ältestenamtes unterscheiden sich die Offenen von den Geschlossenen Brüdern: Die Offenen erkennen es an (allerdings nur, wenn es in der Mehrzahl ausgeübt wird), die Geschlossenen lehnen es ab.

2. Die Ältestenfrage und die Frage des hauptberuflichen Mitarbeiters in den Brüdergemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs bedeutete für die deutschen Brüdergemeinden einen scharfen Einschnitt. Und zwar nicht nur in dem Sinne, dass sie durch die ideologischen Veränderungen in eine Krise ihres Glaubenslebens geführt wurden und dass sie durch den Krieg eine große Anzahl ihrer Mitglieder verloren. Das widerfuhr anderen christlichen Gruppen auch. Sondern durch das Verbot 1937 und die anschließenden Koalitionen, Verbindungen und Trennungen bildeten sich ganz neue Gruppierungen, so dass die Landschaft des deutschen Brødertums sich seitdem stark verändert hat. Ich will auf diese Veränderung gleich, am Anfang des dritten Teils, kurz eingehen.

Auch im Blick auf das Verständnis des Amtes und die Einführung von Ämtern in den Gemeinden ergaben sich – sicherlich nicht nur dadurch, aber doch gefördert und beschleunigt durch diese Entwicklung – starke Veränderungen. Besonders in der Frage der Leitung der Gemeinde, konkret der Ältestenfrage und der Frage eines hauptberuflichen Mitarbeiters änderte sich einiges, und zwar zuerst faktisch in den Gemeinden, dann auch in der theologisch-literarischen Grundlegung. Auf diese beiden Punkte, die Ältestenfrage und die Frage des Hauptberuflichen, will ich jetzt eingehen:

2.1. Die Ältestenfrage

Solange ich zurückdenken kann, gab es in den Brüdergemeinden Leitungskreise, meist „Brüderstunde“ genannt. An manchen Orten waren sie offen, d. h. jeder Bruder konnte dazukommen, anderswo wurde man aufgefordert, dazuzukommen, d. h. der Kreis derer, die dazugehörten, war begrenzt.

Hier setzte nun seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts ein Prozess der Regulierung ein, d. h. es entstanden Ordnungen, durch die der Vorgang der Anerkennung dieser Brüder, die Dauer ihrer Amtszeit, manchmal auch die Modalitäten einer Abberufung geregelt wurden. Dieser Prozess war nicht zentral gesteuert, sondern ergab sich aus dem Bedürfnis nach Ordnung. Manchmal hießen die leitenden Brüder „Älteste“, manchmal vermied man diesen Begriff, aber faktisch waren es Älteste. Und gelegentlich konnte man im Nachhinein feststellen, dass sich eine Nachbargemeinde völlig unabhängig eine ganz ähnliche Gemeindeordnung gegeben hatte wie die eigene.

Der Prozess war auch nicht auf eine bestimmte Gruppierung des Brødertums beschränkt, sondern erfasste alle Gruppierungen. So schreibt Chris-

tian Briem, ein leitender Lehrer der Geschlossenen Brüder, in seinem 1989 erschienenen Buch „Da bin ich in ihrer Mitte“: „Gibt es heute noch Älteste? ... Ja, unbedingt. Nicht ordinierte Älteste, ... Sie werden sich nicht so bezeichnen, aber sie führen die Aufsicht über die Gläubigen ...“⁷. Und in dem offiziellen Papier der AGB (Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im Bund) „Was sind Brüdergemeinden?“ heißt es: „Durch den verantwortlichen Bruderkreis bzw. die Ältestenschaft sowie die Mitarbeit aller Gemeindeglieder wird die ‚Priesterschaft der Gläubigen‘ verwirklicht“.

1988 erschien das Büchlein von Gerhard Jordy, „Die Ältesten in der Gemeinde“. Jordy kommt hier mit Hilfe vieler neutestamentlicher Argumente zu dem Ergebnis, dass der Ältestendienst notwendig ist.

In den letzten Jahren ist die theologisch-literarische Grundlegung der Ältestenfrage durch die ins Deutsche übersetzten Bücher von Alexander Strauch wesentlich gefördert worden. Ich nenne einige Titel: „Biblische Ältestenschaft“, „Zusammen wirksam leiten“ sowie „Mit Liebe leiten“⁸.

Die Tatsache, dass von dem Buch „Biblische Ältestenschaft“ schon im Erscheinungsjahr eine zweite Auflage erforderlich wurde, zeigt, dass die Ältestenfrage in den Brüdergemeinden aktuell ist.

2.2. Der hauptberufliche Mitarbeiter

Größere Gemeinden stellten oft fest, dass wichtige Aufgaben in der Gemeinde nur unzureichend wahrgenommen wurden, weil entweder die Kräfte fehlten oder weil einzelne Fälle einfach übersehen worden waren, in jedem Fall ohne böse Absicht. Für bestimmte Aufgaben, etwa die Durchführung von Jugendstunden, oder die Betreuung von bedürftigen Gemeindegliedern, oder die Besuche bei Kranken war einfach nicht genug Zeit da, d. h. sie blieben liegen.

Um diesem Problem abzuhelpen, stellten manche Gemeinden einen hauptberuflichen Mitarbeiter ein.

Damit war zwar auf der einen Seite ein Problem *gelöst*; auf der anderen Seite aber war ein Problem *entstanden*. Denn die Leitung der Gemeinde durch einen einzelnen Bruder brachte die Gefahr der Klerikalisierung mit sich, und hier waren die Brüdergemeinden natürlich aufgrund ihrer Tradition besonders sensibel.

Der Mann, der dieses Problem früh erkannt und schon in den 70er Jahren zu lösen versucht hat, war Ernst Schrupp, der langjährige Leiter der Bibelschule Wiedenest. Er prägte den Begriff des „integrierten Mitarbeiters“: der hauptberufliche Mitarbeiter ist mit seinen Gaben und seinen Aufgaben in die Gemeinde integriert. Er ist nicht Leiter der Gemeinde, sondern untersteht der Leitung der Gemeinde bzw. dem Ältestenkreis. Die Ältesten

⁷ Christian Briem, Da bin ich in ihrer Mitte, Hückeswagen 1989, 291 f.

⁸ Alexander Strauch, Biblische Ältestenschaft, Dillenburg 2002; Zusammen wirksam leiten, Dillenburg 2003; Mit Liebe leiten, Dillenburg 2007.

ziehen ihn aber in der Regel zu ihren Sitzungen hinzu, denn er kennt natürlich viele Einzelheiten, über die die Ältesten Informationen brauchen. Diese ihrerseits setzen dem hauptberuflichen Schwerpunkte für seinen Einsatz, wobei sie seine besonderen Gaben berücksichtigen.

Auch hier, von der Frage des hauptberuflichen Mitarbeiters, sind alle Gruppierungen des deutschen Brüdertums betroffen, allerdings in recht verschiedener Intensität. Zwar haben wohl in allen Gruppierungen einige Gemeinden solche hauptberuflichen Mitarbeiter, aber die Bereitschaft, diese Frage zu sehen und zu behandeln, ist, soviel ich sehe, auf die AGB (also die Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden) innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden beschränkt. In dieser AGB gibt es neben anderen Arbeitskreisen auch einen „Arbeitskreis für hauptberufliche Mitarbeiter“.

3. Die heutige Situation

Wie schon gesagt, sind die Gruppierungen im deutschen Brüdertum heute andere als vor dem Zweiten Weltkrieg. Zum Verständnis will ich versuchen, eine kurze Darstellung zu geben:

Am 28. April 1937 war die Christliche Versammlung von der Gestapo verboten worden. Die Gemeindehäuser wurden versiegelt, und die Gemeinden standen unvorbereitet und ratlos da. Doch schon bald, am 30. Mai, wurde der Bund freikirchlicher Christen (BfC) gegründet, dem sich die meisten Angehörigen der verbotenen Gemeinden anschlossen, am 20. August auch die Offenen Brüder, so dass die Spaltung, die die Brüdergemeinden seit 1848 trennte, jedenfalls für Deutschland aufgehoben war.

Dieser BfC schloss sich 1941 mit dem Bund der Baptistengemeinden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) zusammen, der ja noch heute besteht.

Nach dem Kriegsende 1945, als der politische Zwang wegfiel, trat eine Anzahl von Brüdergemeinden wieder aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden aus und schloss sich mit den „Brüdern“ zusammen, die gar nicht eingetreten waren, sondern sich heimlich oder privat versammelt hatten. Eine weitere Gruppe von Gemeinden trat ab Mitte 1949 und in den 1950er Jahren aus dem Bund aus, wollte aber nicht exklusiv werden, sondern konstituierte sich als „Freier Brüderkreis“. Der stand etwa in der Mitte zwischen den Brüdergemeinden im Bund und den exklusiven Brüdergemeinden. So gab es in Deutschland zwischen – sagen wir – 1960 und 1996 drei Gruppen von Brüdergemeinden:

1. die Brüdergemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, seit 1980 als AGB mit einem Sonderstatus versehen,
2. die Geschlossenen Brüdergemeinden, auch Exklusive genannt,
3. die Freien Brüdergemeinden.

Seit 1996 trennten sich mehrere offener denkende Gemeinden von den Geschlossenen oder Exklusiven. Heute gibt es also vier Gruppen von Brüdergemeinden in Deutschland:

1. die Brüdergemeinden im Bund, also die AGB,
2. die „Freien Brüdergemeinden“,
3. die geschlossenen oder exklusiven Gemeinden und
4. die sog. „Blockfreien“ (wie sie sich oft selbst nennen). Das ist die zuletzt genannte Gruppe.

Allen vier Gruppen ist gemeinsam, dass sie von der gleichen Vergangenheit herkommen und dass sie ihre Lehre und die Strukturen ihrer Gemeinden am Neuen Testament ausrichten bzw. auszurichten versuchen. Dabei werden die Ämter von den einzelnen Gruppen unterschiedlich gesehen, wie ich versucht habe zu zeigen.

Zahlen sind nur schwer zu bekommen, weil die Gruppen zum großen Teil keine Statistiken führen. Zahlenangaben sind auch stets mit Vorsicht zu verwenden, denn manche Gemeinden wollen sich keiner der Gruppen zurechnen lassen. So gibt es z. B. Gemeinden, die ich der Freien Brüdergruppe zurechnen würde, die sich aber selber nicht dazu zählen lassen wollen, allerdings auch zu keiner anderen Gruppe.

Nach diesen einschränkenden Vorbemerkungen also jetzt einige geschätzte Zahlenangaben:

	<i>Gemeinden</i>	<i>Glieder</i>	<i>Älteste</i>
AGB	135	ca. 10.000	ca. 80 % Älteste
Exklusive	ca. 200	ca. 10.000	z. T. De-Facto-Älteste in Form geschlossener Brüderstunden
Sog. „Blockfreie“	ca. 55	ca. 3.000	ca. 45 % Älteste
Freie Brüdergruppierungen (Dillenburg und Sonstige)	ca. 250	ca. 15.000	ca. 50 % Älteste
Insgesamt	640	ca. 38.000	ca. 50 % Älteste

Hauptberufliche Mitarbeiter gibt es in Gemeinden von allen vier Gruppen, örtlich gebundene in nennenswerter Anzahl allerdings nur in den AGB-Gemeinden, und zwar in 60 Gemeinden, also in etwas weniger als der Hälfte der AGB-Gemeinden. In den Gemeinden der „Freien Brüder“ gibt es einige wenige. In den exklusiven Gemeinden und in denen der „Blockfreien“ gibt es nur überörtliche „Hauptberufliche“, die allerdings in ihren jeweiligen Ortsgemeinden oft schwerpunktmäßige Funktionen haben.

4. Überlegungen im Blick auf die Zukunft

Einige Überlegungen im Blick auf die Zukunft möchte ich zum Schluss noch nennen.

Ich sehe hier zwei Spannungsfelder:

a) *Mit Blick auf die Frage der Gemeindeleitung*

Da im Neuen Testament die leitenden Gemeindeämter, abgesehen von 1Tim 3, 2 und Tit 1, 7, nur in der Mehrzahl vorkommen, sollten Gemeindeleitungen nicht Einzelne, sondern Gremien sein. Von daher würde sich konkret nahelegen,

1. den Ausdruck „Gemeindeleiter“, wie er z. B. im Jahrbuch des BEFG auch für Älteste von Brüdergemeinden verwendet wird, nicht zu gebrauchen,
2. da, wo es einen hauptberuflichen Mitarbeiter in der Gemeinde gibt, ihn nicht zum Ältesten zu machen. Zum einen würde er dadurch sein eigener Arbeitgeber werden, und zum anderen würde er durch seinen Informationsvorsprung de facto oft die Rolle eines Quasi-Gemeindeleiters bekommen. Er sollte allerdings normalerweise an den Sitzungen des leitenden Gremiums bzw. des Ältestenkreises teilnehmen.

b) *Mit Blick auf die Frage einer Ordination*

Die Einführung in ein Gemeindeamt unter Gebet und mit einer Segnung, u. U. auch mit Handauflegung ist gut neutestamentlich. Wer eine Aufgabe in der Gemeinde übernimmt, braucht nichts so dringend wie den Segen des Herrn. Darum ist es eine wichtige geistliche Handlung, um diesen Segen zu bitten. Eine solche Einführung oder Ordination ist aber eben in erster Linie ein geistlicher Vorgang, nicht ein weltlicher Rechtsakt. Da wo der Staat rechtliche Klarheit verlangt, werden wir uns bemühen, seinen Vorschriften zu genügen. Aber in der Gemeinde muss unzweifelhaft klar sein: Der Herr der Gemeinde ist Jesus Christus. Und wenn er für die Leitung und Versorgung seiner Gemeinde Menschen gebraucht – und das tut er –, dann stehen die unter seiner Leitung und tun ihren Dienst in seinem Auftrag. Eine Ordination, die das klar erkennen lässt, ist neutestamentlich legitim.

Der Herr der Gemeinde ist Jesus Christus – das ist der Grundsatz, unter dem nicht nur die Ordination steht, sondern das Amt in der Gemeinde überhaupt und dies auch nicht nur in Brüdergemeinden, sondern in allen Gemeinden, prinzipiell in der ganzen Kirche.

Der Kirchenrechtler Rudolph Sohm hat dafür ein Empfinden gehabt, wenn er sein 1892 erschienenes großes zweibändiges Kirchenrecht mit dem Satz beginnen lässt: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch“.

Darauf einzugehen, würde nun aber wirklich weit über mein Thema „Das Amt in den Brüdergemeinden“ hinausgehen. Darum will ich hier schließen.

Pastorinnen und Pastoren zwischen Bund und Gemeinde

Die Spannung von Amtsverständnis und Gemeindeerwartungen als Anfrage an den deutschen Baptismus¹

Ralf Dziewas

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) ist eine kongregationalistisch verfasste Glaubensgemeinschaft. Dies bedeutet, dass er in der „Ortsgemeinde das grundlegende und wesentliche Element von Kirche“² sieht und dem Gemeindebund keine die jeweilige Ortsgemeinde bindende Entscheidungskompetenz zugesteht.³ Nun ist aber das Amt als geordneter Dienst einer Kirche oder Glaubensgemeinschaft selbst in kongregationalistisch verfassten Gemeindebünden nicht allein in die Entscheidungskompetenz der einzelnen Ortsgemeinden gelegt. Allein schon um die wechselseitige Anerkennung von Pastoren und Pastorinnen sicher zu stellen, braucht auch eine Glaubensgemeinschaft, die die Autonomie der Ortsgemeinde in den Mittelpunkt ihrer Verfassung stellt, zumindest gemeinsame Erwartungen an den pastoralen Dienst, mithin ein übergemeindlich verbindliches Amtsverständnis.

¹ Vortrag, gehalten am 4. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das ‚allgemeine Priestertum‘. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Nürnberg vom 3.–4. Oktober 2008. Der Vortrag nimmt zum Teil Gedanken auf, die ich im Rahmen der Tagung „Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht“ im Februar 2008 im Adam-Möhlner-Institut in Paderborn vorgetragen habe. (Vgl. R. Dziewas, Die unverbindliche Treue. Dimensionen des Amtes im kongregationalistischen Verhältnis von Gemeindebund und Ortsgemeinde, in: B. Neumann [Hg.], Kirche und Gemeinde in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Göttingen 2009, [im Druck].)

² J. Huxtable, Art. Kongregationalismus, in: TRE XIX (1990), 452–462, 452.

³ Vgl. E. Geldbach, Art. Kongregationalismus, in: ELThG II (1993) 1151 f. In diesem weiteren Sinne besitzen die meisten der in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zusammengeschlossenen Gemeinschaften eine kongregationalistische Struktur. Vgl. *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen – Anschriften – Texte – Berichte, Wuppertal 2004, 25, 28, 31, 34, 45 für die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, den Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, den Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden sowie den Mühlheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden.

1. Das Amt als normativ stabilisierte Erwartungsstruktur

Es gehört zu den grundlegenden Einsichten soziologischer Analysen, dass die Strukturbildung sozialer Systeme wesentlich auf der Ausbildung von Erwartungen beruht. Durch Erwartungsstrukturen lässt sich erwartetes (mithin wahrscheinliches) von unerwartetem (mithin erklärungsbedürftigem) Verhalten unterscheiden, was den weiteren Kommunikationsvorgang prägt und anregt.⁴ Erwartungsstrukturen schaffen Normalitäten, an denen sich die Kommunikation orientieren kann.

Auch das Amt des Pastors oder der Pastorin lässt sich zunächst einmal über die damit verbundenen Erwartungen beschreiben. Gibt es einen Pastor oder eine Pastorin in einer Gemeinde, laufen Kommunikationsprozesse anders ab, als wenn die Gemeinde keine hauptamtlichen Geistlichen besitzt. Gehört zu ihren Aufgaben und Kompetenzen die seelsorgerliche Begleitung und die theologisch-biblische Unterweisung von Gemeindemitgliedern, ist es sinnvoll, sich mit Glaubensproblemen oder Bibelfragen an die dafür ausgebildeten „Fachleute“ zu wenden. Gehört die Durchführung von Kasualien wie Taufe, Trauung und Beerdigung allein in ihren Tätigkeitsbereich, weiß man, mit wem man die Details solcher Veranstaltungen abklären muss. Je stärker das Amtsverständnis in einer Gemeinde durch klare Erwartungsstrukturen an den Pastor oder die Pastorin geprägt ist, desto stärker richten sich die religiösen Kommunikationsprozesse einer Gemeinde an diesen Erwartungen aus.

Bei alledem gibt es allerdings einen wichtigen Unterschied hinsichtlich der Verbindlichkeit bestehender Erwartungsstrukturen. Als normativ können Erwartungen gelten, an denen ein System auch dann festhalten wird, wenn die Erwartungen enttäuscht werden. Zumeist reagieren soziale Systeme bei normativen Erwartungen mit Sanktionen auf Erwartungsenttäuschungen.⁵ Ein katholischer Geistlicher, der demonstrativ ein ökumenisches Abendmahl austeilt, wird ebenso mit Sanktionen rechnen müssen wie ein baptistischer Pastor, der einen Säugling taufen würde. Die Konsequenzen mögen jeweils unterschiedliche sein, aber sowohl das katholische Eucharistieverständnis wie die baptistische Taufpraxis sind normative Erwartungsstrukturen, die mit dem jeweiligen Amtsverständnis verknüpft sind und deren Enttäuschung nicht einfach nur zur Kenntnis genommen wird.

⁴ Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987 [stw 666], 426–436.

⁵ Vgl. ebd., 437: „Die Orientierung des Erwartens am Enttäuschungsfall bedeutet die Orientierung an einer Differenz. Die Differenz geht vom Enttäuschungsfall aus, sie besteht also nicht in der Frage, ob die Erwartung enttäuscht wird oder nicht. Das Unsichere, die Enttäuschung, wird vielmehr so behandelt, als ob es sicher wäre, und die Frage ist dann: ob man in diesem Falle die Erwartung aufgeben oder ändern würde oder nicht. Lernen oder Nichtlernen, das ist die Frage. Lernbereite Erwartungen werden als Kognitionen stilisiert. Man ist bereit, sie zu ändern, wenn die Realität andere, unerwartete Seiten zeigt. [...] Dagegen werden lernunwillige Erwartungen als Normen stilisiert. Sie werden auch im Enttäuschungsfall kontrafaktisch festgehalten.“

Demgegenüber geschieht genau dies bei kognitiven Erwartungsstrukturen. Man erwartet vielleicht ein bestimmtes Verhalten von einem Pastor oder einer Pastorin, z. B. dass sie einfühlsame Zuhörer sind und lebendig predigen können, aber mitunter bleibt nur zu konstatieren, dass die kontrafaktische Aufrechterhaltung dieser Erwartungen wenig realitätsnah wäre. Personenbezogene Erwartungen müssen weitgehend kognitiv ausgelegt werden. Eine Gemeinde lernt schnell, welche Erwartungen sie an die persönlichen Begabungen eines konkreten Geistlichen haben kann und welche nicht. Je stärker allerdings die Erwartungen an das Amt gebunden sind, je stärker die Erwartungen also normativ aufgeladen sind, desto schwerer fällt es einer Gemeinschaft, diese Erwartungen aufzugeben.

Das Amt ist gleichsam die übergemeindlich fixierte, normativ abgesicherte Erwartungsstruktur des pastoralen Dienstes. Sie stabilisiert Erwartungen an die Arbeit eines Geistlichen, die überpersonell gelten. Der Amtsträger ist zur Ausübung bestimmter Vorgänge befugt, ganz unabhängig davon, wie sehr der Einzelne sich persönlich in der Ausübung seines Dienstes bewährt. Das Amt berechtigt einen Geistlichen dazu, eine kirchliche Trauung durchzuführen, unabhängig davon, ob er in der Lage ist, diesen Ritus einfühlsam und zur Freude des Brautpaares zu gestalten. Pastorinnen und Pastoren dürfen vor Gericht die Aussage verweigern, weil die Verschwiegenheit zur sogar rechtlich normativ abgesicherten Erwartungsstruktur ihres Amtes gehört.

Betrachtet man die den Baptismus prägenden Erwartungsstrukturen insgesamt, so wird schnell deutlich, dass die zentrale Stärke des kongregationalistischen Modells in seiner grundsätzlichen Flexibilität und Entwicklungsfähigkeit liegt. Es gibt keine die gesamte Glaubensgemeinschaft auf Dauer bindenden Entscheidungen, keine festgeschriebenen Traditionen, auf die sich die Gemeinschaft für alle Zeiten festlegen könnte.⁶ In kongregationalistischen Gemeindebünden besitzen alle Erwartungsstrukturen nur eine unverbindliche Verbindlichkeit. Was gestern galt, muss nicht für immer gelten, und was in einer bestimmten Ortsgemeinde gilt, gilt noch lange nicht überall in der Glaubensgemeinschaft. Diese grundsätzliche Flexibilität beruht auf den beiden konkurrierenden Prinzipien, die die überge-

⁶ So besitzt zum Beispiel das Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. eine Präambel, in der ausdrücklich festgestellt wird: „Dieses Glaubensbekenntnis ist Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden im Glauben. Es kann also nicht selbst Gegenstand des Glaubens oder bindendes Glaubensgesetz sein. Als zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift wird es durch diese begründet und begrenzt. Es setzt das Apostolische Glaubensbekenntnis als gemeinsames Bekenntnis der Christenheit voraus und bleibt offen für die künftige Bekundung der Wahrheit ...“ (*Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K. d. ö. R.*, Rechenschaft vom Glauben, Kassel 1995, 1 – Stand 26. 5. 1995) Dementsprechend wurde der Text dieses Bekenntnisses vom Bundesrat des BEFG auch nur „entgegengenommen und den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen“ (ebd., 16), wobei für den zuletzt überarbeiteten Taufartikel ausdrücklich ergänzt wurde: „bis weiterreichende gemeinsame Erkenntnisse gewonnen sind.“ (Ebd.)

meindlichen Erwartungsstrukturen im Kongregationalismus prägen: das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit auf der einen und das Prinzip Einheit und Einmütigkeit auf der anderen Seite.⁷

Das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit verlangt, dass der übergemeindliche Zusammenschluss der Gemeinden diese nicht zwingen kann, sich nach den Vorgaben des Gemeindeverbundes zu richten. Was für alle Gemeinden grundsätzlich gilt, gilt deshalb noch lange nicht konkret in jeder einzelnen Ortsgemeinde.⁸ Das Prinzip Einheit und Einmütigkeit hingegen verlangt, dass ein derartiges Abweichen von einer allgemein gültigen Normalität nicht einfach kommentarlos hingenommen wird, sondern auf der Suche nach gemeinsamen Lösungen intensiv diskutiert wird. Dementsprechend wirkt das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit als Motor für Veränderungsprozesse, während das Prinzip von Einheit und Einmütigkeit die Gemeinden immer wieder dazu zwingt, in Streitfragen nach gemeinsam tragfähigen Kompromissen zu suchen, die zwar Ausnahmen zulassen, die Vielfalt aber nicht in Beliebigkeit verwandeln.

In diesem Wechselspiel von Freiheit und Einheit steht auch das Amtsverständnis in kongregationalistischen Gemeindebünden. Das Prinzip der Freiheit der Ortsgemeinde führt dazu, dass sich die grundlegenden normativen und kognitiven Erwartungsstrukturen des pastoralen Dienstes ebenso wie alle anderen übergemeindlichen Strukturen in einem ständigen Veränderungsprozess befinden. Theorie und Praxis des Pastorenamtes sind nicht statisch sondern wandelbar. Wenn sich die Praxis in einzelnen Gemeinden ändert und eine solche Verhaltensänderung für den Gemeinde-

⁷ Ich wende im Folgenden einen Gedanken auf das Amtsverständnis im Kongregationalismus an, den ich erstmals im Jahre 2001 angesichts der schwelenden Streitigkeiten im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik vorgetragen habe. Vgl. R. Dziejewas, Warum Baptisten immer streiten müssen, in: ZThG 7 (2002), 9–15. Ich habe die Wirkungsweise beider Prinzipien in grundsätzlicher Weise für Erwartungsstrukturen im Kongregationalismus ausgeführt in: R. Dziejewas, Verbindlichkeit im Kongregationalismus, in: J. E. Hafner/M. Hailer (Hgg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen. Ökumenische Studien (erscheint 2009).

⁸ Mit der Autonomie der Ortsgemeinde steht das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit jeder Form von Kirchenhierarchie und zentraler Leitung entgegen. Sogar die innerkirchlichen Finanzstrukturen beruhen zumeist auf dem Prinzip der Freiwilligkeit. So beschließt z. B. der Bundesrat, die Delegiertenversammlung der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland einen Haushalt für den Gemeindebund, der voraussetzt, dass jede Gemeinde für jedes Mitglied eine bestimmte Summe für die übergemeindliche Arbeit zur Verfügung stellt. Diese Summe aber kann der Bundesrat als höchstes Entscheidungsgremium der Kirche nicht verbindlich festsetzen, da eine solche Entscheidung die Ortsgemeinden binden würde. Die festgelegte Summe wird den Gemeinden daher nur „zur Zahlung empfohlen“ mit der Konsequenz, dass die Geschäftsführung des Bundes sie nicht einziehen kann, sondern darum werben muss, dass auch wirklich alle Gemeinden ihren Beitrag an den Bund bezahlen. Im Ergebnis kommt meist die angepeilte Summe in etwa zusammen, auch wenn manche Gemeinden nichts, andere weniger, dritte dafür mehr geben als vom Bundesrat beschlossen, und manche Einzelspender das ausgleichen, was einzelne Gemeinden nicht zu geben bereit sind.

bund nach und nach zur Normalität wird, wird sie sich irgendwann auch in den Ordnungen und Institutionen des Gemeindebundes niederschlagen.

Ein eindrückliches Beispiel für derartige Veränderungsprozesse ist die Entwicklung des pastoralen Dienstes der Frauen im deutschen Baptismus.⁹ In den Anfängen des Baptismus galt es als biblisch begründete Selbstverständlichkeit, mithin als normative Erwartungsstruktur, dass der Verkündigungsdienst nur Männern vorbehalten war. Dann ließen im letzten Jahrhundert einzelne Gemeinden auch Frauen predigen, weil sie entdeckten, dass auch weibliche Mitglieder die Gabe der Verkündigung und der Lehre haben können. Dies war zunächst die dem Prinzip Freiheit und Autonomie geschuldete Ausnahme von der Regel. Dann stellte sich aber die Frage, ob für Frauen mit der Gabe der Verkündigung nicht auch eine entsprechende Ausbildung zugänglich sein müsse.¹⁰ Dies wurde nun eine auf Ebene der Bundesgemeinschaft heiß diskutierte Frage, denn die Pastorenausbildung war eine übergemeindlich verantwortete und finanzierte Aufgabe. Man bestätigte am Ende eines langen Diskussionsprozesses, dass nur Männer Pastoren werden können, gestattete aber in Ausnahmefällen die Ausbildung von Frauen am Theologischen Seminar des Bundes, allerdings verbunden mit dem Beschluss, damit nicht unter der Hand den Dienst einer Pastorin einzuführen.¹¹ Nachdem es dann aber erst einmal ausgebildete Theologinnen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) gab, gab es auch Gemeinden, die diese, zum Teil gemeinsam mit ihren Ehemännern in eine hauptamtliche Tätigkeit übernahmen. Damit gab es zwar offiziell immer noch keine Pastorinnen des BEFG, wohl aber einzelne Gemeinden im BEFG, die hauptamtliche Mitarbeiterinnen im pastoralen Dienst hatten. Die Folge war, dass man eine neue Klärung auf Bundesebene suchte und sie in der offiziellen Einführung des Amtes der theologischen Mitarbeiterin fand – ein allerdings nur kurzfristig lebendes Konstrukt, da die Gemeinden ihre theologischen Mitarbeiterinnen selbstverständlich bald als Pastorinnen bezeichneten. Als der Dienst von Frauen dann zunehmend zur Normalität wurde, fand sich auch nach langer Diskussion auf Bundesebene schließlich eine Mehrheit für die Berufsbezeichnung „Pastorin“, sodass man am Ende nur noch die „Ordnung für Pastoren und theologische Mit-

⁹ Vgl. zum Folgenden vor allem den Erfahrungsbericht von *Chr. Geisser*, Als Pastorin in einer freikirchlichen Gemeinde, in: *W. Haubeck/W. Heinrichs* (Hgg.), *Pastorinnen. Aspekte zu einem aktuellen Thema*, Witten 2008, sowie in diesem Band den Beitrag von *C. Rossol*, *Zwischen Akzeptanz und Ignoranz – Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im BEFG*.

¹⁰ Diese Frage wurde im Rahmen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR übrigens früher, nämlich bereits 1969, offiziell gestellt und bejaht als im Westbund, der sich zu dieser Öffnung seiner Ausbildungsstätte für Frauen erst 1974 entscheiden konnte.

¹¹ Man ahnte also offenbar bereits, worauf die Sache hinauslaufen würde, aber nur mit einer solchen Kompromissformel konnte beiden Grundprinzipien des Kongregationalismus Rechnung getragen und eine weitgehend einmütige Entscheidung auf übergemeindlicher Ebene erreicht werden.

arbeiterinnen“ in „Ordnung für Pastoren und Pastorinnen“ umzubenennen brauchte, um den letzten Schritt dahin zu tun, dass heute im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland sowohl Pastoren als auch Pastorinnen gleichberechtigt ihren Dienst tun können, ohne dass deshalb heute schon alle Gemeinden bereit wären, eine Pastorin zu berufen.¹²

Es kann im Kongregationalismus eben keine, allgemein und auf Dauer gültigen innerkirchlichen Strukturen geben¹³ und das gilt auch für ein baptistisches Amtsverständnis, wie immer es inhaltlich gefüllt sein mag. Angesichts dieses Befundes dürfte deutlich sein, dass auch eine Analyse konkreter gemeindlicher Erwartungsstrukturen nur typische, keine allgemein gültigen Aussagen machen kann. Was normalerweise für das Verhältnis zwischen Pastor und Gemeinde gilt, bzw. für das Verhältnis der Gemeinde zum Gemeindebund oder das Verhältnis zwischen Amtsträger und Bundesgemeinschaft, kann in einer konkreten Ortsgemeinde auch ganz anders aussehen, als es in der Bundesgemeinschaft sonst der Fall ist.

Dennoch kann man die typischen mit dem Amt des Pastors oder der Pastorin verbundenen Erwartungen herausarbeiten, indem man sich ansieht, was ein Pastor oder eine Pastorin in dem für den Kongregationalismus typischen Beziehungsdreieck zwischen Gemeinde und Gemeindebund normalerweise tut oder zumindest tun sollte, was mithin von ihm oder ihr gemeinhin erwartet werden darf. Dabei ist zu beachten, dass im Dreiecksverhältnis des Geistlichen zu seiner Ortsgemeinde, mit der er ein Dienstverhältnis besitzt, und zum Gemeindebund, mit dem er in einem Treueverhältnis steht, das Dienstverhältnis zur Gemeinde die Priorität besitzt, denn aufgrund der Autonomie der Ortsgemeinde im Kongregationalismus liegt hier die Basis der meisten Erwartungen an den täglichen Dienst eines Geistlichen.

Beginnen wir also mit einer soziologischen Analyse der bestehenden gemeindlichen Erwartungen an den Pastor oder die Pastorin.

¹² Auch dies ist angesichts der kongregationalistischen Grundverfassung des deutschen Baptismus nicht anders zu erwarten. Doch auch hier verändern sich mit der sich wandelnden Normalität die Begründungsbedürftigkeiten. Musste am Anfang eine Gemeinde begründen, warum sie bereit war, eine Frau als Pastorin zu berufen, so wechselt die Begründungslast mittlerweile zu den Gemeinden, die im Falle einer Neuberufung gegenüber ihren Gemeindemitgliedern und der Öffentlichkeit begründen müssen, warum sie sich auch weiterhin keine Frau als Pastorin vorstellen können.

¹³ Wer das Gegenteil behauptet, braucht sich bloß die Strukturveränderungsprozesse im BEFG in den letzten Jahren anzuschauen. Dabei zeigt sich allerdings auch, dass sich Erwartungsstrukturen in kongregationalistischen Gemeindebünden mitunter langsamer verändern als die betreffenden Organisationsformen. So wirken sich z. B. die tradierten Erwartungen an eine „Bundesleitung“ nach wie vor stark auf das Selbstverständnis und die Arbeitsweise des neuen „Präsidiums“ aus, auch wenn die aktuelle Verfassung dessen Funktion nach der Einführung einer „Bundesgeschäftsführung“ eigentlich anders akzentuiert hat.

2. Die soziologische Dimension des Amtes

Schaut man auf die in den Ordnungen vorgesehenen und die im Gemeindealltag gelebten Vollzüge des pastoralen Dienstes, so fällt auf, dass viele dieser Erwartungen zu konflikträchtigen Konstellationen führen können, denn nicht alle Erwartungen sind miteinander kompatibel. Dies wird deutlich, wenn man sich die Vollzüge anschaut, die in dem Dreiecksverhältnis gelebt werden.

1. Die soziologische Dimension zeigt viele Konfliktpotenziale, je nachdem, wie die Erwartungsstrukturen der einzelnen Gemeinden gestaltet sind.

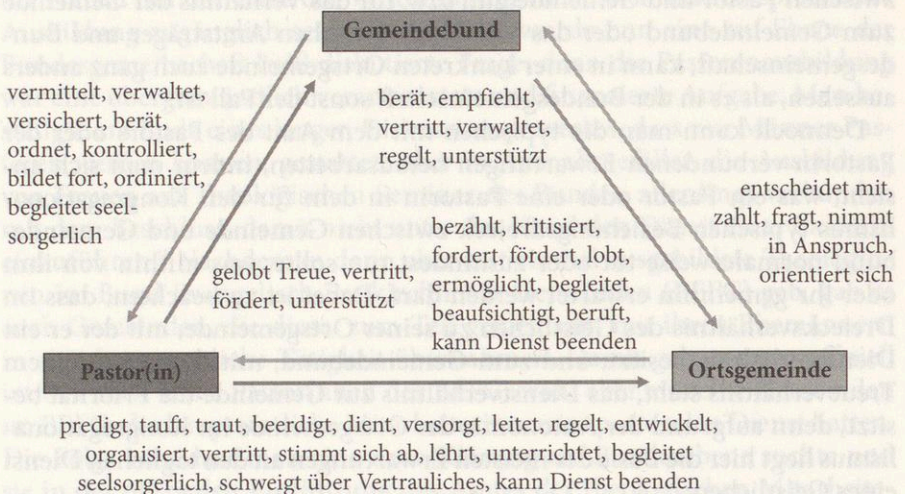


Abb. 1: Die soziologische Dimension des Amtes im Kongregationalismus

All diese mit Tätigkeitsworten in der Abbildung dargestellten Vollzüge sind mit konkreten Erwartungen verbunden. Die Gemeinden erwarten von ihren Pastoren dass sie bestimmte Dinge tun und sich auf eine bestimmte Weise verhalten, die Geistlichen erwarten wiederum von ihren Gemeinden bestimmte Rahmenbedingungen und eine aktive Mitarbeit der Mitglieder. Der Gemeindebund wiederum erwartet von den Geistlichen, dass sie sich gemäß den im Bund geltenden Ordnungen und Regeln verhalten, während er von den Gemeinden erwarten muss, dass sie dies aufgrund ihrer Autonomie nur dann tun, wenn es ihnen passt. Die Gemeinden schließlich erwarten vom Gemeindebund für die überwiesenen Spenden Unterstützung und Beratung in schwierigen Situationen sowie eine Vertretung der Gemeindeinteressen in ökumenischen Gesprächen und gegenüber der Öffentlichkeit, den Medien und der Politik.

Durch die kongregationalistische Struktur der erwarteten, aber nicht normativ abgesicherten Loyalität der Gemeinden zum Bund steht der pas-

torale Dienst unter der ständigen Gefahr konträrer Erwartungen von Seiten des Bundes und der Gemeinde, denn ein Pastor soll nicht nur seine Ortsgemeinde, sondern auch seine Konfession vertreten. Dies kann aber mitunter bedeuten, unterschiedliche theologische Positionen und praktische Vollzüge gleichzeitig zu vertreten.

Veranschaulichen möchte ich dies an einem Beispiel, das derzeit stark diskutiert wird und eng mit der Identität des Baptismus verknüpft ist. Die Verbindung von Glaubenstaufe und Gemeindemitgliedschaft war, von den Anfängen des deutschen Baptismus an, immer ein Identität stiftendes konfessionelles Merkmal, wie die Entstehung des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden neben dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden belegt.¹⁴ Dass niemand Mitglied einer Baptistengemeinde werden konnte, der nicht zuvor eine Taufe auf das Bekenntnis seines Glaubens empfangen hatte, galt über 150 Jahre lang als biblisch gebotene und damit normativ begründete Erwartungsstruktur einer baptistischen Gemeinde. Jeder, der Mitglied werden wollte, wusste: Der Weg in die Gemeinde führte durchs Taufbecken.

Aber auch hier hat sich gezeigt, dass derartige Verbindlichkeiten im Baptismus keinen absoluten Bestandsschutz haben können. In den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gab es verschiedene Gemeinden, die in seelsorgerlichen Ausnahmefällen auch nach baptistischem Verständnis „Ungetauften“ die Mitgliedschaft ermöglichten. Diese Ausnahmen erwuchsen aus dem kongregationalistischen Prinzip von Freiheit und Freiwilligkeit, denn nach diesem können Gemeinden auch Entscheidungen für sich treffen, die in der Gesamtgemeinschaft nicht mehrheitsfähig wären – wozu bräuchte man schließlich sonst die Autonomie der Ortsgemeinde?

Was bedeutet dies aber für das Amtsverständnis und den Umgang eines Pastors mit den konkreten Gemeindeerwartungen vor Ort? Nun, eines ist klar: Stellt sich eine Gemeinde in einen Dissens zur Gesamtgemeinschaft des Gemeindebundes, kommt der Pastor in einen Loyalitätskonflikt zwischen der Ortsgemeinde und dem Gemeindebund. Wenn eine Gemeinde offenere Mitgliedschaftsregeln einführt, während der Bund um seiner konfessionellen Identität willen eine solche Öffnung der Mitgliedschaft mehrheitlich ablehnt, kann der Bund aus seinem Treueverhältnis vom Pastor erwarten, dass er gegenüber der Gemeinde die konfessionelle Identität des Bundes hochhält, während die Gemeinde aus dem Dienstverhältnis heraus den Pastor dazu beauftragen kann, gegenüber dem Gemeindebund die Vorstellungen der Gemeinde von einer veränderten Mitgliedschaftsregel zu vertreten. Es bleibt dem einzelnen Geistlichen zumeist selbst überlassen, welche dieser Erwartungen er befriedigen und welche er enttäuschen will, aber er kommt aus dem grundsätzlichen Dilemma nicht heraus. Entweder muss er die Erwartungen seiner Gemeinde oder die Erwartungen des Bun-

¹⁴ Vgl. 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.

des enttäuschen. Meist wird sich, schon weil die Gemeinde nah und der Bund eher fern ist, der Pastor dafür entscheiden, die Erwartungen seiner Ortsgemeinde zu erfüllen, aber er kann sich, wenn er daraufhin die Vorstellungen seiner unorthodox handelnden Gemeinde überzeugend vertritt, auch schnell in der Bundesgemeinschaft den Ruf eines Rebellen oder eines Querulanten einhandeln – eine Einschätzung, die seiner beruflichen Zukunft im Gemeindebund und seiner Vermittelbarkeit in andere Gemeinden nicht unbedingt förderlich sein wird.

Dieses Beispiel ist jedoch nur eines von vielen. Eine Gemeinde kann mit Berufung auf die eigene Freiheit viele Dinge tun und lehren, die im Gemeindebund nicht konsensfähig wären. Ob es um strittige ethische Fragen wie die Tolerierung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften oder die Segnung von Rentnerkonkubinaten geht oder aktuelle politische Fragen kontrovers diskutiert werden, eine Gemeinde kann sich auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Richtung von der Bundesgemeinschaft absetzen, auch wenn diese meist wenig erfreut über Nachrichten aus einzelnen Gemeinden ist, die andere als die normalen Wege gehen. Da es aber auch niemand verhindern kann, landet der Vorwurf für das abweichende Verhalten häufig beim Pastor oder der Pastorin vor Ort, denen man aus Sicht des Bundes vorwerfen kann, dass sie diese Entwicklung nicht verhindert oder sogar aktiv vorangetrieben haben, obwohl dies gar nicht unbedingt ihrer eigenen theologischen Überzeugung oder ihrer innergemeindlichen Positionierung zum umstrittenen Thema entsprechen muss. Mitunter sind die Hauptamtlichen nur diejenigen, die im Auftrag ihrer Gemeinde die unorthodoxe Entwicklung gegenüber der anders denkenden Mehrheit des Gemeindebundes kommunizieren und verteidigen müssen.

Und diese Erwartungskonflikte müssen nicht nur von den Geistlichen ausgehalten, ausgeglichen oder ausgefochten werden, häufig sind es gerade die Pastorinnen und Pastoren, die diese Erwartungskonflikte überhaupt bewusst erleben, denn sie stehen, anders als ihre Gemeindemitglieder, in vielfältigen übergemeindlichen Kontakten, in denen die Erwartungen und Normalitäten des Bundes ständig kommuniziert werden. Somit sind ihnen auch die Punkte sehr viel bewusster, an denen die eigene Gemeinde andere Wege geht als die Bundesgemeinschaft. Während eine Gemeinde vor Ort vielleicht bereits darüber zu diskutieren beginnt, ob man nicht langsam von der Duldung zur Segnung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften übergehen sollte, scheitert in anderen Gemeinden schon eine offene Diskussion darüber, inwieweit Christsein und eine gelebte Homosexualität überhaupt vereinbar sein können. Häufig ist nur den Pastorinnen und Pastorin sowie wenigen übergemeindlich engagierten Mitgliedern einer Gemeinde bewusst, inwieweit die in der eigenen Gemeinde geltenden Erwartungsstrukturen, also die gelebten Normalitäten des Gemeindealltags, in Übereinstimmung oder im Konflikt zu den Mehrheitsmeinungen und Traditionen der Bundesgemeinschaft stehen. Vielfach können daher die Gemeinden ganz unbefangen neue Entwicklungen vorantreiben, die dem

eigenen Pastor Bauchschmerzen bereiten, wenn er daran denkt, wie er diese im Kontext der Bundesgemeinschaft kommunizieren soll.

Diese Überlegungen zeigen bereits, dass nicht nur die unklaren Loyalitätserwartungen im Dreiecksverhältnis von Gemeinde, Pastor und Gemeindebund ein Problem sind. Auch in den einzelnen Beziehungen steckt psychologischer Sprengstoff.

3. Die psychologische Dimension des Amtes

Grundsätzlich gilt: Wo konträre Erwartungen zeitgleich Gültigkeit verlangen, sind aus psychologischer Perspektive ambivalente Gefühle und dissonante Kognitionen¹⁵ bis hin zu Double-Bind-Konstellationen zu erwarten.¹⁶ Und all dies gibt es auch im Rahmen des Verhältnisses von Amtsträgern, Ortsgemeinde und Gemeindebund auf allen Seiten dieses Dreieckssystems. Die Gemeinden fühlen sich dem Bund gegenüber zunächst einmal autonom und stark, schließlich finanzieren sie den Bund und repräsentieren ihn vor Ort. Dafür erwarten sie vom Gemeindebund Orientierung und Vertretung nach außen. Sobald sich jedoch die Bundesgemeinschaft in irgendeiner Frage anders äußert, als es der gelebten Normalität einer konkreten Ortsgemeinde entspricht, fühlt diese sich bevormundet und in ihrer Selbstständigkeit angegriffen. Die Repräsentanten des Bundes hingegen fühlen sich für alle Gemeinden sowie deren Gemeinschaft untereinander verantwortlich, versuchen die konfessionelle Identität zu stärken und wollen daher mit Empfehlungen und Handreichungen das Element der Einheit und Einmütigkeit stärken, fühlen sich in diesen Bemühungen aber von den Gemeinden immer wieder im Stich gelassen, sobald sich Gemeinden mit Berufung auf ihre Autonomie über gemeinsame Regeln einfach hinwegsetzen oder mühsam errungene Klärungen vor Ort für irrelevant erklären.

Derartige ambivalente Gefühle prägen auch das Verhältnis der Pastorinnen und Pastoren zu ihrem Gemeindebund. Angesichts der Tatsache, dass der Bund und die Gemeinde, in der ein Geistlicher seinen Dienst tut, unterschiedliche Wege gehen können, empfinden es die Pastorinnen und Pasto-

¹⁵ Das von Leon Festinger entwickelte Konzept der kognitiven Dissonanz gehört zu den wichtigsten Konzepten der Sozialpsychologie. (Vgl. S. Pfeifer, Art. Dissonanz, kognitive in: M. Dieterich/J. Dieterich (Hgg.), Wörterbuch Psychologie und Seelsorge, Wuppertal 1996, 70.) Es beschreibt das Phänomen, dass Menschen häufig auch dann an für sie wichtigen Überzeugungen und Erwartungen festhalten, wenn es zu Widersprüchen zwischen der erfahrenen Wirklichkeit und Erwartungen kommt, woraus innere Spannungen und psychosomatische und depressive Störungen entstehen können. (Ebd., 71.)

¹⁶ Dass sich mit dieser psychologischen Kategorie auch das Pastor-Gemeinde-Verhältnis beschreiben lässt, legt Walter Rebells Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Apostel Paulus und seinen Gemeinden nahe, wenn dieser darauf hinweist, dass Paulus seine Gemeinden gleichzeitig zu größtmöglicher Selbstständigkeit und Anerkennung seiner bleibenden Autorität auffordert. Vgl. W. Rebell, Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus, München 1986, 111 ff.

ren als unsicher, ob die Bundesgemeinschaft für ihren Dienst überwiegend eine Hilfe ist oder nicht mitunter eher ein Problem darstellt. Jeder Pastor weiß um die seinen Dienst ordnenden und unterstützenden Aufgaben des Bundes, erlebt den Gemeindebund aber in Konfliktsituationen mit der Gemeinde eher als hilflosen Helfer.

2. Die psychologische Dimension ist geprägt von vielen ambivalenten Gefühlen, da viele Erwartungsstrukturen als gebrochen oder unklar empfunden werden.

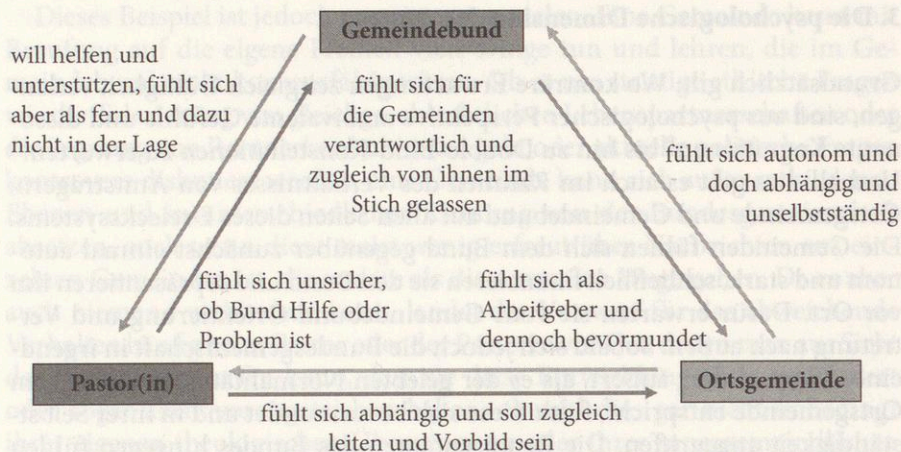


Abb. 2: Die psychologische Dimension des Amtes im Kongregationalismus

Dies zeigt sich besonders, wenn es zu Konflikten zwischen Geistlichen und ihren Gemeinden kommt. Wenn der Bund machtvoll in derartige Konfliktsituationen eingreifen möchte, kann dieses Eingreifen sich eigentlich nur gegen den Amtsträger richten, denn nur ihm gegenüber besitzt der Bund eigene Sanktionsmechanismen. Der Bund wiederum möchte seine Pastorinnen und Pastoren gerne in ihrem Dienst unterstützen, hat aber wenig konkrete Einflussmöglichkeiten auf die einzelnen Gemeinden. Er kann allgemeine Empfehlungen für Gehaltszahlungen, Urlaubsansprüche und einen positiven Umgang mit den hauptamtlichen Mitarbeitern aussprechen, kann deren Umsetzung in den einzelnen Gemeinden aber nicht durchsetzen. Er kann auch, wenn es zwischen Gemeinde und Pastor zum Konflikt kommt, nicht von außen eingreifen, es sei denn, die Gemeinde bittet darum.

Vor allem aber in der engen Beziehung zwischen dem Pastor und seiner Gemeinde bewirken die gleichzeitig gültigen konträren Erwartungen eine Double-Bind-ähnliche Beziehung.¹⁷ Aufgrund der starken Einbindung des

¹⁷ Die vor allem von Bateson und Watzlawik entwickelte Double-bind-Theorie benennt als entscheidende Faktoren einer Doppelbindung widersprüchliche Mitteilungen in einer engen Lebensbeziehung, denen sich die betroffenen Personen nicht entziehen können, die sie aber durch die Unfähigkeit zur Metakommunikation über die paradoxen Mitteilungen

Amtsverständnisses in das Priestertum aller Glaubenden wird den hauptamtlichen Geistlichen eine Sonderstellung innerhalb der Gemeinde abgesprochen, die ihnen durch die konkreten dienstlichen Erwartungen gerade angetragen wird. Sie sollen zum einen die Gemeinde leiten und organisieren, die Gemeindeglieder im Glauben stärken und die Gemeinde nach außen repräsentieren, die Geschwister ermahnen und lehren und sie zugleich seelsorgerlich begleiten, also Erwartungen erfüllen, die nur aus einer Position der Stärke heraus erfüllbar sind. Andererseits sollen sie sich zugleich als Hauptamtliche in den Kreis der ehrenamtlichen Mitarbeiter und Verantwortungsträger einordnen, ja sich als Angestellte der Gemeinde ihnen sogar unterordnen und vorgegebene Vorstellungen von Gemeindegearbeit umsetzen.

