

18

ZEITSCHRIFT FÜR

THEOLOGIE UND

2013 GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAY

- ⊙ *Timothée Bouba Mbima*: Rückbesinnung auf den informellen christlichen Sektor
- ⊙ *Wolf Bruske*: Die Würde des Menschen ist antastbar

ARTIKEL

- ⊙ *Kim Strübind*: Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung
- ⊙ *Erich Geldbach*: Die Anfänge der Evangelischen Allianz und die ökumenische Bewegung
- ⊙ *Erich Geldbach*: Eine Nachbetrachtung zur Präsidentenwahl 2012 in den USA

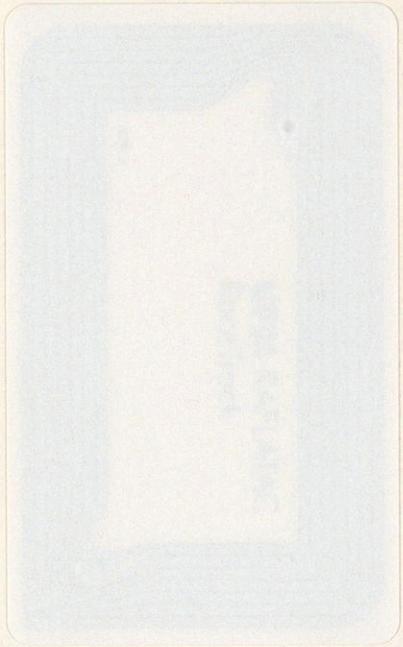
SYMPOSIUM: DIE SOCIAL GOSPEL BEWEGUNG UND IHRE REZEPTION

- ⊙ *Matthias Walter*: Die Utopie vom Leibe Christi
- ⊙ *Erich Geldbach*: Die *social gospel* Bewegung. Entstehung und Inhalte
- ⊙ *Karin Förster*: Walter Rauschenbusch. Eine biographische Skizze
- ⊙ *Lars Müller*: Sünde als soziale Macht
- ⊙ *Dominik Gautier*: Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus
- ⊙ *Manfred Marquardt*: Die Social-Gospel-Bewegung und das Soziale Bekenntnis im Methodismus
- ⊙ *Ralf Dziewas*: Social Gospel und moderne Sozialtheologie

fides quaerens

GFTP

intellectum ■



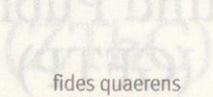
N12<527899024 021



ubTÜBINGEN



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



fides quaerens

GFTP

intellectum ■

Herausgegeben von
Andreas Strübing, Ingrid Stamm, Olaf Lange
und Wolfgang Pfeiffer

in Verbindung mit
Dorothee Dixewas, Ralf Dixewas, Erich Gebbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa
und Andreas Peter Zaks

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 18 (2013)

Verlag der GFTP

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



Herausgegeben von
Andrea Strübind, Irmgard Stanullo, Olaf Lange
und Wolfgang Pfeiffer

in Verbindung mit
Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Andreas Liese, Dietmar Lütz, Thomas Niedballa
und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 18 (2013)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Andreas Strübing
Editorial 9

Kim Strübing
Abschied 15

Jahrgang 18 (2013)

Timothée Beaudry
Rückbesinnung auf die biblische Grundlegung 19

Wolf Bruckner
Die Würde des Menschen ist unantastbar. Glaube, Religion und Menschenwürde 23

Artikel

Kim Strübing
Der Kanon als theologische Grundlegung 38

Erich Geldbach
Die Anfänge der Evangelischen Bewegung 45

Erich Geldbach
OMG = Obama Must Go. Eine Nachbetrachtung zur Präsidentschaftswahl 2012 51



Symposium der GFTP

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne schriftliche Genehmigung des Verlages. Hinweis zu § 17 (2) UrhG: Wenn auf dem Titelblatt eines Werkes ohne schriftliche Einwilligung des Verlages die Namen einzelner Mitarbeiter angegeben sind, so sind diese Namen nur in der Reihenfolge angegeben, in der sie auch bei der entsprechenden Leistung für den- und Untertitel angegeben sind.

Erich Geldbach
Die social gospel Bewegung 124

Karin Förster
Walter Rauschenbusch 143

Verlag der GFTP

Handwritten text: 18-2013 AP

Veröffentlichung der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e. V.
(GfTP)

Wir widmen dieses Heft

Erich Geldbach

*Theologe, Ökumeniker, Weggefährte,
Impulsgeber, Nonkonformist*

mit einem herzlichen Dankeschön
zum 75. Geburtstag

Dorothea Diewald, Andreas
Liese, Dietmar Lütz, Theodor
und Andreas Peter Zehn

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 978-3-932027-18-5
ISSN 1430-7820



© 2013, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

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

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

ZA 9366-18

Inhalt

Editorial

<i>Andrea Strübind</i> Editorial	9
<i>Kim Strübind</i> Abschied	15

Essay

<i>Timothée Bouba Mbima</i> Rückbesinnung auf den informellen christlichen Sektor. Warum wird die Stadt immer mehr zu einem Ort der Hoffnungslosigkeit? ..	19
<i>Wolf Bruske</i> Die Würde des Menschen ist antastbar. Glaube, Religion und Menschenwürde	23

Artikel

<i>Kim Strübind</i> Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung	38
<i>Erich Geldbach</i> Die Anfänge der Evangelischen Allianz und die ökumenische Bewegung	64
<i>Erich Geldbach</i> OMG = Obama Must Go. Eine Nachbetrachtung zur Präsidentschaftswahl 2012 in den USA	94

Symposium der GFTP

<i>Matthias Walter</i> Die Utopie vom Leibe Christi	115
<i>Erich Geldbach</i> Die <i>social gospel</i> Bewegung. Entstehung und Inhalte	124
<i>Karin Förster</i> Walter Rauschenbusch. Eine biographische Skizze	143

Lars Müller

Sünde als soziale Macht. Das Sündenverständnis in der Sozialtheologie Walter Rauschenbuschs 153

Dominik Gautier

Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus 168

Manfred Marquardt

Die Social-Gospel-Bewegung und das Soziale Bekenntnis im Methodismus 181

Ralf Dziewas

Social Gospel und moderne Sozialtheologie. Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie 199

Theologie und Verkündigung

Edgar Lüllau

Wie die Mutter, so der Sohn. Der Lobgesang der Maria und das Leben ihres Sohnes (Predigt über Lukas 1, 46–55) 215

Ralf Dziewas

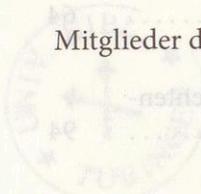
Das Fleisch Jesu essen. Eine Erzählpredigt zu Johannes 6, 48–58 .. 222

Edgar Lüllau

Versöhnung der Gemeinschaft. Dialogpredigt aus der Predigtreihe „Versöhnung“ über Epheser 4, 3 229

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 239



Handwritten text at the bottom of the page, possibly a library or collection number.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

Professor Dr. Timothée Bouba Mbima, Praktische Theologie und Secrétaire Général de l'Université Protestante Afrique Centrale (UPAC), Yaoundé, Kamerun, Université Protestante Afrique Centrale (UPAC), Yaoundé, BP 4011, Cameroun

Wolf Bruske, Hofener Straße 50, D-88045 Friedrichshafen

Professor Dr. Ralf Dzienas, Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Karin Förster, Ringelmannsdamm 7, D-26655 Westerstede

Dominik Gautier, Artillerieweg 39b, D-26129 Oldenburg

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

Edgar Lüllau, Jacob-Fröhlen-Straße 23, D-51381 Leverkusen

Professor em. Dr. Manfred Marquardt, Mörikestraße 18, D-72762 Reutlingen

Lars Müller, Eduard-Scheve-Allee 2, D-14641 Wustermark

Professorin Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Kim Strübind, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Dr. Matthias Walter, Rothenburgstraße 12a, D-12165 Berlin