Da es sich bei der Dienstbeziehung eines Geistlichen zu seiner Gemeinde um eine sehr enge und damit auch konflikträchtige Bindung handelt, wirken derartig widersprüchliche Erwartungen mitunter fatal. Sie führen zu einer inneren Spannung, die der Geistliche mehr oder weniger gut aushalten kann, die aber nur bedingt auflösbar ist, da beide Seiten durch die Dienstbeziehung permanent aufeinander angewiesen sind. Psychologisch kann man hier von einer Double-bind-Beziehung sprechen. Es werden ständig paradoxe, gleichzeitig gültige Erwartungen kommuniziert, und dies geschieht in einer so engen Lebensbeziehung, dass sich alle Beteiligten dieser paradoxen Erwartungskommunikation nicht entziehen können. Sie können sie aber auch nicht auflösen, da es keine gelingende Form der Metakommunikation über diese inkongruenten Erwartungen geben kann. Dies würde nämlich voraussetzen, dass es einen Ort geben könnte, in dem sich die Gemeinde mit ihrem Pastor oder ihrer Pastorin neutral darüber unterhalten könnte, welche der widerstreitenden Erwartungen enttäuscht und welche erfüllt werden sollen. Dies mag für konkrete Dienstfragen in einem gelingenden Miteinander von Pastor und Gemeindeleiter oder auch in einem harmonisch arbeitenden Gemeindeleitungskreis noch gerade gelingen, für die grundsätzliche Position des Pastors im Spannungsfeld kontinierlicher gemeindlicher Erwartungen gelingt dies meist nicht.

Wollte man die doppelte Bindung paradoxer Erwartungen durchbrechen, müsste in der Gemeindeversammlung theologisch über die grundsätzliche Stellung des Pastors oder der Pastorin zu ihrer Gemeinde diskutiert und eine Klärung darüber herbeigeführt werden, ob der Pastor eher einen leitenden, eher einen ausführenden, eher einen ermahnenden oder tröstenden, eher einen übergeordneten oder einen auf das einzelne Gemeindeglied ausgerichteten Dienst tun soll und welche Stellung ihm dabei im Gefüge der Gesamtgemeinde zukommen soll. In dieser Grundsätzlichkeit aber können solche Fragen in einer Gemeinde nicht angemessen und konstruktiv diskutiert werden. Sofern eine Gemeinde es gemeinsam versuchen würde, würde

auch nicht auflösen können. Vgl. T. U. Schall, Art. Double-bind-Theorie, in: M. Dieterich/J. Dieterich (Hgg.), *Psychologie und Seelsorge*, 71 f.

jede Metakommunikation über die Stellung des Pastors oder der Pastorin in der Gemeinde sehr schnell bei einzelnen, konkreten Erwartungen landen, die der Amtsträger vordringlich erfüllen soll. Am Ende stünde dann, angesichts der für den Kongregationalismus grundsätzlichen Bedeutung von Einheit und Einmütigkeit, die Erwartung, dass der Pastor doch bitte sowohl mehr leiten als auch sich besser einordnen, mehr ermahnen, aber auch mehr trösten, mehr das Ganze und zugleich mehr den Einzelnen im Blick haben soll, womit die Doppelbindung durch den missglückten Versuch der Metakommunikation nicht behoben, sondern am Ende deutlich gestärkt worden wäre.

Dass derartige Double-bind-Konstellationen eine extreme emotionale Belastung für den Dienst eines Pastors oder einer Pastorin darstellen können, ist offensichtlich. Dass die Geistlichen im Kongregationalismus aber angesichts der in der konkreten Gemeindepraxis erlebten widersprüchlichen Erwartungsstrukturen auch keinen Rückhalt in einer klaren konfessionellen Amtstheologie oder einer stabilen organisatorischen Absicherung ihres Dienste im Gemeindebund finden können, verschärft die psychische Belastungssituation zusätzlich. Während sich jeder lutherische Pfarrer auf die Würde seines Amtes berufen und für dessen Bedeutung und Ausformung die Texte der Bekenntnisschriften zitieren kann, fehlt eine derartige verbindliche Amtstheologie im Kongregationalismus. Während Geistliche anderer Konfessionen im Konfliktfall zudem die geltenden Kirchengesetze hervorholen und für Auseinandersetzungen mit der eigenen Gemeinde im Notfall auf eine übergemeindliche bischöfliche Kompetenz zurückgreifen können, besitzen kongregationalistisch verfasste Gemeindebünde für diese Situationen nur unverbindliche Ordnungen oder Empfehlungen.

Insofern ist zu erwarten, dass für die enge Doppelbindung zwischen einem Geistlichen und seiner Ortsgemeinde die dritte Größe im Beziehungsdreieck relativ irrelevant bleiben wird. Allenfalls kann der Gemeindebund über Beratungsangebote und Mediatoren helfen, Konflikte zwischen Gemeinden und ihren Hauptamtlichen zu einem den Spielregeln innergemeindlicher Kommunikation entsprechenden Ende zu bringen. Bevor es aber dazu kommt, wird jeder Pastor und jede Pastorin im Kongregationalismus mit den dissonanten Erfahrungen, den widersprüchlichen Erwartungen und dem unklaren Amtsverständnis der eigenen Konfession auf der psychologischen Ebene selber fertig werden müssen. Hierfür braucht es ein hohes Maß an Frustrationstoleranz und Leidensbereitschaft, ein gesundes Phlegma verbunden mit einem hohen Maß an Einfühlungsvermögen, kombiniert mit ausgereifter Managementkompetenz, einem Pragmatismus in der Sache bei gleichzeitiger theologischer Standhaftigkeit und der Fähigkeit zur ausgewogenen Vertretung widerstreitender Positionen. Mithin, der pastorale Dienst in kongregationalistischen Gemeindebünden verlangt von den Pastorinnen und Pastoren die dauerhafte Vereinbarkeit des Unvereinbaren.

Früher half gegen das Ausgeliefertsein an eine derartige Double-bind-Beziehung ein häufiger Wechsel der Pastoren. So konnten die Gemeinde die Erwartung aufrechterhalten, dass es der nächste Pastor sicherlich besser machen werde als sein Vorgänger, während sich auf Seiten der Pastoren die Erwartung pflegen ließ, dass in der nächsten Gemeinde sicherlich alles besser sein und sich der Dienst weniger konflikthaft gestalten wird. Die schnelle Rotation der Pastoren in den Gemeindediensten war für den Kongregationalismus eine Möglichkeit, Double-bind-Beziehungen immer wieder aufzulösen, auch wenn sie letztlich nur durch neue, gleichgestaltete Beziehungen ersetzt wurden, an denen man sich dann bis zum nächsten Wechsel vielleicht mit neuen Mitteln und Techniken abarbeiten konnte. Für den Gemeindebund war diese Konstellation in sofern konfliktärmer, als man nur ein möglichst reibungslos funktionierendes System der Vermittlung von Pastoren in neue Gemeindeorte brauchte, um sich abzeichnende Konflikte kurzfristig durch Dienstortwechsel des Pastors auflösen zu können.

Dass diese scheinbare „Konfliktlösung“ aber mit erheblichen psychologischen Belastungen vor allem für die beteiligten Familien verbunden war, wurde dabei vielfach ausgeblendet oder theologisch als für den Dienst zu bringendes Opfer gedeutet. Eine theologisch verantwortbare Lösung des Grundproblems liegt in diesem Verfahren jedenfalls nicht. Angesichts der Tatsache, dass auch die Ehepartner von Geistlichen heute eigene Berufe haben und man mit Kindern im föderalen Bildungssystem kaum mehrfach das Bundesland wechseln kann, wird die Verweildauer von Pastoren in den Gemeinden eher zu- als abnehmen. Und aus Sicht einer kontinuierlichen, erfolgreichen Gemeindeentwicklung ist eine längerfristige, zielorientierte Dienstausbübung einzelner Pastoren in ihren Gemeinden auch für kongregationalistische Gemeindebünde durchaus vorteilhaft. Dies aber wird nicht gehen, ohne dass das Dreiecksverhältnis von Pastor, Gemeinde und Gemeindebund theologisch und rechtlich klarer und für den Konfliktfall eindeutiger gestaltet wird.

Schauen wir daher auf die rechtliche Dimension des Amtes. Vielleicht kann ja die rechtliche Ausgestaltung des Dienstes in den Ortsgemeinden und der Einbindung der Pastorinnen und Pastoren in den Gemeindebund zu mehr Klarheit verhelfen.

4. Die rechtliche Dimension des Amtes

Die derzeitige rechtliche Dimension des pastoralen Amtes ist jedoch, wie könnte es in einem kongregationalistischen Gemeindebundes anders sein, ebenfalls durch viele Unklarheiten gekennzeichnet. Die Grundkonstellation sieht ein Anstellungs- bzw. Dienstverhältnis zwischen Dienstnehmer und Gemeinde vor, das durch ein Treueverhältnis des Amtsträgers zum Bund ergänzt wird. Auch hier liegt also ein Dreiecksverhältnis vor, das auf seinen verschiedenen Seiten unterschiedlich rechtlich strukturiert ist.

3. Die rechtliche Dimension zeigt viele Unklarheiten, je nachdem, wie man die Rechtsgestalt der Gemeinden deutet, die nicht als e. V. oder eigene Körperschaft organisiert sind.

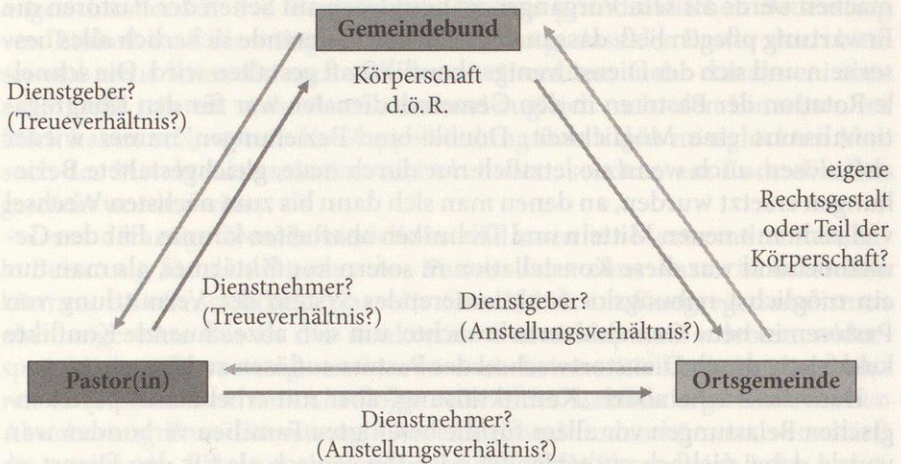


Abb. 3: Die rechtliche Dimension des Amtes im Kongregationalismus

Das Verhältnis des Gemeindebundes zu seinen Gemeinden ist im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden grundsätzlich über die Verfassung und die Ordnungen rechtlich als Körperschaft des öffentlichen Rechts ausgestaltet.¹⁸ Innerhalb des Gemeindebundes aber gibt es Gemeinden, die eigene Rechtspersönlichkeit besitzen, da sie als eingetragene Vereine oder eigenständige Körperschaften firmieren, sowie solche, die keine eigenen Rechtspersonen sind, da sie ihre Rechtsform als Gemeinden über den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden haben.¹⁹ Je nachdem, ob die betreffenden Gemeinden eigene Rechtspersönlichkeiten sind oder an den Körperschaftsrechten des Gemeindebundes nur partizipieren, ist dann auch das Verhältnis der Gemeinde zum Gemeindebund unterschiedlich zu bewerten. Entscheidungen, die Mitgliedsgemeinden aus eigener Rechtspersönlichkeit heraus treffen, sind von Seiten des Gemeindebundes heraus kaum zu beeinflussen, betreffen ihn aber auch nur mittelbar. Anders ist es hingegen bei den Gemeinden, die als Teil der Gesamtkörperschaft des Bundes handeln, denn hier ist die Autonomie der Ortsgemeinde eine zwar innerhalb des Gemeindebundes gelebte und über die Satzung und die Ordnungen postulierte, aber keine rechtlich abgesicherte Selbstständigkeit. Inwieweit sich diese unterschiedlichen Rechtsformen auf das konkrete Anstellungsverhältnis

¹⁸ Art. 1 (2) der Verfassung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R.

¹⁹ Vgl. zur rechtlichen Problematik H. Bauknecht, Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R., zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005, Kassel 2006.

eines Pastors oder Diakons zur Gemeinde auswirken und wie in den verschiedenen Fällen jeweils das Treueverhältnis zum Bund arbeitsrechtlich zu bewerten ist, ist rechtlich bisher nicht eindeutig geklärt.

Insgesamt bewegen sich Pastorinnen und Pastoren im BEFG in einem rechtlichen Doppelverhältnis, das ihnen Dienstpflichten sowohl gegenüber dem Bund als auch gegenüber der berufenden Gemeinde abverlangt. Dabei ist das Dienstverhältnis zur Gemeinde in der Praxis in Anlehnung an ein privatrechtliches Anstellungsverhältnis gestaltet, während das Verhältnis zum Bund als wechselseitiges beamtenähnliches Treueverhältnis konstruiert ist. In der Ortsgemeinde übernimmt zumeist ein Repräsentant des Leitungsgremiums die Arbeitgeberfunktion, während im Rahmen des Treueverhältnisses zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Bundesgeschäftsführung in Elstal die Funktion des Dienstgebers ausübt. Die Bundesgeschäftsführung beruft Pastoren auf die Listen der ordinierten Mitarbeiter des Bundes, kann ihre Vermittlungs- oder Nicht-Vermittlungsfähigkeit in einen Gemeindedienst feststellen und stellt die Dienstausschüsse aus, die die Pastorinnen und Pastoren gegenüber der Öffentlichkeit als Geistliche des BEFG ausweisen.

Nun haben unklare rechtliche Konstruktionen grundsätzlich einen Vorteil gegenüber widersprüchlichen psychologischen Konstellationen. Es gibt eine klar geregelte Form der Metakommunikation. Wenn es rechtliche Unklarheiten gibt, kann man diese nach vorgegebenen prozessuralen Verfahren vor festgesetzten Instanzen klären lassen – auf gut deutsch: dafür sind die Gerichte zuständig. Was umstritten ist, kann geklärt werden, indem man sich vor dem Richter darum streitet und dann durch das Gericht feststellen lässt, was gilt und was nicht. Diese Möglichkeit gibt es für Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden grundsätzlich auch. Der Gemeindebund besitzt zwei Schiedsausschüsse, von denen einer für Angelegenheiten der Mitarbeitervertretungen und einer für alle Streitigkeiten aus dem Treueverhältnis zwischen Pastorinnen und Pastoren und dem Bund sowie aus dem Dienstverhältnis der Geistlichen mit ihren Gemeinden zuständig ist.²⁰ Zudem wäre grundsätzlich eine Klärung mancher Unklarheiten vor „weltlichen“ Gerichten möglich, sofern diese sich für zuständig erklären und Klagen aus einem kirchlichen Dienstverhältnis annehmen würden.

Dennoch hat eine Klärung der unklaren Rechtssituationen bisher auf diesem Wege selten stattgefunden, denn das Austragen derartiger Konflikte vor Gericht widerspricht elementar beiden Prinzipien des Kongregationalismus. Die Einleitung eines gerichtlichen Verfahrens wäre, egal worum sich der Streit dreht, zunächst das unumstößliche Eingeständnis eines im internen Dialog gescheiterten Bemühens um Einheit und Einmütigkeit. Wer die Klärung vor Gericht herbeiführen muss, sieht sich offenbar außer-

²⁰ § 2 (1) der Schiedsordnung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R.

stande oder hat es aufgegeben, nach Einmütigkeit zu streben. Damit aber wäre eines der beiden konstitutiven Prinzipien des Kongregationalismus grundsätzlich in Frage gestellt. Andererseits würde eine rechtliche Klärung und damit Festschreibung der bestehenden Rechtslage zugleich das entgegenstehende Prinzip von Freiheit und Freiwilligkeit untergraben, denn nichts gibt mehr Freiräume für individuelle Regelungen als eine unklare rechtliche Gesamtsituation.

Während sich im Alltag kongregationalistischer Kommunikationsstrukturen die Prinzipien Freiheit und Freiwilligkeit auf der einen und Einheit und Einmütigkeit meistens gegenseitig begrenzen und ausbalancieren, wirken sie hier einmütig gegen eine rechtliche Klärung, sodass der Gang vor die kircheninternen Schiedsausschüsse zumeist unterbleibt. Dieser Weg ist erst der allerletzte, der, der nur dann eingeschlagen wird, wenn gar nichts anderes mehr geht. Ein Pastor, der sich mit seiner Gemeinde auf diesem Weg streiten würde, weiß, dass ihn dies in den Augen aller anderen Gemeinden diskreditiert, und eine Gemeinde, die gegen ihren Pastor den Schiedsausschuss anrufen würde, muss damit rechnen, dass sich aus der Pastorenschaft des Bundes niemand mehr in diese Gemeinde vermitteln lassen will. Da zu alledem ein Rechtsstreit vor außerkirchlichen Gerichten konkreten biblischen Anweisungen widerspricht²¹, wird das ansonsten übliche Verfahren rechtlicher Beseitigung von Unklarheiten im deutschen Baptismus voraussichtlich wenig zur Klärung der rechtlichen Situation von Pastorinnen und Pastoren beitragen.

Eine echte Weiterentwicklung der dienstrechtlichen Situation der Pastorenschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden müsste über eine innerkirchliche Klärung der rechtlichen Verhältnisbestimmung zwischen Bund und Gemeinden auf der einen, sowie über klare dienstrechtliche Regelungen für die Ausgestaltung des pastoralen Dienstes in den Ortsgemeinden auf der anderen Seite laufen. In beiden Fällen aber müssten am Ende nicht nur Regelungen mit empfehlendem Charakter stehen, sondern verlässliche normativ abgesicherte und sanktionierbare Erwartungsstrukturen. Genau dies aber dürfte in einem kongregationalistischen Gemeindebund schwer durchzusetzen sein, weil es ein Weg wäre, der die gesamte Gemeinschaft stärker als einheitlich strukturierte Freikirche denn als bunten Bund selbstständiger Gemeinden ausgestalten würde. Dass dies auch aus theologisch-ekklesiologischen Gründen durchaus sinnvoll wäre, steht auf einem anderen Blatt.²²

²¹ Verwiesen wird in diesem Kontext zumeist auf Mt 5, 25 und vor allem 1Kor 6, 1–8.

²² Vgl. U. Swarat, Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband?, in: Theologisches Gespräch 2001, Beiheft 2: „Was ist der Bund ...?“ Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 3–32, der mit Verweis auf die biblischen Begriffe „Leib Christi“ und „Volk Gottes“ die kongregationalistisch verfassten Gemeinden dazu auffordert, sich von einem „einseitigen Independentismus, einer verkehrten Betonung der Autonomie der Ortsgemeinde frei[zu]machen“ (ebd., 31) und konfessionelle Einheit im inhaltlich definierten Bekenntnis von Wahrheit und Verwerfen von Irrtümern zu verwirklichen. „Der Christenname allein

Gehen wir also abschließend zu den theologischen Bewertungen und Konsequenzen der bisher durchgeführten soziologischen, psychologischen und rechtlichen Beobachtungen zum pastoralen Amt im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden über.

5. Die theologische Verortung des Amtes

Die „Rechenschaft vom Glauben“, das derzeit den Gemeinden im BEFG zum Gebrauch empfohlene Glaubensbekenntnis, behandelt das Amt nur indirekt. Unter der Überschrift „Geistesgaben, Dienste und Ordnungen“ findet sich ein Passus, der auf den pastoralen und diakonischen Dienst abzielt, auch wenn die Amtsbezeichnungen nicht ausdrücklich genannt werden: „Die christliche Gemeinde beruft geeignete Männer und Frauen, deren besondere Begabung durch den Heiligen Geist und Berufung durch Gott sie erkennt, in spezielle Dienste und bildet sie dazu aus. Insbesondere ordnet sie die Dienste der Verkündigung, Unterweisung, Seelsorge, Diakonie und Leitung. Geistesgaben und Ämter dienen in gleicher Weise der Sammlung und Sendung der Gemeinde Jesu Christi.“²³ Hier wird im Rahmen der nicht weiter entfalteten Aussagen zu den Ämtern in der Gemeinde der Weg hin zu einer zentral geordneten Amtskirche aus einem kongregationalistischen Verständnis heraus bewusst verbaut. Die Autonomie der Ortsgemeinde gilt auch für den pastoralen Dienst, mag der Gemeindebund ruhig die Ordnungen und die Ausbildungsstrukturen dafür zur Verfügung stellen. Allerdings wird das, was in der Rechenschaft vom Glauben steht, die Bundesgemeinschaft auch nicht daran hindern, andere Wege zu gehen, wenn diese sich als sinnvoll erweisen, denn die Rechenschaft vom Glauben ist kein zentrales Bekenntnis, dessen Inhalte die Gemeinden oder der Bund der Gemeinden verpflichtend zu beachten hätten. Es beschreibt vielmehr, was in den Gemeinden geglaubt wird, es normiert nicht, was geglaubt und gelebt werden soll.

Insgesamt ist die Amtstheologie des deutschen Baptismus von vielen Vorbehalten gegen das Amt geprägt, und so wird das spezielle Amt des

reicht nicht aus, um geistliche Gemeinschaft und Einheit zu schaffen. Wir müssen vielmehr wissen, was im einzelnen mit dem Christennamen verbunden ist. Die Einheit, die die Gemeinde leben soll, ist die Einheit in Wahrheit. Darum brauchen wir die Konfessionen, und darum haben wir sie. [...] Die von Gott geschenkte Einheit des Leibes Christi kann und soll auf allen unterschiedlichen Ebenen geistlicher Gemeinschaft in dem Maße verwirklicht werden, das durch die tatsächlich vorhandenen Gemeinsamkeiten in Lehre und Leben ermöglicht wird. Das größte Maß an Einheit wird innerhalb einer Ortsgemeinde erreichbar sein, das Nächstgrößere innerhalb einer Konfessionskirche. Der konfessionell verstandene Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und andere ähnliche Bünde sind von daher gesehen eine nicht allein menschlich-organisatorisch, sonder auch theologisch zu würdigende Institution.“ (Ebd., 32.)

²³ *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R.: Rechenschaft vom Glauben*, Kassel 1995, 10.

Geistlichen zumeist wie in der Rechenschaft vom Glauben in ein stark betontes Verständnis des Priestertums aller Glaubenden eingezeichnet. So beginnt die Präambel der Pastorenordnung in ihrer aktuell gültigen Fassung vom 24. November 2006 mit dem Satz: „Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden weiß sich der biblischen Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Glaubenden in besonderer Weise verpflichtet.“²⁴ Und es wird ausdrücklich darauf hingewiesen: „Alle geordneten Dienste geschehen im Rahmen des allgemeinen Priestertums.“²⁵

Angesichts der Unklarheiten in der rechtlichen Dimension und der widersprüchlichen Erwartungsstrukturen, die das Dreiecksverhältnis von Gemeindebund, Gemeinde und Amtsträger in der soziologischen Dimension prägen, und die sich in den psychologischen Ambivalenzerfahrungen widerspiegeln, besitzt das Amt als übergemeindliche, normativ abgesicherte und theologisch begründete Erwartungsstruktur des geistlichen Dienstes dennoch eine stabilisierende Funktion. Dies gilt auch, wenn sich das Amtsverständnis wandeln kann und sich die mit dem pastoralen Amt verbundenen Erwartungen weiterentwickeln, denn das jeweils aktuell gültige Amtsverständnis wirkt übergemeindlich verbindend und unabhängig von den einzelnen Amtsträgern in alle unterschiedlichen Gemeindesituationen hinein.

4. Das Amt besitzt als übergemeindliche, normativ abgesicherte und theologisch begründete Erwartungsstruktur des geistlichen Dienstes eine stabilisierende Funktion.

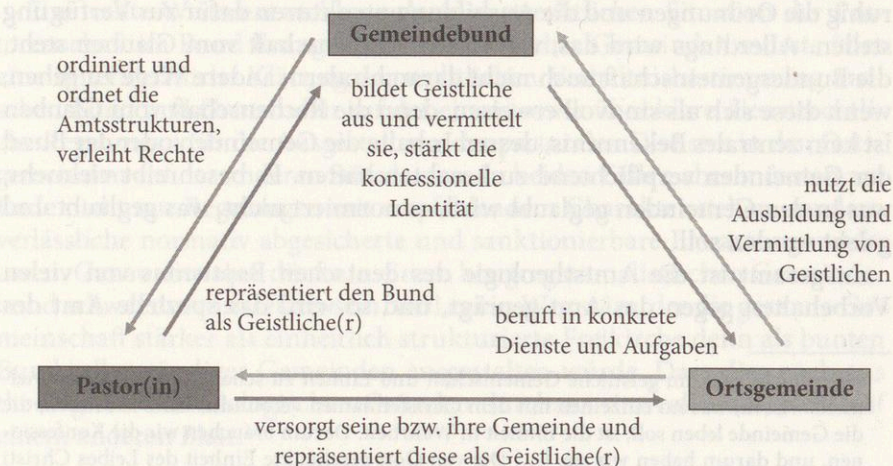


Abb. 4: Die Amtsstruktur im Kongregationalismus

²⁴ *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.*, Ordnung für Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und ihre Dienstgeber. Vom Präsidium des Bundes beschlossen am 24. November 2006, 3 Präambel.

²⁵ Ebd.

Das Pastorsein des Pastors ist in seinem Amt begründet und hat damit eine Basis außerhalb des konkreten Dienstes in der Ortsgemeinde. Er bleibt, zumindest solange er grundsätzlich in einen Dienst vermittelbar ist und daher weiter auf einer der Listen des Bundes geführt wird, auch dann Pastor des BEFG, wenn er nicht mehr in einem Dienstverhältnis zu einer Ortsgemeinde steht,²⁶ denn die Ordination am Beginn des ersten Dienstes erfolgt für alle weiteren Dienste im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und wird im Normalfall durch einen Beauftragten der Bundesgemeinschaft durchgeführt.²⁷ Der Bund aber sichert nicht nur die äußere Gestalt des Amtes, sondern auch seine inhaltliche Ausfüllung, indem er seinen Pastorennachwuchs überwiegend am Theologischen Seminar Elstal, der Fachhochschule des BEFG, selber ausbildet. Außerdem lässt er Absolventen aus anderen Ausbildungsinstituten dort ein Zusatzstudium mit pastoraltheologischen Schwerpunkten absolvieren, bevor sie auf die Liste der Pastorinnen und Pastoren des Bundes übernommen werden können. Im Rahmen dieser gemeinsamen Ausbildung findet eine wissenschaftlich reflektierte, ökumenisch verantwortete und auf die Gemeindepraxis des Gemeindebundes ausgerichtete theologische Prägung der Absolventen statt. So werden Erwartungsstrukturen einer für baptistische Gemeinden normalen Amtsausübung von Pastorinnen und Pastoren etabliert.

Was eine baptistische Taufe ausmacht und wie sie korrekt vollzogen wird, wie eine freikirchliche Beerdigung abläuft, was eine Kindersegnung oder eine baptistische Abendmahlsfeier ausmacht, das wird im Kongregationalismus nicht über verbindliche Agenden und theologische Verlautbarungen geregelt, sondern über die in einer gemeinsamen theologischen Ausbildung stattfindende Prägung von Normalität.²⁸ Gerade in der verbindenden theologischen Ausbildung und in der dort stattfindenden kritischen Reflektion der eigenen Traditionen und deren theologischer Begründungen wird das gemeinsame Schrift-, Gemeinde- und Amtsverständnis der Pastorenschaft der baptistischen Gemeinden geprägt. Um so verheerender sind die Konsequenzen, wenn Gemeinden zunehmend niedriger qualifizierte Absolventen von Bibelschulen oder ähnlichen Ausbildungsstätten in pastorale Dienste

²⁶ Vgl. § 1 Abs. 2 der Ordnung für die Ordination von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R.: „Ordinierter Mitarbeiter ist, wer gemäß den Ordnungen des Bundes in einer der entsprechenden Listen geführt und ordiniert wird.“

²⁷ Vgl. § 4 Abs. 1 der Ordnung für die Ordination von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R.

²⁸ Vermutlich haben seit den 1980er Jahren fast alle Absolventen des Theologischen Seminars die von Edwin Brandt in der Vorlesung Pastoraltheologie erarbeiteten und an viele Jahrgänge ausgegeben Vorlagen für die Gestaltung von Trauerfeiern und Beerdigungen in ihrer Gemeindepraxis verwendet, sodass hier, im Gegensatz zu machen anderen Gottesdienstformen, eine gemeinsame theologische Prägung und Praxis der Trauerfeierlichkeiten im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden erkennbar ist. Ähnliches gilt für die konstitutiven Elemente von Taufgottesdiensten, auch wenn hier örtliche Traditionen stärkere Varianzen hervorgebracht haben.

berufen, obwohl diese oftmals nicht in der Lage sind, ihr Amt in einer für den kongregationalistischen Gemeindebund förderlichen Art und Weise zu gestalten bzw. den Baptismus im interkonfessionellen Dialog vor Ort in angemessener Weise zu vertreten.²⁹

Für die Gemeinden wie für den Pastor selbst sind die mit dem Amt verbundenen Erwartungen eine relativ stabile Orientierungsgröße bei der konkreten Ausgestaltung des Dienstverhältnisses in der Gemeinde. Spricht eine Gemeinde ihrem Pastor Aufgaben ab, die typischerweise zu seinem Amt gehören, ist dies sowohl in der Binnenkommunikation der Gemeinde und des Gemeindebundes als auch gegenüber der Öffentlichkeit zumindest begründungsbedürftig, lehnt ein Pastor diese Tätigkeiten für sich selbst ab, stellt er sein Pastorsein in Frage. So gehört zum Amt eines baptistischen Geistlichen als stabilisierter Erwartungsstruktur der regelmäßige Predigtdienst, die Durchführung von Taufen und Abendmahlsfeiern, von Beerdigungen und Kindersegnungen, sowie die Gestaltung der wichtigsten Feiern des Kirchenjahres, die Seelsorge und die automatische, aus seinem Dienst begründete Mitgliedschaft im Leitungsgremium der Gemeinde. All dies sind mit dem Amt des Pastors oder der Pastorin in der Gemeinde verbundene Erwartungen, auch wenn keine dieser Handlungen oder Aufgaben exklusiv einem Pastor oder einer Pastorin vorbehalten wäre. Und doch gilt es als die Normalität, dass der Hauptamtliche diese Dienste übernimmt, wenn er nicht verhindert ist. Mag sein, dass die Schulung der Kinder im Gemeindeunterricht nicht unbedingt der Pastor oder die Pastorin übernehmen muss, aber spätestens bei der Beerdigung soll es dann doch am Grabe nach Möglichkeit der Pastor oder die Pastorin sein, die den letzten Segen sprechen und nicht ein sonst ausgewiesener einfühlsamer Redner aus der Gemeinde.

Das gemeinsame Amt des Pastors und der Pastorin besitzt in der bunten Vielfalt eines kongregationalistischen Gemeindebundes einen Identität stiftenden und die Einheit des Bundes fördernden Charakter und es wäre sinnvoll hier einen Schwerpunkt der Arbeit des Gemeindebundes zu setzen. Dabei sollte die Prägung einer gemeinsamen Normalität der Amtsführung zunächst durch die Sicherstellung einer gemeinsamen praktisch-theologischen Ausbildung des pastoralen Nachwuchses geschehen. Eine kontinuierliche gemeinsame theologische Reflektion baptistischer Tauf-, Beerdigungs-, Abendmahls- und Seelsorgepraxis sollte allerdings nicht nur

²⁹ Dass auf diesem Wege immer wieder unheilvolles fundamentalistisches oder gemeinde-schädigendes theologisches Gedankengut in den deutschen Baptismus eingetragen wird, mit dessen Auswirkungen sich anschließend die gesamte Bundesgemeinschaft des BEFG auseinandersetzen muss, sei hier zumindest angemerkt. Für die Praxis des pastoralen Gemeindedienstes mindestens ebenso schädlich sind aber auch häufig fehlende diakonische und seelsorgerliche Kompetenzen und eine mangelnde theologische Kritikfähigkeit solcher „Quereinsteiger“ in den pastoralen Dienst, die kein der Ausbildung am Theologischen Seminar oder einer evangelischen Fakultät vergleichbares Studium der Evangelischen Theologie absolviert haben.

vor, sondern auch während des pastoralen Dienstes geschehen. Eine stärkere Betonung des Ausbildungscharakters des Anfangsdienstes und eine verbindliche, vom Gemeindebund organisierte Fortbildung aller Pastorinnen und Pastoren könnte vermutlich viel zur Einheit und Identität des Gemeindebundes beitragen.

Dass angesichts der übergemeindlich wirksamen stabilisierenden Funktion des Amtes kongregationalistische Gemeindebünde dennoch sehr zurückhaltend in der Ausformulierung einer Theologie des Amtes sind, ist von ihrem kongregationalistischen Erbe her nur zu verständlich. Ein theologisch beim Gemeindebund verankertes geistliches Amt, das losgelöst von der in den konkreten Dienst berufenden Gemeinden konstituiert wäre, würde die Autonomie der Ortsgemeinden offen in Frage stellen. Hauptamtliche Mitarbeiter, deren Loyalität zuallererst dem Bund und nicht ihrer anstellenden Gemeinde gelten würde, gäben dem Gemeindebund eine direkte Einwirkungsmöglichkeit auf die Gestaltung des Gemeindelebens in den einzelnen Ortsgemeinden. Ein solcher Gemeindebund würde stärker als Freikirche denn als Gemeindebewegung wahrgenommen.

Eine Aufwertung des Amtes gegenüber dem Priestertum aller Gläubenden oder die stärkere organisatorische Bündelung der Geistlichen in übergemeindlichen Zusammenhängen könnte die innerkonfessionellen Machtstrukturen zugunsten des Gemeindebundes und zulasten der Ortsgemeinden verschieben. Deshalb werden die Vertreter der Gemeinden vermutlich auch zukünftig wachsam darauf achten, dass es nicht zu einer Stärkung der Amtstheologie oder der Einführung eines geistlichen Standes im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden kommen wird. Ihre starke Position werden die Gemeinden aufgrund ihres kongregationalistischen Selbstverständnisses als autonome Ortsgemeinden selbstbewusst verteidigen, ganz egal mit welchen biblischen Begründungen und soziologischen Analysen man ihnen eine Stärkung des Amtes schmackhaft machen würde.

Ein konsequenter Verzicht auf eine Begründung des Amtes aus dem übergemeindlichen Ganzen nähme den Gemeinden allerdings auch einen Konflikt reduzierenden Mechanismus, der gerade angesichts der beschriebenen problematischen Dreieckskonstruktion als durchaus hilfreich erlebt wird. Die derzeitige Konstruktion der Dreiecksbeziehung sichert eine Basisübereinstimmung hinsichtlich der Aufgaben und Kompetenzen der Amtsträger, ohne dabei die Gemeinden konkret festzulegen. Da allerdings die innerkonfessionelle Binnendifferenzierung zunimmt und es immer weniger die Identität stärkende Gemeinsamkeiten zwischen den Gemeinden gibt, könnte das Amt als übergemeindliche normativ stabilisierte Erwartungsstruktur gleichsam unbemerkt zukünftig eine zentralere Funktion im deutschen Baptismus erlangen.

Je überzeugender die vom Gemeindebund ausgebildeten Amtsträger die mit dem Amt verbundenen Erwartungen ausfüllen, desto mehr wird sich das Amt als unverzichtbare Größe auch in einer kongregationalisti-

schen Konfession durchsetzen. Durch die steigenden Anforderungen der modernen Rund-um-die-Uhr-Gesellschaft sowie die zunehmende Arbeitsbelastung im beruflichen Umfeld werden immer weniger ehrenamtliche Mitarbeiter in den aktiven Lebensjahren Zeit für einen kontinuierlichen Einsatz in den Gemeinden haben. Damit aber steigen wiederum die Erwartungen an die Leistungen der hauptamtlichen Gemeindemitarbeiter. Hier wird zudem mit dem Dienst von Diakoninnen und Diakonen zukünftig eine weitere Gruppe von ordinierten Mitarbeitern in den Gemeinden tätig sein.³⁰

Die sich aus diesen Entwicklungen ergebenden Konsequenzen für eine theologisch begründete Ausfüllung des pastoralen Dienstes sind bisher im Baptismus noch wenig reflektiert worden. In evolutionär sich entwickelnden Konfessionen gehört aber grundsätzlich der Struktur die Zukunft, die sich als positiv bewährt. Inwieweit sich aber das Amt des Pastors und der Pastorin als zukunftsfähig erweisen wird, wird im Baptismus, wie in anderen kongregationalistisch strukturierten Gemeinschaften, wesentlich davon abhängen, wie diejenigen dieses Amt ausfüllen, die als Pastorinnen oder Pastoren ihren Dienst in den Ortsgemeinden tun.

Sie dazu zu befähigen, trotz unklarer und mitunter widersprüchlicher Erwartungsstrukturen einen gut Dienst zu tun und ihr Amt verantwortungsbewusst zu gestalten, das muss eine Aufgabe des gesamten Gemeindebundes sein. Bei der Ausbildung und bei der Schaffung von Strukturen, die einen gelingenden pastoralen Dienst wahrscheinlicher machen, steht die Bundesgemeinschaft als Ganze in der Verantwortung. Das betrifft die Organisation und ihre normativen und kognitiven Erwartungsstrukturen ebenso wie die theologische Reflektion und Neubewertung der Bedeutung des Amtes im Kongregationalismus. Das Gute ist, dass im Kongregationalismus solche Veränderung dank des Prinzips Freiheit und Freiwilligkeit jederzeit möglich sind. Die Schwierigkeit wird darin bestehen, solche Entwicklungen mit allen Gemeinden gemeinsam zu gehen.

³⁰ Im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gibt es den geordneten Dienst der Diakonin oder des Diakons seit dem Jahr 2000 als gleichberechtigtes Amt neben dem pastoralen Dienst. So enthält die Präambel der Ordnung für Diakoninnen und Diakone die Aussage: „Zur Nachfolge Jesu gehören gleichrangig pastorale und diakonische Berufungen und Beauftragungen. Sie werden von der Gemeinde erkannt, bestätigt und verantwortet. Um der Aufgabe und der Ausgestaltung diakonischen Handelns weiten Raum und zukommendes Gewicht zu geben, wird mit dieser Ordnung ein rechtlicher Rahmen für verschiedene Ausdrucksformen der voll- oder teilzeitlichen Mitarbeit im Diakonat geschaffen.“ (Fassung vom 5. 2. 2004) Die grundsätzliche Gleichberechtigung von pastoraalem und diakonischem Dienst bedeutet jedoch nicht, dass es bereits eine gleichermaßen stark verankerte Erwartungsstruktur in den Gemeinden gibt. So sind die mit dem Diakonamenamt verbundenen Tätigkeitsfelder und Erwartungen insgesamt deutlich heterogener als beim über längere Zeiträume gewachsenen und etablierteren Amt des Pastors.

Bibliografie

- Bauknecht, Holger*, Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005, Kassel 2006
- Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K.d.ö.R.*, Handbuch, Wustermarke (Loseblattsammlung)
- , Rechenschaft vom Glauben, Kassel 1995
- Dziawas, Ralf*, Die unverbindliche Treue. Dimensionen des Amtes im kongregationalistischen Verhältnis von Gemeindebund und Ortsgemeinde, in: *Neumann, Burkhard* (Hg.), Kirche und Gemeinde in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Göttingen 2009 (im Druck)
- , Verbindlichkeit im Kongregationalismus, in: *Hafner, Johann E./Hailer, Martin* (Hgg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen. Ökumenische Studien (erscheint 2009)
- , Warum Baptisten immer streiten müssen, in: *ZThG* 7 (2002), 9–15
- Geisser, Christiane*, Als Pastorin in einer freikirchlichen Gemeinde, in: *Haubeck, Wilfrid/Heinrichs, Wolfgang* (Hgg.), Pastorinnen. Aspekte zu einem aktuellen Thema, Witten 2008
- Geldbach, Erich*, Art. Kongregationalismus, in: *ELThG* II (1993), 1151 f.
- Huxtable, John*, Art. Kongregationalismus, in: *TRE* XIX (1990), 452–462
- Luhmann, Niklas*, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987 [stw 666]
- Rebell, Walter*, Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus, München 1986
- Rossol, Carmen*, Zwischen Akzeptanz und Ignoranz – Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im BEFG, in: *ZThG* 14 (2009)
- Pfeifer, Samuel*, Art. Dissonanz, kognitive, in: *Dieterich, Michael/Dieterich, Jörg* (Hgg.), Wörterbuch Psychologie und Seelsorge, Wuppertal 1996, 70
- Schall, Traugott Ulrich*, Art. Double-bind-Theorie, in: *Dieterich, Michael/Dieterich, Jörg* (Hgg.), Wörterbuch Psychologie und Seelsorge, Wuppertal 1996, 71 f.
- Strübind, Andrea*, 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
- Swarat, Uwe*, Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband?, in: Theologisches Gespräch 2001, Beiheft 2: „Was ist der Bund ...?“ Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 3–32
- Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen – Anschriften – Texte – Berichte, Wuppertal 2004

Pastoren sind anders – Gemeinden auch

Das Leben eines Baptistenpastors zwischen Freiheit und Zwang¹

Friedbert Neese

1. Vorbemerkungen

In der Einladung zu diesem Symposium wird behauptet, dass die Rolle von Pastorinnen und Pastoren und deren Verhältnis zum „allgemeinen Priestertum“ zu den „traditionell ungelösten Problemen unserer Kirche“ gehören. Wohl wahr – aber die Antwortversuche sind Legion und beides zusammen heißt für mich: Es ist notwendig, sich den Fragen nach dem Amt, nach der pastoralen Existenz immer wieder neu zu stellen, ohne die Erwartung, hier und heute Lösungen zu finden. Es gibt Fragestellungen, die sind immer wieder neu anzugehen – und dazu gehört für Pastorinnen und Pastoren diese Frage danach, wie sie sich und ihr Tun selbst begreifen und für Gemeinden, wie sie ihre hauptamtlichen Mitarbeiter ansehen.

„Unter Einbeziehung biblischer Texte“ soll hier an diesen zwei Tagen versucht werden, einige Grundlagen des geistlichen Amtes sowie Fragen nach der „Funktion“ (sic!) von Pastorinnen und Pastoren im Blick auf Gemeinde (und Kirche – ist das synonym verstanden?) zu betrachten.

Mein spezieller Auftrag ist dabei der Blick in die Praxis von einem erfahrenen Gemeindepastor. Geprägt von meiner eigenen Gemeindepraxis, aber auch von meiner Verwurzelung im deutschen Baptismus möchte ich deswegen praktisch, persönlich und bibelbezogen reden.

Wenn Pastoren zusammen sind, machen sie sich immer wieder selbst zum Thema. Mit schöner Regelmäßigkeit diskutieren wir auf Studientagungen und Konventen über das PastorInnen-Leitbild. Im Laufe von fast 30 Dienstjahren überwiegend im Gemeindedienst durfte ich mir eine ganze Reihe von Vorträgen zu diesem Thema anhören. Im letzten Jahr hat man mich zum „Pastor pastores“ berufen. Eine meiner Aufgaben dabei ist, dass ich Profile von Pastoren lesen darf, die wechseln möchten, und von Gemeinden, die einen Pastor suchen. Und da schimmert immer wieder durch, worin die einzelnen ihre pastorale Identität sehen. Und das, was ich von Gemeinden lese, erinnert mich manchmal an ein schon älteres Zitat von Eduard Jeffrey (1964):

„Von einem Geistlichen erwartet man: Die Würde eines Schwans, die Zutraulichkeit eines Sperlings, die Kraft eines Adlers, und den nächtlichen Fleiß einer

¹ Vortrag, gehalten am 4. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das „allgemeine Priestertum“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik in Nürnberg. Der Redestil wurde beibehalten.

Eule. Dieses Tier soll dann auch noch mit der Nahrung eines Kanarienvogels auskommen.“

In den Predigthilfen für freikirchliche Prediger „Wort und Tat“ liest sich das 1971 so:

„Wer Prediger werden will, sollte im voraus wissen, dass man von ihm das Herz eines Löwen, die Zartheit einer Taube, die Unbeugsamkeit eines Maulesels und die Haut eines Nilpferds erwartet.“²

2. Die Suche nach einem Leitbild in der Geschichte des deutschen Baptismus

Bei meinen Überlegungen, was ich hier jetzt zum PastorInnen-Leitbild sagen kann, zum Leben eines Baptistenpastors zwischen Freiheit und Zwang, stand mir sehr deutlich vor Augen, dass die Suche nach einem Predigerleitbild ja nicht neu ist, sondern den Baptismus durch seine Geschichte begleitet hat. Beim Umzug nach Elstal im letzten Jahr fiel mir z. B. beim Einpacken meiner Bücher die „Pastoral-Theologie“ von Johann Georg Fetzer in die Hände.³

Johann Georg Fetzer war einer der ersten Lehrer am Predigerseminar der deutschen Baptisten in Hamburg Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, ein kluger Schwabe. Überraschend finde ich z. B. dass er neben der Begrifflichkeit ‚Prediger‘ immer wieder auch von ‚Pastor‘ spricht.

Dieser Fetzer spricht in seiner vor genau einhundert Jahren erschienen baptistischen Pastoral-Theologie von dem „Hirtenamt an sich betrachtet“, das begründet ist „in der Natur der Sache“ (ebd., 52) und von Gott eingesetzt ist, das aber nicht leicht auszuführen ist. Er schreibt:

„Unter allen unter Menschen eingeführten Ämtern ist keins so schwierig und so verantwortungsvoll, wie das des Predigers; handelt es sich doch bei seiner Tätigkeit nicht allein, noch auch vornehmlich um irdische Wohlfahrt [...] und ist er nichts geringeres als ein Botschafter Christi.“ (Ebd., 27.)

Und noch ein Zitat von Fetzer zur im Moment immer wieder diskutierten Frage der Fortbildung:

„Das Studium darf mit dem Verlassen des Seminars nicht beiseite gelegt, sondern muß bis ins Alter beständig fortgesetzt werden. [...] Neben dem Gebet, dem Lesen der Schrift und der Meditation ist nichts von so unbedingter Notwendigkeit, als daß sich der Prediger bei all seiner Arbeit Zeit nimmt zum Studieren. Sonntäglich und auch mehrere Male in der Woche hat er zu predigen,

² Aus: Wort und Tat 7, 1971.

³ Johann Georg Fetzer, Pastoral-Theologie, Kassel 1908. Fetzer war Prediger und Lehrer am Predigerseminar der deutschen Baptisten in Hamburg-Horn. Vgl. dazu auch: Volker Spangenberg, Unterwegs zu einem freikirchlichen „Amtsverständnis“. Eine Auseinandersetzung mit Johann Georg Fetzers „Pastoral-Theologie“ von 1908 und bleibende pastoral-theologische Fragestellungen, in: ThGespr 32 (2008), 159–180.

und daneben soll er auch seelsorgerlich tätig und sowohl auf als unter der Kanzel frisch sein und befriedigen, oft auch, besonders im seelsorgerlichen Verkehr, Einwürfe anhören, allerlei Fragen beantworten. Wenn er da nicht unermüdlich tätig ist, wird er nach kurzer Zeit nur Abgestandenes seinen Zuhörern bieten können.“ (Ebd., 52.)

Neben der Notwendigkeit der Weiterbildung ist hier auch kurz und knapp beschrieben, was die wesentlichen Aufgaben eines Pastors sind: Predigt und Seelsorge! Die Herausforderung, mehrfach in der Woche zu predigen und dabei frisch und konzentriert den Menschen zugewandt zu sein, ist nur zu erfüllen, wenn regelmäßiges, beständiges Studieren und Beten den Lebensstil des Pastors prägen.

Ich verweise noch auf eine andere Broschüre, eines Nachfolgers von Fetzer am selben Institut, nämlich von Carl Schneider: „Das Werk eines evangelischen Predigers. Eine Berufslehre für Diener am Wort und der Gemeinde“.⁴ Dieses Heft ist lt. Vorwort ein Versuch, „die hirtenamtliche Tätigkeit eines Predigers kurz darzustellen“. Im einführenden Kapitel „Dienstbezeichnung“ schreibt Schneider:

„Im Gegensatz zu den kirchlichen Amtsbezeichnungen hat sich bei uns nur der Name *Prediger* eingebürgert, obwohl er als Dienstbeschreibung einseitig ist. Umfassend sind die neutestamentlichen Bezeichnungen *Bischof* und *Pastor*. Sie beziehen sich beide auf Menschen, die *ortsansässige Leiter und Pfleger von örtlich bestimmten Gemeinde* sind.“ (S. 7)

Mit den unklaren verschiedenen Amtsbezeichnungen will er sich aber gar nicht weiter beschäftigen, weil es mehr auf die Dienstbeschreibung ankomme.

„J. G. Oncken nannte sich nur ‚Ältester‘ der Gemeinde, G. W. Lehmann mit Vorliebe ‚Vorsteher‘ und J. Köbner einfach ‚Prediger‘.“ (Ebd.)

Ich spare mir weitere Verweise auf spätere praktische Theologen am Seminar, vielfältige Ansätze auf Studientagungen und Theologischen Wochen der Pastorenschaft bis hin zur Vikariatsarbeit eines jungen Kollegen (Torssten Jantsch 2007) „Pastorinnen und Pastoren als ‚Führer im Machtbereich des Heiligen?‘“. Er untersucht darin, ob der pastoraltheologische Entwurf von Manfred Josuttis für evangelisch-freikirchliche PastorInnen anwendbar ist.

3. Bilder, die mich begleiten

Ich selber bin am Anfang meiner pastoraltheologischen Überlegung aus zwei Quellen gespeist worden. Das eine waren (weniger reflektiert als mit der Muttermilch aufgenommen) die Überzeugungen meines Vaters, der

⁴ Carl Schneider, Das Werk eines evangelischen Predigers. Eine Berufslehre für Diener am Wort und der Gemeinde, Kassel o. J.; mein ererbtes Exemplar hat eine Widmung des Verfassers von 1937. (Hervorhebungen im Text von F. N.)

auch schon Pastor und Pastorensohn war. Das andere waren die Darlegungen von Dr. Rudolf Thaut, der während meines Studiums Direktor des Theologischen Seminars in Hamburg, verantwortlich für die Pastoraltheologie und (das ist zum Verständnis seines Horizonts dazu zu sagen) viele Jahre einer der Vizepräsidenten des baptistischen Weltbundes war.

Ich habe mich auf den Weg begeben, Pastor zu werden, weil ich persönlich den Eindruck hatte, berufen zu sein zum vollzeitlichen Dienst im Reich Gottes, und weil dieses Empfinden durch andere bestätigt wurde. Welches Bild vom Pastor hat mich dabei geleitet und begleitet?

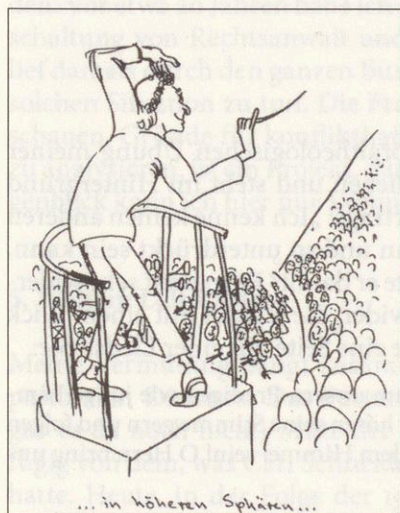
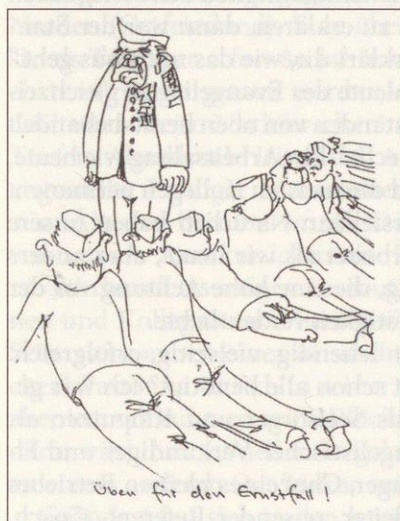


Abb.: Trainer, Gärtner, Dirigent, Verkäufer

Neben allgemeinen Bildern waren es die Erfahrungen aus dem Pastorenhaus, in dem ich aufgewachsen bin. An der pastoralen Tätigkeit meines Vaters kann man gut sehen, wie sich die Arbeitsweise eines Pastors in den letzten Jahrzehnten grundlegend gewandelt hat. Mein Vater hatte in seiner ersten Gemeinde jeden Sonntag drei bis vier Gottesdienste, in der Woche drei Bibelstunden und dazwischen hat er Besuche gemacht. Punkt! In seiner zweiten Gemeinde (daran kann ich mich noch gut erinnern), hatte er jeden Sonntag zweimal vor denselben Menschen zu predigen (einmal NT, einmal AT). Predigen, lehren und seelsorgerliche Gespräche führen, zwischendurch unterwegs missionarische Begegnungen. Wenn ein Gemeindemitglied Schwierigkeiten hatte, einem Arbeitskollegen den Glauben zu erklären, dann war der Standardsatz: „Komm mit zum Prediger, der erklärt dir, wie das mit Jesus geht.“ Hochgeschätzt waren die Prediger als Fachleute des Evangeliums, gleichzeitig allerdings schlecht bezahlt und von Vorständen von oben herab behandelt nach dem Motto: „Gottes Diener, unser Knecht.“ Ein Arbeitsalltag wie heute, wo jeden Tag zig Mails zu beantworten und die meisten Kollegen permanent über Handy zu erreichen sind, war unvorstellbar. Natürlich haben unsere Hauptamtlichen früher nicht weniger gearbeitet als wir heute, aber anders schon. Prediger war die Berufsbezeichnung, die eine hohe Achtung vor der Predigt als dem Zentrum der beruflichen Tätigkeit verdeutlichte.