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 250 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,00 € (für Abonnenten 12,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € 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 zu senden an: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37, E-Mail: andrea.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

Sün
logi
lari
Din
Rei
die
die
M
D
di
R
So
G



Kein Vertrauen mehr?

sicher + sinnvoll: 

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

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

Die Zeitschrift erscheint jährlich mit ca. 250 Seiten Umfang. Der reguläre Jah-
resbeitrag beträgt 14,00 € (für Abonnenten 12,00 €). Die Preise gelten nur während
des jeweils laufenden Jahres. Mitglieder der GfKP erhalten ein Exemplar der Zei-
tschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € erworben
werden (über <http://www.gfkp.de>).

Die Bezugswasser verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung
bis zum 1.11. erfolgt.

Manuskripte sind zu senden an: Prof. Dr. Andreas Strübing, Saarstraße 14, D-36121
Oldenburg, Telefon: (04 47) 2 40 78 7, E-Mail: andreas.struebing@uni-oldenburg.de.

Rücksendung oder Beipackung unverlangt eingesandter Bände können nicht ge-
währleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindedruckfach oder direkt an Önkten,
Möbelen für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (05 61) 2 20 02-0, Fax:
(05 61) 2 20 02-24, E-Mail: buchhandlung@oekten.de.

Editorial

Andrea Strübind

„Christianity is in its nature revolutionary“

Walter Rauschenbusch

Unsere Freikirche gehört in Deutschland zu den sogenannten „Stillen im Lande“, d. h. sie versteht sich in erster Linie dazu, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden (Mission, Evangelisation) und Gemeinden zu bauen. Gesellschaftliches Engagement oder gar politische Einmischung spielen dagegen – von diakonischen Initiativen abgesehen – im typischen Gemeindeleben nur eine untergeordnete Rolle. Wenn auch die schuldhaften Erfahrungen in Konfrontation mit den diktatorischen Regimen des 20. Jahrhunderts zeitweise die Forderung nach einer neuen Haltung und nach Mitgestaltung des demokratischen Rechtsstaates laut werden ließen, begnügen sich die Mehrzahl der Gemeinden und die leitenden Verantwortlichen unseres Bundes auch heute noch vorwiegend mit der Organisation des innergemeindlichen Miteinanders. Einzige Ausreißer aus diesem grundlegend apolitischen Milieu unserer Freikirche sind wohlgesetzte Erklärungen zu besonderen ethischen Debatten, etwa im Streit um das Thema der religiösen Beschneidung, oder anlässlich historischer Gedenktage. Einen ganz anderen Ansatz vertraten von Beginn an die Methodisten, die sich wie keine andere Erweckungsbewegung durch soziale Initiativen auszeichneten. Die methodistische Bewegung inkorporierte in ihrer Spiritualität die guten Werke, die Solidarität mit den sozial Benachteiligten und den diakonischen Einsatz, wie nicht zuletzt die kontinuierlich erneuerten sozialen Bekenntnisse als kollektive Selbstverpflichtungen zeigen. Das Symposium der GFTP, das unter dem Thema: „Die Social Gospel Bewegung und ihre Rezeption – ein vergessenes Erbe des Baptismus?“ vom 2.–4. November 2012 im Bildungszentrum Elstal stattfand, widmete sich in exegetisch, systematisch-theologischer und kirchenhistorischer Perspektive einer aus dem baptistischen Kontext stammenden Bewegung, die Theologie sowie Frömmigkeit unauflöslich mit sozialen Reformen und politischem Engagement verknüpfte.