Meine eigenen ersten Dienstjahre waren lebendig, vielseitig, erfolgreich. Welche Fähigkeiten wurden von mir nicht schon alle benötigt? Ich war gefragt als Prediger und Möbelschlepper, als Seelsorger und Kloputzer, als Sitzungsleiter und Festanimateur, als evangelistischer Verkündiger und Finanzfachmann usw. Im GJW war ich Manager, Chef eines kleinen Betriebes mit einer Vielzahl von Tätigkeiten, Büroleiter, reisender Referent, Coach, Techniker ... Das alte Leitbild des Hirten (Pastor) passte einfach nicht mehr in die moderne Zeit; ich hatte es verloren.

4. Freiheit und Zwang

Ein Zitat von Rudolf Thaut aus der pastoraltheologischen Übung meiner Studentenzeit ist mir damals hängen geblieben und steht im Hintergrund für meine Themenformulierung dieses Vortrags: „Ich kenne keinen anderen Beruf, in dem ein Mensch so frei sein kann und so unterdrückt sein kann, wie den eines Baptistenpastors.“ Was meinte er damit? Er spiegelt sehr widersprüchliche Erfahrungen und Erlebnisse wider, die ich gut mit einem Blick in die Geschichte nachvollziehen kann. Die eine Seite mit einer Liedstrofe:

„Wie schön ist's doch, wenn wir geschart um unsern Prediger, wie junge Lämmer fein und zart um ihren Hirten her! Wir hören seine Stimme gern und folgen mit ihm unserm Herrn. Wie wird's erst in dem Himmel sein! O Herr, bring uns hinein!“⁵

⁵ Dritte Strofe von „Die Sonntagschul' ist unsre Lust!“, in: Neues Singvögelein Nr. 69, Kassel 1933.

Zur Erziehung, zur Prägung von Baptistenkindern von Anfang an gehörte die Wertschätzung der Prediger als Hirten. Es gab Regionen, in denen das m. W. besonders stark ausgeprägt war, z. B. in Ostpreußen. Aber auch jemand wie Prediger H. Brucker in Hassenhausen fällt mir ein, der dort über 30 Jahre als König, Priester und Profet die Geschicke der Gemeinde lenkte. Als ich in den 1990er Jahren in dieser Gemeinde Mitglied war, lernte ich eine alte Schwester kennen, die als Jugendliche als Hausmädchen bei Bruckers gearbeitet hatte. Sie erzählte mir von ihnen zusammen mit der Bemerkung, dass sie aber nie mit „der Herrschaft an einem Tisch gesessen hat.“

Die andere Seite begegnete mir in meiner Zeit als Gemeindepastor in Norden (Ostfriesland). Eine über 90-jährige Schwester beklagte sich, dass sie als Teenager – fast 80 Jahre vorher – leider nicht von dem von ihr verehrten Prediger getauft worden war, sondern von dem gestrengen Gemeindeältesten. Beim Nachforschen nach dem Grund dafür stellte ich fest, dass Taufen, Abendmahl leiten usw. Aufgabe der Ältesten waren. Das durfte der angestellte Prediger erst machen, als er nach einigen Dienstjahren auch zum Ältesten berufen wurde. Dafür musste ein anderer Gemeindeältester von seinem Amt zurücktreten. Diese beiden Anekdoten vom Anfang des 20. Jahrhunderts mögen verdeutlichen, was die Erfahrung vieler Kolleginnen und Kollegen auch heute noch ist: Hohe Wertschätzung auf der einen Seite steht neben einer Missachtung des treuen Einsatzes. Ein „erfolgreicher“ Pastor kann sich in seiner Gemeinde fast alles erlauben. Wenn einer aber immer nur treu seine Pflicht tut, ohne die Gemeinde voranzubringen, dann wird ihm schnell nahe gelegt, dass er vielleicht doch im Segen besser an einem anderen Ort wirken sollte.

Geändert hat sich in den letzten Jahren allerdings die Konsequenz und die Geschwindigkeit, mit der Dienst- und Arbeitsverhältnisse beendet werden. Vor etwa 20 Jahren habe ich die erste Kündigung eines Pastors mit Einschaltung von Rechtsanwalt und Arbeitsgericht wahrgenommen und das lief damals durch den ganzen Bund. Heute habe ich leider häufiger mit einer solchen Situation zu tun. Die Frage woran das liegt, etwas genauer hinzuschauen, Gründe für konflikthafte Beendigungen von Dienstverhältnissen zu analysieren, ist ein Projekt, das ich mir noch vorgenommen habe. Im Augenblick kann ich hier nur Vermutungen aus Beobachtungen wiedergeben.

5. Weitere Leit-Bilder

Meine Vermutung hängt zusammen mit den veränderten Leitbildern des pastoralen Dienstes. Das Pastorenselbstbild vieler Kollegen (Pastorinnen gab es da noch nicht) Mitte der 1970er Jahre unterschied sich nur geringfügig von dem, was Carl Schneider 40 Jahre vorher gelehrt und geschrieben hatte. Heute, in der Folge der 1968er Veränderungen überwiegt für viele ein anderes Leitbild. Der Pastor, das ist der Manager der Gemeinde, der (natürlich mit anderen zusammen) die Programme entwickelt und durch-

führt, wie die Gemeinde wachsen und sich entwickeln kann. Und er ist natürlich auch der Coach, der einzelne Menschen einfühlsam betreut und trainiert. In der Erwartungshaltung mancher Gemeinden ist der Pastor der Fachmann für theologische Fragen mit hoher sozialer Kompetenz. Ein Pastor oder eine Pastorin ist eine teamfähige Leitungskraft, die sich ständig weiterbildet und überzeugt durch persönliche Kompetenz und Handlungskompetenz. Mehrfach haben mir in letzten Monaten Gemeindeälteste im Kontext von Berufungsprozessen gesagt: Predigen ist nicht so wichtig; das können wir auch alleine ganz gut. Andere lassen sich noch vor der Erstbegegnung Predigtkonzepte und die Audiodateien dazu zuschicken. Natürlich weiß jeder, dass niemand alles kann, nicht einmal ein Pastor. Dennoch: Viele Gemeinden suchen die berühmte ‚eierlegende Wollmilchsau‘, Menschen, die auf der Höhe ihrer Zeit sind. Und viele Pastorinnen und Pastoren wollen das auch gerne sein, Alleskönner.

6. Amt und Dienst

Noch ein Zitat aus dem Unterricht meiner Studienzeit von Siegfried Lieb-schner: „Bei uns ist eine Gemeinde ohne Geist schrecklich: Der Pastor kann sich nicht in sein Amt flüchten und die Gemeinde kann sich nicht in die Anonymität flüchten.“

Mit diesem zugespitzten Satz wollte er ausdrücken: Es gibt kein ausgeprägtes Amt bei den Baptisten, sondern nur das Priestertum aller Gläubenden. Höchster Wert in Gemeinden ist Gemeinschaft, Einmütigkeit, zusammengehalten durch den Heiligen Geist. Anders ausgedrückt: Amt und Gemeindegröße (Anonymität) sind Strukturpflocke, die helfen, sich arbeitsmäßig zu arrangieren, auch wenn man sich nicht mag. In einer Baptistengemeinde muss man sich mögen und fleht ständig: „Komm, heiliger Geist, erfüll die Herzen ...“

Rudolf Thaut hat dieses Amtsverständnis in seinem Aufsatz „Der Dienst des Pastors in der freikirchlichen Gemeinde“ 1974 ausgeführt.

„In den Freikirchen, deren Amtsverständnis hier dargestellt werden soll, müsste die Frage nach der Rolle des Amtsträgers eigentlich mit dem Hinweis beantwortet werden, dass es in ihnen kein ‚Amt‘ gibt [F. N.: der Dienst, den ein Theologe als hauptberuflich tätiger Mitarbeiter in der Baptistengemeinde wahrnimmt]. Obwohl auch die Amtsträger anderer Konfessionen ihre Aufgabe als Dienst verstehen, gibt es in den meisten von ihnen dennoch das Amt als einen besonderen geistlichen Stand, das zugleich mit einer gewissen Autorität und mit bestimmten Kompetenzen ausgestattet ist. Die Baptistengemeinden haben dies von Anfang an abgelehnt und deshalb den Begriff ‚Amt‘ auch nicht übernommen. Der Dienst des Pastors wird vielmehr ganz als Funktion der Gemeinde verstanden und praktiziert.“⁶

⁶ Rudolf Thaut, „Der Dienst des Pastors in der freikirchlichen Gemeinde“, in: Wort und Tat 11/1974, 368–371.

Mit dem letzten Satz sind wir beim Kern seiner Überzeugungen. Der Auftrag, Wort Gottes zu predigen, Taufe und Abendmahl zu verwalten, wird als Aufgabe der Gemeinde verstanden. Das Priestertum aller Glaubenden muss hochgehalten werden. Auch wenn bestimmte Aufgaben gewöhnlich von hauptamtlichen Pastoren wahrgenommen werden, so ist doch letztlich die Gemeinde dafür verantwortlich. Viele Aufgaben von Pastoren sind bei Baptisten ähnlich wie in anderen protestantischen Kirchen beschrieben.

„Das, was die Besonderheit ausmacht ist jedoch die Voraussetzung, die als Prinzip diesem Dienst ausdrücklich zugrunde gelegt wird: Sie besteht darin, dass die Ortsgemeinde für ihren eigenen Dienst verantwortlich ist.“

Alle Gemeindeglieder werden als Funktionsträger gesehen, die am Bau der Gemeinde beteiligt sind.

Gegen die Überzeugung von Thaut von charismatischer Dienstgemeinschaft und fehlendem Amt als baptistischem Proprium setzt sein Kollege am selben Institut, Eduard Schütz die Frage: Haben wir nicht doch ein Amt? Er meint, dass gesellschaftliche Anerkennung das Erscheinungsbild bestimmt und wir uns einreihen in die Schar der Amtsträger.

Ich habe in meinen Gemeindediensten immer wieder einmal betont, dass ich nichts anderes tue, als viele andere in der Gemeinde auch, nur eben mit mehr Zeit und auf dem Hintergrund von ein bisschen mehr Ausbildung. Die Vorbereitung dieses Referates hat mir geholfen, mich zu erinnern, woher meine Überzeugungen stammen. In der Sache finde ich sie aber nach wie vor überzeugend. Alle Ämter, die wir als Baptisten kennen, sind Dienstämter.

In der derzeitigen Struktur und Verfassung unseres Bundes ist das dadurch zum Ausdruck gebracht, dass alle Arbeitsbereiche „Dienstbereiche“ genannt werden. (Dienstbereich Mission, Dienstbereich Gemeindeentwicklung, Dienstbereich Jugend, Dienstbereich Ordinierte Mitarbeiter). Ich finde das gut, weil es uns immer wieder daran erinnert, dass wir Diener Christi sind und den Gemeinden dienen, obwohl ich manchmal auch ein wenig Bauchschmerzen dabei habe, wie immer, wenn Begriffe inflationär gebraucht werden. Wenn alles Dienst ist, ist nichts mehr Dienst.

7. Ein Blick auf unsere gegenwärtigen Ordnungen

PRÄAMBEL der Ordnung für Pastorinnen und Pastoren des BEFG und ihre Dienstgeber

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden weiß sich der biblischen Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Glaubenden in besonderer Weise verpflichtet. Bei der Verwirklichung dieses Leitgedankens orientiert er sich an der Vielfalt und dem Reichtum der geistlichen Gaben, wie sie im Neuen Testament erkennbar zum Aufbau der Gemeinde verheißen und umgesetzt sind.

Der ganzen Gemeinde gilt die Sendung Jesu Christi, das Evangelium zu verkündigen. Dieser Auftrag steht vor aller organisatorisch-institutionellen Festlegung.

Neben aktuelle Beauftragungen durch den Heiligen Geist treten geordnete Dienste, die einzelnen Personen von Gott als besondere Aufträge erteilt und der Gemeinde gegeben werden. Dazu gehören die Dienste der Verkündigung, der Lehre, der Seelsorge, der Leitung und der Diakonie (Apg 6, 1–6; 13, 1–3; 14, 23; Röm 12, 3–8; 1Kor 12, 27 f.; Eph 4, 11 ff.). Alle geordneten Dienste geschehen im Rahmen des allgemeinen Priestertums.

Hinsichtlich eines voll- oder teilzeitlichen Gemeindedienstes muss nach der von Gott ausgesprochenen Berufung und den verliehenen Gaben gefragt werden, die zu solchem Dienst in der Bundesgemeinschaft qualifizieren (Apg 2, 4, 17 ff.; 1Kor 12, 4–11; Eph 4, 7–16; 1Petr 4, 10 f.).

Diese Überzeugung gilt für den Dienst von Frauen wie von Männern, die voll- oder teilzeitig aufgrund ihrer theologischen Ausbildung und ihrer Anerkennung durch die Ordination in den Gemeinden und Einrichtungen unseres Bundes arbeiten. Dahinter steht die Gewissheit, dass von Gott ausgesprochene Berufungen in den Gemeinden des Bundes erkannt, bestätigt und von ihnen gefördert werden.

Diese Ordnung soll Pastorinnen und Pastoren sowie Gemeinden und Bund helfen, im Vertrauen auf Gottes Führung gemeinsam ihrer Berufung gemäß zu leben.

Unsere Ordnungen betonen also das allgemeine Priestertum aller Gläubenden. Von einem Amt und gar von einer „Würde des Amtes“ ist in ihnen nicht die Rede. Auch die derzeit geltende Ordinationsordnung betont neben der besonderen Beauftragung das hineingestellt sein ins allgemeine Priestertum, vgl. § 2 Abs. 2:

„Die Ordination durch den Bund wird geistlich verstanden als Sendung in und Segnung für den Dienst in der Gemeinde Jesu Christi; sie hebt die besondere Beauftragung als ordinerter Mitarbeiter sowie die Verheißung und Verantwortung für den Dienst hervor und stellt ihn zugleich hinein in die partnerschaftliche Gemeinschaft des allgemeinen Priestertums der Gläubenden.“

In der Praxis gibt es da allerdings häufig Schwierigkeiten, die nach meiner Beobachtung aus verschiedenen Quellen herrühren:

a) Die Erwartungen der Gemeindeglieder sind geprägt durch das Bild von geistlichen Amtsträgern in anderen Kirchen. Ein Beispiel: Vor einigen Wochen rief mich ein Gemeindeleiter einer zurzeit pastorenlosen Gemeinde, in der eine Taufe anstand mit der Frage an: Dürfen wir das selber machen, oder müssen wir dazu einen Pastor aus einer Nachbargemeinde holen?

b) Gemeindeleiter haben teilweise ein Leitungsverständnis entwickelt, bei dem sie sich als Chef „ihrer“ Pastoren verstehen. Sie wollen den Terminkalender bis ins Detail kennen und kontrollieren und erteilen Arbeitsanweisungen, was die Pastorin/der Pastor tun und was er lassen soll.

c) Andererseits entwickeln manche Pastoren ein steiles Amtsverständnis, bei dem sie eine Gemeindeleitung fast für überflüssig halten, weil sie

ja da sind und die Verantwortung tragen und ihrem Gemeindeleiter das Recht absprechen, gleichberechtigt Leitungsverantwortung zu übernehmen, geschweige denn als Dienstvorgesetzter des Pastors zu handeln.

Massive Schwierigkeiten treten häufig da auf, wo leitende Verantwortungsträger (Pastoren/Gemeindeleiter/Älteste) versuchen, hierarchisches Denken und Handeln zu implementieren in eine in ihren Grundüberzeugungen kongregationalistische Gemeinde.

Zunehmend versuchen Gemeinden und PastorInnen vor Beginn einer Tätigkeit einige Grundsätze des Miteinanders in einem Dienstvertrag schriftlich festzulegen. Bis vor wenigen Jahren war das die absolute Ausnahme. In einem aufgrund vielfacher Anfragen erstellten Musterdienstvertrag ist allerdings nur vorgesehen, dass die Gemeindeleitung „Anwesenheitszeiten oder Zeiten für bestimmte Tätigkeiten“ festlegen kann. Eine Aufsichtsfunktion für die Arbeit des Pastors ist nicht vorgesehen.

Empfohlen wird allerdings eine „schriftliche Festlegung der Aufgabenbereiche und der Schwerpunkte der pastoralen Tätigkeit. [...] Es ist sinnvoll, wenn Gemeinde und Pastor sich bereits bei Dienstantritt des Pastors/der Pastorin überlegen, welche Ziele sie gegebenenfalls in welchem Zeitraum gemeinsam erreichen wollen und auf welche Aufgabenbereiche dabei ein besonderes Augenmerk gelegt werden soll.

Mit der jährlichen Überprüfung und Aktualisierung der „Zielfestlegung“ soll nicht der Dienst des Pastors/der Pastorin bewertet und kontrolliert werden. Sie soll vielmehr dazu dienen, sich regelmäßig das gemeinsam Erreichte vor Augen zu führen, gesetzte Ziele neu zu überdenken, Ziele zu ändern, Aufgaben neu zu definieren.“⁷

Dieses Modell des Miteinanders, das auf jede Aufsicht und Weisungsbefugnis – sowohl der Gemeinde(leitung) gegenüber dem Pastor wie des Pastors gegenüber der Gemeinde – verzichtet, erfordert ein hohes Maß von Kommunikationsfähigkeit. Für ein gelingendes Miteinander ist das ungleich wichtiger, als die theologische Kompetenz.

Das Leben als Pastor in einer Baptistengemeinde habe ich immer als spannend und herausfordernd und meistens auch als befriedigend erlebt. Ich möchte kurz noch einige Herausforderungen andeuten.

8. Amt und Dienst: Spannung zwischen Vielseitigkeit und Konzentration

Ein Kollege klagt: „Warum ist das Leben in einer Baptistengemeinde so anstrengend? Weil ich immer aufbrechen muss und nie ausruhen darf.“ Ich habe erlebt und erlebe meine pastorale Identität in der Spannung in mehrfacher Hinsicht:

⁷ Muster-Dienstvertrag für vollzeitbeschäftigte Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Fassung: 20.11.2004), Erläuterung zu § 2, in: BEFG (Hg.), Handbuch, F 07, 7/8.

- a) Spannung zwischen Fruchtbringen und Erfolglosigkeit (ökonomische Spannung) „Können meine Taufzahlen, mein Mitgliederwachstum mithalten mit dem der anderen?“
- b) Spannung zwischen Wertschätzung und Missachtung (psychologische Spannung) „Deine Predigten tun mir immer gut, ich konnte ausnahmsweise mal etwas mitnehmen.“
- c) Spannung von Priester und Profet (theologische Spannung)

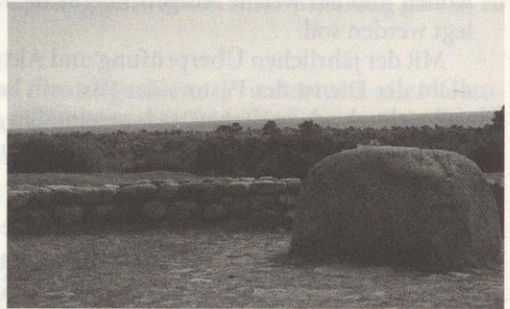
Natürlich wollte ich persönlich nie ein Alleskönner sein – und wollte es doch. Und irgendwann in meiner GJW-Zeit war ich am Ende, ausgelaugt, ausgebrannt. Ich drücke es aus mit einem Zitat von Dag Hammarskjöld: „Zu müde für Menschen suchst du Einsamkeit – zu müde, sie zu füllen.“⁸

Die Frage trieb mich um: Was ist das eine, das alles zusammenhält? Was hilft mir, nicht verloren zu sein, nicht verloren zu werden? Ich will hier nicht meine Schritte schildern über Klosteraufenthalt und für mich hilfreiche Bücher z. B. von Carlo Caretto oder Dom Helder Camara. Ich habe existenziell begriffen, was ich vorher schon theoretisch wusste, noch einmal mit einem Zitat von Hammarskjöld (1956):

„Verstehen – durch Stille
Wirken – aus Stille
Gewinnen – in Stille.“

Das Geheimnis pastoraler
Existenz ist m. E.:

Leben aus der Quelle
Leben aus der Stille
wahrhaftig leben
als Mensch erkennbar bleiben



9. Das Bestehende achten und pflegen

Begegnet sind mir öfter Kolleginnen und Kollegen, die fantastische Ideen entwickelten für eine Gemeinde. Manchmal hatte ich den Eindruck, sie behandelten Gemeinden mit der Ungeduld und Unerbittlichkeit von Städteplanern, die ein Einkaufszentrum bauen, statt mit der Hingabe und Geduld von Bauern, die ein Feld beackern. Dabei wird ein Einkaufszentrum nach spätestens 50 Jahren wieder abgerissen, ein Feld kann viel länger ertragreich sein. Die Gemeinde ist ein Mutterboden und wir sollen behutsam Gemeinden bauen, die Pflanzungen des Herrn sind und nicht religiöse Einkaufszentren aus dem Boden stampfen. Wir finden ja in der Bibel viele landwirtschaftliche Bilder. Ich habe lange gesucht nach technischen Bildern, die besser in unsere Zeit passen, habe aber keine wirklich befriedi-

⁸ Dag Hammarskjöld, Zeichen am Weg, München/Zürich 1965.

genden gefunden. Alles Lebendige wächst so, dass ich förderliche Rahmenbedingungen schaffen kann, das entscheidende aber geschieht ohne mein Zutun. So habe ich auch Gemeindearbeit erlebt. Ich habe immer versucht, das Bestehende zu achten und zu pflegen. Dass ich in den Gemeinden, in denen ich länger war, dann auch Gemeindegewachstum erleben konnte, war ein Zusatzgeschenk, das ich nicht machen konnte.

„In unserem kapitalistischen, konsumorientierten Wirtschaftssystem bewerten wir Fortschritt nach Zahlen und vergessen, dass Wachstum eine Metapher aus der Biologie und nicht der Mathematik ist. Wachstum hat in der Biologie mit dem richtigen Zeitpunkt, mit Passivität und Abwarten, mit Verhältnismäßigkeit und Reife zu tun. Alles hat richtige Größe. Es gibt Proportionen, auf die es zu achten gilt. ... Kein Außenstehender kann bestimmen, welches die richtige Größe ist, aber ein weiser Pastor behält sie im Blick.“⁹

Ein Blick in einen Bibeltext soll meine Überzeugungen abrunden:

Eph 4, 11–16 (EÜ): ¹¹Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, ¹²um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. ¹³So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. ¹⁴Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt. ¹⁵Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. ¹⁶Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut.

Ein heißes Thema ist hier angesprochen: Oben und unten, Hauptamtliche und Ehrenamtliche, sogenannte Theologen und sogenannte Laien. Der Text schafft es, die verschiedenen Ebenen miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei kommt m. E. das heraus, was ich vorhin schon entfaltet habe, dass Gemeindeglieder alles andere sind als „Fußvolk“, nicht eine Schar von stummen, willenlosen, angepassten, braven Mitläufern, die sich blind führen lassen. Vorher im Text (V. 1–6) geht es um *Einheit* der Gemeinde. In programmatischen Versen wird beschrieben, was Menschen in Gemeinde verbindet und zu einer Einheit macht: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“. Das stand früher in jeder Baptistenkapelle an die Wand gemalt. In Vers 7 beginnt ein neuer Satz, der dem vorigen gegenübergestellt ist, eine Palette der Vielfalt, die durch die einzelnen Personen in die Gemeinde hineinkommt. *Jeder von uns empfangt die Gnade in dem Maß, wie Christus sie ihm geschenkt hat. Alle Christen sind charismatisch begabt durch den erhöhten Herrn. Jeder Christ ist begnadet. Jeder hat den Geist empfangen. Nicht: „Einsame Spitze – braves Fußvolk“, sondern: „Priestertum aller Glauben-*

⁹ Eugene Peterson, *Der verlorene Hirte*, Wuppertal 2000, 141.

den“. Als Schlagwort kennen wir das alle. Es gehört zu den reformatorischen Essentials und ist als Behauptung und Anspruch Gemeinsamkeit aller evangelischen Christen gleich welcher Konfession. Die Wirklichkeit unseres Gemeindelebens aber sieht doch manchmal anders aus – auch bei Baptisten. Ich denke, wir müssen uns miteinander darin üben, das „Priestertum aller Glaubenden“ ernst zu nehmen. Jeder Christ ist begabt, nicht nur die studierten, ordinierten „Amts“träger.

Diese Ansage von Vers 7 steht nun aber in einer gewissen Spannung zu Vers 11. Da sind nämlich die Besonderen aufgezählt: Apostel, Profeten, Evangelisten, Hirten, Lehrer. Einige haben eine besondere Beauftragung und damit Verantwortung für die Christen. Warum diese Ämter, diese speziellen Mitarbeiter, wenn doch jeder einzelne Mensch in der Gemeinde begabt ist? Warum? Weil jede Gemeinschaft von Menschen auch Leitungsstrukturen braucht und Menschen, die Begabung und Beauftragung für Leitung haben.

In Ephesus hatte jeder Menschen vor Augen, die in unterschiedlicher Weise Leitungsaufgaben wahrnahmen. Anliegen des Textes ist es nicht, die verschiedenen Ämter vorzustellen, sondern zu betonen, was gemeinsamer Zweck all dieser Leitungsaufgaben ist. Es wird gesagt, mit welchem Ziel diese verantwortlichen Mitarbeiter in der Gemeinde arbeiten sollen – damit die Heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes. Die verantwortlichen Mitarbeiter haben die Aufgabe, Menschen in der Gemeinde zuzurüsten, damit sie nicht mehr unmündige Kinder sind. Es geht also darum, Menschen zu einem erwachsenen, verantwortungsbewussten Glauben zu helfen. Es geht darum, dass mündige Gemeinde entsteht. Leitung, pastorale Tätigkeit ist also nicht Herrschaft, ängstliches Zusammenhalten, Bremsen, Vermitteln ..., sondern: Einzelne Christen befähigen und ermutigen, damit die sich optimal entfalten können.

Pastoren sind anders – Gemeinden auch, so lautet der Untertitel meines Vortrags. So ist es eine Behauptung. Aber als einer, der versucht, immer von der Gemeinde her zu denken, kann ich es auch als Frage formulieren:

10. Welche Pastoren brauchen unsere Gemeinden?

Ich meine: Unsere Gemeinden brauchten immer und brauchen in Zukunft noch mehr als je zuvor Pastoren, die Menschen sind. Als Gott sein Erlösungsprogramm umsetzte, da wurde er Mensch in Jesus von Nazareth. Unsere Gemeinden brauchen Pastorinnen und Pastoren, die Mensch unter Menschen sind, die Schwestern und Brüder sind. Die Leute in der Gemeinde sind ja nicht ein Gegenüber, das für die eigenen Projekte und Programme gewonnen werden muss mit feuriger Begeisterung oder zur Not auch mit leichtem Druck, damit der Pastor sich dann im Licht seiner Gemeindefolge sonnen kann. Es ist gefährlich, Menschen zu missachten, weil sie nicht so sind, wie sie meiner Meinung nach sein sollten, sie als Material

für (vielleicht sogar gute) Kampagnen anzusehen. Und die Gemeinde ist nicht so dumm, dass sie nur auf pastorale Aufklärung wartet. Herablassung von Pastoren gegenüber den Menschen in der Gemeinde ist eine der größten Gefährdungen des pastoralen Dienstes. In Ehrfurcht sollten wir Pastoren den Menschen begegnen, in großer Hochachtung versuchen, den Menschen so zu sehen, wie Gott ihn gemeint hat. Das ist die Haltung eines guten ‚Haushalters‘. „Denn ein Pastor soll untadelig sein als ein Haushalter Gottes.“ (Tit 1,7) „Dafür halte uns jedermann: für Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse.“ (1Kor 4,1)

Um in die Geheimnisse Gottes einzutauchen, benötigen Menschen natürlich Zeiten der Stille, Zeiten der Besinnung; täglich Minuten, aber im Jahresablauf auch ausgesonderte Tage, die für Gott reserviert sind. Es ist wichtig, ja unerlässlich für Pastoren, manchmal still zu stehen, kein Hierhin, Dorthin, Hierhin. „Die Uhr anhalten ohne Furcht. Wenn nichts geschieht, geschieht viel.“ (Antje Naegeli).

Nur diese Haltung und diese tiefe Verwurzelung in Christus lässt m. E. einen Baptistenpastor eine Freiheit gewinnen und leben, die es ihm möglich macht, in den vielfältigen Zwängen zu widerstehen.

Natürlich brauchen die Gemeinden Pastoren, die ihre je spezifischen Begabungen einbringen, die ihr lehrmäßiges oder profetisches oder apostolisches Charisma ausleben können. Natürlich brauchen Gemeinden Pastoren, mit theologischer und sozialer Grundkompetenz. Natürlich brauchen Gemeinden Pastoren, die mobil sind und beweglich, die ‚mit leichtem Gepäck‘ leben. Aber wie auch immer die Arbeitsschwerpunkte aussehen, wie auch immer sich die Arbeitsstrukturen weiter verändern werden, eines war und ist und wird auch in Zukunft die wesentlichste Anforderungen an eine Pastorin oder einen Pastor sein: Sie müssen Menschen sein, die aus der Verbindung mit Gott heraus leben und dieses Leben mit anderen teilen. Nur so kann das Leben einer Baptistenpastorin oder eines Baptistenpastors zwischen Freiheit und Zwang gelingen.

Die Evangelisch-methodistische Kirche und ihr Verständnis vom Amt eines Pastors/einer Pastorin¹

Winfried Bolay

1. Vorbemerkungen

Lassen Sie mich zuerst eine kurze biografische Notiz machen:

Groß geworden bin ich in einer Pastorenfamilie. Als Kind habe ich sehr aufmerksam das „Amt“ meines Vaters wahrgenommen. Natürlich war es selbstverständlich, am Sonntagmorgen mit dabei zu sein beim Gottesdienst. Vater stand vorne und alle mussten ihm zuhören. Ich war stolz auf ihn. Das animierte uns als Kinder so, dass wir Gottesdienst spielten und der Streit darum ging, wer predigen darf. Wer leitet, wer hat die Macht?

Besonders eindrücklich waren dann die Gottesdienste, an denen der Superintendent, Vaters Dienstvorgesetzter, den Gottesdienst mitgestaltete. Schon rein äußerlich war es anders, mein Vater predigte nicht nur in seinem Sonntaganzug mit steifem Gummikragen und einklappbarer Krawatte, sondern an diesem Tag hatte er seinen Gehrock an, die feierliche Amtskleidung der methodistischen Pastoren der damaligen Zeit. Sie merken schon, das ist lange her, über ein halbes Jahrhundert.

Dann entdeckte ich als Kind, dass Vater manchmal ziemlich müde und manchmal auch enttäuscht von Sitzungen zurückkam. So uneingeschränkt war die Macht nicht. Die Gremien der Gemeinde hatten ein gehöriges Wort mitzusprechen und alle die unterschiedlichen Leute unter einen Hut zu bringen, war nicht einfach. Man nannte es das „Priestertum aller Gläubigen“ und die Laien hatten in unserer Kirche schon immer ein gehöriges Wort mitzusprechen. Und was war mit den Frauen?

Später erfuhr ich, dass während des Krieges meine Mutter den Platz meines Vaters ausfüllte, Bibelstunden hielt, Kirchlichen Unterricht gab und die Gemeinde so gut es ging zusammenhielt. Nach Vaters Rückkehr leitete sie wieder den Frauenkreis.

Die Zeit der Gehröcke ist vorbei, längst tragen unsere Pastorinnen und Pastoren das, was sie meinen, dass es so zu ihnen passt. Eine einheitliche Kleiderordnung gibt es nicht. Sie soll ordentlich sein, steht in der Kleiderordnung, und darunter ist vieles zu verstehen.

¹ Der Vortrag wurde gehalten am 4. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das ‚allgemeine Priestertum‘. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Nürnberg vom 3.–4. Oktober 2008. Der Redestil wurde beibehalten.

2. Aber was ist mit dem Amt? – Ein Blick in die Geschichte

Entstanden ist die Methodistenkirche nicht, weil es lehrmäßige Auseinandersetzungen gab. Unser Kirchengründer John Wesley war anglikanischer Geistlicher und das auch mit Überzeugung, schon sein Vater war es. Was ihn beschäftigte war der Unglaube und die Gleichgültigkeit. Beides machte er verantwortlich für die Verelendung in der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, des Jahrhunderts der wachsenden Industrialisierung. Was konnte man dem entgegensetzen? Seine Kirche war wenig interessiert an den brennenden sozialen Fragen. So suchte er Menschen, die bereit waren, die Liebe Gottes denen zu bringen, die am Rande des Existenzminimums leben mussten. Sein Motto: „Die Welt ist mein Kirchspiel und Seelen zu retten mein Beruf.“ Sein Ziel: die Heiligung von Herz und Leben, die Umsetzung der Liebe zu Gott ins praktische Leben hinein. Er fand Menschen, die mitmachten. Er fand Laien, auch einflussreiche Laien, die mitarbeiteten. Er brauchte Prediger und so entstand der „Laienprediger“. Er schloss Menschen, die zum Glauben kamen, in kleinen Gruppen zusammen und schuf den Dienst des „Klassenführers“. Ein Mensch, der in besonderer Weise die Kleingruppe betreute, sammelte, verkündigte, der dem Einzelnen, der Einzelnen nachging. – Er wehrte sich lange, eine eigene Kirche zu gründen. Der Auftrag und die je eigene geschichtliche Situation bestimmte die Ämter.

3. Ein Blick in die Ordnung unserer Kirche

Unsere Kirchenordnung sagt als Einführung zur Bedeutung von Ordination und Konferenzmitgliedschaft:

„Jeder Dienst in der christlichen Kirche gründet im Dienst Christi, der alle Menschen ruft, Gottes Heil anzunehmen und ihm auf dem Weg der Liebe und des Dienstes nachzufolgen. Die Kirche empfängt diesen Ruf als ganze und alle Christen und Christinnen als einzelne haben teil an diesem fortdauernden Dienst.

Innerhalb der Kirche gibt es Personen denen die Gemeinschaft bestätigt, dass sie Gaben haben, dass Zeichen der Gnade Gottes in ihrem Leben zu sehen sind und sie zukünftige Frucht erwarten lassen. Sie antworten auf Gottes Ruf so, dass sie sich für leitende Aufgaben in ordinierten Diensten zur Verfügung stellen“.²

Weiter heißt es:

„Die Antwort auf diesen Ruf hat schon in den Anfängen der christlichen Kirche entscheidende Ausgestaltung erfahren. In Fortführung des Dienstes der Apostel sonderte die frühe Kirche durch Handauflegung Personen aus. Sie übertrug den einen Verantwortung zu predigen, zu lehren und die Sakramente zu verwalten,

² *Evangelisch-methodistische Kirche, Verfassung, Lehre und Ordnung (VLO), Ausgabe 2005, Medienwerk der EmK, Art. 301, 111.*

und anderen die Aufgabe, für die leiblichen Nöte der Menschen zu sorgen. Diese Funktionen, obwohl ausgesondert, waren nie vom Dienst des gesamten Volkes Gottes abgetrennt.“³

Deutlich wird, dass der Dienst der Pastorin/des Pastors zwar eine Beauftragung seitens der Kirche erfährt, aber immer auch als Teil der Gemeinde gesehen wird. Fragen wir nach den Einflüssen, die das Amtsverständnis der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) geprägt haben, können wir folgende Traditionen feststellen:

1. Die Tradition der paulinischen Gemeindeordnung, in der das Amt – mit der Autorität des beauftragenden Christus – in der Partnerschaft aller Mitarbeitenden der Gemeinde verankert ist.
2. Die Tradition des reformatorischen Predigtamtes, in der die Ordinierten die Gemeinde durch Wort und Sakrament sammeln und betreuen.
3. Die Tradition der methodistischen Reiseprediger, die von der Konferenz auf ihre Arbeitsfelder gesandt werden.
4. Die anglikanische Tradition, die das dreifach gegliederte Amt kennt: Diakon, Pfarrer, Bischof.⁴

Aus diesem Grund ist die Position der EmK sicher geeignet, viele Traditionen zu verstehen und ökumenisch Brückenbauer zu sein.

4. Die Evangelisch-methodistische Kirche eine Laienkirche?!

Nicht zu Unrecht wird die EmK ja auch eine Laienkirche genannt. Das nicht nur, weil wir schon immer Laienprediger und jetzt natürlich auch Laienpredigerinnen haben, sondern es gibt bei uns die Ausbildung zur Laienseelsorge und eine Ausbildung für Laien in der Leitung. Gleichzeitig hat die Gemeinde viel mitzureden, wenn es um Pastorinnen und Pastoren geht. Das wird deutlich, wenn man sich ansieht, welchen Weg die EmK mit den Bewerberinnen und Bewerbern für das Predigtamt geht.

Der Weg ins hauptamtliche Predigtamt ist klar geregelt und in der Gemeinde verankert. Die Heimatgemeinde und dort alle Kirchenglieder der Gemeinde empfehlen eine Bewerberin/einen Bewerber, von deren Eignung und Glaubwürdigkeit in Bezug auf das persönliche Berufungszeugnis sie sich überzeugt hat, zum Praktikum in einer Gemeinde. In der nun folgenden Praktikumszeit unter Anleitung eines Pastors/einer Pastorin sollen sich die Berufungsgewissheiten bewähren und vertiefen sowie die berufsbezogenen Fähigkeiten entfalten. Die Bezirkskonferenz, das gemeindeleitende Gremium, spricht nach Absolvierung des Praktikums eine Empfehlung zum Studium aus, oder verweigert sie, dann endet der Weg.

³ Ebd. Art. 302, 111.

⁴ Vgl. Walter Klaiber/Manfred Marquardt, Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 350.

Nach dem Studium an der theologischen Hochschule unserer Kirche (oder einer adäquaten Ausbildung an einer theologischen Fakultät) folgt eine weitere Probezeit.

Wenn persönliche Berufungsgewissheit und die Berufungsbestätigung durch die Gemeinde und die zuständigen kirchlichen Gremien übereinstimmen, werden die Pastorinnen und Pastoren auf Probe zu „Ältesten“ (Pastoren/Pastorinnen) ordiniert und in die Mitgliedschaft der Ordinierten aufgenommen. Sie stehen der Kirche ihre aktive Dienstzeit hindurch zur Verfügung und erhalten jährlich vom Bischof/der Bischöfin ihre Dienstzuweisung.

Zu ihren Aufgaben gehören nun die Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die Ausführung kirchlicher Handlungen, die geistliche und organisatorische Leitung der Gemeinde gemeinsam mit den Verantwortlichen Gremien der Gemeinde.

5. Die Stellung der Pastoren und Pastorinnen

Grundlegend ist also nach wie vor die Überzeugung, dass die Pastorinnen und Pastoren als von Christus Berufene und von der Gemeinde und Konferenz Bestätigte ihren Dienst im Auftrag der Kirche und im Namen Jesu Christi tun.

Als solche stehen sie der Gemeinde gegenüber, als Glieder des Gottesvolkes sind sie in die Gemeinde und ihre Mitarbeiterschaft eingebunden. Methodistisch ist auch die Funktion, die die Ordinierten für die ganze Connexion haben, in der sie zwischen dem Bezirk und den Gemeinden einerseits und der Konferenz wie der Gesamtkirche andererseits ein wichtiges Bindeglied sind.

„Die Ordination schließt in unserer Kirche die Bevollmächtigung zur Wortverkündigung und zur Austeilung der Sakramente mit derjenigen der Gemeindeleitung (word, sacrament and order) zusammen, die jedoch in konziliarer Gemeinschaft mit der Bezirkskonferenz, den Gemeindevorständen und ihren Ausschüssen auf der einen Seite und den mit der Kirchenleitung Beauftragten auf der anderen ausgeübt wird.“⁵

6. Fazit

Amtsträgerinnen und Amtsträger unserer Kirche sind von der Kirche beauftragt und von der Gemeinde bestätigt. Sie stehen der Gemeinde gegenüber und sind doch ein Teil von ihr. Ihre Ordination, die nicht in der Gemeinde geschieht, sondern bei der Jährlichen Konferenz, ist Beauftragung das Wort Gottes zu sagen, die Sakramente zu verwalten und die Gemeinde

⁵ Vgl. ebd., 351.

zu leiten, aber nicht im hierarchischen Sinne, sondern zusammen mit den gemeindeleitenden Gremien. Das zeigt sich auch darin, dass Pastoren und Pastorinnen im Kirchenbuch als ordentliches Mitglied geführt werden.

7. Nachbemerkungen

„Amt ohne Würde?“ – ist die Frage dieses Symposiums. Nach dem Verständnis unserer Kirche ist Bote und Botin Gottes sein zu dürfen immer etwas würdevolles, aber auch nichts Selbstverständliches.

Lassen Sie mich zum Abschluss dazu noch einige Anmerkungen machen. Ich komme nochmals zu meinem Vater zurück. Es war würdevoll, wie er mit Gehrock vor seiner Gemeinde stand. Dies allein hätte ihm aber keine Würde gebracht, wenn er nicht mit viel Liebe zu seiner Gemeinde seinen Dienst getan hätte. Er ist Menschen in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen beigestanden, hat sie besucht und ihnen durch sein Handeln verdeutlicht, dass Gottes Liebe uns gilt und zwar immer. Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und Liebe – dafür da zu sein und nicht müde zu werden, davon zu reden, das fand ich bei meinem Vater. Sein Gott und den Menschen zugewandt sein, das nicht Aufhören an sich zu arbeiten und mit den anvertrauten Menschen zu leben, hat seinem Amt Würde gegeben.

Nun bin ich selbst länger als 40 Jahre im Dienst der Kirche. Ich kann das, was ich bei meinem Vater gesehen habe, bestätigen.

Aber ob Amt Würde hat, hängt auch davon ab, wie eine Kirche und eine christliche Gemeinschaft mit ihren Hauptamtlichen umgeht und wie sie sich den Menschen mit ihren Fragen zuwendet.

Unsere Kirche hat immer versucht, auf gesellschaftliche Herausforderungen zu reagieren, dabei der Tradition verpflichtet zu sein, aber auch neue Wege zu gehen. Das ist ein ständiger Prozess des Wahrnehmens, Entscheidens und Handelns, das ist Kirche unterwegs. Dabei hat jede Kirche und Gemeinschaft ihr eigenes Modell anzubieten, das gewachsen ist aus ihrer Tradition, aus ihrer Wahrnehmung und Erkenntnis, aus ihrer Geschichte. Lasst uns voneinander lernen.

Bibliografie

Walter Klaiber/Manfred Marquardt, Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993

Evangelisch-methodistische Kirche, Verfassung, Lehre und Ordnung (VLO), Ausgabe 2005, Medienwerk der EmK

Das Amt in den Anfängen des Baptismus¹

Erich Geldbach

1. Einleitung

Die Reformation hatte, was immer sonst inhaltlich zu sagen wäre, das mittelalterliche *Corpus Christianum* zerstört und hatte zugleich unterschiedliche Kirchen hervorgebracht. Ein protestantischer Landesherr, Philipp von Hessen, der das Auseinanderdriften der Reformation mit politischer und religiöser Besorgnis beobachtete, brachte 1529 in Marburg die Häupter und engsten Vertrauten der bis dahin sich zeigenden Kontrahenten Luther und Zwingli zu einem Dialog an einen Tisch, um eine einheitliche Front gegen die Altgläubigen zu schaffen. Doch der Versuch misslang. In der Folgezeit traten immer mehr neue Religionsparteien auf den Plan, so dass mit der Reformation eine religiöse Ausdifferenzierung einsetzte, die auch im nachfolgenden Jahrhundert ihre Fortsetzung fand. Besonders in England lässt sich eine Welle von Neugründungen beobachten. Der Nährboden ist hier der Puritanismus, der bereits im ausgehenden 16. Jahrhundert eine Gruppe hervorbrachte, die man die Separatisten nennt. Sie entwickelten die sogenannte kongregationalistische Gemeindeverfassung und wurden später zu einer eigenen Denomination, die sich *Congregational Church* nannte. Man hatte sich von der Kirche von England separiert und bildete jene Art des Puritanismus, der keine Möglichkeit zu innerkirchlichen Reformen sah und sich deshalb abgespaltete. Eine zweite, weitaus größere Gruppe versuchte dagegen, die Kirche von England von katholischen Resten zu reinigen (*to purify*; daher Puritanismus), also vor allem die bischöfliche Verfassung zu eliminieren und den Gottesdienst neu zu gestalten.

Man kann daher grundsätzlich von zwei Arten des Puritanismus sprechen. Während die einen die Kirche von England als ihre treu sorgende, geistliche Mutter bezeichnete, war für die anderen die Kirche von England eine Tochter Roms, und es galt in Analogie zu der Redeweise „*like father, like son*“ der abwertende Satz „*like mother, like daughter*“. Die Tochter ist nicht besser als die römische Mutter, und da diese keine Mutter, sondern die abgefallene Hure des Apokalypse ist, kann die Tochter auch nur eine verkommene Hure sein. Die Konsequenz ist dann unmittelbar einleuchtend, wenn man diese Voraussetzungen teilt: Zieht euch aus dem Hurenhaus zurück; eine Reform ist unmöglich.

¹ Vortrag, gehalten am 4. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das ‚allgemeine Priestertum‘. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven“ der Gesellschaft für freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Nürnberg vom 3.–4. Oktober 2008.

Auf diesem separatistisch-puritanischen Nährboden entsteht der Baptismus. 1609, also vor 400 Jahren, wurde die erste Taufe durchgeführt, allerdings nicht durch Immersion, sondern durch Übergießen mit Wasser.² Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass im separatistischen Puritanismus die Entwicklung einer Gemeindeform ihren Auftakt nimmt, die in großem Gegensatz zum katholischen, anglikanischen und auch lutherischen Verständnis einer Verwirklichung des Christentums steht. Konfessionskundlich gesehen sind Katholiken und Anglikaner eng beieinander, und auch die Lutheraner sind nicht weit davon entfernt, während der Baptismus eine Art Gegenstück dazu liefert. Wie wirkt sich das auf das Amtsverständnis aus? Im folgenden soll dargelegt werden, was die Quellen in der Ursprungssituation dazu sagen, weil man sehr oft beobachten kann, dass in den Anfängen einer neu entstehenden Kirche die Kontroversen besonders deutlich zu Tage treten und dadurch auch die Weichen gestellt werden.

2. Ablehnung des Bischofsamtes, Egalitarismus und kongregationalistisches Kirchenbild

Eines der grundlegenden Unterscheidungsmerkmale, was für die Entstehung des Baptismus eine große Rolle spielte, war die Zurückweisung jeglicher Hierarchie. Dieser egalitäre Zug führte dahin, dass man keinen rechtlichen Unterschied zwischen einem geistlichen Stand und dem Stand der Laien machte. Das gesamte Volk Gottes ist eine königliche Priesterschaft. Ein besonderer Stand der Priester bzw. der Pastoren genießt keine besonderen Rechte. Die Pastoren werden auch nicht von Bischöfen eingesetzt, sondern von einer versammelten Gemeinde gewählt. Die Gemeinde erkennt die zu Wählenden als von Gott „ordiniert“. Es wird tatsächlich in diesem Zusammenhang der Terminus „ordinieren“ gebraucht, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass nicht Menschen andere Menschen „ordinieren“, sondern dass es Gott selbst ist, der diesen Akt vornimmt. Die Wahl durch die Gemeinde und die Ordination durch Gott fallen sozusagen ineinander. Die Ablehnung des Bischofsamtes übernimmt man von den „Brüdern der Separation“, wie man die eine Gruppe der Puritaner nannte und durch den Brudertitel eine geistliche Nähe andeutete. Es soll keine Menschen mit besonderen geistlichen Vollmachten geben, die über ihre Ortsgemeinden, also über ihre Diözesen, herrschen.

Es scheint geradezu, dass die Art und Weise wie viele Bischöfe, vielleicht sogar die meisten, ihre Leitungsfunktionen wahrnahmen, entscheidend für die Herausbildung einer neuen Kirchenverfassung war, englisch: *church order*. Viele Bischöfe regierten autoritär, saßen im Oberhaus, waren oft über längere Zeit oder ganz aus ihren Ortskirchen verschwunden und überlie-

² Die Immersionstaufe wurde erst eine Generation später eingeführt und setzte sich dann im Baptismus allgemein durch.

ßen ihren Stellvertretern die Verwaltung ihrer Diözesen, insbesondere das Eintreiben von Geldern. Dazu kam, dass sich die Bischöfe den Anordnungen der Königin Elisabeth gebeugt hatten. Diese hatte verboten, dass man weitere Reformen der Kirche im Sinne einer „Entkatholisierung“, wie es die Puritaner aller Schattierungen wollten, vornehmen dürfe. Die reformfreudigen Kräfte wollten z. B. die gottesdienstliche Kleiderordnung der Priester verändern bzw. abschaffen oder Änderungen im Allgemeinen Gebetbuch (*book of common prayer*) vornehmen. Die gottesdienstlichen Gewänder erinnerten sie an die spanische Inquisition; sie sahen darin die Hüllen des Antichristen. Solche reformerischen Eingriffe entsprachen aber nicht dem Willen der Königin. Die Bischöfe rechtfertigten ihre Zustimmung zu den königlichen Verboten damit, dass sie die Beibehaltung der bisherigen Formen oder ihre Veränderungen als „Mitteldinge“ (*adiophora*) bezeichneten, denen also für das Heil der Seelen oder die Ordnung der Kirche keine Bedeutung zukomme. Für die reformfreudigen Geister standen jedoch keine „Mitteldinge“ auf dem Spiel. Für sie hatte es den Anschein, dass sich die Bischöfe mit ihrer Entscheidung an die Königin gehängt und damit ihren kirchlichen Auftrag verraten hatten.

In der neuen, kongregationalistischen Kirchenverfassung nahm das Wort „Ortskirche“ (*local church*) eine völlig neue Bedeutung an. Anders als im römisch-katholischen oder anglikanischen Sprachgebrauch bedeutet jetzt Ortskirche nicht mehr die Diözese mit vielen örtlichen Gemeinden, die jeweils von Priestern verwaltet werden und die im Auftrag des Bischofs, des Ortsordinarius, handeln, der sie auch einsetzt. Vielmehr ist es jetzt so, dass Ortskirche tatsächlich die eine, einzelne, versammelte Gemeinde (*gathered church*) bedeutet.

Das egalitäre Prinzip führt zu einem neuen Kirchenbild, was von der Ortsgemeinde her denkt und die Kirche von dort her aufbaut. Die Ortsgemeinde ist, wenn sie sich versammelt, die Kirche Jesu Christi. Ihr fehlt zum Kirche-Sein nichts. Das hat dann in der Konsequenz zu jener Eigenart geführt, dass man im 19. Jahrhundert – aber erst dann! – von der Autonomie der Ortsgemeinde sprach³ und damit in den Baptismus eine ursprünglich nicht vorhandene Häresie oder Halbhäresie einführte. Es muss gerade auch zum gegenwärtigen Zeitpunkt deutlich unterstrichen werden, dass zu Beginn und über zwei Jahrhunderte diese Enge, als die sich die Konzentration auf die sog. „Autonomie“ der Ortsgemeinde erweist, nicht zum Bestandteil baptistischer Identität gehörte. Die Ortsgemeinde ist vielmehr die Basis für den Aufbau der Kirche, und die Kirche ist mehr als nur die Ortsgemeinde. Aber die Wichtigkeit der Konzentration auf die Ortsgemeinde ergab sich aus einer Ablehnung bischöflicher Leitungsstrukturen. Diese Ablehnung hat damit zu tun, dass die Unterschiede zwischen Geistlichen und Laien

³ Vgl. das Referat von William Brackney auf der theologischen Tagung des Baptistischen Weltbundes in Elstal, W.H. Brackney, Die Autonomie von Ortsgemeinden aus der Sicht eines baptistischen Kirchengeschichtlers aus Nordamerika, in: Theologisches Gespräch, Beiheft 10 (2009), 69–87.

wesentlich abgemildert werden. In der Gemeinde, d. h. in der Ortsgemeinde, sind alle vor Gott gleich. Das Priestertum aller Gläubigen soll umfassend zur Geltung gebracht werden. Das ist ein grundlegender Unterschied zur bisherigen Tradition, der unter Rückgriff auf die Hl. Schrift gemacht wird. In der Schrift erkannte man keine episkopale Verfassung, wie sie sich in der Kirchengeschichte entwickelt hatte. Die Schrift bezeugt vielmehr Christus als den einen Hohenpriester, neben dem es keinen besonderen geistlichen „Stand“ geben darf, sondern dem alle gleichermaßen untergeordnet und in gleichem Maße, also ohne Oben und Unten, zugeordnet sind.

Dieses neue Gleichheitsprinzip bedeutet nun aber nicht, dass man das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hätte. Es kam den ersten Baptisten nie ernsthafte Zweifel an der Berechtigung von Pastoren. Das Egalitäre zwingt nicht zur Abschaffung der Pastoren als besonders berufenen Hirten einer Gemeinde. Das ist schon deshalb ziemlich ausgeschlossen, weil die Anführer der ersten Gemeinden so gut wie alle Theologie studiert hatten und als Priester der Kirche von England ordiniert worden waren. Neben dem Grund, dass man Bischöfe als Vorsteher ablehnte, weil sie oft autoritär regierten und zugleich durch Abwesenheit glänzten, um in London ein besseres Leben zu führen, entzündete sich der Widerstand gegen die herkömmliche Kirche am Gottesdienst.

3. Das Verhältnis der frühen Baptisten zu den „Brüdern der Separation“

Bevor das Thema Gottesdienst angeschnitten wird, gilt es, zuvor noch einige andere Bemerkungen zu machen, die verdeutlichen sollen, warum man sich einmal von den „Brüdern der Separation“ unterschied und welche relative Wichtigkeit in diesem Zusammenhang dem Amt zukommt.

John Smyth (ca. 1570–1612) war der Anführer einer englischen Flüchtlingsgemeinde in Amsterdam, in der es zur ersten Taufe kam. Er war am Christ College der Universität Cambridge ausgebildet und 1594 vom Bischof von London ordiniert worden.⁴ Smyth greift bei seinen Überlegungen zur wahren Verfassung und Gestalt der Kirche auf die Einsichten der „Brüder der Separation“ zurück, die so ausgereift sind, dass man nichts mehr hinzu tun kann. Die Frage nach der Verfassung ist allerdings eine Grundfrage, die nicht übergangen werden darf, sondern die allem Reformwerk zugrunde liegt. Denn wenn eine richtige Verfassung vorliegt, ist die so konstituierte Kirche eine wahre Kirche. Liegt ihr eine falsche Verfassung zugrunde, ist diese Kirche nicht die wahre Braut Christi, sondern eben eine „falsche“ Kirche. Die „Brüder der Separation“ haben die Kirche auf die wahre, primitive (d. h. ursprüngliche) und apostolische Verfassung gegründet, die auf drei Dingen basiert: 1. Die wahre Materie („*the true matter*“) der Kir-

⁴ H. Leon McBeth, *The Baptist Heritage. Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987, 32.

che sind ausschließlich die Heiligen; 2. die wahre Form („*the true forme*“) der Kirche ist die Vereinigung dieser Heiligen zu einem Bund (*covenant*); 3. die wahre Eigenschaft oder das wahre Merkmal („*the true propertie*“) ist die Gemeinschaft in allen heiligen Dingen und die Kraft des Herrn Jesus Christus, diese Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Allein Christus ist daher das Haupt der Gemeinde und keine menschliche Person. Daraus folgt notwendig die Ablehnung des Papstamtes und im Gefolge davon auch des Bischofsamtes.

Es ist außerordentlich spannend, dass Smyth bei seiner Sicht der Gemeinde, die mit der Sicht der „Brüder der Separation“ übereinstimmt, zu der Sprache greift, in der man in der kirchlichen Tradition die Sakramente beschreibt. „Materie“ bedeutet bei der Taufe das Wasser und beim Abendmahl Brot und Wein, und „Form“ meint bei der Taufe die trinitarische Formel und beim Abendmahl die Einsetzungsworte. Wenn Smyth mit der „Materie“ der Kirche die Heiligen und mit der „Form“ den Bundeschluss bezeichnet, dann bedeutet das eigentlich nichts anderes, als dass er der Kirche bzw. der einzelnen Gemeinde einen sakramentalen Charakter zubilligt. Bestärkt wird diese Blickrichtung durch den dritten Punkt, den Smyth nennt: die Gemeinschaft an den heiligen Dingen. Hier wird daher der Genetiv *sanctorum* der Redeweise von der *communio sanctorum* von *sancta*, den heiligen Dingen, und nicht von *sancti*, den Heiligen, abgeleitet. Wenn man es vorsichtig formuliert, so könnte man sagen, dass Smyth die Kirche als „quasi-Sakrament“ betrachtet; sie wird durch die Gemeinschaft an den heiligen Dingen, also an Taufe und Abendmahl, erhalten. Vor allem aber sind die Verweise auf den sakramentalen Charakter der Kirche und auf die Gemeinschaft an den Sakramenten vom letzten Satzteil her zu interpretieren: Es ist einzig die Kraft des Herrn Jesus, in der alles bewirkt wird, ja es ist der Herr der Gemeinde selbst, der sie erhält.

Diese Interpretation geht nicht zu weit, sondern wird gestützt durch das, was Smyth und seine Amsterdamer Gemeinde in einem 100 Artikel umfassenden Glaubensbekenntnis im Artikel 51 zum Ausdruck bringen:

That Christ Jesus according to the flesh and history in his doings and suffering, is a great misterie, and diuine sacrament of himself, and of his ministrie, in the spirit, and of those spirituall things, which he worketh in those which are to be heires of saluation (Rom. 6: 3. 6: Eph. 2: 5. 6) [...] Dass Christus Jesus nach dem Fleisch und nach der Geschichte in seinen Taten und seinem Leiden ein großes Mysterium und ein göttliches Sakrament seiner selbst und seines Dienstes ist, in dem Geist, und in solchen geistlichen Dingen, die er in denen bewirkt, die Erben seines Heils sind.

Die Kirche, so hatte es das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche (1962–1965) formuliert, ist das *sacramentum mundi*. Überraschenderweise stößt man bei den frühen Baptisten auf ähnliche Gedanken. Die Kirche ist dann das Sakrament der Welt, wenn sie ihrem Herrn zum Heil der Welt nachfolgt.

4. Drei Bereiche, die einer Reform bedürfen

Die „Brüder der Separation“ haben aber die Reformen noch nicht zu Ende geführt. Dazu zählen im Einzelnen *„Leitourgie Presbyterie & Treasurie of the Church“*, m. a. W. der Gottesdienst, die Gemeindeleitung und die Finanzierung. Smyth sieht sich in einer Kontinuität zu den Reformen der Separatisten, unterscheidet sich aber auch von ihnen, weil er weitergehen will, so wie Paulus dem Petrus widerstanden hat oder wie sich Paulus von Barnabas trennte. Er hofft, dass der Herr die „Brüder der Separation“ noch aus der geistlichen Gefangenschaft in Ägypten und Babylon befreien wird. Mit der Abgrenzung von den „Brüdern der Separation“ verbindet sich daher ein ausgeprägter Selbstanspruch.

4.1. Gottesdienst (Leitourgie)

Beim Thema Liturgie lässt sich etwas vom Amtsverständnis erkennen. Smyth bemerkt dazu, dass der Gottesdienst ein geistliches Geschehen ist, das aus dem Herzen kommen muss. Daher ist das Vorlesen aus einem Buch kein geistlicher Gottesdienst, sondern eine Erfindung des Menschen der Sünde. Prophetie ist dagegen ein Teil des geistlichen Gottesdienstes. Während sich die Prophezei vollzieht, ist es ungesetzlich „ein Buch vor den Augen zu haben“. Dies trifft auch zu, wenn ein Psalm gesungen wird. Smyth macht lange Ausführungen zum Wert von Büchern und insbesondere zum Wert des Buches der Bücher. Die Schriften der Bibel sind inspiriert und also kanonisch; sie heben sich deshalb von allen anderen menschlichen Büchern ab. Interessant ist, wie er Übersetzungen einstuft. Für Smyth kann keine Übersetzung die Substanz der heiligen Originale und ihre grammatischen oder rhetorischen Eigenarten wiedergeben. Daher weicht jede Übersetzung „in tausend Besonderheiten“, wie er sagt, von den Originalen ab. Daraus folgt, dass es in der Gemeinde Menschen geben muss, die mit den Originalsprachen vertraut sind und somit himmlische Dinge, die die Heilige Schrift vermitteln will, weitergeben können. Aus dem egalitären Prinzip folgt kein bildungsfeindliches Banausentum oder ein Amt ohne Kenntnis der Originalsprachen. Man könnte eher sagen, dass es ungeachtet des Gleichheitsprinzips in der Gemeinde Menschen mit besonderen Fähigkeiten gibt, die es gelernt haben, mit der Hl. Schrift umzugehen.

Dies folgt aus Hochachtung vor der Heiligen Schrift. Sie ist Quelle aller Wahrheit, Grundlage des Glaubens und Maßstab, wonach alle Lehre und alle Geister zu prüfen sind. Deshalb muss die Schrift in der Gemeinde gelesen und interpretiert werden. Der Gedankengang nimmt nun eine eigenartige Wende. Smyth kombiniert zwei Stellen der Schrift. Zum einen bezieht er sich auf die Taufe Jesu, bei der es darum ging, dass Christus alle Gerechtigkeit erfüllt (Mt 3, 15). Zum anderen führt er die Stelle an, dass Jesus nach der Verlesung des Propheten Jesaja das Buch in der Synagoge schloss. Jesus hatte durch die Taufe des Johannes und durch den Gebrauch des Buches

das Gesetz erfüllt und schloss jetzt das Buch. Das bedeutet für John Smyth, dass jetzt die „*ceremony of bookworship*“, also der Gottesdienst mittels eines Buches, oder der Dienst des Buchstabens, wie Smyth auch interpretierend hinzufügen kann, abgeschlossen ist. Zugrunde liegt eine Spielart der Substitutionstheorie: Auf das Alte Testament mit seinem Buchstaben-Gottesdienst folgt jetzt das Neue Testament mit seiner Geistbetonung. Daraus folgert Smyth, dass es im christlichen Gottesdienst um den Geist gehen muss. Zu Pfingsten erschienen ja nicht zerteilte, feurige Bücher über den Köpfen der Jünger, sondern zerteilte, feurige Zungen. Außerdem hatte die Kirche der Griechen keine Bücher. Hätten die Apostel den Griechen die hebräische Bibel vorgelesen, wäre es kein rechtmäßiger Gottesdienst gewesen, weil die Griechen nichts verstanden hätten und daher nicht aufgebaut worden wären. Der geistliche Gottesdienst dient daher der Auferbauung. Das allein rechtfertigt ihn als einen „rechtmäßigen“ (*lawful*) Gottesdienst.

4.1.1. Der Vollzug des Gottesdienstes

Wie vollzog sich der Gottesdienst? Eine Antwort auf diese Frage gibt der Brief eines Ehepaares, Hughe und Anne Bromheads aus dem Jahre 1609, also aus den Anfängen, an Sir William Hammerson in London, ein Cousin, der am 13. Juli dem Paar einen Brief geschrieben und um Antwort gebeten hatte. Der Cousin hatte offenbar seiner Hoffnung Ausdruck gegeben, dass das Paar zurück nach England kommen würde. Dieser Hoffnung entzogen die Bromheads mit den Worten den Boden, dass Gott sie in seiner gnädigen Vorsehung aus Babel herausgebracht habe. In einem weiteren Teil hatte der Briefempfänger wohl darum gebeten, zu erfahren, wie die Kirche von England reformiert werden könne. Darauf antwortet das Paar, die Kirche sei so „unendlich“ korrumpiert, dass man an diesem Punkt nicht wisse, wo man beginnen und wo man enden solle. Aber einige ihrer eigenen Unterscheidungsmerkmale zählen sie auf und verteidigen die Abspaltung mit ganz ähnlichen Worten wie John Smyth. Man will zuerst den Frieden und das Reich Gottes suchen, zum zweiten den Gottesdienst so gestalten, wie es in Gottes heiligem Wort befohlen ist; man will drittens mit allen gläubigen und gehorsamen Dienern in den Bund mit dem Herrn eintreten und dann unter Leitung des Hl. Geistes in „freier und richtiger“ Wahl die „*Ministers and other officers*“ bestimmen, die vom Herrn für den Dienst an der Gemeinde ordiniert sind, ferner will man alle Ordnungen erfüllen, und notfalls auch für „*this faith and order*“ das Leben lassen.

Es folgt eine kurze Aufzählung der an der Kirche von England zu kritisierenden Punkte: man dient dem wahren Gott in falscher Weise; die profanen und ungöttlichen Menschen befinden sich im Schoß der Kirche; eine falsche und antichristliche Dienerschaft wird den Gemeinden aufgezwungen; die Kirche ist einer antichristlichen und ungöttlichen Kirchenleitung untertan. Dann kommt die umfassende Frage: kann es etwas Wahres in einer falschen Kirche geben? Die Frage ist offenbar rhetorisch gemeint; denn es

folgt ein ganzer Katalog von Falschheiten: „*a false constitution, a false min-isterie, a false worshippe, A false government and A false Baptisme, the dore and entrye into the church, and so all is false in your church.*“⁵ Umfassender lässt sich wohl die Kirche von England nicht als falsch einstufen. Interessant ist an dieser Stelle, dass auch die Taufe genannt wird. John Smyth hatte in einer Streitschrift aus dem gleich Jahr mit dem Titel „*The Character of the Beast*“ auch so argumentiert. Wenn die Taufe das Tor oder der Eingang in die Kirche ist, dann führt eine falsche Taufe notwendigerweise in eine falsche Kirche, in ein *corpus permixtum*, in dem „profane und ungöttliche Menschen“ in ihrer Mitte, ja sogar in ihrem Schoß geduldet werden.

Man sieht also, dass der richtige, d. h. der geistliche Gottesdienst eine entscheidende Rolle spielt. Er beginnt mit einem Gebet; danach folgt die Verlesung eines Kapitels oder auch zweier Kapitel aus der Heiligen Schrift und eine Erklärung des Sinnes des verlesenen Abschnitts. Wenn das abgeschlossen ist, werden die Bücher zur Seite gelegt („*we lay aside oure bookes*“ bedeutet wohl, dass jeder eine Bibel hatte) und nach einem weiteren Gebet durch den ersten Sprecher legt dieser einen Text aus der Heiligen Schrift vor und prophezeit daraus. Das dauert eine Stunde oder auch eine Dreiviertel Stunde. Danach steht ein zweiter Sprecher auf und prophezeit aus dem gleichen Text etwa eben so lange, aber „manchmal mehr, manchmal weniger“. Nach ihm der 3., 4., der 5. etc., wie die Zeit es erlaubt. Dann beendet der erste Sprecher mit einem Gebet den Gottesdienst, so wie er ihn ja auch begonnen hatte; es folgt eine Ermahnung, für die Armen zu spenden. Die Kollekte wird dann auch mit einem Gebet abgeschlossen. Dieser morgendliche Gottesdienst beginnt um 8 Uhr und zieht sich bis 12 Uhr hin. Das gleiche vollzieht sich dann am Nachmittag von 2 Uhr bis 5 oder 6 Uhr. Die sprichwörtlich puritanische Sabbatheiligung ist hier also mit Händen zu greifen. Man verbringt den ganzen Sabbat in Gemeinschaft, so dass die Versuchung wegfällt, den Sabbat zu entheiligen.

An anderer Stelle wird berichtet, was in dem Brief des Ehepaares nicht vorkommt, dass man nämlich im Gottesdienst auch Psalmen gesungen hat, doch offenbar ist das Singen in den Gottesdiensten umstritten gewesen, weil andere Berichte vorliegen, wonach das Singen gerade abgelehnt wurde. Aus England wird um 1645 berichtet, dass in den Gemeinden auch an den Sonntagabenden Veranstaltungen durchgeführt wurden. Dann kamen Prediger unterschiedlicher Ausrichtung zu Wort, so dass sich „*doctrinal debates*“, also Debatten um die Lehre, entwickelten, die von allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern aufmerksam verfolgt und oftmals auch durch Zwischenrufe begleitet wurden, die entweder Ablehnung oder Zustimmung zu den vorgetragenen Thesen bedeuteten.⁶

⁵ H. Leon McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville 1990, 21.

⁶ B. R. White, *The English Baptists of the Seventeenth Century*, Didcot (The Baptist Historical Society) 1996, 27.

4.1.2. *To discern the mind of Christ: Den Willen Christi erkennen*

Warum aber tauchen so viele Redner im sonntäglichen Gottesdienst auf? Wenn das Gleichheitsprinzip zum Tragen kommt, entfällt auch eine Institution, die autoritativ festlegt, was der Wille Gottes in einer bestimmten Situation ist. Die ganze Gemeinde muss sich Klarheit verschaffen, auf Englisch sagt man: *to discern the mind of Christ*. Das aber gelingt nach Meinung der frühen Baptisten nur, wenn möglichst viele zu Wort kommen und wenn auch kontrovers gesprochen wird. Erst so lässt sich erkennen, was der Herr der Gemeinde von seinen Nachfolgern fordert. Bedeutsam ist es schon, dass jedes Reden in der Gemeinde, was sich auf ein Wort der Schrift bezieht, als Prophezeien bezeichnet wird. Man wollte sich offenbar in den Gottesdiensten gänzlich vom Gebrauch liturgischer Bücher trennen, so dass die Spontaneität regierte und damit auch die Möglichkeit, dass sich gänzlich Unvorhergesehenes ereignen würde. Selbst die aufgeschlagene Bibel und natürlich die liturgischen Bücher sind dem ungeistlichen Buchstaben bzw. dem Alten Bund verpflichtet; der wahre christliche Gottesdienst aber ist ein geistliches Geschehen der Herzen unter unmittelbarer Leitung des Geistes.

Es dürfte aber auch deutlich sein, dass dem ersten Redner eine besondere Rolle zufällt. Er spricht die Gebete, er liest größere Abschnitte aus der Schrift, und er beginnt das Prophezeien, so dass er damit für die nachfolgenden Redner eine gewisse Spur legt. Es ist anzunehmen, dass diese Aufgabe dem Pastor zufiel, jedenfalls so lange man noch über Personen verfügte, die über eine theologische und klassisch-philologische Ausbildung verfügten. Die Kenntnis der Originalsprachen war ja von Smyth als wichtig erachtet worden. Das änderte sich aber in den nachfolgenden Generationen, weil den Baptisten als Abweichlern (*dissenters*) die Universitäten Oxford und Cambridge nicht mehr zugänglich waren. Mit Notwendigkeit wurde das Predigeramt immer häufiger von Laienältesten ausgeübt, die ihren Lebensunterhalt mit der Ausübung anderer Tätigkeiten verdienen mussten. Baptistische Prediger wurden von ihren Gegnern in den anderen Kirchen verspottet als „*mean ministers*“.⁷ Baptistische Amtsträger unterschieden sich somit nicht dem Wesen nach von den Laien, sondern funktional. Sie haben eine besondere Funktion innerhalb der Heiligen. Neben der Leitung des Gottesdienstes spielte offenbar die Seelsorge für die Pastoren eine große Rolle. Dafür spricht, dass man sie betont als Hirten, also als Pastoren, bezeichnet und von ihnen zugleich als Diener (*minister*) spricht.

Anfänglich waren die baptistischen Gemeinden nur sehr kleine Zellen, die keine überörtlichen Strukturen errichten konnten. Dafür war die Umwelt zu feindlich gesinnt. Gegen sie gab es Gesetze, die ähnlich wie später in deutschen Ländern auch Konventikelgesetze genannt wurden. Außerdem waren anfänglich die Grenzen zu anderen Reformbewegungen innerhalb des Puritanismus und zur Kirche von England fließend. Erst allmählich

⁷ *McBeth*, Heritage, 76.

entwickelte sich durch die Aktivitäten einiger Führungspersönlichkeiten und durch die Ausarbeitung von Bekenntnissen eine Zusammengehörigkeit, so dass sich hier ein weiterer wichtiger Arbeitszweig der frühen baptistischen Prediger ergibt. Sie mussten ihrer Ansichten verteidigen, d. h. eine Rechtfertigung ihrer Separation geben. Sie legten schriftlich nieder, warum sie die Kirche von England verlassen hatten und warum es in ihren Augen notwendig war, eine eigenständige Gemeinde zu gründen. Wohl gemerkt: Sie waren nicht der Ansicht, dass man die existierende Kirche von innen heraus reformieren könnte, sondern sie wollten bewusst eine neue Kirche ins Leben rufen, die ihre Existenzberechtigung am ehesten nachweisen konnte, wenn man ihre biblische Begründung den ihrer Meinung nach unbiblischen Exzessen (*forgeries and corruptions*)⁸ der Kirche von England gegenüberstellte.

Die Bekenntnisse, die von den Theologen formuliert wurden, hatten nicht die Bedeutung wie etwa die *Confessio Augustana* im Luthertum. Aber auch sie wollten den von ihnen erkannten Glauben verteidigen, sich gegen falsche Unterstellungen wehren, aber auch zeigen, an welchen Punkten sie mit anderen Christen übereinstimmten. Oft zeigt sich in den Bekenntnissen ein überraschend irenischer Geist. Die Bekenntnisse dienten dazu, die Mitglieder zu unterrichten und waren die Grundlage für die Gemeinschaft untereinander. Das galt auch für überörtliche Zusammenschlüsse. Bekenntnisse waren aber auch wichtig, um innerbaptistische Kontroversen zu behandeln. Je mehr die erste Generation der Theologen ausstarb und je weniger gebildet die nachfolgenden Diener der Gemeinde waren, desto wichtiger wurden die Bekenntnisse als Maßstab für richtige oder falsche Erkenntnisse. Baptistische Bekenntnisse sind kontextbezogene Bekenntnisse und daher auch immer wieder veränderbar.

Die innerbaptistischen Kontroversen zeigen ein weiteres Charakteristikum: Der Baptismus war aufgrund einer fehlenden Autorität von Anfang an eine auseinanderstrebende Bewegung. Man hatte auf die einigende Kraft des Geistes gesetzt, aber im Laufe der Zeit erwies es sich, dass diese Annahme von falschen Voraussetzungen ausging. Die Einigkeit im Geist war nur schwer erreichbar, und die gemeinsame Suche nach dem Willen Christi war eine zeitraubendes und mühsames Exerzitium.

4.2. Gemeindeleitung: Zweigliedriges Amtsverständnis

Zum Thema Gemeindeleitung führte Smyth an, dass es keine Dreigliederung der Ämter geben darf, sondern nur eine „uniforme“ Leitung. Alle „Ältesten“ der Gemeinde sind gleichermaßen Hirten. Es gibt keine Laienälteste; das ist eine antichristliche Erfindung. Allerdings kennt das Bekenntnis des Thomas Helwys aus dem Jahre 1611 zwei Ämter:

⁸ John Smyth, zitiert in: *McBeth*, Sourcebook, 14. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf 15–18.

That the Officers off everie Church or congregation are either Elders, who by their office do especially feed the flock concerning their soules (Act. 20: 28, Pet. 5: 2. 3) or Deacons Men, and Women who by their office releave the necessities off the poore and impotent brethren concerning their bodies (Act. 6: 1-4) [...] Es gibt also ein zweigliedriges Amtsverständnis: Das eine Amt, das Ältestenamt, ist für die Seelsorge zuständig, das andere Amt der männlichen und weiblichen Diakone soll für die Armen Sorge tragen: es ist sozusagen die „Körpersorge“.⁹

In einem anderen Bekenntnis ein Jahr später heißt es:

That Christ hath set in His outward church two sorts of ministers: viz., some who are called pastors, teachers or elders, who administer in the word and sacraments, and others who are called Deacons, men and women: whose ministry is, to serve tables and wash the saints' feet.¹⁰

Die Zweigliedrigkeit des Amtes wird noch besonders dadurch hervorgehoben, dass „Pastoren, Lehrer oder Älteste“ nicht als drei Ämter betrachtet werden, sondern als unterschiedliche Bezeichnungen für ein und dasselbe Amt. Dieses Amt ist für die Verwaltung von Wort und den Sakramenten zuständig, während die männlichen und weiblichen Diakone die Tische bedienen, also Essen bereit halten, und den Heiligen die Füße waschen. In einigen Gemeinden wurde bei einem Abendmahlsgottesdienst die Fußwaschung durchgeführt. Wichtig scheint zu sein, dass anfänglich ein von der Gemeinde anerkannter Prediger die Leitung des Abendmahlsgottesdienstes inne hatte. Fehlte ein solcher, wurde der Gottesdienst zwar durchgeführt, aber nur als Wort-, nicht als Abendmahlsgottesdienst.¹¹ Trotz des Gleichheitsprinzips gibt es also Aufgaben in der Gemeinde, die für bestimmte Personen reserviert sind. Je mehr indes die theologische Kompetenz ausstarb und je weniger Bildung ein Prediger durch die äußeren Umstände genießen konnte, um so mehr muss man damit rechnen, dass auch diese Unterschiede nivelliert wurden.

5. Gemeindefinanzierung

Zum dritten zu reformierenden Bereich, dem Thema Gemeindefinanzierung, heißt es, dass auf eine Trennung von denen „draußen“ geachtet werden muss. Offenbar wollte man von Außenstehenden keine Gelder oder sonstige Spenden annehmen. Außerdem erfährt das freiwillige Geben durch Gebet und Danksagung seitens des Pastors eine Heiligung.

⁹ William Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 1959, 121 f.

¹⁰ Ebd., 138.

¹¹ White, *English Baptists*, 24.

6. Zusammenfassung

Man kann also festhalten:

1. Der separatistische Puritanismus bildet den Nährboden für die Entstehung des Baptismus.
2. Die Verwirklichung des Priestertums aller Gläubigen war ein zentrales Anliegen und führte zur Zurückweisung einer Hierarchie, insbesondere des Bischofsamtes. Das schwächte ein Amtsverständnis insgesamt und führte dazu, dass sich der Baptismus für vielfältige Spaltungen anfällig erwies.
3. Das Egalitäre zwingt jedoch nicht zur Abschaffung der Pastoren. Diese werden vielmehr von der versammelten Gemeinde frei gewählt in dem Bewusstsein, dass die Gewählten von Gott zu ihrem Dienst ordiniert sind.
4. Der Gottesdienst geschieht unter Anleitung der Pastoren, die der Originalsprachen mächtig sind; aber aller Buch-Gottesdienst wird zugunsten eines geistlichen, von Herzen kommenden und spontanen Gottesdienstes unter Leitung des Geistes ersetzt. Dabei kommen am Sabbat viele Gemeindeglieder bei der Prophezeiung zu Wort, *to discern the mind of Christ for His church*.
5. Die Pastoren haben die Aufgabe, die Erkenntnisse zu Papier zu bringen und nach den Bekenntnissen die Glieder der Gemeinden zu unterrichten und zu erbauen.
6. Es schälen sich zwei besondere Ämter heraus: Das Amt des Pastors oder Lehrers oder Ältesten für die Auferbauung und Seelsorge und das Amt des männlichen und weiblichen Diakons für die Versorgung der Armen. Wichtig ist, dass auch Frauen das Diakonenamt versehen können und dass sie in dieser Funktion auch des öfteren als Rednerinnen aufgetreten sind.

Das zweigliedrige Amt im frühen Baptismus ist eingebettet in die Gesamtgemeinde und ist nur durch seine besondere Funktion bestimmt. Der Spagat, wie das Priestertum aller Gläubigen verwirklicht werden kann bei gleichzeitiger Beibehaltung zweier Ämter, von denen das eine offensichtlich eine höhere Rangstufe hatte, erforderte von Seiten der Amtsträger ein hohes Maß an Sensibilität und Demut. Das konnte anfänglich gelingen, weil die Pastoren eine gründliche Ausbildung erhalten hatten, erwies sich aber bei einem von außen erzwungenen nachlassenden Bildungsstand als risikoreich, so dass hier wohl eine Quelle für auseinanderstrebende Kräfte liegt.

Zwischen Akzeptanz und Ignoranz

|| Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im BEFG¹

Carmen Rossol

Es ist ziemlich genau 35 Jahre her, da hatte ich die verrückte Idee, Pastorin einer Baptistengemeinde werden zu wollen. Das heißt, das Berufsbild der Pastorin stand mir noch gar nicht vor Augen. Mit meiner reichhaltigen baptistischen Ahnengalerie und meinen unbedarften 18 Jahren wusste ich:

- Ich meine es ernst mit Jesus.
- Ich bin begeisterte Mitarbeiterin in Jugendgruppe, Chor und Sonntagsschule meiner kleinen Gemeinde.
- Ich habe gute Noten in Deutsch und Religion, eine Voraussetzung für ein Theologiestudium.
- Es gibt nichts Schöneres, als auch beruflich den ganzen Tag in einer Gemeinde zu arbeiten.

Ich stand kurz vor dem Abitur und machte mir Gedanken über meine Berufswahl. Verrückt war die Idee mit der Pastorin, weil ich nicht die geringste Vorstellung davon hatte, auf was ich mich da einließ. Ich wusste zu dem Zeitpunkt nicht einmal, dass es noch gar keine Pastorinnen in unserem Bund gab.

Nach vielen Gebeten und Gesprächen hatte ich schließlich den Eindruck, auch Gott könnte es gut finden, wenn ich mich am Theologischen Seminar zum Studium bewerben würde. Obwohl ich inzwischen dann doch mitbekommen hatte, dass es noch keine Studentinnen dort gab. Als ich diesen Entschluss gefasst hatte, erschien in der Zeitschrift „Die Gemeinde“ der alljährliche Aufruf zur Bewerbung am Seminar. Der damalige durchaus fortschrittliche Seminardirektor Dr. Rudolf Thaut schrieb darin erstmalig, dass junge *Menschen* (nicht *Männer*) sich bewerben könnten. Später machte man ihm bittere Vorwürfe, dass er da eigenständig gehandelt habe, was ja auch stimmte, und damit überhaupt erst Frauen dazu verleitet hätte, sich zu bewerben, was *nicht* stimmte. Die Entwicklung war unabhängig davon parallel verlaufen. Heute würde ich sagen: Die Zeit war reif.

Um die lange Geschichte, die dann folgte, abzukürzen: Es dauerte von meiner Bewerbung bis zur Aufnahme am Theologischen Seminar zwei Jah-

¹ Vortrag, gehalten am 4. Oktober 2008 auf der Tagung „Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das „allgemeine Priestertum“. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) in Nürnberg vom 3.–4. Oktober 2008. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

re, bis die Entscheidungen durch alle Gremien durch waren. Zwei sehr lange Jahre für einen jungen Menschen, zwei kurze Jahre für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Ich begann mit dem Studium 1974. Mit mir eine weitere Studentin, die nach einem Semester wieder aufhörte und eine andere, die das Studium nach fünf Jahren regulär beendete, dann aber nicht in den Dienst ging.

Wir wurden übrigens nur aufgenommen, weil wir nicht expressis verbis sagten, dass wir Pastorinnen werden wollten. Hätten wir dieses Ziel gehabt, wären wir nicht aufgenommen worden. Es war gewissermaßen nur eine Erlaubnis zum Studium. Berufliche Perspektiven waren: Missionarin, Jugendmitarbeiterin, irgendwelche Aufgaben im Frauen- oder überörtlichen Bereich.

Während meiner 5 Jahre in Hamburg gab es auf überregionaler Ebene im Bund immer wieder den Versuch, das ganze „Frauen-Problem“ theologisch aufzuarbeiten. Ich erinnere mich an Tagungen und Bundeskonferenzen, in denen ich mit höchster Anspannung saß und entsprechenden Entscheidungen entgegen fieberte. Es gab zum Glück immer die Weggefährten und später die Kolleginnen, die mich ermutigten und denen ich bis heute dankbar bin.

Die theologischen Diskussionen bezogen sich auf immer wieder zitierte Bibelstellen: „Das Weib schweige in der Gemeinde“ (1Kor 14, 34), „Die Frau sei dem Mann untertan“ (Eph 5, 22) und „eine Frau soll nicht lehren“ (1Tim 2, 12). Das Ganze unterstrichen mit der Schöpfungsordnung und der Vorrangigkeit von Adam vor Eva.

Die Hauptargumente derer, die den Pastorinnendienst befürworteten, waren natürlich auch biblisch belegt: Es wurde betont, dass Frauen die ersten Verkündigerinnen der Auferstehung Jesu gewesen seien, es auch in der Urchristenheit leitende Frauen gegeben habe, wie Lydia (Apg 16, 15) und Junia (Grußliste Röm 15), und überhaupt gäbe es „in Christus weder Mann noch Frau“ (Gal 3, 28). Die Feministische Theologie blühte und ihre Forschungsergebnisse sind bis heute beeindruckend.

Letztlich lief, vereinfacht gesagt, alles immer wieder auf die Frage des Bibelverständnisses hinaus: *„Ist die Bibel, so wie sie vorliegt, Gottes Wort und Weisung, für alle Zeiten gleich – oder spricht Gott durch die Bibel auch in unsere veränderte Zeit hinein?“*

Ich werde nie die Tagung vergessen, als ich allerdings schon Pastorin war, auf der zwei Bibelarbeiten zum Thema gehalten werden sollten. Grundlage war 1Tim 2, 8–15, in dem es um das Lehrverbot und die Unterordnung der Frau geht. Es war eine der Tagungen von der Bildungsarbeit unseres Bundes. Siegfried Großmann wollte, dass eine Befürworterin und ein Ablehner der Pastorin über denselben Bibeltext exegetisch arbeiteten und die Erkenntnisse den Teilnehmenden vorstellten. Mich hatte er als Befürworterin auserkoren, und nachdem er keinen Referenten aus einer Brüdergemeinde gefunden hatte, wurde Seminardozent Dr. Uwe Swarat eingeladen. Das Interessante war: Wir hatten beide den Text sehr redlich erarbeitet, hatten zum großen Teil die gleichen exegetischen Beobachtungen, kamen aber, ebenfalls sehr redlich, zu den genau gegensätzlichen Schlüssen.

Mit dem einen Unterschied, dass für mich solche Diskussionen nie nur interessante Denkmöglichkeiten waren, sondern ich mich immer in meiner Existenz angefragt fühlte. Mir war wohl klar, dass es für die Andersdenkenden auch um Glaubens- und Gewissensfragen ging, aber für sie entschieden sich daran doch letztlich nicht Beruf und Berufung und Lebensentwurf. Auch wenn mir Leute öfter in meinem Leben versicherten: „Wir meinen dich ja nicht persönlich“, so betraf die Ablehnung der Pastorin doch immer auch mich persönlich, denn ich war und bin Pastorin. Das gehört zu meinem Gewordensein und zu meiner Identität.

Die Diskussion um die Pastorin, die bei uns vor 35 Jahren begann, hat jetzt der Bund Freier evangelischer Gemeinden nachgeholt. Der Bundestag der Freien evangelischen Gemeinden entschied im September 2008, dass es weder das Amt der Pastorin noch die Berufsbezeichnung „Pastoralreferentin“ für die theologisch ausgebildete Frau geben wird.

Apropos „Pastorin“. Die gab es eigentlich ja noch gar nicht, auch als ich und inzwischen auch andere, es schon lange waren. 1979 war ich mit meinem Studium fertig, erst 1992, 13 Jahre später, wurde auf einer Bundeskonferenz offiziell die Berufsbezeichnung „Pastorin“ genehmigt. Bis dahin wurden wir offiziell auf der Liste der „Theologischen Mitarbeiterinnen“ geführt. Dieses Unwort „Theologische Mitarbeiterin“ habe ich übrigens für mich nach einem Schlüsselerlebnis nie akzeptiert. In meinem ersten Dienstjahr fragte ich beim Finanzamt an, ob ich als Theologische Mitarbeiterin auch die damals noch übliche Geistlichenpauschale bekommen könne. Der Beamte fragte, was denn wohl eine Theologische Mitarbeiterin so mache. Als ich es ihm beschrieben hatte, meinte er: „Warum sagen Sie dann denn nicht gleich Pastorin?“ Seitdem kam mir das Unwort in Bezug auf mich nicht mehr über die Lippen.

Es ist übrigens erst sechs Jahre her, dass wir unsere Ordinationsurkunden mit der Berufsbezeichnung „Pastorin“ überreicht bzw. nachgereicht bekamen. Ich selber war 1980, als mein Mann ordiniert wurde, noch gar nicht offiziell ordiniert, sondern „in den Dienst eingeführt“ worden, ganz ohne Urkunde. Dr. Rudolf Thaut, der diesen Gottesdienst durchführte, schrieb mir und den Bundesdirektoren später jedoch einen Brief. Er wollte vor seinem Tod schriftlich festhalten, dass es sich bei meiner Einführung inhaltlich um eine Ordination gehandelt habe, auch wenn die Zeit damals noch nicht so weit fortgeschritten gewesen sei, dies auch so zu benennen. Er wollte mir damit den Weg einer späteren Anerkennung ebnen. Dieses persönlich-offizielle Schreiben war mir immer mehr Wert als eine Ordinationsurkunde.

Die Gemeinden, die mich anstellten, redeten übrigens auch immer von „ihrer Pastorin“. Da bewährte sich wieder einmal, dass im Baptismus die Praxis vor der Theorie kommt. Die Bezeichnung „Theologische Mitarbeiterin“ ist inzwischen in unserem Bund offiziell gestrichen, die unterschiedlichen Ansichten zur Pastorin dagegen haben sich hartnäckig gehalten. Bis heute gibt es Gemeinden, ich weiß nicht wie viele, die keine Pastorin ein-

stellen würden. Mein Mann und ich waren vor nicht langer Zeit mit einer Gemeinde im Gespräch, die das Thema „Frau in der Gemeinde“ über zwei Jahre durchgeackert hatte. Diese Gemeinde war zu dem Ergebnis gekommen:

- Ja, Frauen können in die Gemeindeleitung.
- Es spricht nichts dagegen, dass sie Abendmahl austeilen.
- Sie dürfen predigen

Als die Gemeindeleitung vorschlug, eine Pastorin und einen Pastor zu berufen, kam ein deutliches Nein. Und als kurz danach Gemeindeleitungswahlen anstanden, wurde von vier Frauen aus der Vorwahl eine gewählt.

Trotz aller Vorbehalte ist die Zahl der Pastorinnen in unserem Bund kontinuierlich gestiegen. So gibt es heute 67 Pastorinnen, davon 60 im aktiven Dienst. Das sind etwa 10 % der aktiven Pastorenschaft. Die Tendenz ist steigend, weil bis jetzt noch keine Pastorinnen in den Ruhestand gegangen sind. An der Theologischen Fachhochschule in Elstal studieren in allen Semestern zusammen 31 Studentinnen von 82 Studierenden. Es sind in den letzten Jahren immer mindestens ein Drittel Frauen gewesen, oft etwas mehr. Und gelegentlich ist ein Semester sogar fast halbe/halbe besetzt. So auch der Jahrgang, der in diesem Wintersemester anfängt.

In den vergangenen 35 Jahren hat sich das Frauenbild in unserer Gesellschaft und damit auch das Bild der Frau als Pastorin erheblich verändert. Vor 35 Jahren war die berufstätige Frau in unserem Land durchaus noch nicht selbstverständlich. Schon, wenn sie ledig war. Aber mit dem ersten Kind wurde sie Familienfrau, sofern es sich die Familie leisten konnte. Es gab noch weniger Frauen in leitenden Positionen als heute. Die „Chefin“ gab es fast gar nicht, am ehesten noch in Familienbetrieben oder in typischen Frauenberufen (Oberschwester, Kindergartenleiterin, meist ledig).

Kein Wunder, dass sich diese Situation in Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden widerspiegelte. Frauen waren nicht leitend tätig, außer in Frauengruppen oder in der Sonntagschule, vielleicht noch als Chorleiterinnen. Eben – wie es so schön hieß – „unter der Kanzel“. Es gab sie noch nicht in den Gemeindeleitungen, geschweige denn, dass eine Frau Gemeindeleiterin hätte werden können.

Der Pastor war eine leitende Figur. Oft war er einer der wenigen in der Gemeinde, die studiert hatten. Selbstverständlich leitete er die Gottesdienste sowohl formal als auch inhaltlich. Er sagte, wo es geistlich lang ging, auch in der direktiven Seelsorge. Es war ein typischer Männerberuf. Kanzel, Kasualien, Leitung waren männlich. Die Frage war darum neben allen theologischen Argumenten immer auch: Passt so ein Beruf zu einer Frau? Kann sie das? Wollen wir uns von einer Frau sagen lassen, wo es lang geht? Diese und ähnliche Fragen sind mir durchaus begegnet.

Dass Frauen irgendwie anders predigen, diplomatischer leiten und besonders Frauen in der Seelsorge erreichen, musste erst erlebt werden. Ich fand es so nett, wie es ein Gemeindeleitungsmitglied mir am Ende meiner

Dienstzeit sagte: „Also, wir haben mit dir und deinem Mann so viel gute Erfahrungen gemacht, ich glaube, wir wollen auch in Zukunft nur noch ein Pastorenehepaar berufen. Das ist doch eine ganz große Bereicherung.“

Zum Frauenbild noch eine Beobachtung: Interessant ist die Entwicklung in der damaligen DDR gewesen. Durch die frühe Versorgung in Kinderkrippen war es fast allen Müttern möglich berufstätig zu sein. Und es war nötig um zum Familienunterhalt beizutragen. Die berufstätige Mutter war also nicht, wie in der Bundesrepublik, als „Rabenmutter“ verschrien, sondern galt als normal. So verwundert es nicht, dass es im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR schon einige Jahre vorher Theologiestudentinnen im Theologischen Seminar Buckow gab. Noch vor meiner Aufnahme ins Theologische Seminar Hamburg wurde in einer Ausnahmeregelung einer Studentin, die in Buckow ihr Studium begonnen hatte, erlaubt, in Hamburg fertig zu studieren, weil ihr die Ausreise aus der DDR gelungen war.

Um das gängige Frauenbild in der baptistisch-bundesrepublikanischen Wirklichkeit zu illustrieren, eine Begebenheit aus der Zeit am Ende meines Studiums: Ich war inzwischen verheiratet und es ging darum, dass mein Mann und ich gemeinsam eine Anstellung in einer Gemeinde suchten. Wir waren bereit uns eine Stelle je zur Hälfte zu teilen. Das war das erste Problem, denn, so war das Argument, ein Pastor müsse ganz für den Herrn und die Gemeinde da sein. Eine halbe Anstellung für den Mann würde der Berufung nicht gerecht werden. Interessant wie sich die Zeiten auch diesbezüglich geändert haben. Heute stellen Gemeinden öfter Pastoren teilszeitlich ein, meistens weil sie einen „ganzen“ Pastor nicht mehr finanzieren können.

Die damaligen Bundesdirektoren saßen in unserm Wohnzimmer und versuchten uns klar zu machen, dass ich doch meinem Mann sicher nicht seine Berufung kaputt machen wolle. Darauf folgte natürlich meinerseits, dass ich doch auch berufen sei. Die Antwort: „Nein, Sie haben jetzt eine andere Berufung, die der Ehefrau und vielleicht später die der Mutter.“

Das Ergebnis war, dass wir dennoch über all die Jahre unseres Dienstes hinweg immer eine Gemeinde fanden, die uns beide halb anstellte, wenngleich es manchmal mühsam war, diese eine Gemeinde zu finden. So viel ich weiß, ist es bis heute für Frauen nicht immer einfach in einer Gemeinde angestellt zu werden. Ehepaare haben es da eher noch leichter, weil ja ein „Mann-Pastor“ dabei ist. Ledige jüngere Pastorinnen haben öfter Gelegenheit, als Jugendpastorin an der Seite eines älteren Kollegen zu arbeiten. Frauen, die mit einem Mann aus einem anderen Beruf verheiratet sind, sind oft ortsgebunden und von daher schwerer zu vermitteln. Es gibt inzwischen Pastorinnen, die aufgrund ihrer Kinder in Familienzeit sind, andere sind mit Kindern als Pastorinnen tätig. Es gibt auch Pastorinnen, die ohne männlichen Begleitschutz in einer Gemeinde ihren Dienst versehen. Und inzwischen gibt es eine gestandene Pastorin, die einen jüngeren Kollegen für den Bereich der jungen Gemeinde zur Seite hat.

Ich selber habe drei Kinder. Als ich mit meinem ersten Kind schwanger war, meinten viele, das Problem mit der Pastorin werde sich damit von selber regeln, weil ich mich ja wohl ganz der Familie widmen würde. Ich aber wollte damals unbedingt aktive Pastorin bleiben. So nahm ich nur den gesetzlichen Mutterschutz 6 Wochen vor und 8 Wochen nach der Geburt in Anspruch und fing dann gleich wieder an. So war es auch bei meinen beiden anderen Kindern. Ich hatte die Befürchtung, dass ich nicht wieder reinkäme, wenn ich länger aussetzen würde. Also teilten mein Mann und ich uns nicht nur die Gemeinde-, sondern auch die Familienarbeit.

Noch einmal zum Thema Schwangerschaft. Junge Kolleginnen, die noch keine Kinder haben, erzählen mir öfter, dass in Vorstellungsgesprächen das Thema Schwangerschaft von den Gemeinden als Problem gesehen wird. Obwohl Gemeinden immer wieder sehr das allgemeine Priestertum betonen und sie bei einem Pastorenwechsel öfter bewusst pastorenlose Zeiten wollen, sehen sie eventuelle Familienauszeiten als Grund an keine Pastorin anzustellen. Ich bedauere es sehr, welche Signale da an junge Kolleginnen gesendet werden: „In diesem Beruf kannst du keine Kinder haben.“ Das wird so direkt natürlich nicht gesagt, aber es ist das Signal. Ich würde mich freuen, wenn Gemeinden, die Kinder willkommen heißen, auch Pastorinnen-Kinder nicht als Problem, sondern als Freude und Chance begreifen könnten. Als Mutter und Pastorin bekam ich selbstverständlichen und emotionalen Zugang zu den Gemeindefamilien.

Ich komme zu einem anderen Thema. Ein Pastor, eine Pastorin hat eine exponierte Stellung. Das heißt unter anderem: Er/sie wird gesehen und gehört. Damit sind wir beim Aussehen. Es gibt in unserer Freikirche keine Amtskleidung. Was also zieht frau an? Im Anfang meines Dienstes war das regelmäßig Teil meiner Predigtmeditation. Der Pastor konnte mit dem gedeckten Anzug und der unauffälligen Krawatte gar nichts falsch machen. Für Frauen gab es noch nicht die heute übliche Business-Kleidung mit Hosenanzug und Hemdbluse oder Blazer. Es gab ja nur wenige Frauen in öffentlichen Positionen. Es gab noch keine US-Außenministerin Condoleezza Rice oder Bundeskanzlerin Angela Merkel.

Ich zog also Kleider an, die selbstverständlich nicht zu kurz sein durften, das könnte ja ablenken vom Wort Gottes. Dann kam das erste Abendmahl in meiner ersten Gemeinde, das ich austeilen „durfte“. Frauen durften eigentlich noch nicht einmal am Abendmahlstisch sitzen, geschweige denn, es leiten. Die austeilenden Männer kamen in schwarzen Anzügen wegen der Würdigkeit einer Totengedächtnisfeier. Ich konnte also unmöglich in einem bunten Kleid erscheinen. Also kaufte ich mir als 25-jährige ein dunkelblaues Kostüm, dazu eine dezent rosa Bluse. Perfekt, dachte ich, „würdig“. Aber eine Gottesdienstbesucherin regte sich schrecklich auf: „Wie kann man nur beim Abendmahl eine rosa Bluse anziehen!“ Weiß wäre angemessen gewesen.

Und wo wir gerade beim Abendmahl sind: Einmal sprach mich ein Mann aufgeregt und zitternd nach dem Gottesdienst an. Er könne es nicht ertragen,

dass ich als Frau das Abendmahl austeile. Es sei doch schließlich das Herrenmahl und Jesus sei ein Mann gewesen und seine Jünger auch. So dürften auch heute nur Männer das Abendmahl leiten. Auch mein Argument, dass dann ja ebenfalls nur Männer das Abendmahl zu sich nehmen dürften, konnte ihn nicht überzeugen. Er verließ dann später immer den Gottesdienst, wenn ich an den Abendmahlstisch ging.

Noch einmal zurück zu Schwangerschaften: Eine Pastorin wird gesehen, auch und besonders, wenn sie schwanger ist. Interessanterweise wurde mein Mann öfter darauf angesprochen, ob er das denn wirklich zulassen könne, seine schwangere Frau auf die Kanzel zu lassen. Eine ältere Frau sagte, das sehe doch wohl unästhetisch aus. Sie kam aus der Generation, in der Frauen sich noch versteckten, wenn sie mit 40 schwanger waren. Sie schämten sich, dass mit der Schwangerschaft deutlich wurde, dass sie „so-was“ (Sex) noch machten. Eine schwangere Pastorin mit offensichtlichen Folgen von praktizierter Sexualität konnte die Fantasien bei der Predigt in die falsche Richtung lenken.

Meine Stimme war öfter auch ein Thema. Manche, die noch nie eine Frau auf der Kanzel gehört hatten, waren positiv überrascht: „Ach, Sie haben aber eine angenehme Stimme. Uns Sie reden so ruhig. Da kann man ja richtig gut zuhören.“ Sicher ist es von Vorteil, als Rednerin eine dunklere Stimme zu haben. Hohe Stimmlagen nerven leicht. Auch konnte man sich Frauen offensichtlich eher hysterisch als besonnen vorstellen. Manche waren auch schlicht überrascht, dass Frauen in der Lage sind, einen Sachverhalt in 20 Minuten deutlich rüberzubringen. Das war in den Anfangsjahren so. Heute, wo Frauen nicht nur in der Öffentlichkeit reden, sondern auch in den Gemeinden als Laien Gottesdienste moderieren oder predigen, ist vieles selbstverständlicher geworden.

Ich beobachte, dass die Gemeinden sich sehr unterschiedlich entwickelt haben: Für manche ist die Frauenfrage seit den 1970er Jahren gelöst. In den Gemeindeleitungen sind Frauen – manchmal sogar in der Überzahl –, Frauen predigen, teilen Abendmahl aus und gestalten die Gottesdienste.

In anderen Gemeinden dürfen Frauen immer noch nicht einmal laut beten geschweige denn predigen. Man will dem sogenannten Zeitgeist nicht nachgeben. Und wenn schon eine gewisse Öffnung stattgefunden hat mit Beteiligung einer Frau im Gottesdienstablauf, dann aber doch so, dass bestimmte Dinge dem Mann vorbehalten bleiben. So hörte ich neulich von einer Frau, die den Segen am Ende des Gottesdienstes gesprochen hatte, man habe ihr gesagt, „den Segen soll doch das nächste Mal lieber der Bruder sprechen.“ Originalton 2008! Eine Kollegin erzählte mir von einem, der gegen den Pastorinnendienst ist. Er sagte neulich: „Seit es im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden Pastorinnen gibt, ist der Bund nicht mehr gewachsen.“

In den ersten Jahren meines Dienstes trafen wir uns als Pastorinnen unseres Bundes regelmäßig, um unsere Erfahrungen auszutauschen und „unsere Sache“ im Bund voran zu treiben. Wir formulierten Ordnungen,

damit es uns im Bund rechtmäßig überhaupt gab. Unsere Sprecherin brachte unsere Anliegen auf Bundeskonferenzen ein. Wir waren die Pastorinnen der ersten Stunde, jedenfalls im deutschen Baptismus. Wir fühlten uns als Pionierinnen. In den 1990er Jahren war dann ordnungsmäßig das meiste geschafft. Ich war anerkannte „Quotenfrau“ im Vertrauensrat unserer Pastorenschaft, wir hatten eine Vertreterin im Berufungsrat, es gab die Pastorenliste, auf der wir integriert waren. Bei unseren Treffen sagten dann die jüngeren Kolleginnen: „Wir brauchen uns eigentlich nicht mehr zu treffen. Wir sind jetzt anerkannt, so wie unsere männlichen Kollegen auch. Wenn wir Redebedarf haben, fahren wir auf die Studien- oder sonstigen Tagungen, wir brauchen nichts Frauenspezifisches mehr.“ Und tatsächlich, wir trafen uns kaum noch extra als Pastorinnen.

Seit einigen Jahren höre ich wieder andere Stimmen. Manche Kolleginnen beklagen sich, dass sie weniger Gehalt als ihre Kollegen bekommen. Oder sie haben eine geringere prozentuale Anstellung. Pastorinnen sind längere Zeit arbeitslos und haben den Eindruck auf dem Abstellgleis gelandet zu sein. Studentinnen werden nach wie vor von einzelnen Mitstudenten angesprochen, wie sie das denn mit ihrem Glauben vereinbaren können, Pastorin werden zu wollen. Pastorin und Familie ist nach wie vor ein Thema. So haben wir beschlossen uns wieder regelmäßig zu treffen und uns gegenseitig zu unterstützen. Ich empfinde es ganz deutlich: Wir sind nach wie vor Pionierinnen.