Die „Social Gospel“ Bewegung, die im 19. Jahrhundert in den USA entstand, mischte sich bewusst ein. Sie suchte konkrete politische Antworten auf die sozialen Herausforderungen ihrer Zeit, die durch die Industrialisierung und die damit einhergehende Verstädterung mit ihrem Massenelend geprägt war. Ihr Engagement erschöpfte sich allerdings nicht darin, diakonische Hilfe zu leisten, sondern sie kämpfte darum, theologisch begründete gesellschaftliche Reformen anzustoßen und zu begleiten. In der Social Gospel Bewegung wurde eine kreative Aussöhnung zwischen den Werten der

Aufklärung, der kritischen Bibelwissenschaft, philosophisch-idealistischer Konzeptionen und der christlichen Theologie sowie der damit verbundenen Lebenspraxis angestrebt. Die Offenheit für andere Religionen und ein Sensus für die Bedeutung der Ökumene waren dabei ebenfalls leitend, lange bevor die weltökumenische Bewegung an Fahrt aufgenommen hatte. Diese moderne und gegen einen christlichen Konservativismus bzw. Fundamentalismus gerichtete Perspektive hatte einen weitreichenden Einfluss auf die kirchliche Entwicklung in den USA und nicht zuletzt auch auf die Bürgerrechtsbewegung, die sich erfolgreich gegen die Rassensegregation und den systemischen Rassismus in den USA auflehnte.

Einer der Gründerväter der Bewegung war der baptistische Theologe Walter Rauschenbusch. Sein Plädoyer und leidenschaftlicher Einsatz für die Umgestaltung der Gesellschaft nach christlichen Maßstäben im Horizont des Reiches Gottes stand im Mittelpunkt des Symposiums, dessen Beiträge den inhaltlichen Schwerpunkt der vorliegenden Ausgabe bilden. Sie fragen nach der Bedeutung dieses bemerkenswerten baptistischen Erbes für die eigene Standortbestimmung als Christen und Christinnen angesichts der Herausforderungen der Globalisierung, der zunehmenden Bedeutung virtueller Lebenswelten und einer krisenhaft erlebten post-demokratischen Wende in Europa. Damit sind wir gefragt, ob heute unser individuelles Christuszeugnis genügt, oder ob wir als christliche Kirchen angesichts der neuen gesellschaftlichen Herausforderungen nicht vielmehr dazu aufgefordert sind, eine theologisch verantwortete Zivilcourage und ein im rechten Sinne politischen Lebensstil zu praktizieren.

Wir widmen dieses Heft Erich Geldbach, dem Theologen, Ökumeniker, Weggefährten, Impulsgeber und Nonkonformisten, zu seinem 75. Geburtstag am 1. Februar 2014. Diese Charakteristika möchte ich im Folgenden kurz durchbuchstabieren. *Theologe*: Erich Geldbach ist für mich in erster Linie ein Theologe. Viele Felder der wissenschaftlichen Theologie hat er in interessanten und in der Forschung bis dahin wenig berücksichtigten Feldern gründlich beackert und beforscht. Ich erinnere an seine Habilitation: „Sport und Protestantismus – die Geschichte einer Begegnung“ (1975), die damals – vor der Fitness und Wellnesswelle – ein sehr ungewöhnliches Thema im Raum der wissenschaftlichen Theologie darstellte. Das hat die traditionellen oder mit Verlaub etwas verstaubten Ordinarien für systematische Theologie bei seinen späteren Bewerbungen im akademischen Bereich sicher den Kopf schütteln lassen. Heute wäre das Thema dagegen hoch aktuell! Erich Geldbach hat durch sein Oeuvre aber auch entscheidend dazu beigetragen, dass die im Vergleich zur europäischen Fokussierung so ganz andere Kirchengeschichte Nordamerikas in der wissenschaftlichen Theologie zur Sprache gekommen ist. Er hat sich grundlegend mit Religion und Macht in den USA auseinandergesetzt, mit dem protestantischen Fundamentalismus und in seinem Dissertationsprojekt auch die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Sozialisation in der Brüdergemeinde (Darbyismus) nicht gescheut.