Mit einem gewissen Argwohn beobachte ich den Trend in unseren Gemeinden, wieder vermehrt auf Leitung zu setzen mit den Stichworten: Leiterschaft, geistliche Leitung, Visionen, Ziele. Mal abgesehen davon, dass das alles aus der Wirtschaft entnommene Begriffe und Inhalte sind, finde ich sie doch auch sehr männlich. Das heißt nicht, dass alle Männer so sind, sondern dass diese damit verbundenen Eigenschaften mehr dem männlichen Prinzip zugeordnet werden. Eigenschaften wie:

- Zielgerichtetes logisches Denken
- voran gehen
- Meinungen mehr oder weniger moderat durchsetzen
- sichtbare Ergebnisse fordern

Sicher kann man so auch Gemeindearbeit machen. Aber frau kann auch anders. Die Eigenschaften, die eher dem weiblichen Prinzip zugeordnet werden und die mir vertrauter sind:

- Lösungsorientiert arbeiten
- Entwicklungen abwarten
- in Beziehungen investieren
- vernetzen

Ich habe den Eindruck, dass diese Eigenschaften in den letzten Jahren eher abgelehnt werden. Und wo das in Bezug auf mich als Pastorin geschah, habe ich mich nicht gewürdigt, sondern ignoriert oder auch abgelehnt gefühlt. Mag sein, dass in unseren Gemeinden wieder mehr nach dem star-

ken Mann gerufen wird. Dann haben Pastorinnen die schlechteren Karten. Aber natürlich gibt es auch die Gemeinden, die bewusst miteinander im Gespräch und miteinander auf dem Weg sein wollen ohne eine übermäßige Leitfigur. Und dann haben auch Pastorinnen die Chance zur jeweils richtigen Zeit die jeweils eine für sie richtige Gemeinde zu finden.

Eine Frage ist mir geblieben. Ein Verwandter stellte sie mir ziemlich am Anfang meines Dienstes: „Wenn du als Pastorin noch gar nicht so akzeptiert bist, kannst du denn dann überhaupt das sagen und leben, wovon du überzeugt bist? Musst du dich nicht zu sehr anpassen und verbiegen?“ Oder wie es eine andere Verwandte erst neulich in Variation formulierte: „Kannst du zu dir stehen in diesem Amt? Oder schraubst du dich zurück und beschränkst du dich?“ Ich glaube, dass das überhaupt eine Frage an Pastoren in ihrer Funktion oder ihrem Amt ist. Inwieweit ist es möglich, in diesem Beruf authentisch zu bleiben? Ich kann von mir aus nicht sagen, dass ich mir immer treu geblieben bin. Ich habe sicher Kompromisse gemacht um nicht zu sehr anzuecken. Manchmal habe ich mich neben mir empfunden. Aber ich habe immer wieder daran gearbeitet mir treu zu bleiben, meinen Begabungen, meinen Gefühlen, meinem Glauben. Oder wie ich es gern ausdrücke: „In mir drin zu sein“.

Es gab viele Situationen, in denen mir Menschen – leider oft auch Frauen – meine Würde nehmen wollten. Meine Würde als Frau, meine Würde als Pastorin. Bedauerlicherweise waren es oft die Frömmsten der Frommen. Mir hat es theologisch geholfen, Jesus im Neuen Testament als den entdeckt zu haben, der Frauen vorbehaltlos würdigte. Und so habe ich ihn auch in meinem persönlichen Glauben immer wieder erlebt. Das hat mir die innere Stärke gegeben und das ist mir bis heute Würde.

Und natürlich sind mir auch Menschen würdig begegnet: Der Kollege, der mir als Studentin im Praktikum den Platz am Abendmahlstisch anbot, der Kollege auf der Bundeskonferenz, der mich tröstete, als ich nach entwürdigenden Voten zum Pastorinnenthema Rotz und Wasser heulte. Die Solidarität der Kolleginnen und ihre Warmherzigkeit. Die Menschen, die sich für meine Predigten bedankten oder mir ihr Vertrauen in der Seelsorge schenkten. Und natürlich mein Mann, der mich immer ermutigte und der bis heute zu meinen kritischen, aber immer würdigenden Predigthörern gehört. Viel verdanke ich wohl auch meinen Ahninnen. Meine Mutter war, obwohl geschieden, die erste Frau in der Gemeindeleitung meiner Heimatgemeinde. Meine Großmutter, die Predigerfrau war, hielt Predigten, als ihr Mann im Krieg war. Meine Ur-Urgroßmutter fand in der Gründungszeit des deutschen Baptismus als geschiedene Frau eine geistliche Heimat in der Oncken-Gemeinde in Hamburg. Ich hatte also starke, fromme Frauen als Vorbilder, ohne mir dessen immer bewusst zu sein.

Mein Schlusssatz: Zwischen Akzeptanz und Ignoranz? Meine Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sind noch nicht abschließend zu beurteilen. Ich bin noch mitten drin.

FESTGABE ZUM 80. GEBURTSTAG VON GÜNTHER HITZEMANN

Dank sagen und die Gnade Gottes erbitten

Karl-Heinz Neukamm

Lieber Bruder Hitzemann, durch Gottes Güte dürfen Sie den 80. Geburtstag feiern. Für mich ist das ein willkommener Anlass, das Buch der Erinnerungen zu öffnen und die Jahre gemeinsamen Dienstes ins Gedächtnis zu rufen. Sie waren als Direktor des Diakoniewerkes Bethel e. V. in Berlin-Dahlem im Ehrenamt Stellvertretender Vorsitzender der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werkes der EKD, die mich im Oktober 1983 zum Präsidenten wählte. Mit meinem Dienstbeginn im Mai 1984 setzte sich eine schon in der Diakonischen Konferenz und dem Diakonischen Rat begonnene vertrauensvolle Zusammenarbeit fort. Sie waren Vorsitzender des Verbandes Freikirchlicher Diakoniewerke und von 1984 bis 1988 auch Vorsitzender der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, dem Miteinander von Freikirchen und Landeskirchen in der Diakonie. Ich erinnere mich nicht nur an Jahre ungetrübter partnerschaftlicher Zusammenarbeit, sondern vor allem an eine immer neu bewährte Weggenossenschaft auf der Grundlage theologischer und geistlicher Übereinstimmung. Sie haben die Jahre der gemeinsamen Arbeit in der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft einmal einen ökumenischen Lernprozess genannt, eine Inhaltsbestimmung, der ich aus eigener Erfahrung gern zustimmen konnte.

Lassen Sie mich zunächst meine von Herzen kommenden Glückwünsche zu Ihrem besonderen Geburtstag aussprechen, bevor ich auf Fragen des uns persönlich und unsere Kirchen verbindenden diakonischen Auftrags eingehe und an Schwerpunkte der Arbeit in unseren gemeinsamen diakonischen Jahren erinnere. Gratulation in ihrem tiefsten Wortsinn schließt Beides ein, den Dank an den Jubilar und die Bitte an den Geber aller guten Gaben um sein gnädiges Geleit auf dem weiteren Lebensweg. Viele Schwestern und Brüder in der Diakonie unserer Kirchen haben im Gedächtnis des Herzens gute Erinnerungen an die gemeinsamen Dienstjahre aufbewahrt, vor allem auch an die biblischen Wegweisungen und die geistlichen Gespräche, die im Mittelpunkt unserer Begegnungen standen. Gott segnet uns in Gestalt von Menschen an unserer Seite, mit denen wir die Freuden und die Lasten des Lebens und der beruflichen Pflichten teilen können. Für diese beglückenden Erfahrungen können wir nicht genug danken. Die erste Adresse, an die wir uns an besonderen Gedenktagen wie einem Geburtstag wenden, ist unser Herr und Gott. Zu ihm beten wir mit dem 103. Psalm: „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat.“ Diesem Herrn bringen wir unser Lob, ihm danken wir für alles Gute, das wir aus

seinen Händen empfangen haben. Ihm öffnen wir unsere Herzen und über unsere Lippen kommt Dank und Wunsch zugleich: Lobe den Herrn und vergiss nicht!

Zum Lob und Dank der Gratulation gesellt sich die Bitte um Gottes gnädiges Geleit für den weiteren Lebensweg. Besseres, Tieferes, Wichtigeres können wir uns nicht wünschen als die Tag für Tag neue Erfahrung der Gnade Gottes. „Bleib du uns gnädig zugewandt und führe uns an deiner Hand, damit wir sicher schreiten“ lautet die Bitte von Jochen Klepper in seinem Lied „Der du die Zeit in Händen hast.“ Wir haben einen gnädigen Gott, der nicht ständig in die uns belastenden Akten schaut, was gestern und vorgestern sich in unserem Leben zugetragen hat, wie wir an ihm und an unseren Mitmenschen schuldig geworden sind. Wir haben einen Gott, der Sünde vergibt und immer neu mit uns beginnt. Wir dürfen hinter uns lassen, was uns beschwert hat, Schuld, Schmerzen, Enttäuschungen mit Menschen, unser Versagen.

Der 103. Psalm bezeugt es uns: „Er lässt seine Gnade walten über denen, die ihn fürchten.“ Der Apostel Paulus beginnt alle seine Briefe mit dem Gnadenwunsch: „Gnade sei mit euch und Friede.“ Gratulieren bedeutet Danken und Gnade erbitten.

1. Ein verbindender Auftrag

Es ist nicht in das Ermessen oder Belieben der Kirche gestellt, ob sie Diakonie üben will oder nicht. Der Herr der Kirche hat einen alle Christen verpflichtenden Dienstauftrag erteilt, der unabhängig von dem gesellschaftlichen Umfeld, in dem die Kirche lebt, erfüllt werden muss. Jesus Christus ist in diese Welt gekommen, um zu dienen, nicht um sich dienen zu lassen (Mt 20, 28). Er will, dass alle, die ihm nachfolgen, sich seinen geringsten Brüdern und Schwestern zuwenden (Mt 25, 31–46). Er scheut sich nicht, auch die einfachsten Sklavendienste zu tun, indem er seinen Jüngern die Füße wäscht. Damit setzt er Maßstäbe für alle Diakonie: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe“ (Joh 13, 15). Der Dienst Jesu Christi als Diakon Gottes findet seine Vollendung in seinem Leiden und Sterben am Kreuz. Was Diakonie in ihrer tiefsten Bedeutung ist, kann nur in der immer neuen Begegnung mit Jesus Christus, im Hören auf sein Evangelium, in der Gemeinschaft des Abendmahls, im betenden Gespräch mit ihm und in der Gemeinschaft mit anderen in die Nachfolge Jesu Christi berufenen Frauen und Männern erfahren werden. Für die Identität der Diakonie ist entscheidend, dass für sie die Erkennungszeichen der ersten christlichen Gemeinden gelten: „Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg 2, 42).

Diakonie ist immer und überall Frucht und Folge im Leben von Menschen, die Gottes Liebe erfahren haben. Christen geben weiter, was sie aus

Gottes Händen empfangen. Nur von Jesus Christus immer wieder neu zum Dienst befreite Menschen können sich in Liebe und Geduld den Menschen in ihrer Umgebung zuwenden, die ohne die Hilfe anderer nicht leben können. Dieser Dienst ist aber nicht nur gegenseitige Zuwendung und wechselseitiger Zuspruch von Menschen, die zur christlichen Gemeinde gehören. Aus der Quelle der Liebe Jesu Christi schöpfende Diakonie gilt allen Menschen, die Gottes Geschöpfe sind und besondere Zuwendung brauchen. Darum endet Diakonie nicht an den Grenzen einer Kirche oder einer Gemeinde. „Die Kirche hat den Auftrag, Gottes Liebe zur Welt in Jesus Christus allen Menschen zu bezeugen.“ So beginnt die Satzung des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. In der Diakonie der Kirche schulden wir den Menschen beides, den Dienst der lebensnotwendigen Handreichungen und den Dienst der Mitteilung des Evangeliums. Gott will, dass allen Menschen geholfen wird und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, von wem sie geschaffen sind, wozu sie das Leben haben und wie das Ziel heißt, an dem alle Geschöpfe Gottes einmal erwartet werden.

2. Eine gemeinsame Dienstanweisung

Für alle Diakonie der Kirche gilt ein Dauerauftrag, der besagt, dass sie sich vor allem um die Menschen zu kümmern hat, die auf der Verliererseite und nicht auf der Siegerseite des Lebens stehen. Es sind die Menschen, die in einer besonders schwierigen Lebenssituation sind. Das sind Menschen in materieller oder seelischer Armut, einsame Alte, verbitterte Arbeitslose; alkoholkrankte Frauen und Männer, Ausländer, Aussiedler und Asylsuchende, Menschen, die wohnungslos und obdachlos geworden sind, Menschen, die schuldig wurden oder sich maßlos verschuldet haben. Sie suchen verstehende Begleiter, Gesprächspartner, Nothelfer, Weggefährten. Sie brauchen Menschen, die ihnen Lasten abnehmen, dem Elend wehren, Leid lindern oder vermindern. Aber Diakonie will mehr sein als qualifizierte Sozialarbeit. Aus dem Evangelium erwachsende Diakonie braucht Frauen und Männer, die sich als Christen zu erkennen geben und ihren Dienst für die Menschen ganzheitlich verstehen. In der Satzung des Diakonischen Werkes der EKD wird Diakonie so beschrieben: „Sie nimmt sich besonders der Menschen in leiblicher Not, in seelischer Bedrängnis und in sozial ungerechten Verhältnissen an. Sie sucht auch die Ursachen dieser Not zu beheben. Da die Entfremdung von Gott die tiefste Not des Menschen ist und sein Heil und Wohl untrennbar zusammengehören, vollzieht sich Diakonie in Wort und Tat als ganzheitlicher Dienst am Menschen.“

Für die Kirche spricht nicht nur, was sie sagt. Für die Menschen unserer Gegenwart ist wichtig, wie die Kirche lebt, wie sie mit alten, behinderten, kranken, pflegebedürftigen, auffälligen, gefährdeten und verfolgten Menschen umgeht. Aber die Kirche ist nicht nur von den Menschen in ihrer Umgebung, sie ist auch von ihrem Herrn gefragt. Er fragt, ob das Zeugnis

der Lippen und das Beispiel des Lebens, das Reden und das Handeln, das Vergeben und das Heilen in der christlichen Gemeinde übereinstimmen. Die Kirche Jesu Christi bedarf der immer neuen Kurskorrektur, damit sie auf dem Weg bleibt, auf dem Christus selbst vorangeht. Die Kirche kann sich deshalb nicht nur an menschlichen Bedürfnissen und Erwartungen orientieren. Sie muss sich an dem ihr von Christus gestellten Auftrag messen lassen. Immer geht es in der diakonischen Arbeit auch darum, Wege zum Glauben zu zeigen und zur Freude an Gott zu helfen. Für alle Formen der Diakonie ist entscheidend, dass sie durch Menschen geschieht, die selbst durch das Evangelium von Jesus Christus bestimmt sind. Eine Diakonie, die sich immer stärker im Wettbewerb vorfindet, muss umso deutlicher um ihr geistliches Profil bemüht sein.

3. Unverwechselbare Erkennungsmerkmale

Ungezählte kleine, oft sehr unscheinbare Schritte sind es, die das Wesen kirchlicher Diakonie ausmachen. Bei einem anderen Menschen auszuhalten, einem unsympathischen Menschen nicht zu entfliehen, den Fremden nicht den Rücken zu kehren, die gescheiterten Menschen nicht fallen zu lassen, mit schuldig Gewordenen einen neuen Anfang zu wagen, einen Sterbenden nicht allein zu lassen, das alles sind Erkennungszeichen einer im Namen und im Auftrag des Diakons Jesus Christus geschehenden Diakonie.

Unendlich viele Menschen warten Tag für Tag auf Zeichen der Liebe, des Verstehens und der Zuwendung. Alle Diakonie geschieht in der Gewissheit, dass Gottes Diakonie allen unseren Handreichungen vorausgeht. Dass Gott in seiner Güte und Geduld uns immer wieder das Mitmachen in seiner Arbeit erlaubt, ist Grund zu immer neuer Dankbarkeit. Dass Gott immer neuen Frauen und Männern das Herz für den Nächsten auftut, so dass sie zum Dienst der Zuwendung bereit werden und in der großen diakonischen Dienstgemeinschaft mitarbeiten, ist immer neu Anlass zum Staunen. Alle Diakonie wird daran erkennbar, dass sie sich am Evangelium orientiert, sich in der Gemeinschaft der Gottesdienste stärkt, um Wegweisung für die nächsten Schritte bittet, das Danken nicht vergisst und darauf vertraut, dass Gottes Möglichkeiten unbegrenzt sind. Im Haus Gottes ist für alle seine Geschöpfe Platz. Es gibt nicht wertvolles und wertloses Leben. Es gilt, immer neue Phantasie der Liebe zu entwickeln, wie Menschen in ihren Nöten geholfen werden kann.

In der diakonischen Arbeit unserer Kirchen geschieht vieles, was in ähnlicher Weise auch durch andere Wohlfahrtsverbände mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geleistet wird. Im Blick auf die wachsende Not im eigenen Land und in der weiten Welt können wir gar nicht genug dafür danken, dass sich viele Menschen und Organisationen bemühen, der Not unter den Menschen zu wehren. Diakonie geschieht nicht nur im Rahmen

der organisierten Diakonie der Kirchengemeinden oder anderer diakonischer Rechtsträger. Christen sind in vielen Feldern sozialer Arbeit, in den Wohlfahrtsverbänden, im kommunalen und staatlichen Bereich, vor allem auch in vielen privaten Organisationen tätig. Das ist Anlass genug, dafür zu danken, dass Christen so viele Möglichkeiten haben, ihrem Glauben eine Stimme und ihrer Überzeugung Hand und Fuß zu geben.

Diakonie im Namen und im Auftrag Jesu Christi bleibt daran erkennbar und in allem Tun unverwechselbar, wenn sich ihre Mitarbeitenden mit ihrem Dienstauftrag und mit ihrem Dienstgeber identifizieren. Viel Zeit und Raum nimmt deshalb neben der fachlichen die geistliche und seelsorgerliche Begleitung ein. Caritas und Diakonie müssen unverwechselbar bleiben. Wenn Bürger unseres Landes oder ihre Angehörigen sich für die Hilfe durch eine kirchliche Einrichtung entscheiden, dann verbinden sie damit neben Erwartung einer freundlichen Zuwendung, eines aufmunternden Wortes und der notwendigen praktischen Hilfestellung doch auch ein Zeugnis des Glaubens.

4. Stationen eines gemeinsamen diakonischen Weges

Die geschilderten Wegmarkierungen bestimmen die Inhalte und die Zielsetzung der beiden kirchlichen Wohlfahrtsverbände, des Deutschen Caritasverbandes und des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Auch wenn es keine offiziellen Texte gibt, in der die Übereinstimmung in der biblischen Grundlegung und der theologischen Zielsetzung unseres gemeinsamen Dienstes beschrieben ist, so sprechen doch die Schwerpunkte der täglichen Praxis für sich. Das verbindende Leitwort, Aufgabenbeschreibung und Zielsetzung könnte in Kurzfassung lauten: *Crucificum praedicare, caritatem exercere*. Wir predigen den gekreuzigten Christus und geben die erfahrene Liebe weiter.

Der Beginn meines gemeinsamen diakonischen Weges mit Präsident Georg Hüßler hat ein Datum. Am 13. Mai 1984 wurde ich in der Stuttgarter Stiftskirche durch den damaligen Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Professor D. Eduard Lohse, in das Amt des Präsidenten eingeführt. Einer der Assistenten am Altar war Präsident Hüßler, der mir die Hand auflegte und mich für meinen Dienst in der Diakonie der Kirche segnete. Dieser Beginn meines Dienstes in der Stuttgarter Hauptgeschäftsstelle war ein sprechendes Zeichen für die in Jahren und Jahrzehnten gewachsene Nähe von Caritas und Diakonie. Dankbar erinnere ich mich meines verehrten Vorgängers im Amt, Professor Theodor Schober, der in seiner Amtszeit die Brücken der Verständigung gebaut hat, die zu regelmäßigen Begegnungen der Personen und der Leitungsorgane führten. Die Nähe unserer Zentralen, Freiburg und Stuttgart, haben die ständigen Kontakte erleichtert. Mehrmals trafen wir uns mit den Mitgliedern unserer Leitungen in unseren Arbeitszentralen, immer mit einer Be-

sinnung auf die biblisch begründete Dienstanweisung, bevor wir die lange Liste gemeinsamer täglicher Aufgaben im Dienst für die Menschen unseres Landes bearbeiteten. Caritas und Diakonie haben gemeinsame Wurzeln, aus der sie die Kraft für die tägliche Arbeit nehmen.

Viele Namen wären zu nennen, die alle für ein immer vertrauensvolles Miteinander in jenen Jahren sprechen. Stellvertretend sei an einen der Brückenbauer erinnert, der schon heimgerufen worden ist, den Direktor der Ökumenischen Hauptabteilung und der Aktion „Brot für die Welt“, Hans-Otto Hahn. Die Namen Hüßler und Hahn stehen für praktizierte Ökumene bei den Einsätzen in Vietnam, Nordirland, Biafra und Gabun, um nur diese Stationen zu nennen. Viel Not konnte durch dieses ökumenische Zeugnis aus der Verbundenheit des Glaubens gelindert werden. Die gemeinsame Katastrophenhilfe hat sich in vielen Jahren immer neu bewährt.

Caritas und Diakonie waren in vielen Bereichen Anwälte der hilfsbedürftigen Menschen unseres Landes. Die sogenannten Doppelkopfbriefe mit den Unterschriften beider Präsidenten hatten den Deutschen Bundestag, die Bundesregierung und die Bundesministerien als Adressaten, um auf Nöte von Menschen aufmerksam zu machen. Dabei sei dankbar an die Tatsache erinnert, dass der Staat als unser Partner den Dienst der Kirchen schätzte und schützte. Alle uns gebotenen Möglichkeiten zur Mitgestaltung des Sozialstaates wurden wahrgenommen, sei es durch eigene Vorschläge für konkrete Maßnahmen, sei es durch Stellungnahmen zu Gesetzen vor ihrer Verabschiedung durch das Parlament. An diese offenen Türen bei unseren staatlichen Organen sei dankbar erinnert.

Wir hatten unsere Aufgaben in einem geteilten Deutschland und in getrennten Kirchen wahrzunehmen. Die Machthaber der damaligen DDR hatten die verbindenden Brücken zwischen Ost und West weithin abgebrochen. Die Mauer in Berlin, die Grenzbefestigungen, die Stacheldrahtzäune und die Todesstreifen quer durch Deutschland bleiben in schlimmer Erinnerung. Deshalb und trotzdem galt es, wo immer es möglich war, Brücken zu bauen – „nach drüben“, wie wir zu sagen pflegten. Auf vielen Wegen haben unsere Kirchen mit ihrer Caritas und Diakonie Brücken zu bauen versucht. Es gehört zu den beglückenden Erfahrungen in den Jahren der politischen Trennung unseres Landes, dass sich viele Christen an diesem Brückenschlag beteiligt haben. Mit Briefen, Besuchen, Paketen und mit viel Phantasie der Liebe wurden Gräben überbrückt. Das Netz ungezählter Verbindungen zwischen den Menschen in beiden Teilen Deutschlands ist in den 40 Jahren der Trennung immer dichter geknüpft worden. Dieses Netz hat sich trotz aller Schwierigkeiten als tragfähig erwiesen und wesentlich dazu beigetragen, dass sich die Menschen in beiden Teilen Deutschlands nicht losgelassen haben.

Auf der gemeinsamen Tagesordnung von Caritas und Diakonie stand auch regelmäßig das Thema Europa. Der Caritasverband hatte angesichts der kirchlichen Situation in den europäischen Staaten bereits stärkere organisatorische Kontakte. Aber auch die Evangelische Kirche in Deutschland

mit ihrer Diakonie bekannte sich angesichts der sich öffnenden Grenzen in Europa zur sozialen Verantwortung für Europa und zum Gedanken eines sozialen Europa. Der Dienst der Kirchen, in dem sie unersetzbar und unvertretbar sind, besteht in mutmachender Verkündigung, nachgehender Seelsorge und helfender Diakonie. Europas Staaten brauchen Bürger, die Christen sind. Sie brauchen Menschen mit einer diakonischen Gesinnung, wenn Europa nicht in Egoismus, Materialismus und Nationalismus untergehen soll. Unser gemeinsames Bemühen war, der Freien Wohlfahrtspflege neben den privaten und öffentlichen Anbietern ihren Platz in Europa zu sichern. Die Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten im Raum der Europäischen Gemeinschaft wurde gefördert. In einer Erklärung zu den Maastrichter Verträgen wurde bestätigt, dass eine Zusammenarbeit der EG mit den Verbänden der Wohlfahrtspflege von großer Bedeutung ist.

5. Dank für den gemeinsamen Dienst

Am 30. September 1991 hat sich in Freiburg auch die Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege mit der Arbeiterwohlfahrt, dem Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband, dem Deutschen Roten Kreuz, dem Diakonischen Werk der EKD und der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland von Präsident Georg Hüßler verabschiedet. Im Namen unserer Verbände habe ich ausgesprochen, was wir in den Vorständen unserer Verbände und der Bundesarbeitsgemeinschaft empfunden haben: „Dr. Hüßler wird uns allen fehlen. Er hat mit seiner liebenswerten Art, mit der Weisheit der Erfahrung seines Lebens und mit seiner Persönlichkeit einen festen Platz in der Freien Wohlfahrtspflege Deutschlands. Wir werden Sie vermissen, auch mit Ihrer Güte und mit Ihrem Humor und mit Ihrer liebenswürdigen Hartnäckigkeit.“

Uns allen ist das Aufhören verordnet. Unser Herr Jesus Christus gibt uns die Aufgaben, die er uns überträgt, nur auf Zeit. Aber wir erfahren immer wieder neu, dass der Herr Jesus Christus nicht aufhört, Menschen in den Christusdienst der Nächstenliebe zu rufen und mit seinem Wort Menschen zur Caritas und zur Diakonie zu bewegen. Er hört nicht auf, immer neu anzufangen. Was bleibt, ist die Verheißung Christi, die uns im Hohen Lied der Liebe des Apostels Paulus (1Kor 13) zugesprochen wird: „Die Liebe hört niemals auf“ – „Caritas numquam excidit.“ Wo immer uns das Aufhören in unseren Ämtern verordnet ist, bleibt die Gewissheit, dass Christus nicht müde wird, neu anzufangen.

In den Jahren unseres gemeinsamen diakonischen Weges hat in unseren Kirchen vieles aufgehört, was wir schmerzlich empfunden haben. Die Zahl der Frauen und Männer in den Ordensgemeinschaften, den Schwesternschaften und Bruderschaften hat sehr abgenommen. Aber aus den biblischen Wurzelstöcken sind neue Zweige gewachsen. Neue Formen des Dienstes und neue Gemeinschaften sind entstanden. Wir haben die Erfah-

rung gemacht, dass bei allem Aufhören Gott in seinen unbegrenzten Möglichkeiten neue Kapitel der Liebe schreibt.

Auf unserem gemeinsamen Weg und in unserem gemeinsamen Dienst hat uns immer wieder die Frage beschäftigt, was aus der Caritas, was aus der Diakonie wird. Wir haben miteinander unter den schmerzlichen Erfahrungen gelitten, dass die Not unter den Menschen so groß und die Kraft der Christen oft so klein ist. Wir haben miteinander den Schmerz empfunden, dass in den neuen und in den alten Ländern Deutschlands die Botschaft des Evangeliums oft so wenig Gehör findet. Wir mussten zur Kenntnis nehmen, dass unsere Kräfte begrenzt sind und nicht alles unter dem Himmel machbar, organisierbar und planbar ist. Aber uns hat auch die Gewissheit des Glaubens verbunden, dass uns Gott in seiner Caritas und Diakonie braucht. Auch wenn wir auf unseren Wegen unter der Trennung unserer Kirche leiden, sind wir doch vereint in der Gewissheit des Glaubens, dass in Caritas und Diakonie von Gott gewollte und begabte, zum Dienen befreite und zur Nächstenliebe geforderte Leute am Werk sind, die er mit immer neuen Kräften ausstattet, bis er sie einmal in die bleibende Freude seines Reiches ruft. Bis dieser Ruf ergeht, bleibt es unser gemeinsamer Auftrag, die Liebe Christi zu empfangen und auszuteilen. Der Platz der Diakonie und der Caritas und der Umfang ihrer Arbeit mögen sich ändern. Aber in allen Veränderungen kann uns die Gewissheit im Glauben zuversichtlich und gelassen machen: „Die Liebe hört niemals auf“ (1Kor 13, 8).

6. Gemeinsame Aktion „Brot für die Welt“

Eine starke Klammer, die Landes- und Freikirchen und ihre Diakonie zusammenhält, ist die Aktion „Brot für die Welt“. Im Advent 1959 riefen die evangelischen Landes- und Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR zu einer Sammlung für „Brot für die Welt“ auf. 12 000 Menschen kamen in die Berliner Deutschlandhalle zur Eröffnung. 14,6 Millionen erbrachte die erste Kollekte in der Bundesrepublik, 4,8 Millionen in der DDR. Dankbarkeit für erfahrene Hilfe durch Kirchen und Christen in bitteren Nachkriegsjahren war das eine Motiv. Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung für die Menschen in bitterer Armut in Afrika, Asien und Lateinamerika war das andere Motiv.

Dieses Erbe dankbarer Erfahrung von Hilfe und Übernahme weltweiter Verantwortung für Menschen in vielfachen bitteren Nöten galt es zu bewahren: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ Jahr für Jahr hatten wir uns als Erben in immer neuen Aktionen des Dankes zu bewähren. Den Mitgliedern unserer Freikirchen konnten wir in aller Regel bescheinigen, dass sie sich im Bezug auf die Opferbereitschaft in besonderer Weise bewährt haben. Das durchschnittliche Spendenergebnis pro Gemeindeglied lag bei unseren Freikirchen höher als in den Gemeinden der Landeskirchen.

Seit Beginn der Aktion Brot für die Welt ist eine erfreuliche Zusammenarbeit zwischen den Freikirchen und den Landeskirchen der EKD gewachsen. Im Verteilerausschuss der Aktion Brot für die Welt übernahmen die Vertreter der Freikirchen wichtige Positionen. Das gilt auch für die Positionen des Vorsitzenden und des 1. Stellvertreters.

Das Spendenaufkommen ist in den mittlerweile 50 Jahren der Aktion zum Teil beträchtlich, teilweise aber auch gar nicht gestiegen. Grund dafür ist in verschiedenen Jahren, dass besondere Katastrophen stattfanden, die zu großer Spendenbereitschaft führten. Auch mehrten sich die Initiativen, weltweit die menschlichen Nöte zu lindern. Viele große Tageszeitungen führen eigene Spendenaktionen mit einem sehr hohen Spendenaufkommen durch. Im Unterschied zu den kirchlichen Aktionen nennen sie öffentlich die Namen der Spender und die Höhe ihrer Spenden. Das führte dazu, dass die evangelische Aktion „Brot für die Welt“ und die katholische Organisation Misereor ihre Spitzenstellung verloren haben. Auch müssen wir in unseren Kirchen die schmerzliche Erfahrung machen, dass die Zahl der Menschen, die ihrer Kirche den Rücken kehren, die Zahl derer übersteigt, die neu oder wieder sich einer Kirche anschließen.

Am 1. Dezember 1991, dem ersten Adventssonntag, konnten wir in Berlin mit großer Freude und immer noch lebendigem Staunen nach den Jahren der Teilung unseres Landes und der Trennung unserer Kirchen und ihrer Diakonie die erste gemeinsame Eröffnung der 33. Aktion „Brot für die Welt“ vornehmen. Es war das zweite Mal in der Geschichte dieser segensreichen Aktion des Dankens und Teilens, dass sie für ganz Deutschland und für alle evangelischen Kirchen in einer Feierstunde erfolgte. Auch diese Aktion wollte Signale der Hoffnung aussenden zu den Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Trotz nicht geringer Sorgen im eigenen Land und in Europa sollten wir die Erfahrung machen, dass das Teilen mit Menschen außerhalb der eigenen Grenzen die bei uns vorhandenen Sorgen gering und klein werden lassen.

Wenn wir an die unsere Kirchen und ihre Diakonie verbindende starke Klammer „Brot für die Welt“ denken, dann müssen wir uns auch erinnern lassen, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt. Menschen brauchen Liebe und Zuwendung, die Annahme durch andere Menschen, persönliche Pflege in den Tagen des Leidens und immer wieder neu ein gutes Wort. Die einen suchen mehr Gemeinschaft, damit sie aus ihrer Einsamkeit erlöst werden. Andere suchen starke Schultern, auf die sie ihre Lebenslast abladen können. Viele suchen einen Menschen, der sie anhört und in das Herz schließt. In unseren Kirchen verbindet uns die Einladung an den Abendmahlstisch. Der Herr Jesus Christus lädt uns immer wieder an seinen Tisch, an den Tisch der Beschämung, der Stärkung und der neuen Sammlung. Die Einladung dient zunächst zu unserer Beschämung, weil die Eingeladenen bis heute untereinander streiten, über die Bedeutung der Taufe und des Abendmahls. Aber unser Herr möchte immer wieder reinen Tisch mit uns machen. Wir haben Grund zur Freude, weil wir an seinem Tisch heilende Kräfte empfangen können. Der Abendmahlstisch, an den wir geladen werden, ist auch ein Tisch der

Stärkung. Wir empfangen Kräfte, die wir zum Leben brauchen. Es geht nicht um Vitamine oder Kalorien. Es geht um neue Kräfte für das müde Herz und die kranke Seele. Der von dem Herrn Jesus Christus gedeckte Tisch ist auch ein Tisch der Sammlung zu neuem Aufbruch. Wir werden von diesem Tisch neu ausgesandt in den Alltag der Diakonie. Die Gesandten Jesu Christi haben die Aufgabe, für die Würde des Menschen einzutreten und für Gerechtigkeit zu streiten. Jeder Mensch besitzt als Geschöpf aus der Hand des Schöpfers die gleiche Würde. Es gilt heute, diese Würde am Anfang und am Ende des Lebens besonders zu achten. Es gilt auch, für mehr Gerechtigkeit zu streiten. Unser Herr braucht uns, die Gaben, die wir an seinem Tisch empfangen, mit anderen zu teilen. Noch haben wir alle mehr, als wir unbedingt zum Leben brauchen. Noch haben wir Reserven, um mit anderen zu teilen.

Die 50. Aktion „Brot für die Welt“ wurde am 1. Advent 2008 in Berlin mit dem hoffnungsvollen Motto „Es ist genug für alle da“ eröffnet. Mit diesem Motto sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass auf unserer Erde niemand Hunger leiden muss, wenn wir bereit sind zu teilen, wenn wir sorgsam mit der Schöpfung umgehen und wenn wir lernen, Konflikte friedlich zu lösen. Mit den Spenden in den vergangenen fünf Jahrzehnten konnte Millionen Menschen zu Nahrung, Wasser, Bildung und Gesundheit verholfen werden. Aber noch bleibt ein weiter Weg, bis Hunger, Armut und Gewalt überwunden sind.

Noch einmal erinnere ich an Jahre gemeinsamen Dienstes im Diakonischen Werk unserer evangelischen Kirchen. Vieles hat sich in den hinter uns liegenden Jahren verändert, eines ist geblieben: Wir alle brauchen immer wieder neue Orientierung für unser Leben aus dem Kursbuch der Bibel. Bleiben wir dankbar für den Gott, der immer neu mit uns anfängt. Freuen wir uns, dass Gott uns das Mitmachen in seiner Diakonie für andere Menschen erlaubt hat. Bleiben wir dankbar für die Gewissheit, dass Gott auch mein Leben zu seinem Ziel führen wird. Aus dem Glauben an Gott erwächst immer neue Freude zum Dienst. Als sich Johann Hinrich Wichern nach Mitarbeitern umsah, die ihm bei seiner Arbeit im Rauhen Haus in Hamburg helfen sollten, nannte er drei Eignungsmerkmale: Sie sollten in der Schrift bewandert, im Glauben gegründet und voll Liebe zum armen Volk sein. Werden wir nicht müde, um solche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu bitten. Eine bessere Qualitätssicherung für alle Diakonie, für das Handeln in der Liebe, die von Gott kommt, kann es nicht geben.

7. Schwerpunkte unserer gemeinsamen Dienstjahre:

Der Brückenschlag von „hüben nach drüben“. Eine geistliche Bilanz

In den Jahren der schmerzenden Grenzen und der trennenden Mauer haben wir Grenzgänger aus dem Westen immer mit großem Respekt zur Kenntnis genommen, wie sehr sich „die Schwestern und Brüder drüben“ mit ihrem Dienstgeber und mit ihrem Dienstauftrag identifiziert haben.

Wir haben sie um die Atmosphäre und um die Qualität ihrer kirchlichen und diakonischen Ausbildungsstätten oft sogar beneidet. Wir hatten oft den Eindruck, dass die künftigen Schwestern und Pfleger, die Diakone und die Kinderdiakoninnen, die Mitarbeitenden in den Einrichtungen für behinderte Menschen und die in den Verwaltungen Tätigen sich nicht nur zu ihrer Arbeitsstelle, sondern auch zur geistlichen Grundlage aller kirchlichen und diakonischen Arbeit ohne Vorbehalte bekannt haben. Mit einer Tätigkeit im kirchlichen oder diakonischen Feld war in aller Regel ein öffentliches Bekenntnis verbunden. Deshalb traf eine junge Generation ihre Berufsentscheidung oft auf Grund einer Berufung. Die viel zitierte Dienstgemeinschaft wurde nicht nur deklamiert, sondern praktiziert. Es liegt mir fern, die Vergangenheit zu verklären und einseitig gute Noten zu erteilen. Aber wir Grenzgänger nahmen doch immer wieder den Eindruck aus vielen Begegnungen und Gesprächen mit, dass die kirchliche Diakonie bei ihrer Sache war, ein deutliches Profil zeigte, das Kreuz auf sich nahm und es auch ertrug, aus vielen Arbeitsfeldern wie der Erziehung und der Jugendhilfe durch die staatliche Gesetzgebung ausgeschlossen zu sein.

Die Arbeitsvertragsrichtlinien der Diakonie sagen unmissverständlich: „Der diakonische Dienst geschieht im Auftrag Jesu Christi. Wer sich aus anderen Beweggründen zu diesem Dienst bereit findet, ist Mitarbeiter mit gleichen Rechten und Pflichten, er muss jedoch die evangelische Grundlage der diakonischen Arbeit anerkennen.“ Im Mitarbeitervertretungsrecht ist festgelegt, dass in Leitungsaufgaben nur gewählt werden kann, wer einer der zur „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ gehörenden Kirche angehört. In den „Leitlinien zum Diakonat (1975) ist im Blick auf die hauptberuflich Mitarbeitenden festgelegt, dass sie sowohl Fachkompetenz wie auch Verständnis für den Gesamtauftrag der Kirche einbringen müssen. Der Zusammenhang der eigenen Tätigkeit mit dem Gesamtauftrag der Kirche oder die Auswirkung des Evangeliums auf den Fachauftrag müssen erkannt und vertreten werden. Die Satzungen der diakonischen Werke und Einrichtungen besagen eindeutig, in wessen Namen und Auftrag evangelische Diakonie geschieht. Ohne die Lage in der Diakonie der früheren DDR zu verklären und lieblos über die Mitarbeitenden im ehemaligen Westen zu urteilen hatten wir Grenzgänger aus dem Westen immer den Eindruck, dass diese Grundsätze in den Zeiten der DDR schon aus Gründen der Glaubwürdigkeit besonders deutlich beachtet wurden.

Nach der staatlichen und kirchlichen Vereinigung haben viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bittere Enttäuschungen und tiefe Verletzungen erfahren, als es um die Anerkennung der Gleichwertigkeit ihrer Ausbildung ging. Sollte jetzt nur noch die Fachlichkeit allein über den Standard und die Qualität einer Ausbildungsstätte entscheiden? Was vor der Wende Grund zu besonderer Wertschätzung war, konnte doch jetzt nicht zum Nachteil gereichen. In geduldigem, aber oft doch recht schwierigen Verhandlungen mit staatlichen Partnern und durch viele Maßnahmen der Fort- und Weiterbildung konnten schließlich Brücken der Verständigung gebaut werden

und in den meisten Fällen die Anerkennung der Gleichwertigkeit von Ausbildungsgängen erreicht werden.

8. Gewinn oder Verlust?

Nach einer Architektenweisheit gibt es beim Bau eines Hauses sechs Stadien. Das erste Stadium lautet: Begeisterung. Alle sind begeistert. Wenn wir an die Nächte vom November 1989, den Fall der Mauer, die Züge durch das Brandenburger Tor und die Karawanen nach Westen denken, an die Nacht des 3. Oktober 1990 in Berlin, an unsere Stimmung bei der diakonischen Wiedervereinigung, dann gibt es nur eine Überschrift: Begeisterung. Das zweite Stadium lautet: Ernüchterung. Worauf haben wir Hausbauer uns nur eingelassen? Worauf haben wir uns in der vereinigten Kirche mit ihrer Diakonie eingelassen? Nach der anfänglichen Begeisterung tritt sehr rasch Ernüchterung ein. Das dritte Stadium: Verwirrung. Nichts läuft mehr. Das Alte gilt nicht mehr. Das viele Neue wird immer skeptischer betrachtet. Woran können wir uns noch halten? Können wir noch einmal zurück? Das vierte Stadium: Die Suche nach den Schuldigen beginnt. Vorwürfe werden erhoben. Wer hat uns eigentlich auf diesen Weg gebracht? Wo sind unsere Hoffnungen geblieben? Wer ist an der jetzigen Lage schuld? Sind es die Bonner, die Westler, sind wir es selbst? Ist uns zu viel übergestülpt worden? Fünftes Stadium: Bestrafung der Unschuldigen. An irgendeiner Stelle oder Person müssen sich Zorn und Enttäuschung entladen. Es muss Sündenböcke geben. Wen können wir bestrafen? Und das sechste und letzte Stadium: Die Auszeichnung der Unbeteiligten. Die Ordensverleihungen beginnen. Die Verklärung einer doch gar nicht zu verklärenden Geschichte beginnt.

Aber noch einmal: Es ist eine Architektenweisheit. Es geht um sechs Stadien beim Bau eines Hauses. Wir stimmen hoffentlich darin überein, dass diese Stadien trotz des gemachten Versuches nicht auf den Bau unseres gemeinsamen Hauses der Diakonie übertragen werden können und auch nicht übertragen werden dürfen. Aber wenn wir nach 20 Jahren Bilanz ziehen wollen, was überwiegt? Gewinn oder Verlust? Gewinnende Diakonie? Der Apostel Paulus hat den Wunsch, wenn er an seinen Auftrag in der Nachfolge Jesu denkt, dass er „ihrer viele gewinne“ (1Kor 9,19). Die Väter und Mütter der Diakonie, an die wir beim großen Jubiläum der Diakonie 1998 in Wittenberg und an anderen Orten gedacht haben, wollten Menschen für das Evangelium von Jesus Christus gewinnen. Eine missionarische Diakonie wollte Menschen für den Glauben gewinnen, weil – nach der Satzung des Diakonischen Werkes – die tiefste Not des Menschen seine Entfremdung von Gott ist. Haben wir Menschen gewonnen oder haben wir noch mehr Menschen verloren? Bei allem Wissen darüber, dass letztlich dem Herrn Jesus Christus allein ein Urteil zusteht, bekümmert es uns doch, dass nicht mehr Menschen für die Botschaft des Evangeliums neu oder wieder gewonnen werden konnten. Die großen Hoffnungen, die wir

auch in der Diakonie mit der Errichtung von Kindertagesstätten und mit der Übernahme vieler einst kommunaler oder staatlicher Einrichtungen gehegt haben, gingen nicht in Erfüllung.

Aber gehören wir zu den Verlierern? Es bleibt schmerzlich, dass sich so viele Menschen im Osten als Verlierer der Einheit fühlen. Die Diakonie gehört auf gar keinen Fall zu den Verlierern. Sie hat viel gewonnen, an Freiheit, an Vertrauen, an Größe, an Einfluss. Aber nicht wenige sind der Meinung, die evangelische Diakonie habe ihr Profil verloren. Aus der im Evangelium verwurzelten und in ihre Kirche eingebundene Diakonie sei ein Wohlfahrtsverband geworden, der verwechselbar ist und dessen Dienste und Mitarbeiter/innen austauschbar seien. Hat die Diakonie die gewonnene Einheit mit dem Verlust ihres Profils und ihrer Identität bezahlt?

9. Diakonie ohne Zukunft?

Andere Fragesteller sind noch kritischer. „Konkurs der Nächstenliebe?“ So wird in einer Studie zur Diakonie zwischen Auftrag und Wirtschaftlichkeit gefragt.¹ Die Fragesteller kommen zu dem Ergebnis: „Keineswegs steht die Diakonie mit ihrem Gestaltungsprinzip der Liebe vor dem Konkurs. Vielmehr wird es zukünftig darauf ankommen, mutig und gestaltungsfreudig Profil zu zeigen. Hierzu ist ein modernes menschenorientiertes Management eine große Hilfe.“

Warum häufen sich die kritischen Fragen und die düsteren Parolen, wenn es um die Zukunft der Diakonie geht? Nach der politischen Wende in Deutschland und nach der Zusammenführung der Diakonie in Ost und West hat sich vor allem in den Kirchengemeinden der neuen Länder der Eindruck verstärkt, dass die Diakonie aus den Gemeinden ausgewandert ist und sich in selbstständigen Diensten, Institutionen und Strukturen organisiert. Aber auch im Westen wird diese Entwicklung schmerzlich empfunden. Schon vor Jahren meinte ein Gemeindekirchenrat in Württemberg bei der Visitation durch den Prälaten Diakonie als das definieren zu müssen, „was aus der Gemeinde weg ist.“ Das betrifft nicht nur die großen Diakoniewerke und Ausbildungsstätten, auch manche Beratungsstellen und Sozialstationen sind nicht mehr in einer sie tragenden Kirchengemeinde eingebettet. Immer wieder wird Klage geführt, dass die in ambulanten und stationären Einrichtungen der Diakonie tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter den Kontakt zur Gemeinde am Ort nicht pflegen oder schon verloren haben.

War im Osten unserer Kirchen schon die Erfahrung schwer anzunehmen, dass die Diakonie eine tragende Säule im Sozialstaat ist, gab die neue Erkenntnis, dass sich die Diakonie nun auf dem Markt bewähren muss,

¹ Vgl. Steffen Fleßa/Barbara Städtler-Mach, Konkurs der Nächstenliebe? Diakonie zwischen Auftrag und Wirtschaftlichkeit, Göttingen 2001.

Anlass zur Sorge. Die Diakonie unterliegt dem Wettbewerb und erfährt mehr und mehr Konkurrenz durch wachsende Zahlen privatwirtschaftlicher Anbieter. Immer mehr Alternativen zur diakonischen Arbeit sind gegeben. Qualität und Wirtschaftlichkeit gewinnen immer mehr an Bedeutung. Das vereinigte Europa hat weitere Öffnung der Märkte und noch mehr Freizügigkeit zur Folge. Damit steht auch die Diakonie vor neuen Herausforderungen.

Die Diakonie muss und wird sich diesen Herausforderungen stellen. Sie wird ihr Profil schärfen. Sie wird die Frage nach ihrer Zukunft wie die Frage nach der Zukunft der Kirche mit dem Hinweis auf die Zusage ihres Herrn beantworten: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28, 20). Der Herr Jesus Christus hat einen alle Christen verpflichtenden Dienstauftrag erteilt, der unabhängig von dem gesellschaftlichen Umfeld, in dem die Kirche lebt, erfüllt werden muss. Es ist auch in Zukunft nicht in das Ermessen oder Belieben der Kirche gestellt, ob sie Diakonie üben will oder nicht. Für alle Diakonie gilt ein Dauerauftrag, der besagt, dass sie sich vor allem um die Menschen zu kümmern hat, die auf der Verliererseite des Lebens stehen. Evangelische Diakonie braucht Frauen und Männer, die sich als Christen zu erkennen geben und ihren Dienst für die Menschen ganzheitlich verstehen, die sich der Menschen in leiblicher Not, in seelischer Bedrängnis und in sozial ungerechten Verhältnissen annehmen. Eine Diakonie, die sich immer stärker im Wettbewerb vorfindet, muss um so deutlicher um ihr geistliches Profil bemüht sein.

10. Was wird aus der Diakonie?

Die Diakonie unserer evangelischen Landes- und Freikirchen hatte in den hinter uns liegenden Jahrzehnten der Nachkriegsgeschichte viele Anlässe, eine Bilanz der Dankbarkeit zu ziehen. Im Bericht des Diakonischen Werkes 1985 heißt es: „Mit Dank gegen Gott sei festgehalten, was in 40 diakonischen Jahren als Frucht des Evangeliums gewachsen ist. Die helfende Gemeinde, deren Glieder Hilfe erfahren und Hilfe leisten, hat Profil gewonnen. Wir sind dankbar für ein selbstverständliches Miteinander von Behinderten und Nichtbehinderten. Keinem Geschöpf Gottes, weder dem werdenden noch dem verlöschenden Leben, darf der Respekt versagt werden. Das von Gott gewollte und gegebene Leben ist vor jeder Manipulation zu schützen. Der Schutz der Ehre und Würde des Fremden, des Ausländers und des Asylsuchenden ist diakonisches Gebot. Grenzüberschreitende Diakonie ist uns aufgetragen, weil Gottes Liebe keine Grenzen kennt. Dass eine besondere Gemeinschaft der Kirchen in den beiden deutschen Staaten gewachsen ist, die einen Lastenausgleich gegenseitigen Gebens und Nehmens einschließt, verdient besonders dankbare Erwähnung. In der ökumenischen Lerngemeinschaft Kirche haben wir Fortschritte in der Praxis des Miteinanderteilens gemacht.“

Zum 150-jährigen Bestehen der Inneren Mission 1998 war unter dem Titel „Die Macht der Nächstenliebe“ im Deutschen Historischen Museum in Berlin eine große Ausstellung zu sehen, die verdeutlicht hat, was in ein- und einhalb Jahrhunderten an sozialer Arbeit der Evangelischen Kirche erreicht wurde. Im gleichen Jahr haben der Rat der EKD und das Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen eine Denkschrift über Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie veröffentlicht, in der die tiefe Dankbarkeit für den reichen Segen, den die evangelische Kirche und die ganze Gesellschaft durch die Diakonie erfahren haben, zum Ausdruck gebracht wird. 20 Jahre nach der Wiedervereinigung der Diakonie in Deutschland kann auch nur eine Bilanz der Dankbarkeit erstellt werden.

Die Zukunft der Diakonie hängt nicht von ihren preisgünstigen Angeboten, von ihrem Kundendienst und von einer geschickten Werbung ab. Sie wird Zukunft haben, wenn sie gute Haushalterschaft übt. Eine vertrauensvolle Zusammenarbeit im diakonischen Handeln mit den biblisch-theologischen Grundlagen kirchlicher Diakonie und den Einsichten und Hilfestellungen der Betriebswirtschaftslehre ist unumgänglich. Die Diakonie muss ihr Profil schärfen und ihre Qualität weiter verbessern. Die Qualität wird von den in der Diakonie Mitarbeitenden geprägt, von Schwestern und Erziehern, von Ärzten und Beraterinnen, von den Angehörigen der Dienstgemeinschaften, von den in Schulen und Ausbildungsstätten Tätigen. Sie alle sind ein Empfehlungsbrief der Diakonie, wenn der Hilfe bedürftige Menschen prüfen, wem sie sich persönlich oder ihre Angehörigen anvertrauen. Entscheidend für die Zukunft der Diakonie wird sein, ob in den Gottesdiensten der Gemeinde um Arbeiter in der Ernte Gottes gebetet wird und die Gemeinden sich nach Menschen in ihrer Mitte umsehen, die zum Dienst berufen werden können (nach Apg 6). Den Platz der Diakonie und den Umfang ihrer Arbeit werden auch die Bürger und Bürgerinnen mitbestimmen, die der Diakonie ihr Vertrauen schenken. Vornehmster Auftrag der Diakonie bleibt, die Liebe Christi auszuteilen. Wie immer sich die Zukunft gestalten wird, welche Arbeitsfelder vielleicht genommen und welche Einrichtungen aufhören werden, und eine Gewissheit kann uns im Glauben gelassen machen: „Die Liebe hört niemals auf“ (1Kor 13, 8).

Neue Ideen im traditionellen Gewand

Harold Eisenblätter

1. Das Institut für Diakonie und Gemeindearbeit beginnt mit seiner Arbeit

Es war im Sommer 1970, als mich Günter Hitzemann anrief und sich mit mir in einem Café in Lichterfelde verabredete. Damals war ich Pastor in der Baptistengemeinde Berlin-Wedding, Müllerstraße. Auf „neutralem Boden“, unbeachtet von anderen Gästen erzählte er mir von seinen Plänen zur Gründung eines Instituts, das den Gemeinden helfen sollte, diakonische Aufgaben wahrzunehmen; denn die wenigen noch im Dienst der Gemeinden befindlichen Diakonissen müssten bald abgezogen werden, weil sie für andere Aufgaben in ihren Diakoniewerken dringend gebraucht würden. Das Institut sollte ein Angebot zur Schulung und Fortbildung ehrenamtlich im Besuchsdienst tätiger Gemeindemitglieder bereitstellen und zugleich auf allen Ebenen den Grundgedanken der Diakonie als eine im Evangelium begründete Lebensäußerung christlichen Glaubens fördern. – Er fragte mich, ob ich die Leitung dieses Instituts übernehmen wolle.

Nach kurzer Bedenkzeit sagte ich zu, denn die mir vorgestellte Aufgabe reizte mich. Sie rief sofort eine Fülle kreativer Ideen in mir wach. Allerdings waren mir damals der Umfang und das Ausmaß der Arbeit noch nicht bewusst. Nach weiteren Vorgesprächen, in denen auch der Name des zukünftigen Instituts festgelegt wurde, begann ich meinen Dienst am 1. November 1970. Als Mitarbeiterin wurde die Diakonisse Elfriede Roth berufen. Sie verfügte über eine solide Krankenpflegeausbildung und hatte zusätzliche Qualifikationen als Lehrschwester erworben. Als wir mit der Arbeit begannen, hatte sie sich noch für eine Zusatzausbildung als Erste-Hilfe-Lehrerin beim DRK beworben. Alle diese Qualifikationen kamen der Institutsarbeit sehr zugute, vor allem aber die vertrauenerweckende Persönlichkeit, gepaart mit Bescheidenheit und einer schier unendlichen Einsatzbereitschaft von Schwester Elfriede.

Ausgestattet wurde das Institut mit zweckmäßig und geschmackvoll hergerichteten Räumen verschiedener Größe, mit einer Bibliothek, Gästezimmern und Büros, so dass für Lehrgangsgruppen und sogar für größere Tagungen in dem wunderschönen Ambiente des Mutterhauses in der Clayallee in Berlin-Dahlem genügend Platz vorhanden war. Damals erlebte ich zum ersten Mal, mit welchen gestalterischen Fähigkeiten Günter Hitzemann bislang wenig genutzte Räumlichkeiten in wahre Schmuckstücke verwandeln konnte. Ein zusätzlicher Vorteil war die Bereitschaft der Bethel-Diakonissen, unsere Gäste in ihre Hausgemeinschaft zu integrieren, was sich besonders bei den gemeinsamen Andachten, Mahlzeiten und Fei-

ern auswirken sollte. Aus heutiger Sicht kann man die Bedingungen für den Start nur als ideal bezeichnen.

Unsere Verabredung zu einer guten Zusammenarbeit mit den übrigen Dienstbereichen des Diakoniewerkes bestand darin, dass wir uns, wenn möglich, einmal pro Woche als Direktor und Institutsleiter trafen, um Planungen zu beraten, Schwierigkeiten zu überwinden und einander über alles Wesentliche zu informieren. Infolge der starken Arbeitsbelastung und vieler erforderlicher Reisen kam es nicht immer dazu. Manchmal habe ich das schmerzlich vermisst. Andererseits war es auch ein Vertrauensbeweis, ein Ausdruck der Zuversicht, dass die Arbeit des Instituts gut lief.

1.1. Diakonische Gemeindearbeit

Mit vielen guten Ideen und Vorsätzen machten wir uns an die Arbeit, entwarfen das erste Curriculum für unsere Grundkurse, gestalteten Werbeschriften und Informationen für die christliche Presse. Wir wollten interessierte Gemeindemitglieder zu uns nach Bethel („Haus Gottes“) einladen und ihnen im geschützten Rahmen dieses Hauses das Lernen und Üben in Ruhe ermöglichen. Die wichtigsten Fächer waren: Seelsorge, Häusliche Krankenpflege, Erste Hilfe, Gesprächsführung, Rechtskunde, Bibelkunde und Sozialkunde. Natürlich war uns klar, dass wir all diese Fächer nicht im Rahmen eines ein- oder zweiwöchigen Lehrgangs umfassend unterrichten konnten. Also entwarfen wir zugleich Aufbaukurse mit unterschiedlichen Schwerpunkten, zu denen unsere Teilnehmer in den Folgejahren eingeladen wurden. So entstand eine enge Beziehung zwischen uns als Institutsleitung und einer größeren Anzahl von Gemeindemitarbeitenden, die sich teilweise fast als zur Bethel-Familie gehörig betrachteten und gerne wiederkamen.

Aber wir bemerkten schon nach kurzer Zeit, dass es nicht immer und überall gelang, zugleich mit den von uns angeleiteten Mitarbeitenden ganze Gemeinden für die Idee der Diakonie zu gewinnen. Also fingen wir an, Kurse für Gemeinden anzubieten. Die Gestaltung solcher Kurse forderte uns Einiges ab. Nicht nur, dass wir zu zweit anreisen und in Gastfamilien Quartier beziehen mussten, wir boten eine Kombination von Kursen für ehrenamtlich Mitarbeitende und Vorträgen für die ganze Gemeinde zu diakonischen Themen an. Das Ganze mündete nach einer arbeitsreichen Woche dann in die gemeinsame Gestaltung eines Gottesdienstes am Sonntagvormittag, bei dem die Sache der Diakonie mit allen Lehrgangsteilnehmern zusammen öffentlich proklamiert wurde. Nicht wenige Gemeinden erlebten bei solchen intensiven Wochen eine Neubesinnung mit dem Ergebnis, dass sich etwa ein Diakoniekreis bildete, der die Verantwortung für Besuchsdienst, Seniorenbetreuung und sogar teilweise für häusliche Pflege übernahm und zugleich eine Vertiefung der Beziehungen untereinander in Gebet und Seelsorge erlebte.

Das waren für uns sehr erfreuliche Früchte unserer Arbeit. Allerdings waren die finanziellen Früchte nicht so üppig; denn selbst wenn die Ge-

meinden uns ein relativ großzügiges Honorar als Spende für das Diakoniewerk Bethel mitgaben, waren doch die Kosten unseres Einsatzes meist weitaus höher. Damals beeindruckte uns dieser Umstand noch nicht sehr. Nachträglich müssen wir es der Leitung und vor allem dem Direktor des Diakoniewerks hoch anrechnen, dass sie diese Lasten mitgetragen haben und unsern Beitrag als einen Dienst der gesamten Bethel-Familie an den Gemeinden verstand.

In abgewandelter Form veranstalteten wir solche Kurse für Besuchsdienst und häusliche Pflege auch als Angebot für kommunale Gemeinden in enger Zusammenarbeit mit den Bethel-Verantwortlichen u. a. in Welzheim und Trossingen. Da kamen vor allem die Frauen der angesehenen Bürger zu gemeinsamem Lernen und Üben zusammen, und die konnten tatsächlich das Erlernte auch zum Segen der betreffenden Ortschaften anwenden.

1.2. Mannschaftswochen

In den ersten Jahren bekam ich die Möglichkeit eingeräumt, in einigen Gemeinden, die darum gebeten hatten, evangelistische Mannschaftswochen durchzuführen. Dazu nahmen sich Mitglieder der betreffenden Gemeinde eine Woche Urlaub und waren den Tag über als Mannschaft zusammen, um unter Anleitung nach ausführlichen Bibelgesprächen und Gebetszeiten die öffentlich ausgeschriebenen Abende vorzubereiten. Diese Wochen waren voller Überraschungen, und ich staunte immer wieder, mit welcher Kreativität und Freude die Schwestern und Brüder ihren Glauben an Christus bezeugten und mit den Gästen zusammen das Heil in Christus feiern konnten. Dabei sind manche zum Glauben gekommen, die ich auch später in der Mitarbeit ihrer Gemeinde wieder getroffen habe. Auch diesen Dienst ermöglichte Bethel in großzügiger Weise. In den späteren Jahren musste er hinter all die neu hinzugekommenen Institutsaufgaben allerdings zurücktreten.

1.3. Gerontologietagungen

Durch die Zusammenarbeit mit Leiterinnen und Leitern gemeindlicher Seniorenarbeit sahen wir uns mit manchen Fragen konfrontiert, die wir aus dem Stand nicht beantworten konnten. Darum schauten wir uns nach Fachleuten um, die etwa aus ärztlicher, psychologischer oder seelsorgerlicher Sicht Phänomene und Probleme des Altwerdens bearbeiteten und die wir zu unseren „Gerontologietagungen“ als Referenten bitten konnten. Diese einmal jährlich durchgeführten Tagungen waren in unserem Gemeindebund und in der freikirchlichen Diakonie etwas ganz Neues und erfreuten sich von Anfang an eines regen Zuspruchs. Manche von denen, die daran teilgenommen haben, fingen später selbst in ihrem Aufgabenbereich mit derartigen Veranstaltungen an. In den siebziger Jahren begann die Gerontologie die Lehrstühle mancher Universitäten zu erobern. So konnten wir aus einem reichen Pool kompetenter Referenten Unterstützung erbitten.

1.4. Seniorenfreizeiten

Eine Konsequenz aus den bei den Tagungen gewonnenen Erkenntnissen zogen wir im Institut selbst, indem wir Freizeiten für Senioren anboten. Damals gab es noch nicht viele derartige Angebote, und da wir nicht nur über geeignete Räumlichkeiten und ein eingespieltes Team verfügten, sondern auch äußerst kompetente Pastoren im Ruhestand für die Mitgestaltung gewinnen konnten, waren wir damit sehr erfolgreich. Die gute Atmosphäre im Mutterhaus trug dazu bei, dass diese Freizeiten immer ausgebucht waren und über Jahre hinweg gute Kontakte mit vielen älteren Menschen aus verschiedenen Gemeinden entstanden. Später boten wir solche Freizeiten auch im Haus Bethel in Wildbad an. Dieses Kurheim und Gästehaus, wie es damals hieß, war erst Anfang der siebziger Jahre durch einen modernen Anbau mit Schwimmbad, Kaminraum, großem Saal und komfortablen Appartements erweitert worden und dadurch für Kurse und Tagungen besonders attraktiv. Wieder einmal hatten sich die innenarchitektonischen Fähigkeiten Günter Hitzemanns bewährt und einen Ort der Erholung und Besinnung geschaffen, der seinesgleichen suchte. Gleichzeitig konnte er mit der ihm eigenen Überzeugungskraft die Verantwortlichen in den Gremien der Diakoniewerke und der Kirchen davon überzeugen, dass es gut sei, dort zu tagen. So wurde neben einer Fülle von Tagungen und Seminaren anderer Träger das Haus Bethel in Wildbad fast so etwas wie eine Filiale des Instituts, eine Akademie, in der Kurse und Freizeiten verschiedenster Art abgehalten wurden. Diese Möglichkeit war besonders für die süddeutschen Gemeinden interessant, auch für Gemeindefreizeiten oder Besinnungswochen unter Mitwirkung des Institutsteams. Ähnliches ereignete sich etwas später auch in den Räumen des Diakoniewerkes Bethlehem-Tabea in Wiehl. Schon bevor es sich dem Diakoniewerk Bethel anschloss, hielten wir in dem wunderschön eingerichteten Tagungshaus dort Kurse und Freizeiten.

1.5. Schwesternfreizeiten und Mitarbeiterfreizeiten

Sie waren eigentlich schon lange auf den Programmen der freikirchlichen Mutterhäuser zu finden, in unterschiedlicher Ausprägung und meist vom Direktor bzw. Vorsteher oder der Oberin geleitet. Nun wurden zunehmend die Räumlichkeiten Bethels, vor allem in Wildbad, aber auch in Berlin und Wiehl dafür gebucht, häufig zusammen mit dem Team des Instituts oder mir allein. In Abstimmung mit der jeweiligen Leitung galt es Bibelarbeiten zu halten, das Singen zu leiten bzw. Kooperations- oder Kommunikationstrainings durchzuführen (damals nannte man das allerdings noch nicht so).

Einmal ist es tatsächlich gelungen: Eine gemeinsame Schwestern- und Mitarbeiterfreizeit für Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den Diakoniewerken Albertinen, Bethel und Tabea konnte in Wildbad stattfinden.

Dieses Experiment gelang so gut, dass die Teilnehmenden noch viele Jahre später davon sprachen und sich an Einzelheiten erinnerten. Alle wünschten, dass so etwas wiederholt würde. Aber leider ist es dazu nie gekommen.

Während der gesamten Zeit seines Bestehens hat das Institut mit seinen Mitarbeitern, seinen Räumen und seinem Know-how auch der Schwesternschaft Bethels für Freizeiten, Tagungen und andere Veranstaltungen zur Verfügung gestanden.

1.6. Konvent der Gemeindeschwestern, später Gemeindediakoninnen

Auf einem ähnlichen Gebiet ergab sich dann aber doch bald eine engere werkübergreifende Zusammenarbeit. Jährlich im Januar trafen sich die Gemeindeschwestern zu ihrem Konvent. Zunehmend waren auch zivile Schwestern unter den Teilnehmenden. Durch die engen Beziehungen zu Bethel kamen die Schwestern besonders gern nach Wildbad. Dort wurde wohl auch der Gedanke geboren, dem bisher nur lose zusammenarbeitenden Konvent eine eigene Satzung zu geben und ihn auf etwas stabilere Füße zu stellen. Im Januar 1978 war es soweit. Die feierliche Unterzeichnung der Satzung, die freudige Erregung der Schwestern und das anschließende Fest im großen Saal werde ich nicht vergessen. Später wurde daraus der Konvent der Gemeindediakoninnen und -diakone, die inzwischen in unserm Gemeindebund einen den Pastoren vergleichbaren Status erlangt haben.

1.7. Gemeinde als Lebensraum

Das Diakoniewerk Bethel wusste sich den Berliner Gemeinden besonders verpflichtet. Darum bejahte es das Vorhaben des Institutsteams, den Mitarbeitenden der Berliner Kirchengemeinden eine maßgeschneiderte Seminarreihe anzubieten. Entwickelt wurde diese Reihe in Zusammenarbeit mit den Jugendpastoren, bzw. -sekretären, verschiedenen Gemeindeleitern und -mitarbeitern, die bereits danach gefragt hatten. Die ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Gemeinden fühlten sich teilweise ins Wasser gestoßen ohne recht schwimmen zu können. Also suchten und fanden wir Referenten und Trainer/innen, die zu den typischen Aufgaben Kurse und Seminare anbieten konnten, z. B. ‚Texterarbeitung‘ und ‚Rhetorik‘ (besonders für Predigthelfer und Gruppenleiter), ‚Leitung‘ (für Gemeinde- und Gruppenleiter), ‚kreative Gestaltung‘ (für Mitarbeitende in der Kinder- und auch in der Seniorenarbeit) sowie ‚Besuchsdienst‘ als unsere Spezialität, die auch in landeskirchlichen Kreisen gefragt war. Da diese Kurse recht günstig angeboten wurden, waren sie auch gut besucht. Ob sie auch kostendeckend waren, kann man nachträglich bezweifeln.

1.8. Behinderte und ihre Freunde

Eine ganz andere Aufgabe fiel dem Institut während der Sommerferien zu: Während alle Welt Urlaub machte und möglichst dem damals noch engen Berliner Inseldasein entfloh, fühlte sich eine Gruppe von Mitbürgern besonders benachteiligt: die Schwerbehinderten (damals durfte man das noch so aussprechen, ohne gegen die political correctness zu verstoßen). Durch persönliche Kontakte entstanden Beziehungen zu verschiedenen Selbsthilfegruppen von Menschen mit Behinderungen. Eine davon nannte sich „Behinderte und ihre Freunde“ und versuchte, für jedes von Behinderung betroffene Mitglied einen oder mehrere Partner zu finden, die bereit waren, Zeit für Kontakte und Gespräche, für Ausflüge und Feste zu investieren und – wie so oft – dabei für sich selbst Kontakte und Lebensfreude zu gewinnen. Dieses Prinzip wandten wir im Institut an, um Freizeiten für Menschen mit Behinderungen zu gestalten. Wir suchten im Vorwege Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die bereit waren sich trainieren zu lassen, um dann während der Freizeit als Partner/in einem behinderten Menschen den ganzen Tag über beizustehen.

An Menschen mit Behinderungen mangelte es uns nicht. Sie meldeten sich begeistert an, meist mehr, als wir aufnehmen konnten. Manche waren so schwer betroffen, dass wir mehrere Partner zu ihrer Betreuung rund um die Uhr für sie finden mussten. Zunächst kamen die meisten Teilnehmenden aus Berlin, bald aber schrieben wir diese Freizeiten bundesweit aus und staunten nicht schlecht, wie viele nur darauf gewartet zu haben schienen. Beim Training versetzten wir die nicht behinderten Teilnehmenden immer wieder in die Lage ihrer behinderten Freunde: sie wurden im Rollstuhl durch die Stadt gefahren, mussten sich mit den Blicken der Passanten auseinander setzen, mussten lernen, sich pflegerische Handlungen gefallen zu lassen und – vor allem – die Freunde mit ihren Behinderungen in allem zu respektieren, was sie selbst machen konnten, auch wenn es länger dauerte. Da mussten manche Abschied nehmen vom Helferinstinkt und Demut lernen. Da mussten wir selbst immer wieder neu den Respekt vor der Lebensgestaltung anderer lernen. Kurz: Es war ein gegenseitiges Lernen und Aufeinander-Zugehen. Innerhalb kürzester Zeit spielten die Behinderungen der Teilnehmer keine wesentliche Rolle mehr. Ihre Persönlichkeit trat dafür immer stärker hervor. Mit den damals noch unzulänglichen Möglichkeiten des Rollstuhltransports und des Transfers auf Betten und Fahrzeugsitze wurden wir mit Hilfe von kleinen, einfachen Erfindungen auf unsere Weise fertig. Mit den meist jungen Nichtbehinderten und den erstaunlich unternehmungslustigen Menschen mit Behinderungen unternahmen wir alles, was uns einfiel: Schnitzeljagden im Grunewald, Kurfürstendammbummel bei Nacht, Singen im Pflegeheim, Einkaufen in Kaufhäusern, natürlich auch Gruppen- und Bibelgespräche, Ausflug an den Müggelsee (damals noch jenseits der Grenze), Erfahrungsaustausch usw. Sogar Tanzveranstaltungen für Rollstuhlfahrer besuchten wir. Es wurde viel diskutiert und

noch mehr gelacht und – gefeiert. Die gemeinsamen Feste mit den Bethel-schwestern und ihrer Leitung bleiben unvergesslich. Am Ende hatten alle Beteiligten trotz einer gewissen Erschöpfung den Eindruck, für und über sich selbst am meisten gelernt und dazu eine große Gruppe neuer Freunde gewonnen zu haben. Dass die Schwestern und die Leitung von Bethel dabei mitgemacht haben, dafür gebührt ihnen ein besonderer Dank. Einige Praktikanten, die später selbst Pastoren wurden, haben bei solchen Freizeiten wohl eine wichtige Prägung erhalten.

1.9. Evangelische Krankenhaus-Hilfe

Etwa 1975 kam eine neue Herausforderung auf das Institut zu: Dr. Mechtild Schröder berichtete zusammen mit einer befreundeten Sozialmedizinerin von einem Programm, das die Frau des damaligen Außenministers Brigitte Schröder in den USA kennengelernt und im Rheinland bereits ausprobiert hatte. Sie nannte es „Evangelische Krankenhaus-Hilfe“ (EKH). Mit ehrenamtlich tätigen Helferinnen (es waren anfangs nur ganz wenige Männer dabei) versuchte man dort den Patienten mehr menschliche Zuwendung und Unterstützung bei persönlichen Angelegenheiten zu geben und damit auch gleichzeitig die Mitarbeitenden der Krankenhäuser zu entlasten. Nach anfänglichen Schwierigkeiten war das Programm gut angelaufen und wurde bereits in anderen Regionen nachgemacht. Die Einsatzgruppen übten verschiedene Tätigkeiten wie Besuchsdienst, Lotsendienst, Bücher- und Bibliotheksdienst, Patientenbegleitung und sogar Kiosk- und Cafeteriadienste aus.

Bundesweit gab es schon eine „Arbeitsgemeinschaft Evangelische Krankenhaus-Hilfe“ zunächst als losen Zusammenschluss der Gruppen zu gegenseitigem Austausch und zur Unterstützung mit Material. Vorsitzende war Frau Brigitte Schröder. Es gab eine Empfehlung, welche Dienstkleidung und welches Emblem zu verwenden wäre. Nach den grünen Kitteln begann man schon, die Mitarbeitenden in der Presse „Grüne Damen“ zu nennen.

Diese Ideen trafen bei uns auf offene Ohren. Mit Eifer machten wir uns daran, zunächst für die Evangelischen Krankenhäuser Westberlins den Aufbau solcher Dienste anzustreben, setzten uns dazu mit dem Evangelischen Krankenhausverband und den einzelnen Krankenhausleitungen in Verbindung, suchten auch den Kontakt zu Brigitte Schröder nach Bonn und entwarfen ein Lehrgangsprogramm für die zukünftigen Helferinnen und Helfer. Wie so oft sollte der ehrenamtliche Einsatz bei uns mit einem sechswöchigen Lehrgang, zu „hausfrauengünstigen“ Zeiten, einmal wöchentlich, beginnen, um über einen gewissen Zeitraum hinweg die einzelnen Persönlichkeiten besser kennenzulernen und die geeigneten Einsatzorte und -arten zu finden.

Unsere erste Teilnehmergruppe bestand aus neun Frauen, die wir mehr auf der persönlichen Ebene gewonnen hatten, die auch unverdrossen und lernbereit an die Arbeit gingen, nachdem wir für sie Einsatzorte gefunden

hatten. Anfangs war es mühselig, nach den Krankenhausleitungen auch die Pflegedienstleitungen und Ärzte von der Sinnhaftigkeit unseres Tuns zu überzeugen. Aber nach etwa einem halben Jahr wandelte sich das Bild. Wir wurden um mehr Einsatzkräfte gebeten. Auch die Kliniken, die sich bisher gesträubt hatten, begannen sich zu interessieren, und wir bekamen Zulauf von interessierten Frauen, die teilweise schon vorher im Kontakt mit einigen Häusern ehrenamtliche Aufgaben wahrgenommen hatten, aber nun die Schulung und Unterstützung des Instituts und der Arbeitsgemeinschaft sinnvoll fanden. Zwar konnten sie sich nicht entschließen, die grünen Kittel zu tragen. Sie wählten stattdessen ein sandfarbenes Modell (ein Marketingfehler, nachträglich betrachtet). Aber es gelang innerhalb von vier Jahren an allen evangelischen Krankenhäusern Westberlins eine oder mehrere Einsatzgruppen der EKH zu etablieren. Bei meinem Ausscheiden aus der Institutsarbeit 1980 waren 123 Helferinnen und Helfer im regelmäßigen Einsatz.

2. Der Europäische Verband freikirchlicher Diakoniewerke

Der Verband war bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ein Zusammenschluss der Diakonissenmutterhäuser in Deutschland und der Schweiz entstanden. Damals entstanden neue Schwesternschaften als Töchter bereits bestehender freikirchlicher Mutterhäuser an mehreren Orten in Deutschland, der Schweiz, im Elsass und auch in Norwegen. Ihre leitenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter trafen sich alle zwei Jahre zu geistlichem Austausch, gegenseitiger Unterstützung und zum Lernen von- und miteinander. In diesem Rahmen gab es noch gesonderte Treffen der Oberinnen und verschiedene Schulungsangebote, etwa für Jungdiakonissen. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Teilung Europas auch in der Diakonie besonders schmerzlich empfunden wurde, waren die im Einflussbereich des Sozialismus gelegenen Arbeitsfelder zwangsweise selbstständig und von den westlichen Häusern getrennt. In den Jahren, als Günter Hitzemann den Vorsitz dieses Verbandes hatte, stellte sich heraus, dass die Vertreter der osteuropäischen Werke nur dann zu den gemeinsamen Tagungen kommen konnten, wenn diese als europäische Veranstaltungen ausgeschrieben wurden. Also nannte sich der Verband unter Günter Hitzemanns Vorsitz „Europäischer Verband Freikirchlicher Diakoniewerke“.

Es gelang tatsächlich den leitenden Brüdern und Schwestern aus der DDR für die Teilnahme an diesen Treffen die erforderlichen Aus- und Wiedereinreisepapiere zu erhalten. Das war in den Jahren der Trennung eine wichtige Brücke über den „Eisernen Vorhang“ hinweg. Nach dem Fall der Mauer konnten die Verbindungen zwischen Ost und West gestärkt und wieder neu geknüpft werden, so dass bilaterale Beziehungen zwischen den verschiedenen Werken und Einrichtungen entstanden; auch wurden neue Werke gegründet, andere als Verbandsmitglieder aufgenommen. Der Ver-

band beschloss auch solche Werke aufzunehmen, die nicht in einer Diakonissenschwesternschaft verwurzelt sind. So kamen Diakoniewerke in Deutschland, Österreich und der Slowakei hinzu. Später auch das „Hungarian Baptist Aid“. Neuerdings sind die tschechischen Brüder und Schwestern interessiert. Heute hat der Verband 28 Mitglieder in acht europäischen Ländern.

Das alles war möglich ohne dass der Verband selbst Gelder zur Verfügung stellen konnte. Andere kirchliche Träger im Westen, besonders die Amerikaner, konnten viel Geld investieren. Aber der Europäische Verband freikirchlicher Diakoniewerke konnte nur zum gemeinsamen Beten und Hören auf Gott, zum gemeinsamen Lernen von Fachleuten und gegenseitiger Geschwisterschaft einladen.

3. Der Verband Freikirchlicher Diakoniewerke in Deutschland

Dieser Zusammenschluss war ursprünglich ein Treffen der Verwaltungsleiter deutscher diakonischer Werke und Einrichtungen, das mit Blick auf die immer stärkeren gesetzlichen Vorgaben der gegenseitigen Information und dem Aufbau einer gemeinsamen Linie und Strategie der freikirchlichen Träger diente. Günter Hitzemann kam zu der Überzeugung, dass es besser wäre, wenn diese Treffen nicht nur von den Verwaltungsleitern, sondern von allen Leitenden der Diakoniewerke besucht würden und machte entsprechende Vorschläge. Zu Beginn der siebziger Jahre einigten sich die deutschen Diakoniewerke darauf, einen eigenen Verband zu gründen. Der erhielt dadurch besonderes Gewicht, dass er als ein selbstständiges Mitglied im Diakonischen Rat des Diakonischen Werkes der EKD anerkannt wurde. Seither ist die freikirchliche Diakonie immer im Vorstand des DW der EKD vertreten und konnte so auch die Träger freikirchlicher Diakonie in den Regionen unterstützen. Dieser Verband hat heute sehr viel mehr Mitglieder als der europäische, weil auch die kleineren, gemeindenahen Werke es wichtig fanden, in ihm vertreten zu sein. Beide Verbände arbeiten aber eng zusammen. Viele Jahre hindurch hat ein „Ausschuss für Grundsatzfragen“ die Themen und Vorhaben beider Verbände koordiniert und so zum Gelingen der Tagungen beigetragen.

4. Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen

So nennt sich eine weitere Institution, die auf das Wirken von Günter Hitzemann zurückgeht. Auch sie folgte dem Grundgedanken, die freikirchliche Diakonie stärker auf der Ebene der evangelischen Diakonie in Deutschland repräsentiert zu sehen. Zusammen mit dem DW-Präsidenten Schober erarbeitete er in den siebziger Jahren den Rahmen für die Zusammenarbeit der Diakonie von acht Freikirchen und der EKD in dieser Arbeitsgemein-

schaft. Als Geschäftsführer wurde zunächst Reiner Klare berufen, später Gotthard Schüttel und danach Klaus Pritzkeleit, der die Geschäftsführung noch heute innehat und aus seinem Blickwinkel selbst über diese Arbeitsgemeinschaft, ihre Schwerpunkte und Ziele berichtet.

5. Schlussbemerkung

Das Institut für Diakonie und Gemeindearbeit hat in den 22 Jahren seines Bestehens nach meiner rückblickenden Einschätzung tatsächlich den Zweck erfüllt, den ihm Günter Hitzemann von Anfang an zugeordnet hat. In einer Zeit, in der sich die übergemeindlichen Träger diakonischer Arbeit für den Überlebenskampf im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens rüsteten und ihre Kräfte bündeln mussten, hat es vielen Gemeinden Ermutigung, Schulung und Förderung für ehrenamtliche Mitarbeitende angeboten. Das ist der Weitsicht und der Großzügigkeit des Diakoniewerks Bethel und seines Direktors zuzuschreiben; denn es war mit diesem Einsatz nicht soviel Geld zu verdienen, wie er kostete.

Bemerkenswert ist die antizyklische Arbeitsweise des Instituts. Gerade in einer Zeit, in der die Mitarbeitenden der Diakonie begannen, sich immer stärker zu professionalisieren, setzte dieses auf die ehrenamtliche Mitarbeit in Gemeinden, Krankenhäusern, kommunalen Besuchsdiensten und Behindertenverbänden. Inzwischen hat die zunehmende Geldknappheit auf der einen und die Überlastung der Professionellen auf der anderen Seite die Entdeckung und Förderung ehrenamtlicher Arbeit geradezu erzwungen. Aber es geht dabei nicht nur darum einem Mangel abzuhelpfen. Ganz wesentlich ist der Gesichtspunkt, dass Leben nur dann gelingt, wenn ein Mensch sinnvolle Aufgaben bewältigen kann. Während sich viele in Sportvereinen und politischen Gruppierungen oder Vereinen einsetzen, setzt die christliche Gemeinde auf das Priestertum aller Gläubigen und erfährt eine Belebung des Ganzen dadurch, dass viele ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten zum Wohle anderer und des Ganzen einbringen. Es lohnt sich also, viele Menschen für solche Aufgaben zu schulen und auszurüsten. Das haben inzwischen auch viele andere Institutionen kirchlicher und weltlicher Provenienz erkannt. Das Diakoniewerk Bethel und sein damaliger Direktor können für sich in Anspruch nehmen, das Prinzip der ehrenamtlichen Mitarbeit schon zu einem Zeitpunkt gefördert zu haben, als es anderswo noch gering geachtet wurde.

Als ich 1980 aus der Leitung des Instituts und aus der Mitarbeit im Diakoniewerk Bethel ausschied, übernahm Günther Funke meine Aufgaben, später Siegfried Großmann. Beide haben ihre eigenen Akzente gesetzt und sowohl der Schwesternschaft als auch den Gemeinden und Einrichtungen Unterstützung gegeben.

Mit dem Ausscheiden von Günter Hitzemann aus dem Aktiven Dienst wurde 1992 auch das Institut für Diakonie und Gemeindearbeit geschlos-

sen. Damals habe ich das sehr bedauert. Heute kann ich verstehen, dass ein einzelnes Diakoniewerk nicht auf die Dauer ein solches Angebot für Gemeinden, Vereine und Verbände vorhalten kann. Inzwischen sind auch andere Institutionen gegründet worden, die eine ähnliche Erwachsenenbildungsarbeit machen und dazu beitragen, dass die vielen Ehrenamtlichen, die bereit sind, ihre Ideen, Kraft und Zeit für andere einzubringen, gefördert und gepflegt werden. Seinerzeit hat das von Günter Hitzemann initiierte Institut für Diakonie und Gemeindearbeit einen wichtigen Beitrag dazu geleistet.

„Unser Leben währet so Jahre, und wenn es hoch kommt, so sind es 50 Jahre, und wenn es glücklich verläuft, ist es nicht mehr als ein Augenblick.“¹ Diese Worte des Dichters Johann Wolfgang von Goethe, die er in seinem Roman „Die Leiden des jungen Werthers“ (1774) geschrieben hat, sind heute noch aktuell. Sie erinnern uns daran, dass das Leben so kurz ist, dass wir es nicht verschlafen dürfen. Wir müssen es leben, und das bedeutet, dass wir es mit all unserer Kraft und Energie zu gestalten haben. Das ist die Aufgabe der Diakonie, die heute in Deutschland als eine der größten kirchlichen Einrichtungen tätig ist. Sie hat die Aufgabe, die Menschen zu unterstützen, die in ihrer Lebenssituation Schwierigkeiten haben. Das kann die Hilfe bei der Suche nach einer Wohnung sein, die Hilfe bei der Suche nach einer Arbeit oder die Hilfe bei der Suche nach einer Partnerschaft. Die Diakonie ist in all diesen Bereichen tätig und versucht, die Menschen zu unterstützen, die in ihrer Lebenssituation Schwierigkeiten haben. Das ist die Aufgabe der Diakonie, die heute in Deutschland als eine der größten kirchlichen Einrichtungen tätig ist.

Diese Briefe haben wir geschrieben und tragen sie aus Anlass des 50. Geburtstages von Günter Hitzemann vor das Auge derer, die es wert sind, zu lesen. Günter Hitzemann ist ein Mann, der das Leben so gelebt hat, wie es sein sollte. Er hat das Leben so gelebt, wie es sein sollte, und das ist das, was wir von ihm lernen können.

Günter Hitzemann ist ein Mann, der das Leben so gelebt hat, wie es sein sollte. Er hat das Leben so gelebt, wie es sein sollte, und das ist das, was wir von ihm lernen können. Günter Hitzemann ist ein Mann, der das Leben so gelebt hat, wie es sein sollte. Er hat das Leben so gelebt, wie es sein sollte, und das ist das, was wir von ihm lernen können. Günter Hitzemann ist ein Mann, der das Leben so gelebt hat, wie es sein sollte. Er hat das Leben so gelebt, wie es sein sollte, und das ist das, was wir von ihm lernen können. Günter Hitzemann ist ein Mann, der das Leben so gelebt hat, wie es sein sollte. Er hat das Leben so gelebt, wie es sein sollte, und das ist das, was wir von ihm lernen können.

Dahinter steht das Institut für Diakonie und Gemeindearbeit, das von Günter Hitzemann gegründet wurde. Das Institut hat die Aufgabe, die Menschen zu unterstützen, die in ihrer Lebenssituation Schwierigkeiten haben. Das ist die Aufgabe der Diakonie, die heute in Deutschland als eine der größten kirchlichen Einrichtungen tätig ist.

Günter Hitzemann – Diakoniker im ökumenischen Lernprozess

Klaus Pritzkuleit

1. Gratulation

„Unser Leben währet 70 Jahre, und wenn es hoch kommt, so sind es 80 Jahre, und wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen [...]“ Ps 90,10. – Der Psalmist relativiert das menschliche Leben im Gegenüber zum ewigen Gott, ordnet es ein in seinen universalen Zusammenhang. Als Menschen können wir einerseits nur dankbar auf das zurückschauen, was uns in der Spanne unseres Lebens an Gestaltungsmöglichkeiten zugemessen ist. Das mit Günter Hitzemann an seinem 80. Geburtstag zu tun, ist das Anliegen dieses und der anderen Beiträge. Dank gegenüber Gott, dem Herrn, dass er Günter Hitzemann in seinen Dienst genommen hat und Dank an dich, lieber Bruder Hitzemann, dass du deine Berufung angenommen hast.

In der Einheitsübersetzung der Bibel heißt es weiter: „Das Beste daran ist nur Mühsal und Beschwer, rasch geht es vorbei, wir fliegen dahin“. Auch wenn hier vom „dahinfliegen“ die Rede ist, menschliche „Höhenflüge“ seien ausgeschlossen, meint der Psalmist und holt unsere Gedanken zurück in das göttliche Koordinatensystem. Das ist ernüchternd und tröstlich zugleich. Uns so eingeordnet zu sehen, provoziert geradezu Demut und Dankbarkeit, vielleicht rückblickend auch manche Frage. Jedenfalls lässt sich das aus dem Fortgang der Gedanken des Psalmisten ableiten. Am Schluss (V. 17) steht der Mensch als ein Bittender vor dem ewigen Gott: „Es komme über uns die Güte des Herrn, unseres Gottes,/Lass das Werk unserer Hände gedeihen, ja, lass gedeihen das Werk unserer Hände!“

Diese Bitte haben wir gemeinsam und tragen sie aus Anlass des 80. Geburtstages von Günter Hitzemann vor das Angesicht des ewigen und gütigen Gottes.

Gerne reihe ich mich in die Schar der Gratulanten ein, die Pastor i. R. (im Sinne des Psalmisten dürfte dieses Kürzel auch fehlen) Günter Hitzemann zu seinem 80. Geburtstag herzliche Grüße und Segenswünsche überbringen. Dabei gehöre ich zu denen, die nur wenige „dienstliche“ und noch weniger persönliche Kontakte und Begegnungen mit ihm hatten. Allerdings haben die persönlichen Begegnungen mich nachhaltig beeindruckt und dankbar zurückgelassen. Soviel kann an dieser Stelle dazu gesagt werden: Er hat mich seine ökumenische Gesinnung und Spiritualität erkennen lassen. Das hat einen ermutigenden Gleichklang in mir ausgelöst. Danke dafür!

Dahinter unterscheidet uns einiges. Seine Lebenserfahrung ist um 22 Jahre reifer, als die meine; als ich geboren wurde gab es zwei deutsche Staa-

ten, wir haben nicht in demselben gelebt und gearbeitet; nach dem Fall der Mauer hatten wir nicht dieselben Fragen an die Geschichte, die hinter uns lag; die Arbeit der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, für die ich heute tätig bin, ist mit seinem Wirken in den 1980er Jahren verbunden, in denen sie noch eine Reihe anderer Aufgaben hatte, die heute nicht mehr nötig sind. Geblieben ist die Gestaltung diakonischer und ökumenischer Prozesse.

2. Ökumenisches Lernen

Aber gerade das ökumenische Lernen schafft eine Verbindung, die mich zu diesem Artikel ermutigt. Aufsätze und Akten geben Auskunft über den „ökumenischen Lernprozess“¹ in dem er sich und die Landes- und Freikirchen insgesamt nach dem Zweiten Weltkrieg vorfindet. Diese zunächst nicht erwarteten Erfahrungen sowohl in der Organisation praktisch-diakonischer Arbeit wie auch in der theologischen Reflexion der diakonischen Aufgaben haben ihn nach eigenem Bekunden maßgeblich und nachhaltig geprägt. Als langjähriger Verantwortungsträger sowohl in der Diakonie als auch im BEFG, in der VEF, auf Bundes- und auf Landesebene kommt er zu der Einschätzung:

„Die Qualität der Zusammenarbeit und des gegenseitigen Vertrauens, wie sie im Bereich der heutigen Diakonie besteht, ist auf anderen Feldern der Ökumene noch längst nicht erreicht. In einer Zeit, die vielfach den Eindruck der Stagnation der ökumenischen Beziehungen erweckt, ist es deshalb umso wichtiger, sich an den ökumenischen Lernprozess innerhalb der Diakonie der evangelischen (Frei-) Kirchen zu erinnern [...]“

Dieser Einschätzung kann ich auch aus heutiger Sicht nur zustimmen, auch wenn der ökumenische Lernprozess inzwischen über manche Stolpersteine weiter vorangeschritten ist und wir 2007 das 50. Jubiläum dankbar gefeiert haben.

Das Engagement von Günter Hitzemann als Vorsitzender der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft (DA) in den Jahren 1984 bis 1988 ist besonders hervorzuheben. Die Satzung der DA legt fest, dass ihr Vorsitz jeweils im Wechsel von einem freikirchlichen Vertreter/einer freikirchlichen Vertreterin mit dem Präsidenten des DW EKD wahrgenommen wird. Letztere/-r ist in der nicht amtierenden Wahlperiode die Stellvertreterin/der Stellvertreter der/des Vorsitzenden. Das bedingt in jedem Fall eine enge Zusammenarbeit auf dieser Leitungsebene. Ein freikirchlicher Vorsitzender kann seinen Auftrag nur in enger Abstimmung mit dem Präsidenten des DW EKD ausführen. Damit ist strukturell angelegt, was schon die Intention der Gründer der DA war: Gräben der Missachtung und des Misstrauens

¹ Günter Hitzemann, 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen aus freikirchlicher Sicht. Ein ökumenischer Lernprozess, Stuttgart 1997, 37 ff.

zwischen evangelischen Landeskirchen und evangelischen Freikirchen ein zu ebenen. Dieser Aufgabe ist Günter Hitzemann aus tiefer Überzeugung nachgegangen und gerecht geworden. In seinem Beitrag zur o. g. Festschrift zum 40. Jubiläums der DA schreibt er in seiner Zusammenfassung: „Die Chance des 40-jährigen Jubiläums der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft liegt m. E. darin, dieses partnerschaftliche Miteinander von Landes- und Freikirchen immer neu mit Leben zu erfüllen. Dies ist auch darum vonnöten, weil in unseren Kirchen längst die Jahrgänge die Mehrheit bilden, die nicht mehr, wie wir Älteren, die existenzielle Bedeutung von gegenseitiger Solidarität und Förderung aufgrund eigener Katastrophenerfahrung erleben. Der ökumenische Lernprozess innerhalb der Diakonie muss weitergehen, gerade in einer Zeit, in der aufgrund der Entkirchlichung und geringer werdender Mittel ein neuer Konfessionalismus zu befürchten ist. Die in vierzig Jahren erreichte und bewährte Partnerschaft von Landes- und Freikirchen in der Diakonie muss unumkehrbar bleiben, was auch immer kommen mag. Denn die Ökumene ist eine „Zukunftsbranche der Kirche“ (A. Strübind). Dies gilt auch für ihre Diakonie. Und dafür lohnt sich jeder Einsatz, zu dem Christus uns seinen Beistand verleihen möge.“

Diese Aussagen stehen nicht isoliert im Raum. In der gleichen Festschrift betont der ehemalige Präsident des Diakonischen Werkes, Prof. Dr. Dr. Theodor Schober über die Zusammenarbeit mit den Freikirchen: „Die aus der Aktenlage zu vermutenden mancherlei Probleme und Schwierigkeiten sind die eine Seite. Die im Alltag des Zusammenwirkens und der Begegnung mit eindrucksvollen Persönlichkeiten erlebbaren beglückenden Lernschritte einer immer verlässlicheren und dem gemeinsamen Auftrag primär verpflichteten Dienstgemeinschaft haben jedoch ein ungleich größeres Gewicht. Ich bekenne offen aus der Erfahrung in den Jahren 1963–1984:

- Die Beratungen, Beschlüsse und der geschwisterliche Austausch über unsere gemeinsame Verantwortung vor Gott und vor der Welt haben in mir mehr Freude an der Kirche Jesu Christi geweckt als viele andere Verpflichtungen.
- Das Pro-Kopf-Aufkommen mancher Freikirchen für ‚Brot für die Welt‘ überrundete das der Landeskirchen stets um ein Vielfaches. Das hat mich manchmal ein wenig neidisch gemacht.
- Die Zusammenarbeit mit den Freikirchen auf dem Gebiet der Volksmission und Evangelisation (Afeva) – nicht zuletzt im gemeinsamen Missions-jahr 1980 – habe ich als ein Wunder Gottes verstanden.
- Im Bereich Telefonseelsorge, Bahnhofsmision und weiteren seelsorgerlichen Aufgaben war unser Miteinander beinahe ein Programm.“²

Weiter unten fährt Schober in seiner Würdigung der partnerschaftlichen Zusammenarbeit fort:

² Theodor Schober, Über die Anfänge in 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, Stuttgart 1997, 19.

- „Die im Diakonischen Werk mitarbeitenden Freikirchen sind in der Diakonischen Konferenz und im Diakonischen Rat gleichberechtigt mit der EKD vertreten.
- Seit vielen Jahren ist jeweils ein Freikirchler stellvertretender Vorsitzender der Diakonischen Konferenz. Das Vertrauen ist so fest gewachsen, dass die ‚Namensfrage‘ (‚Diakonisches Werk der EKD‘ d. A.) keine Erschütterung mehr auslösen kann.
- Aber es wäre falsch auf den Lorbeeren auszuruhen. Nicht in allen Regionen sind die Kontakte optimal. Mancher unnötige ‚Unfall‘ (z. B. im Handbuch Religiöse Gemeinschaften) ließe sich vermeiden, wenn man mehr miteinander spräche und einfühlsamer vom anderen her dächte – nicht um fauler Kompromisse willen, an denen niemandem gelegen sein kann, sondern um der gemeinsamen Aufgaben willen, für die uns Gott ein hohes Maß an Gemeinschaft geschenkt hat, das es zu erhalten und zu vertiefen gilt.“³

Schober macht unmissverständlich klar, dass auch für die evangelischen Landeskirchen und ihre Vertreterinnen und Vertreter der ökumenische Lernprozess auf dem Feld der Diakonie mit erstaunlich ermutigenden Erfahrungen verbunden und für die gemeinsame Aufgabe alternativlos ist.

Der spätere Präsident, Pfr. Dr. h. c. Jürgen Gohde trennt sich in seiner Festrede zum 40. Jubiläum dezidiert von der überkommenen Vorstellung und Wirkung eines Konfessionalismus und führt ihn auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück – „confitiri“, was bedeutet, offen für etwas eintreten, versprechen. Gohde: „Meine These lautet: Wir sind aufgerufen zu neuer (im Sinne von confiteri, d. A.) Konfessionalität und Professionalität. Wir haben als Evangelische etwas einzigartiges einzubringen in die Gestaltung des Sozialen [...]“. ⁴ Er fragt dabei nach den Möglichkeiten, die das Christentum insgesamt hat und zitiert den Gründer der Evangelisch-methodistischen Kirche, John Wesley.

„Wenn ich sage das Christentum sei wesentlich eine soziale Religion, meine ich nicht, dass es ohne Gemeinschaft nicht bestehen kann, sondern dass es überhaupt nicht bestehen kann, ohne mit anderen Menschen zu leben oder mit ihnen umzugehen.“⁵

Gohde erwähnt nicht mehr die unterschiedliche Tradition und Rolle der Landes- und Freikirchen, wenn es um die diakonischen Herausforderungen in Gegenwart und Zukunft geht. In seiner Einleitung zur Festschrift heißt es: „40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, ein Grund zum Danken und zum Loben, sich zu besinnen auf Auftrag und Ziel unserer Arbeit in einer Situation neuer Herausforderungen. Dazu sind wir

³ Ebd., 19 f.

⁴ Jürgen Gohde, *Diakonie im Wandel des Sozialstaates in 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen*, Stuttgart 1997, 8.

⁵ Ebd.

da: Gott die Ehre zu geben.“⁶ Da ist nicht Landeskirchler noch Freikirchler – wir alle sind berufene Mitarbeiter vor Gott.

Zum ökumenischen Lernprozess gehört auch, sich der gleichberechtigten Partnerschaft und der Belastbarkeit des gegenseitigen Vertrauens zu versichern. Ich erinnere an die Aussage Schobers: „Das Vertrauen ist so fest gewachsen, dass die ‚Namensfrage‘ keine Erschütterung mehr auslösen kann.“ Dennoch hat die „Namensfrage“ im Zusammenhang mit einer Satzungsänderung in den Jahren 2003 und 2004 die ökumenische Partnerschaft in der deutschen Diakonie in eine Bewährungsprobe geführt. Hinter dem Stichwort „Namensfrage“ verbirgt sich ein sehr komplexer Zusammenhang, den ich für geeignet halte, ihn an dieser Stelle als Reflexion und Positionsbeschreibung der Freikirchen zu dokumentieren. Nachdem auf die Forderung der Freikirchen im Zusammenhang mit der Satzungsänderung des Diakonischen Werks (DW) der EKD eine Namensänderung, die die Mitträgerschaft der Freikirchen erkennbar werden lässt, von der EKD abgelehnt und von der Diakonie auf Bundes- und Landesebene größtenteils indifferent beantwortet wurde, haben sich die Freikirchen an das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg gewandt. Mit dem Institut gemeinsam sollte es zu einer auch diakoniewissenschaftlich abgeklärten Position der Freikirchen kommen.

3. Gemeinsame Stellungnahme von DA und VEF zur Namensfrage „Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland“

3.1. Ausgangslage

Acht Freikirchen⁷ in Deutschland sind Mitglied im Diakonischen Werk der EKD und bilden gemeinsam mit den Vertreterinnen und Vertretern der EKD, den Landes- und Fachverbänden der Diakonie und weiteren Persönlichkeiten die Diakonische Konferenz. Obwohl sie mit der EKD gemeinsam das Diakonische Werk auf Bundesebene bilden, kommt dies im Namen „Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland“ nicht zum Ausdruck. Gleichwohl vertritt das Werk die freikirchliche Diakonie als deren Spitzenverband der Freien Wohlfahrtspflege im sozialstaatlichen Kontext. Der erneute Versuch, bei der jüngsten Satzungsänderung den Namen des Werkes angemessen zu ändern, führte zu einem Prozess der Auseinandersetzung auf diakonischer und auch auf den verfassten kirchlichen Ebenen. Die Vertreterinnen und Vertreter der Freikirchen hatten der Sat-

⁶ Ebd., 7.

⁷ Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.; Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.; Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.; Die Heilsarmee in Deutschland K.d.ö.R.; Evangelische Brüder-Unität Herrnhuter Brüdergemeine K.d.ö.R.; Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland K.d.ö.R.; Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland K.d.ö.R.; Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche K.d.ö.R.

zungsänderung zugestimmt unter dem von der Diakonischen Konferenz einmütig unterstützten Vorbehalt, die Namensfrage erneut auf Kirchenebene zu diskutieren und der Diakonischen Konferenz erneut einen entsprechenden Vorschlag vorzulegen. Der diesbezügliche Beschluss lautet:

- Die Diakonische Konferenz nimmt zur Kenntnis, dass die im Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland mitarbeitenden Freikirchen sich in der Namensgebung nicht ausreichend berücksichtigt sehen.
- Die Diakonische Konferenz nimmt die Frage des Namens des DW EKD e. V. auf ihrer Konferenz 2006 auf und bittet die EKD und die Freikirchen, bis dahin einen abstimmungsfähigen Vorschlag auszuloten.⁸

Die folgende Argumentation von DA/VEF wird unter vier Perspektiven vorgenommen:

- Geschichtliche Entwicklung
- Ekklesiologische Betrachtung
- Juristische Bewertung
- Ökumenische Perspektive

3.2. Geschichtliche Entwicklung

Die Vorgeschichte dieses Prozesses beginnt schon bei der Gründung des „Hilfswerkes der Evangelischen Kirche“ im Jahre 1946. Die damals von Seiten der Freikirchen geäußerte Bitte „[...] durch Anhängung des Buchstabens ‚n‘ (bei Kirche) [...] ihnen das feste Bewusstsein zu geben, „[...] mit umfasst zu sein“,⁹ wurde von Seiten des Hilfswerkes unterstützt, von der EKD bei den folgenden Schritten der Gründung und Verankerung des Hilfswerkes zunächst aufgenommen, dann aber abgewehrt bzw. ignoriert. Dabei ist nicht deutlich, warum sich die EKD in den Jahren zwischen 1946 und 1951 so verhalten hat. Als die Synode der EKD am 13. Januar 1949 das Kirchengesetz zur vorläufigen Ordnung des „Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland“ beschloss, war darin die Mitarbeit der Freikirchen folgendermaßen geregelt (§ 13): „Hilfswerke kirchlicher Gemeinschaften, die dem Weltrat der Kirchen angehören oder angehören können, haben die Möglichkeit, in eine diakonische Gemeinschaft mit dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland einzutreten. [...] Die diakonische Gemeinschaft mit den Hilfswerken der Freikirchen trägt den Namen *„Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland“*. Die Hilfswerke der Freikirchen sind berechtigt, gemeinsam einen Vertreter in den Verwaltungsrat zu entsenden.“¹⁰ Im April 1951 enthielt dann das „Kirchengesetz zur Ordnung des Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland“ nicht

⁸ Beschluss der Diakonischen Konferenz am 14. Oktober 2004 in Hannover.

⁹ Theodor Schober, in: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, Stuttgart 1997, 16 ff.

¹⁰ Ebd.

mehr die Berechtigung der Freikirchen eines gemeinsamen Vertreters im Verwaltungsrat und auch der gemeinsame Name für die diakonische Gemeinschaft fehlte. Das „n“ verschwand wieder aus den Jahresberichten, dem Titel der „Mitteilungen“ und zuletzt auch aus dem Firmenschild des „Zentralbüros des Hilfswerkes der Evangelischen Kirchen in Deutschland.“

Bei der Fusion von Hilfswerk und Innerer Mission im Jahre 1957 wurde zwischen den Freikirchen und dem Diakonischen Rat vertraglich vereinbart, dass gewählte Vertreterinnen und Vertreter diese künftig unmittelbar in der Diakonischen Konferenz vertreten sollten. Als gemeinsame Arbeitsplattform wurde darüber hinaus die *Diakonische Arbeitsgemeinschaft* intensiviert und vereinsrechtlich etabliert. Die Namensfrage blieb davon unberührt. Daran änderte sich auch nichts, als im Jahre 1975 aus „Innerer Mission und Hilfswerk der EKD“ das „Diakonische Werk der EKD“ wurde, obwohl gemäß der Wahlordnung für den Diakonischen Rat von 1977 festgelegt wurde, dass ein Vertreter der Freikirchen in den Rat zu wählen sei. Seither gilt auch das „Gewohnheitsrecht“, dass der freikirchliche Vertreter zugleich stellvertretender Vorsitzender des Diakonischen Rates ist. Aber auch das hatte keine Auswirkungen auf die Namensfrage, sondern wurde von der EKD eher als „ersatzweises Zugeständnis“ verstanden. Mit anderem Ergebnis verlief der Namensgebungsprozess in der ehemaligen DDR. Dort hieß das gemeinsame Werk bis zur Fusion mit dem DW der EKD „Diakonisches Werk – Innere Mission und Hilfswerk – der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik“. ¹¹ Eine exklusive Namensgebung mit Bezug auf den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR war hier bewusst vermieden worden.

Nach nunmehr 48-jährigem Bestehen und gleichwohl erfolgreicher Zusammenarbeit in dieser *Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen* wollen die Freikirchen an den Prozess von 1946–1951 anknüpfen. Die Unklarheiten und unbeantworteten Fragen in der Namensfrage von damals sind die Fragen von heute.

Die Diakonische Konferenz beschloss im Jahre 2003 in Speyer, eine Novellierung der bestehenden Satzung vorzubereiten, um die Diakonie unter sich verändernden sozialstaatlichen Bedingungen zukunftssicher zu machen. Hierbei wirkte ein Vertreter der Freikirchen selbstverständlich und gleichberechtigt mit. Für die Freikirchen war diese Änderung Anlass und Gelegenheit, die unbefriedigende Namensfrage des gemeinsamen Werkes aus den Jahren 1946–1951 erneut aufzugreifen. Durch das Bemühen des freikirchlichen Vertreters im Satzungsausschuss wurden entsprechende Formulierungsvorschläge in den Entwurf der Satzung aufgenommen: „Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Freikirchen“ oder „Diakonisches Werk der Evangelischen Kirchen in Deutschland“. In

¹¹ Ordnung des Diakonischen Werkes – Innere Mission und Hilfswerk – der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 29. 9. 1979, i. d. F. vom 5. März 1985 (ADW, DW DDR II 4).

der ersten Aussprache in der Diakonischen Konferenz wurden diese Vorschläge von Seiten der EKD deutlich zurückgewiesen. Andere Vertreterinnen und Vertreter aus den Landes- und Fachverbänden äußerten Verständnis, konnten aber keine Mehrheit in der Abstimmung erzielen. Andererseits wollte aber auch niemand das in den Jahrzehnten gewachsene gute Verhältnis zwischen den Landes- und Freikirchen und ihrer Diakonie ernsthaft beschädigen. Diese Stimmung macht wohl einen ersten qualitativen Unterschied in der Namensfrage zu den früheren Jahren (s. o.) aus. Darum wurde der Satzungsausschuss durch Beschluss aufgefordert, im Zusammenwirken mit den Freikirchen und der EKD „[...] auszuloten, wie – in größtmöglicher Weise – in der Satzung oder im Wege von Absprachen dem vorgetragenen Anliegen, das eine erweiternde Änderung des Namens zum Ziel hat, Rechnung getragen werden kann.“¹² In einem Spitzengespräch zwischen DA/VEF und Rat der EKD erklärten die Vertreter der Freikirchen, dass

- aus dem Namen alleine nicht erkennbar ist, dass es sich um ein gemeinsames Werk handelt, in dem die Freikirchen nicht nur gleichberechtigte Mitglieder neben dem DW der EKD sind, sondern dieses gemeinsam mit ihm bilden;
- sie aus diesem Grund die beiden Namensvorschläge (s. o.) in den Satzungsentwurf eingebracht haben;
- um der Klarheit willen der Vereinsname die Zugehörigkeit aller Mitglieder verdeutlichen muss und nicht suggeriert werden darf, dass es neben dem DW der EKD noch ein DW der Freikirchen gibt;
- der Identifikationsgrad der Freikirchen mit dem DW der EKD als auch ihrem Spitzenverband in der Freien Wohlfahrtspflege so hoch ist, dass weder innerkirchlich noch nach außen Irritationen im Blick auf die Namensfrage vermieden werden können;
- sie bei der Zusammenarbeit im Bereich der Diakonie von gleicher Augenhöhe ausgehen, auch wenn sie sich bisher im gegenseitigen Einvernehmen nicht an der Umlagefinanzierung des DW der EKD beteiligt haben.¹³

Die Position der EKD zur Namensfrage wurde durch deren Vertreterinnen und Vertreter so beschrieben:¹⁴

- Das DW der EKD ist ein hervorgehobenes Instrument der verfassten Kirche und muss es auch bleiben. Dies ist sowohl theologisch als auch kirchenrechtlich für die EKD konstitutiv.
- Gleichzeitig hat sich die EKD in diesem Rahmen für ihre Diakonie für andere Mitglieder/Kirchen geöffnet und will dies auch so beibehalten.
- Auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen und sozialstaatlichen Entwicklungen hat die EKD ein vitales Interesse daran, dass keine Relativierung des o. g. Zusammenhangs von EKD und ihrem DW entsteht.

¹² Protokoll der Diakonischen Konferenz vom 16. Juni 2004.

¹³ Wirtschaftspläne des DW EKD 1976 bis 2004.

¹⁴ Klaus Pritzkeleit, Kurzbericht über das Gespräch der Vertreter der Freikirchen mit Vertretern der EKD zur Satzungsänderung des DW EKD, Berlin, 5. 9. 2004.

Bei einer Namensänderung könnte dieser Eindruck entstehen, zumal im Ranking der öffentlichen Wahrnehmung derzeit die Diakonie vor der EKD als Kirche steht.

- Bei der Beurteilung der im Satzungsentwurf benannten Änderungsvorschläge schließen sie „Diakonisches Werk der evangelischen Kirchen“ als für die EKD zu unspezifisch und nicht plausibel aus und weisen auch den Namen „Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Freikirchen“ auf dem Hintergrund der o.g. Begründungen zurück. Sie signalisieren eine gewisse Offenheit neue, kreative Vorschläge dem Rat der EKD vorzulegen und miteinander zu besprechen.
- Den geschützten Markennamen in der Wettbewerbssituation auf dem Sozialmarkt Deutschland/Europa zu verändern, hält die EKD politisch und ökonomisch für gefährlich.
- Um dem Anliegen der Freikirchen soweit wie möglich entgegen zu kommen, schlagen sie vor, die Lösung des Problems an anderer Stelle zu suchen, als in der Namensänderung. Dies könnte durch die namentliche Auflistung aller Mitgliedskirchen in der Satzung geschehen. (Erfolgte in § 2 der Satzung von 2004.)

Der nach diesem Gespräch von den Freikirchen zusätzlich eingebrachte Vorschlag „Diakonisches Werk in Deutschland“ (analog zu „Evangelisches Missionswerk“, „Diakonisches Werk in Mitteldeutschland“ oder „Deutscher Caritasverband“) wurde ebenfalls von der EKD abgelehnt.

3.3. Ekklesiologische Betrachtung

Wenn von der EKD u. a. deutlich gemacht wird, dass der Zusammenhang des Diakonischen Werkes mit der EKD theologisch und kirchenrechtlich konstitutiv sei, geht es um das grundsätzliche Kirchesein von Diakonie. Mit Betroffenheit nehmen die Freikirchen zur Kenntnis, dass dabei das theologische Grundverständnis von Diakonie zur relativen Abgrenzung von anderen evangelischen Kirchen benutzt wird, das für diese seit Jahrzehnten die eigentliche Brücke zu dem gemeinsamen Werk ist. Genau in diesem Punkt gibt es keinen Dissens unter den Kirchen und Verbänden, die das Diakonische Werk gemeinsam bilden: Diakonie ist Lebens- und Wesensmerkmal von Kirche. Kirche ohne Diakonie leugnet ihre biblische Grundlegung und vernachlässigt ihren Auftrag. Dies ist für die Freikirchen ebenso konstitutiv wie für die EKD.

Nur auf dieser Grundlage war es in den vergangenen Jahrzehnten möglich eine noch längere Zeit der gegenseitigen Aus- und Abgrenzung zu überwinden und gegenseitiges Vertrauen und Verlässlichkeit zu erarbeiten. In der Diakonie sind diese beiden Kriterien für eine erfolgreiche Arbeitsgemeinschaft, bezogen auf alle anderen kirchlichen Arbeitsfelder, am weitesten entwickelt. Auf diesem Hintergrund gehen die Freikirchen davon aus, dass sie mit der EKD ein gemeinsames Verständnis vom Kirchesein der

Diakonie verbindet. Sie gehen darum weiter davon aus, dass dieser Kern vom gemeinsamen Verständnis des Kircheseins durch die strittige Namensfrage unbelastet bleiben muss und dies auch in den kommenden Gesprächen zum Ausdruck kommen sollte, denn Freikirchen und Landeskirchen (EKD) sind die gemeinsamen Erben der Reformation und weiterer kirchengeschichtlicher Entwicklungen. Weder durch die Kirchendefinition der *Confessio Augustana* (CA) noch aus der Sicht des Staates, der auch den Freikirchen die Körperschaftsrechte verliehen hat, wird dies in Frage gestellt.

Im gemeinsam erarbeiteten Leitbild (7) des Diakonischen Werkes bezeugen EKD und Freikirchen:

„Wir sind Kirche. Diakonie erfahren heißt erkennen: Die Kirche lebt. Diakonie ist Christsein in der Öffentlichkeit. Sie ist Wesens- und Lebensäußerung der Evangelischen Kirchen. Diakonie geht aus vom Gottesdienst der Gemeinde. Sie ist gelebter Glaube, präsente Liebe, wirksame Hoffnung. Diakonie macht stark für andere.“¹⁵

Dieses gemeinsame Leitbild wurde im Oktober 1997 verabschiedet. Es spricht inklusiv von der Diakonie der EKD und der Diakonie der Freikirchen. Die Wiedereinführung des alle umfassenden Namens ist nur eine logische Konsequenz daraus. Wie alle anderen ekklesiologischen Fragen müsste diese Konsequenz in den einzelnen Kirchen in ihren jeweiligen Ordnungen und Ordnungs- bzw. Rechtssystemen verankert werden. Allerdings wäre dies erst der zweite Schritt nach einer theologisch-kirchenpolitischen und ökumenischen Klarstellung. Die Ordnungsfrage in den einzelnen Kirchen kann nicht zur Abwehr einer Namensänderung herangezogen werden.

3.4. Juristische Bewertung

3.4.1. Vereinsrechtlicher Zusammenhang

Das DW der EKD ist ein eingetragener Verein. Die rechtlichen Rahmenbedingungen für einen e. V. finden sich in den § 21 ff. des BGB. Die in der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft zusammenwirkenden Freikirchen sind je für sich Mitglied im e. V. des DW EKD.

Der Name allein lässt nicht erkennen, dass die Freikirchen gleichberechtigte Mitglieder neben der EKD im Diakonischen Werk sind. Vielmehr wird der Eindruck erweckt, es handle sich um das DW der EKD, daneben gebe es z. B. noch das DW der Freikirchen. Dies trifft jedoch nicht zu. Die Klarheit in der Benennung des Vereins gebietet es daher, vom „Diakonischen Werk der Evangelischen Kirchen“ zu sprechen oder aber vom „Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche und der Freikirchen“.

Nach § 14, 4 der Satzung des DW der EKD dienen zur Erfüllung der Aufgaben des Werkes Umlagen der gliedkirchlich-diakonischen Werke, Freikirchen und Fachverbände. Diese Umlage, an der sich die Freikirchen

¹⁵ *Diakonisches Werk der EKD, Leitbild, Stuttgart 1997.*

bisher nicht beteiligt haben, sind mit 1,192 Millionen Euro lediglich ein kleiner Finanzierungsanteil, 6,224 Millionen Euro wurden von der EKD, 5,490 Millionen Euro aus öffentlichen Mitteln zur Finanzierung beigegeben.¹⁶ Unstrittig tragen die Freikirchen als Mitgliedsbeitragszahler der gliedkirchlich-diakonischen Werke zur Finanzierung der Umlage bei und dürfen sich ganz sicher auch als Empfänger der öffentlichen Mittel aus dem Bundeshaushalt verstehen. Insofern kann die bisher fehlende und in Zukunft eher gering ausfallende Finanzierung durch die Freikirchen kein Argument sein, diese nicht als gleichwertige Mitglieder im Diakonischen Werk auch im Namen zu berücksichtigen.

3.4.2. Rechtlicher Doppelcharakter

Anne-Ruth Glawatz beschreibt in ihrer Promotionsschrift zur ‚Zuordnung privatrechtlich organisierter Diakonie zur evangelischen Kirche‘ den rechtlichen Doppelcharakter wie folgt:

„Die Rechtsstellungen der Diakonischen Werke der Landeskirchen und der EKD sind auf Grund ihrer Geschichte auch heute ‚eigentümlich mehrschichtig‘. In ihrer kirchenrechtlichen Funktion sind sie als Bindeglied zwischen der verfassten Kirche und ihrer Diakonie zu verstehen. Dies erfordert eine Art rechtlichen Doppelcharakter. [...] Nach staatlichem Recht haben die landeskirchlichen DWs und auch das DW EKD den Status eines eingetragenen Vereins. [...] Mitglieder des DW EKD sind neben den gliedkirchlichen DWs, überregionalen Rechtsträgern diakonischer Einrichtungen und Fachverbänden auch Freikirchen und die EKD selbst. Diese Mitglieder gelten gleichzeitig als unmittelbar angeschlossen. [...] Als vereinsmäßiger Zusammenschluss von juristischen Personen werden die DWs wie jeder Verein ins Vereinsregister eingetragen, nehmen die Interessen ihrer Mitglieder wahr, fördern die Zusammenarbeit und vertreten sie als Sprecher nach außen.

Die Besonderheit der DWs gegenüber anderen Vereinen ergibt sich aus ihrer gleichzeitigen Funktion als „Werk der Kirchen“: Gemäß § 1 Abs. 1 der Satzung nimmt das DW als Werk der EKD die diakonischen und missionarischen Aufgaben der EKD wahr. Es gibt dadurch einen Teil seiner Vereinsautonomie auf und bindet sich selbst durch die Satzung an die Aufgaben der Kirche. Diese Bindung wird durch die Kirche bestätigt, indem sie kraft Gesetz die Satzung anerkennt und darüber hinaus klarstellt, dass sie selbst ihre diakonischen Aufgaben durch das Diakonische Werk wahrnimmt [...].“¹⁷

In beiden Abschnitten, 3.4.1. und 3.4.2., wird darauf verwiesen, dass das DW der EKD sowohl vereinsrechtlich als auch in ihrer inhaltlichen Rückbindung an die Kirchen nicht nur die EKD sondern auch die Freikirchen vertritt. Insofern ist eine Namensänderung auch eine notwendige Klarstellung gegenüber den tragenden Kirchen und der Öffentlichkeit.

¹⁶ Wirtschaftsplan der EKD 2006 / GuW „Ist 2004“.

¹⁷ Anne-Ruth Glawatz, Die Zuordnung privatrechtlich organisierter Diakonie zur evangelischen Kirche, in: Peter Lang (Hg.), Schriften zum Staatskirchenrecht, Frankfurt a.M., 2003, 14.

Die Gefährdung der eingetragenen und geschützten Wort-Bild-Marke „Diakonie und Kronenkreuz“ ist als Ablehnung einer Namensänderung nicht stichhaltig. Der geschützte Markenname wird davon nicht berührt.

3.5. Ökumenische Perspektive

Nicht nur der sozialstaatliche Druck auf die Diakonie und die gesamte Wohlfahrt erfordert eine stärkere nach außen sichtbare Wahrnehmbarkeit der Verhandlungs- und Gesprächspartner. Die Erkennbarkeit der Freikirchen im Namen der Diakonie würde einerseits unmissverständlich auf die Konzentration der Kräfte im Innern der Diakonie verweisen und andererseits das Gewicht des Verbandes verstärken. Aber auch innerkirchlich und ökumenisch wäre es ein klares Signal für die wechselseitige Bedeutung von EKD und Freikirchen füreinander. Dies hätte u. a. auch Auswirkungen auf andere kirchliche Arbeitsfelder, wie die missionarischen Aktivitäten besonders auf der Gemeindeebene.

Auf dem Hintergrund der „Bratislava Erklärung“ von 1994, die eine Vision für die Diakonie und Europa im 21. Jahrhundert beschreibt, würden die EKD und die Freikirchen mit einem gemeinsamen unmissverständlichen Namen für ihre Diakonie ein Beispiel für andere Kirchen in Europa geben. In der Erklärung heißt es: „[...] Eine Strategie für Europa wird von der örtlichen bis zur internationalen Ebene besonderen Wert auf die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Beteiligten legen [...]“¹⁸ Nirgendwo anders in Europa sind die Größenunterschiede der protestantischen Kirchen so gravierend wie in Deutschland. Auf dem Hintergrund der Bratislava Erklärung sind sie eine Herausforderung, die „abgesteckten Claims“ zu verlassen und im Interesse der Betroffenen und damit zur Ehre Gottes die gemeinsamen Ressourcen besser zu nutzen. Trotz der bisherigen sehr guten „internen“ Zusammenarbeit in diakonischen Fragen ist ein gemeinsamer Name auch eine ökumenische Zeitansage für eine breite Öffentlichkeit, wie dies z. B. schon bei den Namen der gemeinsamen Aktion „Brot für die Welt“ und bei der „Diakonie Katastrophenhilfe“ deutlich wird, bei denen die engen konfessionellen Grenzen im Interesse für die Notleidenden unserer Welt aufgebrochen sind. Landes- und Freikirchen spenden, verteilen und verwalten gemeinsam. Ein anderes Beispiel bildet die Realität im Krankenhaus- und Pflegebereich ab. Kooperationen und Fusionen von landes- und freikirchlichen Trägern gehören inzwischen zur Normalität. Potenzielle Patienten haben zu wählen zwischen staatlichen, privaten und konfessionellen Häusern. Sie sollten auch am Namen erkennen können, wer ihnen in der Diakonie begegnet.

Mit Blick auf diese Beispiele wird deutlich, dass die Änderung des Namens des DW der EKD eine gemeinsame, zeitgemäße und ökumenische Heraus-

¹⁸ Theodor Strom (Hg.), *Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch* (VDWI 8), Heidelberg 1997, 510–515.

förderung an Freikirchen und EKD darstellt. Auf der Grundlage gefestigter und vertrauensvoller Beziehungen gibt es für eine Lösung heute sehr viel bessere Voraussetzungen als in den Nachkriegsjahren von 1945–1952.

4. Fazit

Die oben dargestellte Positionsbeschreibung der Freikirchen zur „Namensfrage“ wurde den Delegierten der Diakonischen Konferenz vor der Abstimmung über die neue Satzung als offizielle Tagungsunterlage zugestellt. In der Satzung war nun zwar die Trägerschaft des DW der EKD durch die Freikirchen im § 1 deutlich erkennbar (jede Freikirche ist namentlich aufgeführt), aber eine Namensänderung ist nicht vorgesehen. Für den Beschluss zur Satzung wurden die Stimmen der Freikirchen allerdings unbedingt gebraucht, so dass sie vor der Entscheidung standen, wegen des Namens die neue Satzung scheitern zu lassen oder sich und ihre Ansprüche zurückzunehmen, Verantwortung für das gemeinsame Werk in den Vordergrund zu rücken und der neuen Satzung ins Leben zu verhelfen. Diese Entscheidung vor Augen entschlossen sie sich für das Letztere.

Die Konferenz honorierte das mit großen Respektsbezeugungen und einem Beschluss, die „Namensfrage“ auf der Tagesordnung zu behalten, wobei die Freikirchen und die EKD beauftragt wurden neue Vorschläge zu unterbreiten.

Mit der 2008 beschlossenen Fusion von Diakonischem Werk der EKD mit dem Evangelischen Entwicklungsdienst ist in Zusammenhang der dann neuen Satzung eine Klärung zu erwarten, die das Anliegen der Freikirchen berücksichtigt, für die Diakonie einen Namen zu haben, der nicht exklusiv auf die EKD bezogen ist.

Im Ergebnis kann man klare Anhaltspunkte für den Fortgang des ökumenischen Lernprozesses feststellen, der auch deutlich macht, dass praktisch diakonisches Arbeiten und theologische Verständigungen, persönliche Integrität, Vertrauensbildung und Vertrauensgewinnung wichtige Pfeiler ökumenischer Partnerschaft sind. Die schwierigsten Probleme scheinen die Größen- und Machtverhältnisse der jeweiligen Partner darzustellen, an denen sich Partnerschaft auf Augenhöhe immer wieder messen lassen muss. Sie sind immer wieder dazu geeignet, den ökumenischen Lernprozess zu irritieren. Um es noch einmal mit Günter Hitzemann zu sagen:

Der ökumenische Lernprozess innerhalb der Diakonie muss weitergehen, gerade in einer Zeit, in der aufgrund der Entkirchlichung und geringer werdender Mittel ein neuer Konfessionalismus zu befürchten ist. Die bis hierher erreichte und bewährte Partnerschaft von Landes- und Freikirchen in der Diakonie muss unumkehrbar bleiben, was auch immer kommen mag. [...] Und dafür lohnt sich jeder Einsatz, zu dem Christus uns seinen Beistand verleihen möge.¹⁹

¹⁹ Hitzemann, 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft, 41.

Unterwegs mit Pastor Günter Hitzemann

Samuel Lauber

Zu seinem 80. Geburtstag ein paar Erinnerungen. Leider fehlen mir die Archive des Europäischen Verbandes freikirchlicher Diakoniewerke. Ich habe die Dokumente der Vergangenheit 1991 an meinen Nachfolger weitergegeben. Papiere fehlen, doch erfreuen die wohlwollenden Begegnungen noch und immer wie Abendrot in den Alpen! Aus der Erinnerung zu schreiben ist keine leichte Aufgabe, obwohl wir – Günter Hitzemann und wir, seine Mit-Alt-Pastoren, -Direktoren und -Inspektoren, d. h. Diakonissen-Mutterhaus-Väter im Ruhestand, mitsamt den Oberinnen und vielen Diakonissen – die Tagungen wohlwollend, erfrischend und etwas mit Sorgen und Grämen miterlebt haben. Jedenfalls hat unser Vater im Himmel uns eine gute Zusammenarbeit geschenkt, und wir haben ein reiches Maß an Freude gewonnen.

Nach meinen Erinnerungen habe ich Günter Hitzemann 1969 kennen gelernt – wohl an der Tagung in Braunfels. In jenen Tagen hat Pastor Walter Füllbrandt das neue Konzept seines Mutterhauses eingebracht. Den Diakonissen des Albertinenhauses wurde die Möglichkeit gegeben, ihr Amtskleid niederzulegen, frei und ‚entlohnt‘ ihren Dienst zu verrichten. (Dies nach meinen Erinnerungen). Das hat damals heftige Diskussionen entfacht, die in der Folge manche verletzt haben.

Ich glaube, dass Günter 1971 oder 1973 zum Präsidenten des Verbandes erkoren wurde, wohl in der Nachfolge von Pastor Pflüger, der Bethanien (Frankfurt) geleitet hat. Aus den Archiven ist wohl zu ersehen, wann Günter Hitzemann mir dieses Amt mit seinen Würden und Bürden übergeben hat. Er hat dies mit folgender Begründung vollzogen: Für unsere Schwestern und Brüder der DDR war es nicht leicht, ein Visum zu Einreise und Aufenthalt in der BRD zu erhalten. So sagte sich unser Präsident Hitzemann, dass Einladungen zu den Begegnungen, aus Frankreich stammend, den Erhalt des Visums erleichtern. Somit konnte ich nicht anders, als Günter gehorchend, das Amt zu übernehmen. Es war wohl 1977.

Wir waren jeweils eine kleinere Gruppe, die geplanten Tagungen vorzubereiten. Günter, mit seinen Ideen und Impulsen, war mir eine große Hilfe, denn er war in Verbindung mit den Instanzen der EKD, in anderen Gremien und vor allem mit dem Diakonischen Werk der EKD in Stuttgart, Prof. Schober, Karl-Heinz Neukamm und anderen.

Es war Günter der uns Tagungsorte vorgeschlagen hat: Bethanien, Davos, Eutin am Kellersee – Caux (CH). Gerne ist er nach dem Liebfrauenberg in Goersdorf gekommen, in guter Erinnerung bleibt uns die Begegnung in der Perle der Vogesen in Muhlbach-sur-Munster 1991. Das war unser Ausklang und damit der Einstieg in die Tagungen der Diakonissen-Mut-

terhaus-Väter im Ruhestand, die wir nach diesem Jahr gemeinsam erlebt haben. Wir waren in Tabarz, am Kellersee, in Buckow und Brotterode/Thüringen. 2004 waren wir zur letzten Mal beisammen. Wir Alten waren uns bewusst, dass wir uns unseren Kräften gemäß im Zyklus des abnehmenden Mondes befinden und das Reisen mühsamer würde. So haben wir tapfer beschlossen, uns nicht mehr in dieser vergänglichen Zeit zu treffen. Auch bei diesen Begegnungen war Günter initiativ mit uns, hat u. a. Tochter und Schwiegersohn mobilisiert, um uns mit Vorträgen zu bereichern.

Günter Hitzemann hat mich in seiner initiativen Lebensweise beeindruckt. Nicht allein in der Tatsache, dass er mir oft von seinem Familienurlaub am Mittelmeer (bei Montpellier) erzählt hat, sondern auch in seiner Begabung, das Diakoniewerk Bethel zu leiten. So war es uns ein Geschenk Gottes, bei Hitzemanns in Berlin zu Gast zu sein und mit ihnen Potsdam zu besuchen.

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Weisheit in der Paradieserzählung – oder warum klug werden keine Sünde ist

Predigt über Genesis 3,1–7¹

Michael Rohde

Wer nur einmal erlebt hat mit welcher Begeisterung Martin Metzger seine Diaaufnahmen aus dem Heiligen Land zeigt – hat ein Bild vor Augen, was *Leidenschaft* eines Forschers ist. Wer nur einmal dabei war, als Martin Metzger eine Museumsführung gemacht hat – und erfahren hat wie er auch nach sechs Stunden – noch von jedem Rollsiegel erzählen kann als sei es das erste – der weiß, was *Begeisterungsfähigkeit* ist. Was hält diesen Archäologen, Historiker und Ausleger der Heiligen Schrift auf den Beinen, wenn die Theologiestudierenden – zum Teil 60 Jahre jünger – kaum noch stehen können?

Ich denke es hat zwei Gründe: Zum einen ist eine *Gnadengabe Gottes* – und wenn wir dankbar sind für das Charisma von Martin Metzger dann loben wir damit Gott für sein Bodenpersonal! Und es hat einen zweiten Grund: Es ist die Heilige Schrift, besonders das *Alte Testament*, das so viel Lebensfreude schenkt – und wer daran zweifelt, braucht nur den unermüdlichen Elan meiner verehrten Lehrer und Lehrerinnen im Alten Testament ansehen – wie Dorothea Nowak, Christian Wolf, Stefan Stiegler und Jörg Jeremias – oder Christiane Geisser und Winfried Eisenblätter, die ebenfalls am Theologischen Seminar Altes Testament unterrichtet haben und alle heute zu Ehren von Bruder Metzger unter uns sind.

Martin Metzger hat 1957 eine Forschungsgeschichte zur Paradieserzählung auf Papier gebracht und wurde damit zum Doktor der Theologie promoviert. Als Archäologe und Theologe ist er einer, der unter großen Anstrengungen in der Erde und in den Texten gesucht hat um etwas Neues zu entdecken: Daher möchte ich uns in dieser Predigt einladen, in einem altbekannten Text etwas zu entdecken, von dem wir meinen, es schon längst zu kennen: Das Thema ist: „Weisheit“ in der Paradieserzählung oder warum klug werden keine Sünde ist.²

¹ Diese Predigt wurde am 9. April 2008 zur Eröffnung des Sommersemesters am Theologischen Seminar Elstal (FH) gehalten. Der Gottesdienst eröffnete einen Studientag, der zugleich anlässlich des 80. Geburtstages zu Ehren von Prof. Dr. Martin Metzger (Kiel) abgehalten wurde.

² Für diese ungewohnte Auslegung habe ich besonders profitiert von: *Andreas Schüle*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11), AThANT 86, Zürich 2006; *Henrik Pfeiffer*, Der Baum in der Mitte des

Wir leben jenseits von Eden

Auch wenn wir in diesem Semester an sommerlichen Grillabenden unter alten Bäumen hier auf dem Campus wieder den Eindruck haben werden, hier wäre das Paradies auf Erden – wir leben *überall* auf der Erde *jenseits* von Eden. Und die Urgeschichte erzählt uns, wie es um den Menschen jenseits von Eden steht – als Menschen machten uns Arbeit, Mühe und Geburten bereiten Schmerzen – so ist es. Die Urgeschichte erzählt von unbestimmten Personen, an unbestimmten Orten, vor aller messbaren Zeit. Es wird nicht erzählt wie es einmal war, sondern wie es mit dem Menschen ist.

So wie Genesis 2–3 von *Gott* erzählt, wird uns anschaulich vor Augen gemalt, wie *fürsorglich* Gott ist. Gott *formt* den Erdmenschen aus dem Erdboden. Gott *haucht* dem Menschen Leben ein und er wird zum lebendigen Wesen. Gott *pflanzt* einen Garten in Eden im Osten und setzt den Menschen dort hinein. Gott *beauftragt* den Menschen, die Welt zu bebauen und zu bewahren. Und Gott *schaft* dem Menschen Gemeinschaft, indem er Mann und Frau schafft und über Nacht dem Mann ein Gegenüber schenkt, dass ihn zum Jubeln bringt: „Endlich!“.

Vom *Leben* der Menschen *im* Garten Eden erzählt die Urgeschichte *nicht*. Vielleicht malen wir uns das aus, aber dass es nicht erzählt wird, hat seinen Grund, *denn es gibt für keinen Menschen ein Leben im Garten Eden, sondern nur jenseits von Eden*.

Nun meinen wir als Bibelleser durch die lange Tradition der Auslegung schon zu wissen, was der Text Genesis 2–3 sagt: Vor dem „Sündenfall“ war alles prima ballerina, aber dann log der Satan, die Frau griff zum Apfel, biss ab, verführte ihren Mann und dafür wurden sie aus dem Paradies vertrieben, denn aufgrund der Überheblichkeit des Menschen hat er sein schönes Leben verspielt und muss nun verflucht leben ...“ Nun – wie wäre es, wenn der Text ganz anders zu verstehen ist: Die Schlange ist nicht der Satan, die Lüge war wahrheitsgemäß, Eva bedeutet Mutter allen Lebens und ist nicht der Name einer Frau wie Marlis oder Rosemarie, und von „Sünde“ ist im Text wörtlich kein Wort zu finden!

Daher lade ich uns ein, den Text mit anderen Augen zu lesen, was da steht und *nicht*, was wir daraus gemacht haben.

Von „Sünde“ findet sich im Text tatsächlich kein Sterbenswörtchen. Und das obwohl die Hebräische Bibel mehr als 40 verschiedene Wörter kennt,

Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2, 4b–3, 24). Teil I: Analyse, ZAW 112 (2000), 487–500 sowie Teil II: Prägende Traditionen und theologische Akzente, ZAW 113 (2001), 2–16; Konrad Schmid, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sog. Paradieserzählung Gen 2 f. und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002), 21–39; Norbert Lohfink, Genesis 2 f. als geschichtliche Ätiologie. Gedanken zu einem hermeneutischen Begriff, in: ders., Studien zum Pentateuch, Stuttgart 1998, 29–45. Die traditionsgeschichtlich positive Sicht der Worte der Schlange wird ausführlich begründet bei: Rainer Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3, 5), in: F. Crüsemann/C. Harmeier/R. Kessler (Hgg.), Was ist der Mensch ...? FS H. W. Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 11–27.

die manche alle mit „Sünde“ wiedergeben. Im Garten Eden ist erst einmal die Rede von Bäumen, die Gott wachsen lässt, und die begehrenswert anzusehen und deren Früchte gut zu essen sind (2,9). Leben unter Bäumen ist etwas Schönes – gerade weil wir hier leben, wo andere Urlaub machen. Es gibt rätselhafter Weise im Garten Eden Bäume von denen man besser nicht essen sollte, da das Folgen hat. So kommt die Erzählung vom Garten Eden nicht ohne ein *Gebot* aus, das Gott mitteilt: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen. Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aber, von dem darfst du nicht essen, denn sobald du davon isst, musst du sterben.“ (2,16–17).

Seien wir mal ehrlich: Was soll so schlimm daran sein, Gut und Böse unterscheiden zu können? Ist das nicht lebensnotwendig, – mehr noch, wäre es nicht sogar überaus *weise* das zu können?

Mit dem Gebot von Genesis 2 wurde viel pädagogischer Schindluder getrieben – es wurde missbraucht als ein biblischer Aufruf gegen die Aufklärung, gegen das Studieren, gegen Wissenschaft. Und betrachten wir unsere eigene freikirchliche Tradition kritisch: Auch wenn die Baptisten seit 11 Jahren ein Bildungszentrum in den märkischen Sand gesetzt haben, gibt es große Vorbehalte gegen zu viel Bildung, das könnte überheblich machen. Und beim letzten baptistischen Pastorenkonvent Berlin Brandenburg sagte ein Kollege zur Debatte ums Schriftverständnis: „In unseren Kreisen ist es eher akzeptiert als „dumm“ zu gelten, aber nicht als ungläubig.“³ Und so habe ich es in der Gemeindearbeit immer mal wieder erlebt, dass meine lieben Geschwister, wenn sie etwas besonders Positives über einen landeskirchlichen Pfarrer sagen wollten – lieber Bruder Jeremias entschuldigen Sie, dass ich das hier so schonungslos sage – also wenn sie etwas sehr Positives über einen landeskirchlichen Pfarrer gesagt haben, dann war das: „Der ist sogar gläubig.“ Steigerungsfähig war das nur, wenn ein solches fundamentales Urteil einem katholischen Priester galt.

Nun wir haben – Gott sei Dank – schon Fortschritte in unserem Bemühen um Ökumene und Bildung gemacht und daher lesen wir den Bibeltext neu, denn, dann entpuppt sich das Gespräch zwischen Schlange und Frau nicht als eindeutig, sondern als ambivalent, als mehrdeutig:

Gen 3,1–7 [ZÜ]: ¹Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die der HERR, Gott, gemacht hatte, und sie sprach zur Frau: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen? ²Und die Frau sprach zur Schlange: Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen. ³Nur von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt: Ihr dürft nicht davon essen, und ihr dürft sie nicht anrühren, damit ihr nicht sterbt. ⁴Da sprach die Schlange zur Frau: Mitnichten werdet ihr sterben. ⁵Sondern Gott weiß, dass euch die Augen aufgehen werden und dass ihr wie Gott sein und Gut und Böse erkennen werdet, sobald ihr davon esst.

³ Und so meinte er – zu Recht, dass keine Waffengleichheit herrscht, wenn sog. Bibeltreue einem liberalen Pastor den Glauben absprechen oder sog. Liberale dem evangelikalischen Prediger den Verstand.

⁶ Da sah die Frau, dass es gut wäre, von dem Baum zu essen, und dass er eine Lust für die Augen war und dass der Baum begehrenswert war, weil er wissend machte, und sie nahm von seiner Frucht und aß. Und sie gab auch ihrem Mann, der mit ihr war, und er aß. ⁷ Da gingen den beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Und sie flochten Feigenblätter und machten sich Schurze.

Die psychologische Seite der Gesprächsführung dieses meisterhaften Textes ist beeindruckend. Die kluge Schlange stellt der Frau eine Wahrnehmungsüberprüfung zur Verfügung: „Sollte Gott gesagt haben: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?“ Die Frau weiß noch *ungefähr* was Gott gesagt hat. Dass sie nämlich von den Früchten *aller* Bäume des Gartens essen darf, nur vom Baum in der Mitte des Gartens nicht. Ihn dürften sie sogar nicht anrühren.

Die Frau übertreibt. Von einem *Berührungsverbot* war gar keine Rede! Das ist schon immer zum Nachteil gewesen, wenn man *etwas nicht genau verstanden hat*, es zu *übertreiben* mit der *Gesetzlichkeit* – denn wie ein Zaun um das Gesetz hält sie sich bisher offensichtlich lieber ganz fern, um nicht zuzugreifen ... denn was droht ist die *Sterblichkeit* des Menschen. Jenseits von Eden – und nur solche Menschen gibt es – ist alles klar: Menschen müssen sterben.

Die Bäume im Garten Eden können uns Bibellesern Kopfzerbrechen bereiten, denn offensichtlich gibt es im Text einen *Baum des Lebens*, der das ewige Leben gewährt, und den *Baum der Erkenntnis* von Gut und Böse, der einem die Augen aufgehen lässt. Und Eva antwortet der Schlange, dass Gott den Genuss vom *Baum in der Mitte des Gartens* verboten habe, „damit ihr nicht sterbt“. In Kapitel 2 klang die Konsequenz noch dringlicher: Dem Menschen wird gesagt: „*Sobald* du davon isst, musst du sterben.“ Aus Evas Mund klingt das etwas *sanfter*, denn sie meinte ja: „... von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt: Ihr sollt nicht von ihm essen und sollt ihn nicht berühren, sonst werdet ihr sterben“ Eva sagt nur noch, dass die Sterblichkeit überhaupt die Folge sein würde – und tatsächlich – der Mensch fällt nicht *augenblicklich* tot um, wenn er mit der Frucht der Erkenntnis zu tun bekommt, sondern er *ist und bleibt* sterblich – im *Unterschied* zu Gott. Und damit der Mensch nicht *unsterblich* wird, bewacht ein Engel mit einem feurigen Schwert den Weg zum Baum des Lebens ... Der Mensch ist sterblich – damit müssen wir leben lernen. Für den Menschen gibt es keine andere Wahl, keine Alternative, kein „dahinter zurück“.

Die *Schlange* hatte also Recht, wenn sie Eva sagt: „*Mitnichten* werdet ihr sterben.“ Durch das kluge Tier erfährt Eva, dass sie nicht sofort tot umfällt, wenn sie nach Erkenntnis strebt, wenn sie *Weisheit* erlangen will.⁴ Lauschen wir noch einmal den Worten der Schlange, um zu verstehen, ob hier wirklich nur *negativ* vom Genuss des Baumes der Erkenntnis gesprochen wird oder nicht auch positiv: Die Schlange sagt: „Sondern Gott weiß, dass euch

⁴ Ja, erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit erkennen viele Ausleger beim Lesen dieses Textes eine Theologie der Weisheit in diesen Zeilen.

die Augen aufgehen werden und dass ihr wie Gott sein und Gut und Böse erkennen werdet, sobald ihr davon esst.“ Und der Erzähler macht Fortsetzung: „Da sah die Frau, dass es *gut wäre*, von dem Baum zu essen, und dass es eine Lust für die Augen war und dass der Baum begehrenswert war, weil er *wissend* machte, und sie nahm von seiner Frucht und aß.“

Prüfen wir den Wortlaut dieser kurzen und erfolgreichen Werbebotschaft, dann müssen wir feststellen: *Was die Schlange ankündigt sind sonst im Alten Testament durchweg positive und erstrebenswerte Ausdrücke – und es gibt kein Anzeichen, dass das hier anders gemeint ist.* Also – was bedeuten die Worte der Schlange, wenn die Schrift die Schrift auslegt? *Wem die Augen aufgehen*, wer die Augen öffnet, ist im Alten Testament jemand der wach ist oder lebendig oder der eine bessere und tiefere Einsicht hat: „So habe ich das noch nie gesehen“.

Eine Situation richtig einschätzen, angemessen sehen zu können – das bedeutet der Bibel, dass einem die Augen aufgehen. Dass einem die Augen aufgehen, kann sogar *lebensrettend* sein:

Ein prominentes Beispiel ist die Lebensrettung Hagar. Abrahams Frau Hagar, die Mutter Ismaels irrt orientierungslos umher, weil sie aus Rivalität zu Sara in die Wüste geschickt wurde und dort in der Wüste setzt sie ihren Sohn zum Sterben aus, um in einiger Entfernung von ihm zu weinen. Gott hört die Stimme des Jungen und spricht Hagar an, spricht ihr Mut zu, verheißt, dass in der Wüste des Lebens nicht das Ende, sondern erst der Anfang ist und dass aus dem Jungen ein großes Volk wird. „*Und Gott öffnete ihr die Augen*, und sie sah einen Wasserbrunnen“ (Gen 21,19). Ein anschaulicheres Bild für geöffnete Augen kann wohl niemand finden: In der Verzweiflung, in der Wüste, mit Tränen in den Augen plötzlich Augen zu haben für die Lebensrettung, für eine Quelle – einen Brunnen in der Wüste. Das bedeutet „die Augen werden euch aufgehen“.

„Gott weiß, ... dass ihr Gut und Böse erkennen werdet“

Gut und Böse erkennen – das ist keine überhebliche Anmaßung des Menschen, sondern kann der *positivste Ausdruck* von *Weisheit* sein, die Gott schenkt. Was auch jeweils mit der Erkenntnis von Gut und Böse genau gemeint ist, es wird im Alten Testament neutral oder positiv bewertet. Eine der positivsten Bewertungen erfährt es, in der zauberhaften Szene, als Salomo einen Wunsch frei hat – im Traum erscheint Gott Salomo und fordert ihn auf: Erbittle, was ich dir geben soll. Und Salomo – der ideale Weise – bittet: „So gib deinem Diener ein Herz, das hört, damit er deinem Volk Recht verschaffen und unterscheiden kann zwischen Gut und Böse“ (1Kön 3,9). Und der Verfasser fügt hinzu: „Und dass Salomo eben darum gebeten hatte, war gut in den Augen des HERRN“ (V. 10). Ein *hörendes Herz* führt dazu, dass der König seine Regentschaft *weise* ausüben kann. Urteilsvermögen bedeutet für das Hebräische die Erkenntnis von Gut und

Böse – und das ist nicht nur für den König gut, sondern für jedermann im Alltäglichen und Praktischen lebensnotwendig. *Was soll daran schlecht sein?*

So findet Eva diese Möglichkeit verlockend, *wissend* zu werden, das bedeutet: *einsichtig* zu werden, *verständlich* zu werden. Auch diese gewählten Worte sind sonst *ungefährlich*, Einsicht kann sogar als *Lebensbrunnen* bezeichnet werden. So kann der Sprüchedichter sagen: „Dem Verständigen ist der Verstand Quelle des Lebens und dem Toren ist die Torheit Strafe.“ (Spr 16, 22). Wie sollte der Mensch dumm, töricht, unverständlich *bleiben* wollen? Ja, der weise Weise kennt auch die Grenzen und Gefahren der Weisheit.

Charmanter Weise haben meine Eltern mir zur erfolgreichen Promotion ein Buch mit Titel geschenkt: „Lieber ein Patient Christi, als ein Doktor der Theologie.“ Das war weise, denn Bildung kann zur Einbildung führen und Bildung erlöst uns nicht. Aber bildungsfeindlich war es nicht gemeint! Denn wir müssen die Worte der Schrift auch *denken* können, um sie *lieben* und *leben* zu können.

Alle Formulierungen der Schlange, über die Konsequenzen vom Baum der Erkenntnis zu essen sind positiv in den Ohren eines orientalischen Hörers – Hagar gehen die Augen über, Salomo bittet um Erkenntnis von Gut und Böse und der Weise will *wissend* werden – das klingt auch gut in meinen abendländischen Ohren.

Vermutlich möchten jetzt einige aufspringen und sagen: Aber die Schlange spricht doch auch davon, dass die Menschheit durch diese Baumfrucht „wie Gott sein würde“. Und darin – so haben wir es im Unbewussten – will der Mensch etwas, was überheblich ist.

Aber sein wie Gott muss nicht völlige Identität bedeuten, sondern indem der Mensch das Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse sich aneignet, übernimmt er die Stellung des himmlischen Königs, indem er *selbst* unterscheiden und entscheiden muss und ihm das niemand mehr abnehmen wird, der für ihn denkt und unterscheidet. Und besonders für Menschen, die bewusst ihr Leben auch nach den Geboten Gottes führen möchten und es ganz ernst nehmen mit dem Leben nach Gottes Willen, entscheidet nicht die Bibel (!), was richtig und falsch ist, sondern die *Auslegung der Bibel* bestimmt mein Handeln und *unser gewonnenes Unterscheidungsvermögen* von Gut und Böse bestimmt unser Tun als Gläubige!

An keinem geringeren als David wird das illustriert. Als eine Witwe zu König David kommt, und ihm einen Rechtsfall zur Entscheidung vorlegt, schmeichelt sie dem König, indem sie sagt: „Das Wort meines Herrn König wird mir eine Beruhigung sein, denn mein Herr König ist wie der Engel Gottes, dass er das Gute und Böse hört“ (2Sam 14, 17). Wieder kann der König *zwischen richtig und falsch gut hören* – das bedeutet sachgemäß verstehen und unterscheiden. Und so haben wir auch David als Gewährsmann dafür, dass richtig und falsch unterscheiden „wenig geringer als Gott sein“ (Ps 8) bedeuten kann – so würdigt uns Gott! *Wer lernt zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, der lernt etwas Göttliches.*

Am Ende der Paradieserzählung wird diese Sicht aus Gottes Mund bestätigt. Gott, der HERR sprach: „*Sieh, der Mensch ist geworden wie unser-einer, dass er Gut und Böse erkennt.*“ Kein Wort von Empörung oder Zorn! Sondern es heißt weiter: „Dass er nun aber nicht seine Hand ausstrecke und vom Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe.“

Gott akzeptiert, dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis isst, dass der Mensch nach Erkenntnis strebt und diese erwirbt – was unbedingt geschützt bleibt ist der *Baum des Lebens*, was unbedingt gewahrt bleibt ist die Grenze zur Unsterblichkeit. Deshalb sind wir weise, wenn wir erkennen, dass wir sterben müssen – und das unterscheidet uns von Gott.

Wenn die Worte für den damaligen Hörer so positiv waren, die die Schlange zu den Früchten des Baumes der Erkenntnis findet, dann ist die Reaktion Evas mehr als verständlich. *Die Frau will klug werden! Und dass die Frau das will, ist schöpfungsgemäß!* Und die Kirche trägt mit Schuld daran, dass Frauen lange Zeit dumm gehalten wurden ... aber dazu mehr zu anderer Gelegenheit.

Klug werden, wissend werden, weise werden ist für die Bibel nicht die Ursünde des Menschen, sondern ein erstrebenswertes Ideal. Unterscheiden zu erlernen zwischen gut und böse ist für den Menschen eine lebenspraktische Notwendigkeit, ein Lernprozess, eine Reifeprozess. Es gehört zur Entwicklung jedes Menschen, dass sein Verstand aufwacht, dass er nach Erkenntnis strebt und den Ausgang aus der selbstverschuldeten Mündigkeit antritt. Der Mensch hat gar keine andere Wahl, als vom Baum der Erkenntnis zu essen. Und weil er keine Wahl hatte – kann Gott mit dem Ergebnis, dass der Mensch Erkenntnis erlangt hat, auch gut leben, solange er nicht denkt, dadurch *unsterblich* zu werden und sich mit dem Ewigen zu verwechseln.

Und unsere Erzählung kann das mit ganz viel *Humor* am Ende sagen: Denn was erkennt der Mensch als erstes, als ihm die Augen geöffnet werden und sein Verstand erwacht? Er erkennt einen *Mangel*. Die fehlende Unterwäsche! Und der erste und angenehme *Fortschritt* der Menschheitsgeschichte nimmt Formen an: Die Kleidung aus Feigenblättern – noch etwas unangenehm, aber hygienisch und im Öko-Style. Und nur wer Sexualität für Sünde hält – wie Augustin – findet das „feige“.

Wenn wir nach Erkenntnis streben, dann wachsen wir häufig in unserem Wissen, was uns *fehlt*, was uns noch *mangelt!* Und wir werden kreativ, wie wir diesen Mangel beseitigen könnten. Also kann Erkenntnisstreben sogar bescheiden und demütig vor Gott machen.⁵

⁵ Und so kann man gut verstehen, wenn bei Platon von Sokrates als Streit mit einem Weisen zu lesen ist: „Ich weiß, dass ich nicht weiß.“ Das kann die Summe eines lebenslangen Strebens nach Erkenntnis sein, aber Obacht: Sokrates sagte das nicht vor Prüfungen und auch nicht am Anfang seines Studiums!

Und die Erkenntnis von Gut und Böse kann *auch scheitern* – wie uns anschaulich von Kain erzählt wird, der seinen Bruder erschlägt, weil der im Gottesdienst angesehener ist und Kain das zornig macht.⁶

Das Gebot der Urgeschichte im Garten Eden, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, ist kein Gebot das heute noch gilt. Es galt nie *uns* Menschen. Es ist nicht das Elfte Gebot, sondern ein Gebot vor jeder Zeit. Wir leben – wie die Bedingungen des Menschen durch Gott gesetzt sind. Wir müssen unter Mühsal unseren Lebenserwerb erbringen, auf dem Acker, in der Industrie, am Schreibtisch und Schwangerschaften sind bis heute beschwerlich schmerzhaft. Aber nach Erkenntnis zu streben – ist uns nicht verboten. Im Gegenteil.

Wer nicht Salomo oder David sich vor Augen halten will, kann sich heute Nachmittag ein Bild vom Leben Martin Metzgers vor Augen halten: Ein Mensch, der *wissend* werden will, der möchte, dass ihm die *Augen aufgehen* und er eine Sache aus einem anderen Licht, einer anderer Warte besser beurteilen kann. Und er ist zugleich ein *Zeuge der Güte Gottes*.

In dieser Tradition verstehe ich auch die Auslegung der Erzählung vom Garten Eden heute Vormittag. Denn jenseits von Eden – leben wir alle. Ob nun schöne Bäume auf dem Campus stehen oder der triste Beton der Großstadt uns umgibt. Im Leben jenseits von Eden dürfen wir nach Erkenntnis streben – nicht weil wir uns an die Stelle Gottes setzen oder etwa unseren Verstand inthronisieren –, sondern weil Gott Früchte der Erkenntnis wachsen lässt, *damit wir unterscheiden lernen zwischen Gut und Böse*.

Und schon die Urgeschichte erzählt dabei von Gottes Güte und Fürsorge mitten im sog. Sündenfall: Denn was tut Gott – nach der angeblichen Ursünde des Menschen? Er verschafft ihnen anständige Kleidung. Nicht mehr selbstgemachte Feigenblätter, sondern „Hosen und Röcke aus Fell“ – Gottes Güte hat Niveau! Gott findet für jeden etwas Passendes.

Amen!

⁶ Mit der Vertreibung aus dem Garten Eden wird der Mensch ins echte Leben entlassen, in die Realität. Und dort muss sich sein Unterscheidungsvermögen jetzt bewähren. Zum Sündenfall kommt es erst, wenn der Mensch das Böse nicht beherrscht und zur Tat schreit. So muss Kain von Gott gewarnt werden, weil er sich vergleicht mit dem Segen seines Bruders und darüber rot anläuft – Gott warnt ihn, seinen negativen Gefühlen keine Taten folgen zu lassen – mit den Worten: „Warum bist du zornig und warum ist dein Blick gesenkt? Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, kannst du frei aufblicken. Wenn du aber nicht gut handelst, lauert die Sünde an der Tür, und nach dir steht ihre Begier, du aber sollst Herr über sie sein“ (Gen 4). Jetzt erst, muss sich die Erkenntnis des Menschen zwischen Gut und Böse bewähren – nur dass Kain Gott den Rücken zudreht und seinen Bruder erschlägt.

Himmelschreiend!

Predigt über Jesaja 63, 15–64, 3¹

Kim Strübind

Jes 63, 15–64, 3: ¹⁵ So schau nun vom Himmel und sieh herab von deiner heiligen, herrlichen Wohnung! Wo ist nun dein Eifer und deine Macht? Deine große, herzliche Barmherzigkeit hält sich hart gegen mich. ¹⁶ Bist du doch unser Vater; denn Abraham weiß von uns nichts, und Israel kennt uns nicht. Du, HERR, bist unser Vater; „Unser Erlöser“, das ist von alters her dein Name. ¹⁷ Warum lässt du uns, HERR, abirren von deinen Wegen und unser Herz verstocken, dass wir dich nicht fürchten? Kehre zurück um deiner Knechte willen, um der Stämme willen, die dein Erbe sind! ¹⁸ Kurze Zeit haben sie dein heiliges Volk vertrieben, unsre Widersacher haben dein Heiligtum zertreten. ¹⁹ Wir sind geworden wie solche, über die du niemals herrschtest, wie Leute, über die dein Name nie genannt wurde. *Ach dass du den Himmel zerrissest und führest herab*, dass die Berge vor dir zerfließen, ¹ wie Feuer Reisig entzündet und wie Feuer Wasser sieden macht, dass dein Name kundwürde unter deinen Feinden und die Völker vor dir zittern müssten, ² wenn du Furchtbares tust, das wir nicht erwarten – und führest herab, dass die Berge vor dir zerfließen! – ³ und das man von alters her nicht vernommen hat. Kein Ohr hat gehört, kein Auge hat gesehen einen Gott außer dir, der so wohl tut denen, die auf ihn harren.“

Liebe Hochschulgemeinde,

Gott ist im Aufbruch – das ist zu allen Zeiten die Botschaft des Advents gewesen. Unser Gott kommt, lange schon, immer schon. Das ist eine seiner Eigenarten: Einerseits ist er immer da und gleichzeitig immer im Kommen. Dass Gott da ist, gibt unserem Glauben Gewissheit, dass Gott kommt, hält ihn in dauernder Unruhe.

Gott ist im Aufbruch, aber die Welt scheint in Aufruhr, nicht nur während der gewalttätigen Unruhen in Athen in diesem Augenblick. Zwischen Aufbruch und Aufruhr besteht offensichtlich ein Zusammenhang, eine Art innere Korrespondenz: Gottes Aufbrüche finden für uns unerkennbar im Himmel statt, aber die Unruhe ist hier auf Erden spürbar. Sie füllt die Lücke zwischen dem irdisch abwesenden, himmlisch jedoch im Aufbruch befindlichen adventlichen Gott. Eben davon handelt unser heutiges Bibelwort. Es ist ein aufrührerisches Wort der ungeduldig Wartenden. In die Klage mischt sich auch ein Ton der Anklage. Der Himmel bricht schon so lange auf – viel zu lange! Wann ist der letzte Advent? Wann ist endlich die

¹ Gehalten anlässlich des Hochschulgottesdienstes der Fachschaft Theologie am 9. Dezember 2008 in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Bloherfelde in Oldenburg.

Zeit gekommen, nicht nur den ständigen Aufbruch, sondern die ersehnte Ankunft zu feiern?

Dieses leidenschaftliche Gebet aus dem drittel Hauptteil des Jesajabuchs hat in der Bibel nur wenige Parallelen. Es ist mit der Frechheit und Freiheit mancher Psalmen verwandt oder mit dem Mut der Verzweiflung Hiobs. Hier wie dort ist zu hören, dass Menschen Gottes Abwesenheit als belastend empfinden.

Und so sprudelt aus diesem Gebet heraus: *„Wo ist deine Liebe? Wo sind dein Eifer und deine Leidenschaft geblieben? Was ist mit deinem Erbarmen?“* – Gott, du thronst im Himmel! Das klingt, im Unterschied zum Lob der Psalmen, hier eher sarkastisch. Der himmlische Thron ist keineswegs nur tröstlich, wie uns die oft so seichten Lobpreislieder mit ihrem monarchischen Utopien vorgaukeln. Dass Gott im Himmel ist, heißt ja auch: Er ist himmelweit von uns entfernt. So wird der „Himmel“ gerade in den späteren Teilen des Jesajabuchs zum Ausdruck der Sprachlosigkeit zwischen Gott und Mensch. „Weiß der Himmel“, sagen wir heute, wenn wir etwas definitiv nicht wissen.

Diese Sprachlosigkeit zwischen Himmel und Erde, an die wir uns längst gewöhnt haben, wird nun durch dieses Gebet jäh unterbrochen. Am spektakulärsten ist gewiss die Bitte, Gott möge doch „den Himmel zerreißen“, wie in Vers 19 zu lesen ist. Der Himmel hat sich störend zwischen Gott und seine Gemeinde geschoben. Er ist das unerreichbare Bollwerk der Trennung von Gott und Mensch. Gott ist jenseits des trennenden Himmels in Klausur gegangen. Er hat Israel und seine unerfüllt gebliebenen Hoffnungen auf einen grandiosen Neuanfang nach dem babylonischen Exil sich selbst überlassen. Ein Rest an Hoffnung schwingt sich hier nun zu einem kühnen Vorschlag auf, wagt eine Art „lucky punch“ gegen Gottes uneinnehmbare himmlische Bastion: „Ach, dass du den Himmel zerrissest!“

Es ist eine Bitte so recht nach unserem Herzen. Wer wünschte sich das nicht: Dass der Himmel sich auftut und Gott, der ewig Verborgene und Abwesende, es endlich aller Welt zeigt, endlich alles in Ordnung bringt. Die immer bedrohlichere Wirtschaftskrise etwa, die sich immer lauter unter die üblichen Verdächtigen der internationalen Dauerkrisen mischt. Selten sah man unsere politische und ökonomische Welt so ratlos wie in diesen Tagen. Und wenn derzeit eines im öffentlichen Leben auffällt, dann dass die großen Antworten auf die großen Fragen ausbleiben. In die Trostlosigkeit der Auspizien mischt sich eine frappierende Ratlosigkeit der sonst so klugen Welterklärer.

Nicht nur das. Mitten in der Adventszeit mit ihren einzigartigen Glaubensliedern stimmen Gotteskrieger zwischen Mumbay und Kabul Tag für Tag eine ganz andere, terroristische Liturgie an. Ihr mörderisches Getöse im Namen eines barmherzigen Gottes überlagert die vertrauten religiösen Klänge der Adventszeit. Könnte Gott nicht endlich auch den Himmel der Gotteskrieger zerreißen und den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt seiner verblendeten Anhänger beenden? Und ist es tatsächlich das unver-

rückbare Schicksal einer globalisierten Welt, dass die Vielen, die weniger besitzen, die gigantischen Verluste der wenigen Gierigen in dieser merkantilen Welt bezahlen müssen?

Die Bitte, Gott möge den trennenden Himmel seiner Abwesenheit zerreißten, stößt also auf eine Welt, die selbst so schrecklich zerrissen ist. Wir finden jede Menge guter Gründe, dieses alte Volksklagelied aus dem Jesajabuch mit neuen Worten nachzusprechen. Und sei auch nur angesichts des täglichen Horrors eines ewig schlechten studentischen Gewissens auf der Flucht vor dem Ziel, das da „Bachelor“ oder „Master“ heißt.

Der Protest unseres Bibelwortes gegen Gott hat zwar keinen Witz, aber gewiss Charme und Aktualität. Er spricht, ja er klagt bis in unsere Zeit und lässt sich auch ohne exegetisches Fachwissen nachsprechen. Die Klage über das Leiden an einem abwesenden und stets kommenden Gott findet mit diesem alten Gebet eine religiöse Sprache. Ja, genau so müsste man heute vor und gegen Gott klagen: so geschichts- und respektlos wie diese Betenden im Buch des sogenannten „Dritten Jesaja“. Für sie war selbst Abraham, der Stammvater Israels, in unendliche Ferne entrückt, und Gott thronte nur noch im Himmel, aber unterhielt keine diplomatischen Beziehungen mehr zur Erde.

Ist der Himmel für uns Menschen auch unerreichbar geworden, so bleibt uns doch die Hoffnung, dass zumindest unsere Klage durch den Himmel hindurch zu Gott dringt. Und das ist nun zum zweiten Mal etwas Unerhörtes, ja Aberwitziges an diesem Gebet: In der Klage überspringt es den Himmel, der sich mächtig und trennend zwischen Gott uns erhebt. Es klagt sich durch – direkt vor Gott.

Dieses kecke Gebet nimmt keine Rücksicht auf fromme Konventionen. Es hält einerseits an Gott fest und appelliert zugleich an seine Verantwortung, die sich aus seiner Vaterschaft ergibt: „Bist du doch unser Vater!“ (V. 16). Das liest sich nur auf den ersten Blick gottergeben und bekenntnishaft. Aber wie weit muss es gekommen sein, dass Israel sich bei Gott derart in Erinnerung bringen muss: durch Faustschläge an eine verschlossene Himmelsfestung, durch Worte, die man jemandem hinterher ruft, der im Streit die Tür hinter sich zugeschlagen hat! „Wo ist dein Eifer und deine Stärke?“, fragt diese Stimme geradezu frivol.

Darf man so mit Gott so reden? Darf man ihn – oder muss man ihn vielleicht – derart daran erinnern, wessen Vater er ist, und dass Israel als heiliges Gottesvolk und die von ihm geschaffene Welt schließlich seine Idee waren? Unser Bibelwort fordert einen Vaterschaftstest ganz eigener Art. Gott kann sich nicht aus der Verantwortung für sein Volk stehlen, dessen Vater er ist und bleibt.

Aus diesem Trotz der Verheißung findet Israel in trostloser Zeit mutige Worte, die belästigen. „Abraham weiß nichts von uns. Und Israel kennt uns nicht!“ So sprechen die Nachfahren eben jenes Jakob-Israel. So sprechen entwurzelte Menschen, die sich von den Stammvätern Israels lossagen. Und dies ist für jüdische Ohren eine weitere Ungeheuerlichkeit. Denn das alttes-

tamentliche Gottesvolk lebte doch auch von den Überlieferungen der Erzväter und -mütter. Der Grund ihres religiösen Selbstvertrauens waren die Verheißungen an Abraham, Isaak und Jakob, der von Gott in „Israel“ umbenannt wurde und dessen Name sich auf die Nachkommen vererbte. Und nun wollen diese Nachkommen nichts mehr davon wissen. Radikaler als an dieser Stelle hat sich das aus den Vätern hervorgegangene Israel nie wieder selbst in Frage gestellt. Das einst so fest mit seiner Geschichte verwurzelte Gottesvolk ist zu einem Volk ohne Wurzeln geworden.

Und doch: Auch wenn alles fraglich geworden ist, wenn es keine Gerechtigkeit und keinen Himmel auf Erden gibt, wenn sogar Abraham als Garant von Verheißung und Erfüllung ausfällt – es wird immer noch gebetet. Dieses Klagelied ist der Reflex einer verzweifelten Treue zu Gott in der Stunde der Anfechtung. Hier zeigt sich die Stärke einer Religion auf „Treu und Glauben“. Was eine auf „Treu und Glauben“ gegründete Religion wert ist, zeigt sich in der Krise des Glaubens. Als Israels heiligste Traditionen nichts mehr galten und die Erzväter keine legitimierende Kraft mehr besaßen, hat sich Israel zuletzt an Gottes Vaterschaft geklammert. Israel, das nicht mehr Israel sein will, hat sich nicht in den Nihilismus verabschiedet, sondern seinem rätselhaften Gott dieses kecke Gebet vorgelegt. Diese radikalen Beter blicken immer noch zum Himmel, dem trennenden Bollwerk. Gott sollte sich dort nur nicht allzu sicher vor ihnen wissen! Solcher Trotz ist eben auch eine Art, mit Glaubenskrisen umzugehen.

Nicht minder unerhört ist freilich die Antwort, die Gott auf dieses Gebet gegeben hat. Er hat sich mit einer Antwort Zeit gelassen und dann wahrhaftig den Himmel zerrissen! Mehrfach tat er es, und er würde es wieder tun – für uns und die ganze Welt. Als Jesus Christus zum Gesandten Gottes wurde, da hat dieser Gott das größte aller Opfer gebracht: Er hat seine Jenseitigkeit geopfert, seine Transzendenz, wie wir in der Theologie sagen. Mit der Sendung des Sohnes ist Gott auf die menschenfreundlichste Weise distanzlos geworden. Er hat den Himmel zerrissen und seinen Glanz auf die Erde gebracht.

Über die Taufe Jesu berichten uns die Evangelien, dass sich in diesem Augenblick der Himmel „auftat“: Der Heilige Geist ergriff zunächst von Jesus und schließlich von dieser Welt Besitz. Seither ist Gott mit dieser Welt untrennbar verbunden – durch sich selbst. Die Klagen der adventlich Wartenden müssen keine himmlischen Barrieren mehr überwinden. Durch Jesus von Nazareth, den Gesandten Gottes, ist Gott auch als Gekommener und Kommender uns allen schon nahe.

Gott hat durch Jesus Christus allerdings nicht nur den Himmel zerrissen. Er hat dabei sich selbst zerrissen. Das gerade begonnene neue Kirchenjahr zielt schnurgerade auf Ostern und das Kreuz von Golgatha. Dort zerriss nicht nur der Vorhang des Tempels. Auch Gott selbst hat es dabei zerrissen. Denn der den Himmel zerreißende Gott ist auch ein herzzerreißender Gott, der das Leid der Welt höchst körperlich erfährt. Gerade die Adventszeit richtet unseren Blick darauf, dass wir unsere christliche Hoffnung auf

einen himmel- und herzerreißenden Gott gesetzt haben. Einen Gott, den es nicht auf den sicheren himmlischen Thronen hält, auf den wir ihn in manchen Glaubensliedern so leichtfertig verfrachten. Er ist ein Gott, dem es nicht gleichgültig ist, wie es uns geht und wohin wir uns gerade verirrt haben. Vielmehr ist er einer, der uns nachgeht und unser Leid teilt, weil „nur der leidende Gott helfen kann“, wie Dietrich Bonhoeffer einst schrieb.

Im Kommen Christi hat Gott also tatsächlich den Himmel zerrissen, allerdings anders als es sich die Schüler Jesajas ausgemalt hatten. Mit dem offenen Himmel über dem getauften Jesus kommt der Gottessohn in schlichter menschlicher Gestalt. Einer, der uns nicht das Blaue vom Himmel versprochen hat, sondern das Wahre (Caroline Schröder). Der Himmel erhielt durch das Kommen Christi einen Riss und hat sich zu uns hin geöffnet. Dieser zerrissene Himmel nimmt auf, was die Erde ausspuckt, verachtet und manchmal auch kreuzigt. Darum ist in diesem Himmel Platz für uns alle.

Gott versteht sie nur zu gut, die Infragesteller, die keinem Gott mehr trauen, der einem das Blaue vom Himmel verspricht. Er hat eine Schwäche für Menschen, die ihm unbequeme Fragen stellen und für ungewöhnliche Antworten offen sind. Und besteht nicht gerade darin eine unserer gemeinsamen Aufgaben als Theologinnen und Theologen: Fragen zu stellen, bisweilen auch etwas respektlose Fragen, bis sich ein Himmel öffnet? Mit einem *solchen* offenen Himmel versprechen wir uns nicht das *Blaue* vom Himmel, aber wir könnten mit ihm unser blaues Wunder erleben.

Amen!

Gottes Weite und unsere Grenzen – der Weg des Petrus

|| Predigt über Apostelgeschichte 11, 1–18¹

Thomas Niedballa

Liebe Gemeinde,

nach langer Zeit darf ich mal wieder in Düsseldorf sein und freue mich über die Gelegenheit, hier predigen zu dürfen. Eigentlich ist der verlesene Text 1Kor 12 der für den heutigen Sonntag vorgesehene Predigttext. Doch als ich ihn mir angesehen hatte, kam mir ein Traum in den Sinn:

Ich träumte, da sei eine riesige Gruppe von Menschen, in einer Baptistengemeinde, und es werde gefeiert, Abendmahl und Essen, und von außen strömen aus allen Völkern und Gruppen und Religionen Menschen hinzu und erlangen das Heil.

Soweit die Traumidee. Was würdet Ihr sagen, wenn ich das jetzt verbindlich machen würde? Einen solchen Traum als Gemeindeordnung und Gemeindeziel? Fantastisch, oder? Wahnsinnig? Irrsinnig? Doch hören wir als Kontrast den Predigttext:

Apg 11, 1–18: ¹Es kam aber den Aposteln und Brüdern in Judäa zu Ohren, dass auch die Heiden Gottes Wort angenommen hatten. ²Und als Petrus hinaufkam nach Jerusalem, stritten die gläubig gewordenen Juden mit ihm ³und sprachen: Du bist zu Männern gegangen, die nicht Juden sind, und hast mit ihnen gegessen! ⁴Petrus aber fing an und erzählte es ihnen der Reihe nach und sprach: ⁵Ich war in der Stadt Joppe im Gebet und geriet in Verzückung und hatte eine Erscheinung; ich sah etwas wie ein großes leinenes Tuch herabkommen, an vier Zipfeln niedergelassen vom Himmel; das kam bis zu mir. ⁶Als ich hineinsah, erblickte ich vierfüßige Tiere der Erde und wilde Tiere und kriechende Tiere und Vögel des Himmels. ⁷Ich hörte aber auch eine Stimme, die sprach zu mir: Steh auf, Petrus, schlachte und iss! ⁸Ich aber sprach: O nein, Herr; denn es ist nie etwas Verbotenes oder Unreines in meinen Mund gekommen. ⁹Aber die Stimme antwortete zum zweiten Mal vom Himmel: Was Gott rein gemacht hat, das nenne du nicht verboten. ¹⁰Das geschah aber dreimal; und alles wurde wieder gen Himmel hinaufgezogen. ¹¹Und siehe, auf einmal standen drei Männer vor dem Hause, in dem wir waren, von Cäsarea zu mir gesandt. ¹²Der Geist aber sprach zu mir, ich solle mit ihnen gehen und nicht zweifeln. Es kamen aber mit mir auch diese sechs Brüder, und wir gingen in das Haus des Mannes. ¹³Der berichtete uns, wie er den Engel in seinem Haus gesehen habe, der zu ihm sagte: Sende Männer nach Joppe und lass holen Simon, mit dem Beinamen Petrus; ¹⁴der wird

¹ Die Predigt wurde gehalten am 12. Oktober 2008 in der Gemeinde Düsseldorf (Luisenstraße).

dir die Botschaft sagen, durch die du selig wirst und dein ganzes Haus.¹⁵ Als ich aber anfang zu reden, fiel der heilige Geist auf sie ebenso wie am Anfang auf uns.¹⁶ Da dachte ich an das Wort des Herrn, als er sagte: Johannes hat mit Wasser getauft; ihr aber sollt mit dem heiligen Geist getauft werden.¹⁷ Wenn nun Gott ihnen die gleiche Gabe gegeben hat wie auch uns, die wir zum Glauben gekommen sind an den Herrn Jesus Christus: wer war ich, dass ich Gott wehren konnte?¹⁸ Als sie das hörten, schwiegen sie still und lobten Gott und sprachen: So hat Gott auch den Heiden die Umkehr gegeben, die zum Leben führt!

Petrus muss ich vor seiner Gemeinde in Jerusalem rechtfertigen. Er habe mit Unbeschnittenen, mit Menschen aus den Heiden, den Nicht-Juden, gegessen, ihnen sogar gepredigt und Gemeinschaft gehabt. Und dann erzählt Petrus die Geschichte, die in Apostelgeschichte 10 geschehen und aufgeschrieben ist. Dazu gleich mehr.

„Du bist zu Unbeschnittenen gegangen und hast mit ihnen gegessen!“ Das ist der Vorwurf an Petrus. Essen mit den falschen Menschen. Essen und Gemeinschaft gehören zusammen.

Wie gerne erleben wir doch ein Essen in der Gemeinschaft geliebter Freunde oder der Familie, falls wir ein harmonisches Familiengefühl haben. Wie wichtig ist es zusammen zu essen!

Selbst in unserer Zeit von Fastfood und Essen im Auto ist es nicht ganz verloren gegangen, auf jeder Party oder Feier gibt es Essen, manchmal ist das sogar der einzige Programmpunkt. Essen ist offenbar mehr als Nahrungsaufnahme, es hat mit unserem Gemeinschaftsgefühl zu tun. Und es hat mit einem Haus zu tun. Es gibt wohl auch Camping und Essen unter freiem Himmel – aber meist findet Essen in einem Haus statt, eine Feier braucht einen Rahmen und einen Ort. Dort ist Gemeinschaft und das erinnert an Zuhause. Wer kann sich vorstellen, dass da einer zu einem Geburtstag, einem Jubiläum oder einer Hochzeit einlädt und kein Essen und Trinken bereitstellt? Das gehört einfach dazu: Gemeinschaft und Zusammenessen. Wunderbar.

Nun hat diese so positive Sache einen Haken. Wir essen in Gemeinschaft, das heißt auch: die einen sind dabei, die anderen sind draußen. Wie verletzend oder beschämend, wenn einer damit gerechnet hat, zu einer Feier eingeladen zu werden und erleben muss, dass er nicht eingeladen wird oder gar förmlich ausgeladen wird. Beim Essen und in der Gemeinschaft gibt es ein Innen – und ein Außen. Die einen sind drin – die anderen draußen. Hand aufs Herz: denkt an einen unangenehmen Menschen oder einen, den ihr hasst. Ihr trefft ihn auf der Straße vor der Haustür oder in einem Bus oder gar hier nachher im Gebäude. Vielleicht grüßt ihr ihn, vielleicht geht ihr ihm aus dem Weg. Aber wer würde ihn zum Essen einladen oder gar zufällig an einem Tisch, sagen wir in einer Kantine oder in einem Restaurant, mit ihm essen wollen? Zusammen essen – da gibt es ein „Dabei-Sein“ und ein „Draußen-Sein“.

Vor zwei Wochen kam ein kleiner Schüler in der 5-Minuten-Pause zu mir gelaufen: Er sagte: Der Julian hat Kartoffel-Chips und eben in der Pau-

se hat er allen etwas abgegeben, nur mir nicht. Nun sollte ich mich für ihn einsetzen.

Ich habe Julian kommen lassen, ich kannte die Problematik schon. Er sagte in aller Ruhe: Das stimmt, ich kann ihn nicht leiden, das sind meine Chips und ich gebe sie, wem ich es will. Ich fragte den anderen Schüler: Kannst du ihn den leiden? Antwort: Nein. Dann fragte ich: Warum willst du denn Kartoffel-Chips von einem, den du nicht leiden kannst? Zusammen essen und Sympathie sind ein wichtiges Thema.

Petrus kommt nun hinauf nach Jerusalem und seine Mitchristen – die natürlich alle zu der Zeit Juden sind, sagen: Du bist mit unbeschnittenen Männern zusammen gewesen und hast mit ihnen gegessen! Das ist der Vorwurf. Wie kannst du nur! Petrus, du als erster Apostel – obwohl wir dich nicht für unfehlbar halten – du hast eine hohe Verantwortung und wie kannst du so etwas tun? Die gehören nicht zu uns, darum auch nicht zu dir.

Petrus, du hast gottgegebene Grenzen überschritten.

Und wenn Menschen Grenzen überschreiten, werden andere empfindlich und ärgerlich. Mit Heiden hat man keinen engen Kontakt. Nur zur Erinnerung: Mit Heiden sind nicht Ungetaufte oder ungebildete Menschen gemeint, sondern schlicht Nicht-Juden. Wir alle sind Heiden und bleiben es auch, selbst wenn wir Christen geworden sind.

Und Petrus durfte mit solchen keinen Kontakt haben.

Denn es gibt einen zweiten Aspekt, der mit dem Essen einhergeht. Ich sagte eben: Zusammen essen – das stiftet Gemeinschaft, schließt aber auch aus. Und das andere: Essen hat mit Reinheit zu tun. Es gibt Essen, das Nahrung ist, und Dinge, die wie Essen aussehen, in Wirklichkeit aber verdorben, ungenießbar oder giftig sind. Oder Abfall. Wo es um Essen geht, ist Hygiene und Abfallbeseitigung nötig. Wo ist der Ort in der normalen deutschen Wohnung mit den meisten Bakterien? Nein, es ist nicht das Bad oder das WC, es ist die Küche. Da muss sauber gemacht werden, da ist Reinheit am Platze. Wie viele Menschen sterben oder erkranken, weil sie kein reines Wasser haben, es aber trinken! Wie viele Menschen sind früher in Seenot gekommen und verdurstet, obwohl sie von Wasser umgeben waren – leider mit ein paar Salzkörnern drin. Nun war der Begriff Reinheit in der Bibel weniger vom Hygienischen her gesehen. „Rein“ hieß „gottgemäß, schöpfungsgemäß, richtig“, „unrein“ hieß „krank, unordentlich, chaotisch, schräg“. Essen hat immer auch mit Ordnung und Unordnung zu tun. Bei Äpfel isst man die Schale mit, bei Apfelsinen nicht. Das muss man wissen. Manche Pilze sind in Ordnung, andere sehen ähnlich aus, sind aber tödlich. Das Auge isst mit, aber hoffentlich auch der Verstand.

Die Menschen und besonders die Religionen haben das Essen und die Reinigung ganz besonders betont. Die Gemeinschaft mit Gott – das ist Essen – so wie die Gleichnisse Jesu das betonen oder in Exodus 24, 11: „Sie schauten Gott – aßen und tranken“.

Dafür mussten die Menschen aber rein sein – besonders die Priester und später die Pharisäer betonten das: Nur, wer sich reinigt und rein ist, der lebt

richtig, der kann Gott begegnen. Bis heute ist die Waschung wichtig, bevor ein Mensch Gott begegnet, z. B. im Islam. Und wer weitergehen will, sagt: Wer etwas Unreines anrührt, der wird unrein und der verunreinigt den Nächsten. Oder in unserem Beispiel: Ich esse doch nicht mit einem, der gestern noch bei meinem Feind zum Essen eingeladen war. Verunreinigungen stecken an.

Und darum warf man Petrus vor: Du hast dich selbst verunreinigt. Du hast die gottgegebene Ordnung, die zwischen Israel und den Völkern trennt, aufgehoben. Und es kommt zum Streit in der Gemeinde.

Das ist doch auch bemerkenswert. Sie haben gestritten. Sie haben nicht Petrus zum unfehlbaren Apostel erklärt. Sie haben nicht von Harmonie und Frieden geredet. Sie haben gestritten und ihm widersprochen. Das ganze Neue Testament dokumentiert nicht nur einzelne Streitszenen und Auseinandersetzungen, sondern auch unter der Hand erhebliche Meinungsverschiedenheiten. So ist das unter Christen-.

Vielleicht trat auch jemand auf und verteidigte Petrus: „Unser Herr Jesus hat doch auch mit Zöllnern und Sündern gegessen!“ Dann hat ein anderer wieder gesagt: „Unsinn, du vergleichst Äpfel mit Birnen, das ist doch hier gar nicht anwendbar, die Sünder und Zöllner waren ja von Hause aus Juden wie wir, das ist nicht dasselbe, was Petrus hier gemacht hat!“ Mit einem Jesus-Wort war der Streit offenbar nicht geschlichtet.

So ist das seit 2000 Jahren. Die eine Gruppe der Christen sagt: „Das ist Gottes Prinzip!“ Dann ruft die andere: „Ach was, doch nicht in diesem Fall.“ Die eine Gruppe sagt z. B.: „Gott sagt: Du sollst nicht töten!“ Dann sagt die andere: „Ja sicher, aber das bezieht sich doch nicht auf Kriegsführung!“ Oder: „Gott sagt: Seid nicht gierig!“ Dann sagt die andere: „Ja sicher, aber das meint doch nicht den Kapitalismus als System!“ Eine Gruppe sagt: „Jeder Mensch darf zu Gott kommen!“ Und die andere sagt: „Klar, indem er aber dann auch sich einer Freikirche anschließt, taufen lässt, mitarbeitet!“

Oder eine Gruppe sagt: „Jeder begabte Christ darf in der Gemeinde predigen!“ Dann sagt eine andere: „Klar, solange der Mensch nicht gerade eine Frau ist!“ Und so hat vor zwei Wochen der Bund Freier evangelischer Gemeinden abgelehnt, dass Frauen Pastorinnen werden dürften. Christen sind sich nicht einig, auch wenn es um Gottes Willen geht, nicht. Und wie war es hier? Die einen rufen „Alle Menschen dürfen an Christus glauben und das Heil erlangen!“ Und die anderen sagen: „Ja sicher, aber nur die Heiden nicht!“ Nein, so hat keiner geredet. Es war vielmehr so: „Ja, alle Menschen dürfen das Heil erlangen, auch die Heiden, aber sie müssen sich zuvor beschneiden lassen und Juden werden.“ Darum ging der Streit. Um Reinheit und Essen, im Judentum und Heidentum. Um Gottes Heil und um Unordnung und Grenzen. Wie weit ist das Herz Gottes?

Und nun erzählt Petrus die Geschichte, die der Bibelleser schon in Kapitel 10 gelesen hat, ein wenig verkürzt. Er erzählt, dass er eines Mittags eine Vision hatte. Dass dann Abgesandte des Heidenhauptmanns Kornelius an seiner Tür klopfen. Dass er mitging, das Evangelium verkündete. Dass die-

se Heiden glaubten und den Heiligen Geist empfangen, ohne beschnitten zu sein. Dass er sie dann getauft habe.

Es beginnt mit einer Vision. Stellen wir uns das bildlich vor. Petrus träumt oder visioniert, dass er einen Herd vor sich sieht und daneben Vogelspinnen, etliche Kellersasseln, kleinere Spinnen, Fliegen und Käfer, ein paar kleinere Schlangen und Regenwürmer. Alle tot. Und der Topf auf dem Herd. Ein wenig Öl hinein, dann die toten Tiere, lecker anbraten. Und eine Stimme sagt Petrus: Iss es auf. Und er reagiert mit Ekel: Keinesfalls, Herr, das ist unrein.

Klar, wer würde bei einem solchen Mahl nicht auch zurückschrecken. Ich hatte schon überlegt, ob wir nicht als Predignachgespräch das Kaffeetrinken mit ein paar Regenwürmern und Spinnen durchführen sollten. So ging es jedenfalls Petrus. Ich glaube, wenn einer von uns einen solchen Traum oder eine solche Vision gehabt hätte, würde er das so schnell nicht vergessen, so einen Traum. Und er soll das Zeug essen. Sagt die Stimme Gottes. Gegen allen Ekel.

Und Petrus ist weise. Er sagt nicht: Was soll's – so eine Vision – ist doch sinnlos. Sondern er denkt nach und als die drei Abgesandten von den Heiden kommen, da geht er mit. Da begreift er: die Vision hat doch nichts mit Essen und Trinken zu tun. Es geht um die Gemeinschaft mit Menschen! Ich darf, sagt Petrus, keinen Menschen für gemein und unrein ansehen. Gott liebt alle Menschen, das wird jetzt konkret.

Wir meinen vielleicht, wir würden akzeptierend, tolerant und liebevoll mit und über andere Menschen reden. Doch in Wirklichkeit sind wir oft wie Petrus. Wir nennen andere Menschen unrein, Versager, kritisieren und verurteilen, wir verspotten und lehnen sie ab. Ich glaube, dass wir sehr von der Schranke gegenüber vielen anderen Menschen leben. Dass sie uns wie unreine Spinnen und Schlangen sind. Natürlich sagen wir das nicht so. Wir nennen sie nicht unrein, wie es Petrus getan hat. Einige werten andere direkt ab, indem sie sie zusammenstauchen und anbrüllen. Aber das ist nicht die einzige Möglichkeit, Menschen abzuwerten. Man kann sie auch freundlich ansprechen und später, hinter dem Rücken, lästert man über sie. Oder man benotet sie ganz nüchtern, wie in der Schule. Natürlich würde man nie einen anderen Menschen unrein nennen, aber so wie der sich kleidet oder wie der lebt oder wie der glaubt – sagt man – das „sind alles Fakten, eins zu eins, der ist eben daneben“. Oder: „Der hat ja überhaupt keine Körperwahrnehmung“. Manchmal klingt unsere Abwertung zornig, manchmal verächtlich, manchmal aber auch sehr nüchtern. „Er hat einfach nicht das selbe Niveau.“ Oder auch: „Du bist verkopft“.

Wir haben viele Wege, uns ein Urteil über den anderen zu bilden und sicher zu sein, dass der so ist. Vielleicht auch liebevoll-verzweifelt: „Du, ich bin einfach verzweifelt, wenn ich sehe, wie falsch du lebst, ich spüre das, weil ich soviel Menschenkenntnis habe.“ Das ist sozusagen die gefährlichste Form der Abwertung, die Abwertung im Dienst von Therapie und Liebe, von mütterlicher Sorge. Oder die Version: „Du, wenn du noch nicht

so weit in der Erkenntnis bist: ich bete für dich.“ Und der andere fühlt sich geohrfeigt.

Es tut aber auch weh, wenn wir wirklich mit Einsicht erkennen, dass und wie wir andere Leute beurteilen und kritisieren. Also: ich denke, wir merken, dass wir in sehr vielen Situationen Menschen wie unrein ansehen, als nicht ganz richtig, als schräg, und von Anderen auch so eingeschätzt werden.

Aber bei Petrus passiert der Wandel. Er entdeckt, dass Gott alle Menschen liebt. Und das ist keine Floskel, das führt zu praktischem Verhalten. Er lebt und isst mit den Heiden und natürlich: er predigt nun auch. Und es ist nicht überraschend, dass Petrus hier predigen darf, von Jesus und vom Heil. Nichts Besonderes eigentlich. Und es ist nach dem Beginn der Geschichte auch nicht mehr überraschend, dass am Ende die Heiden das annehmen, glauben und den Heiligen Geist samt Zungenrede/Sprachengebet erleben.

Klar, dass Petrus dann einen weiteren Schluss zieht und sagt: Dann aber auch die Wassertaufe, die ist ja nicht so wichtig, und wenn schon Heiliger Geist, dann auch Wasser.

Das alles erlebt Petrus in dem Haus des Kornelius. Ein heidnischer Hauptmann und seine Leute werden Christen, ohne beschnitten zu sein. Sie erleben eine Buße und Glauben, ohne Juden geworden zu sein. Das ist neu, das ist eine Änderung aller Vorstellungen, die Juden damals hatten. Das ändert die Grenze, die zwischen Juden und Heiden gezogen ist, zwischen denen, die mit Gott essen dürfen, und denen, die eingeladen sind.

Nochmals: die Heiden waren zwar eingeladen. Aber sie mussten sich erst beschneiden lassen. Das fällt hier weg. Und Petrus erzählt das, und es passiert wieder etwas Erstaunliches. Die versammelte Gemeinde, die eben noch Petrus kritisiert hat, ist überzeugt. „Also hat Gott auch den Heiden die Umkehr zum Leben verliehen“.

So groß ist Gott! So weit ist Gott! Er weitet die Grenzen der Gemeinde gegen alle Skepsis! Und die Gemeinde hatte kein Bibelwort dafür, kein mündliches Jesus-Wort, keine Gemeindeordnung, keine Tradition, kein Lehramt, keine Theologie, keinen Papst. Ohne Rückhalt an feste Regeln.

Die Gemeinde in Jerusalem trifft eine weltgeschichtliche Entscheidung, hier bzw. auf dem Apostelkonzil in Apostelgeschichte 15: die Heiden haben durch den Glauben Anteil an der Rettung Gottes, nicht nur das, sondern sie brauchen dazu nicht Juden und beschnitten zu werden. Man darf Christ werden ohne Jude werden zu müssen. – Eine weltgeschichtliche Entscheidung. Eine Entscheidung der Gemeinde in Jerusalem.

Doch da bleiben Fragen: Woher wussten Petrus und die Gemeinde, dass das jetzt Gottes Wille ist? Und: wie weit geht denn nun oder heute die Weite? Wo sind heute die Grenzen? Nehmen wir diese Frage zuerst.

Denn das ist klar: es ist keine Beliebigkeit. Es bleibt dabei, dass Menschen umkehren dürfen und dass sie Heil und Rettung und neues Leben erlangen sollen. Das hat sich als Ziel der Predigt nicht geändert. Die Frage des Petrus und der Gemeinde zielte nicht auf einen beliebigen Lebensstil oder beliebigen

gen Glauben. Es ging auch weiterhin um den Glauben an den Gott Israels und an Jesus. Das war damals die Grenze. Wo verläuft sie heute?

Doch zur anderen Frage: Woher wusste Petrus, was Gottes Wille ist? Ich glaube, darauf gibt es keine eindeutige Antwort. Ich kann nur aufzählen, wie das hier abgelaufen ist.

Am Anfang steht ein Bild, eine erschütternde Vision, ein Traum: der Traum, dass Gott sagt: Iss auch das Unreine. Dann kommt der Ekel, der Widerstand, das Nein des Petrus. Erwarten wir, dass Gott über unsere Grenzen geht, wenn wir unser Nein nicht wahrnehmen? Wenn Gott unsere Grenzen korrigiert, wird es wehtun.

Dann kommt das zeitgleiche Ereignis. Synchron zwischen Kornelius und Petrus. Es passt einfach zusammen. Und dann kommt das blitzschnelle Nachdenken und Kombinieren des Petrus. Er begreift den Sinn der Zusammenhänge. Er entdeckt eine Wahrheit. Er bekommt eine plötzliche Einsicht. Und er sieht dann Gott am Werk und ist demütig: Wenn das so und so passiert, wer bin ich, der ich Gott aufhalten könnte?

Die Entdeckung von Gottes Willen läuft über den Ekel und das Nein des Petrus. Und über seine Offenheit, neu auf Gott zu hören.

Sind wir bereit, uns mit unseren Grenzen konfrontieren zu lassen?

Da erkennt er, dass Gott alle Menschen liebt und annimmt. Dass das Heil jedem gilt. Die Gemeinde bleibt also bei einem bestimmten Gottesbild: Gott als der Wirkende, der allein Mächtige, der, der die Grenzen der Gemeinde bestimmt und Menschen annimmt. Das bleibt. Und sie ändern gleichzeitig ihre Überzeugung. Plötzlich wird Gott ganz anders gedacht. Viel weiter.

Ich wünsche uns zwei Dinge: 1. dass wir Gott am Werk sehen in dem, was wir erleben und 2. dass unsere eigenen engen Grenzen geweitet werden und wir mehr verstehen von Gottes Liebe.

Amen!

BUCHBESPRECHUNG

Stefanie Pfister, Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung. Reihe: Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, Bd. 3, Münster u. a.: LIT Verlag 2008, 448 S., 39,90 €, ISBN 978-3-8258-1290-4

Im Nachgang zur päpstlich-katholischen Regression in den christlich-jüdischen Beziehungen muss wieder neu daran erinnert werden, dass die Juden in Europa von den christlichen Großkirchen jahrhundertlang bedrängt und verfolgt wurden – jedenfalls solange, wie sich die Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft zu ihrem Judentum bekannten und den hartnäckigen Konversionsversuchen der Mehrheitsreligion widerstanden. So erwies sich das Wort vom Kreuz für die Juden nicht als „Skandalon“ im Sinne von 1Kor 1, 23, sondern als Symbol des Schreckens: Bis heute ist die traumatische Erfahrung der Juden mit der kirchlich entstellten Botschaft Jesu – ungeachtet christlich-jüdischer Dialogbemühungen nach Auschwitz – tief eingebrannt in ihre kollektive Erinnerung.

Warum glauben dennoch auch hierzulande wieder manche Juden, dass Jesus nicht nur der Messias der Christen, sondern auch ihr Messias sei? In ihrer Bestandsaufnahme zu Selbstverständnis und gemeindlichen Strukturen jesugläubiger Juden in Deutschland sucht Stefanie Pfister nach Antworten und fährt zu diesem Zweck ein bemerkenswertes Arsenal empirisch-soziologischer Instrumentarien auf. Sie bedient sich zum einen der Systemtheorie Niklas Luhmanns, um das „religiöse Sozialsystem“ messianischer Juden und ihre „religiöse Kommunikation“ – ihre „Differenzziehungen“ nach draußen, aber auch ihre spezifischen Codes und ihre Semantik – zu analysieren und zu reflektieren; zum anderen setzt sie Methoden der empirischen Forschung ein – insbesondere einen Fragebogen für eine Fallstudie sowie ein narratives Interview als Instrument zur Datenerhebung. Zu ihren methodischen Zugängen gehört auch die „passiv teilnehmende, offene Feld- und direkte Fremdbeobachtung“ (212).

Die Autorin holt in ihrer Dortmunder Dissertation weit aus: Sie skizziert die Entwicklung des messianischen Judentums von den Anfängen im ersten Jahrhundert sowie die anschließenden Trennungsprozesse zwischen Juden, Judenchristen und den allmählich immer dominanteren Heidenchristen. Erst innerhalb protestantischer Kontexte der Neuzeit, so erfahren wir, setzte unter „judenmissionarischen“ Vorzeichen ein zaghaftes judenchristliches Revival ein, dem nach der Schoah ein vor allem in Nordamerika zu verortender messianisch-jüdischer Aufbruch folgte. Die neue „Bewegung“ begreift sich nicht länger als christliche Denomination, sondern als eigenständige religiöse Größe, angesiedelt irgendwo zwischen Judentum und Christentum. Ihre spirituellen und liturgischen Ausdrucksformen beziehen messianische Gläubige in einer patchworkartigen Mischung aus genuin jüdischen und christlich-evangelikalen Gottesdienstelementen. Zum Abschluss der Untersuchung (2005) gab es in Deutschland insgesamt 39 messianisch-jüdische Gemeinden und Gruppen, denen ca. 1000 Konvertiten angehörten, die zu etwa zwei Dritteln osteuropäisch-jüdischer und zu einem Drittel nichtjüdischer (philosemitischer) Provenienz waren.

Mithilfe ihrer „wertfreien“ Messverfahren legt die Autorin eine religionssoziologische Studie in systemtheoretischer Perspektive vor. Indem sie den Mikrokos-

mos messianischer Gemeinden in Deutschland bis ins Detail ausleuchtet, liefert sie einen umfassenden Einblick in die Genese und Entwicklung einer noch jungen „Bewegung“. So weit, so gut, könnte der unvoreingenommene Beobachter schlussfolgern. Warum stimmt die Studie dennoch befremdlich und provoziert bei genauerer Lektüre Widerspruch?

Obwohl Stefanie Pfister die historischen Voraussetzungen der jüdisch-messianischen Bewegung ausführlich beschreibt und im Untertitel ihrer Studie ausdrücklich einen historiografischen Anspruch anmeldet, äußert sie sich merkwürdig verhalten und einsilbig zum historischen Antijudaismus im Christentum sowie zur millionenfachen Ermordung der europäischen Juden im Machtbereich Nazi-Deutschlands. Auch die anhaltenden psychosozialen Auswirkungen des Völkermords auf jüdische Identitäten spielen in ihrer Studie keine Rolle. Mit einer Ausnahme (67) vermeidet die Autorin konkrete Bezüge auf den Holocaust – ihr Desinteresse camoufliert sie allenfalls mit nichtssagenden Floskeln wie „religiöse und politische Umwälzungen“ (ebd.) oder „aufgrund der Historie“ (373).

Vor diesem Hintergrund ist es wenig erstaunlich, dass Pfister jüdische Ängste vor der Wiederaufnahme christlicher Missionsbemühungen nicht nur nicht versteht, sondern – im Gegenteil – sämtliche evangelikalen Judenmissionswerke unkritisch affirmiert (118 ff.). An den wenigen Stellen, wo sie jüdische Kritik an messianisch-missionarischen Aktivitäten der formalen Ordnung halber andeutet, ist ihre innere Distanz unübersehbar. Dass „Judenmission“ nach Auschwitz als eine weitere Gefahr für die Existenz des Judentums und insofern als obszöne Zumutung begriffen werden kann, dafür hat die junge Nachwuchstheologin kein Gespür. Obwohl Pfister die Befürchtungen des ehemaligen Stuttgarter Landesrabbiners Joel Berger vor einem „geistigen Holocaust“ zweimal zitiert – ohne freilich den Hintergrund dieser Äußerungen zu erläutern –, sieht die Autorin keine Veranlassung, den tief verwurzelten und empirisch begründeten Enterbungsängsten jener vom Holocaust traumatisierten Menschen nachzuspüren.

Gewiss ist die christliche Mission auch an Juden eine logische Konsequenz christlicher Identität, die ja auf Einladung und Inklusion prinzipiell aller Menschen drängt. Und selbstredend ist die Religionsfreiheit ein hohes Gut. Jüdische wie nichtjüdische Menschen haben das Recht, ihre jeweiligen Gemeinschaften zu verlassen und ggf. eine andere zu wählen. Das Recht auf freie Konversion ist ein Menschenrecht. Doch wenn Menschen christlichen resp. messianischen Glaubens evangelistische Flyer in Synagogen verteilen, handelt es sich nicht nur um eine Verletzung der guten Sitten – es ist ein respektloser Angriff auf die religiösen Gefühle von Menschen, die die christliche „Einladung“ nicht anders denn als kollektiven „Seelenraub“ wahrnehmen können. Im sprichwörtlichen jüdischen Humor seufzt der Protagonist über die teils antisemitisch, teils judenmissionarisch motivierte Obsession, mit der die Juden seit alters her traktiert werden: „Wir sind sein auserwähltes Volk. Ich weiß nicht, womit wir diese Strafe verdient haben. Was immer es war, allmählich müsste sie abgesehen sein. Es reicht. Der liebe Gott könnte sich mal ein anderes Volk auserwählen, zur Abwechslung. Die Belgier vielleicht. Oder die Ostfriesen. Uns reicht’s.“¹ Bei aller Freiheit der Religionsausübung: Christliche Kirchen tun gut daran, sich auch künftig von jenen judenmissionarischen „Werken“ abzugrenzen, die schon wieder einer besonderen „Mission“ gegenüber den Juden das Wort reden.

¹ Charles Lewinsky, Ein ganz gewöhnlicher Jude, Berlin 2005.

Die Tatsache, dass die vorliegende Dissertation vom „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“ mit einem Druckkostenzuschuss bedacht wurde, zeigt, dass die noch in früheren Jahren praktizierte judenmissionarische Zurückhaltung selbst unter israelsolidarischen Milieus der Evangelikalen erodiert. Nie war es wichtiger als heute, an vermeintliche Selbstverständlichkeiten des christlich-jüdischen Dialogs der letzten 60 Jahre zu erinnern: „Durch eine lange Geschichte der Intoleranz und Verfolgung ist das [...] christliche Zeugnis unter Juden schwer belastet worden.“ Mit dieser Einsicht markierte 1997 z. B. die baptistische „Bundesleitung“ ihre kathartische Verhältnisbestimmung zum Judentum und gelobte, „das jüdische Glaubens- und Lebenszeugnis [in Gegenwart und Zukunft] zu achten“, weswegen Christen ihr „Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht in gleicher Weise wahrnehmen“ sollten wie die „Mission an der Völkerwelt“². Es wäre fatal, wenn nach dem Vatikan nun auch die protestantische Theologie des 21. Jahrhunderts hinter diese mühsam gewonnene Erkenntnis zurückfallen würde.

Martin Kloke, Berlin

² So beispielhaft in der Handreichung für die Gemeinden des BEFG „Zum Verhältnis von Juden und Christen“, in: Bundesrat 1997 – Drucksache 015, Hamburg, 7.5.1997 (<http://www.baptisten.org/pdf/thementexte/id-5-pdf.pdf>).

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: April 2009)

Vorstand:

Prof. Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Irmgard Stanullo
(stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Peter-Johannes Athmann
Dr. Andreas Liese

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
PD Dr. Thomas Nisslmüller
Prof. Dr. Andrea Strübind
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda
Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Barth, Rainer, Bremen
Birke, Dietmar, Friedrichsdorf
Blonski, Janusz, Igersheim
Böke, Lorenz, Oldenburg
Börchers, Christoph, Aurich
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Moers
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubner, Friedrich Karl, Wiehl
Bubner, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Dubslaff, Torsten, Darmstadt
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Wiesbaden
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Endmann, Andreas, Münstertal
Eschemann, Roswitha, Bonn
Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Hamburg
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, 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

Hahn, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
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
Holz, Michael, Heidelberg

Janzen, Dr. Anna, München

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
Kretschmar, Dr. Matthias,
Frankfurt a. d. O.
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, Münster
Küpper, Eva, Buxtehude

Kurzawa, Udo, München
Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof
Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Lehmann, Jochen, Frankfurt a. M.
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
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
Bern (CH)

Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Oldenburg
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Moro, Maja, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel
Nisslmüller, PD Dr. Thomas,
Schlangenbad
Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
(CH)

OLD-Media OHG, Neckarsteinach
Orth, Matthias, Ingolstadt
Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pierard, Prof. Dr. Richard,
Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Dr. Oliver, Braunschweig

Poetz, Martin, Darmstadt
Prieß, Werner, Hamburg

Rabenau, Gottfried, Sehnde
Rabenau, Ruth, Wien (A)
Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhrich, Dr. Wieland, Buckow
Roschinski, Ralf, Berlin
Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

Sager, Dirk, Varel
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schäfer, Klaus, Düsseldorf
Schake von Hantelmann, Frank,
Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schröder, Dr. Mechtild, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Hamm
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmarr, Ahlen
Seibert, Thomas, Falkensee
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strelow, Volker, Berlin
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Prof. Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tödter-Lüdemann, Marco, Monheim
Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Kiel

Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Wittstock
Weichert, Christoph, Flensburg
Weiß, Martin, Schmitten
Welzel, Eckhart, Dortmund
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Wittenberge
Zimmer, Dirk, Herford

Kein Vertrauen mehr?



sicher + sinnvoll: 

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

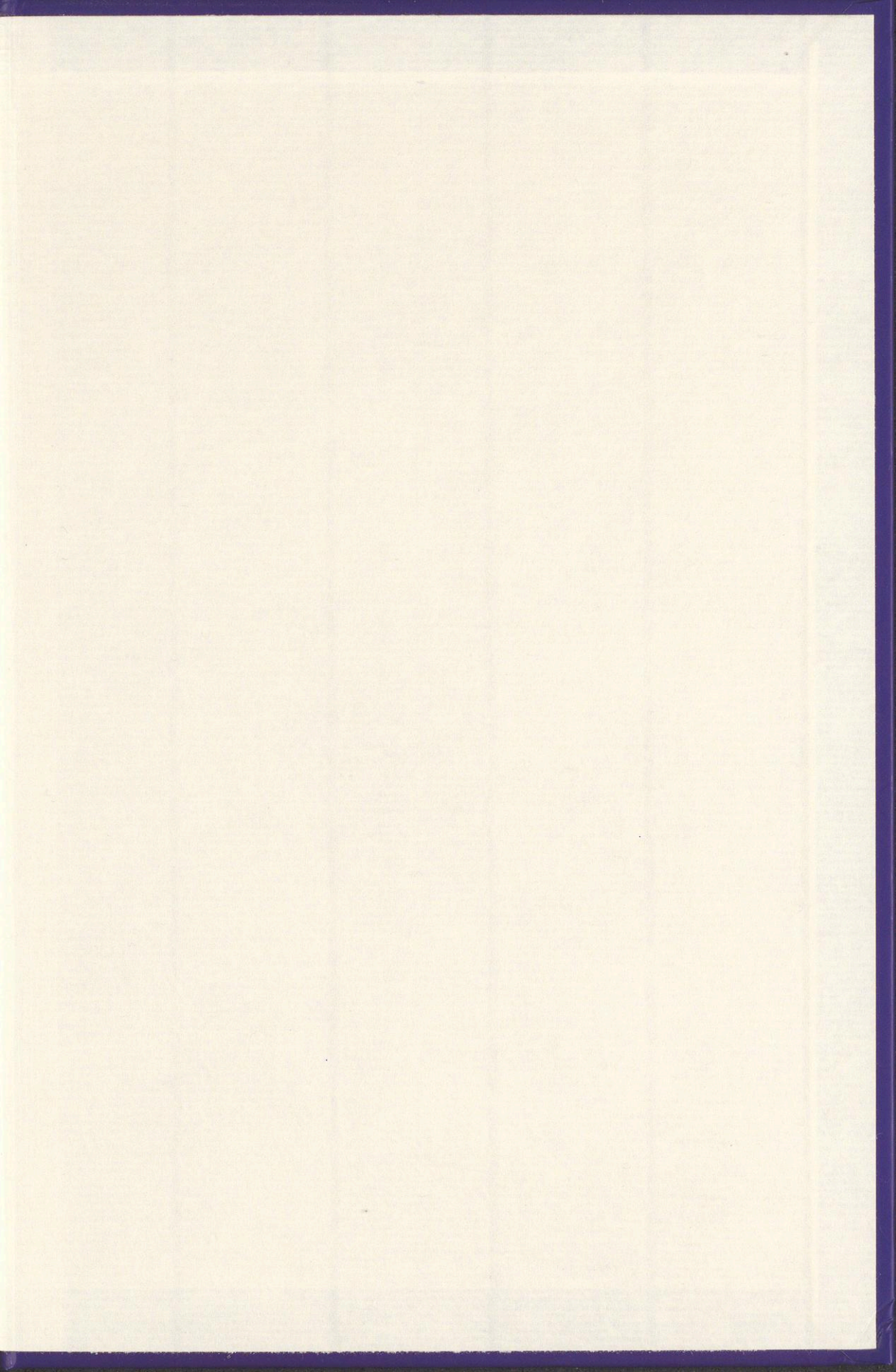
Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

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



Weitere Beiträge:

SYMPOSION DER GFTP

Kim Strübind

Hauptamtliche Prügelknaben

Winfried Bolay

Die EmK und ihr Verständnis vom Amt
eines Pastors/einer Pastorin

FESTGABE ZUM 80. GEBURTSTAG

VON GÜNTER HITZEMANN

Karl-Heinz Neukamm

Dank sagen und die Gnade Gottes erbitten

Harold Eisenblätter

Neue Ideen im traditionellen Gewand

Klaus Pritzkeleit

Diakoniker im ökumenischen Lernprozess

Samuel Lauber

Unterwegs mit Pastor Günter Hitzemann

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Michael Rohde

Weisheit in der Paradieserzählung –
oder warum klug werden keine Sünde ist.
Predigt über Genesis 3,1–7

Kim Strübind

Himmelschreiend!

Predigt über Jesaja 63,15–64,3

Thomas Niedballa

Gottes Weite und unsere Grenzen –
der Weg des Petrus.

Predigt über Apostelgeschichte 11,1–18

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: kim.struebind@uni-oldenburg.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 978-3-932027-14-7