Ein hoher Verdienst kommt Erich Geldbach darüber hinaus zu, dass er die Freikirchen – wirkliche Stiefkinder der Forschung in Deutschland – in konfessionskundlicher Hinsicht, im Blick auf ihre Geschichte, aber auch ihr bleibendes Erbe und ihr Potential in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht hat. Dabei hat er jedoch nicht nur als ein akademischer Theologe gewirkt, sondern sich den Zielen unserer Gesellschaft (GFTP) entsprechend vorbildlich für den Dialog zwischen Theologie und Gemeinde eingesetzt. Die Vermittlung der Theologie war und ist ihm ein großes Anliegen, wobei er unser basisdemokratisches Gemeindeverständnis stets sehr ernstgenommen hat.

Ökumeniker: Die Stationen seines beruflichen Werdegangs sind ganz eng mit der Ökumene verknüpft. Ich erinnere an seine lange Amtszeit als Referent im Konfessionskundlichen Institut in Bensheim (1981–1997), das durch seine Arbeit und sein Engagement sehr geprägt wurde. Im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) und unzähligen anderen ökumenische Gremien – national und international – hat der Jubilar mitgearbeitet. Er hat grundlegende Studien zur Taufe, aber auch zu anderen kontroverstheologischen Themen und zu den verschiedenen Dialogen in der Ökumene verfasst. In den letzten Jahrzehnten war Erich Geldbach oft die „Stimme der Freikirchen“ in der deutschen Ökumene, in den Medien und anlässlich vieler Begegnungen, Konferenzen, Tagungen, Kirchen- und Katholikentagen. Vehement hat er sich dabei gegen eine Verengung auf die bilaterale Zusammenarbeit der beiden in Deutschland großen Kirchen gewandt und sich konsequent für die multilaterale Ökumene eingesetzt. Gerne und mit Hochachtung denke ich an unseren gemeinsamen Einsatz für das Konvergenzdokument zur gegenseitigen Taufanerkennung zwischen Lutheranern und Baptisten (Balubag) zurück. Erich Geldbach hat zu dieser Thematik unzählige Vorträge gehalten und an Diskussionen landauf und landab teilgenommen. Ich sehe ihn dabei vor meinem geistigen Auge: hochkonzentriert, mit allen ökumenischen Wassern gewaschen, geduldig, aber auch kämpferisch in unzähligen Gesprächen und Gemeindeforen.

Weggefährte: Erich Geldbach und ich kennen uns schon lange und unsere Wege haben sich in vielfältiger Weise immer wieder gekreuzt. Wir haben zusammen theologisch und in manchen Gremien gemeinsam gearbeitet. Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um ihm auch persönlich zu danken. Erich Geldbach war für mich solange wir uns kennen immer ein großer Ermutiger und hat meinen akademischen Weg vorbehaltlos und mit großer Aufmerksamkeit begleitet. Bis in die entscheidenden Stationen hinein als es etwa um meinen Ruf nach Oldenburg ging, hat er mich aktiv unterstützt und wie man heute sagt: genetzt. Danke für alle Freundschaft, für guten Rat und die Anerkennung, die ich erfahren habe. Das alles ist mir ein sehr wertvolles Geschenk!

Impulsgeber: Erich Geldbach ist kein bloßer „armchair Theologian“, sondern durchaus auch ein Beweger – ein Impulsgeber. Ich denke an sein Engagement zur Schaffung des Vereins für Freikirchenforschung in Müns-

ter 1990 (Robert Walton) zurück. Heute hat der Verein für Freikirchenforschung Mitglieder aus 27 Denominationen. Fach- und Laienhistoriker aus 12 verschiedenen Ländern gehören ihm an.

Er hat sich auch nachhaltig für den Jüdisch-Christlichen Dialog eingesetzt, wobei besonders an die große und sehr in der Öffentlichkeit stehende Holocaust-Konferenz in Berlin „Vom Vorurteil zur Vernichtung“ von 1995 zu erinnern wäre. Nicht zuletzt sein Engagement für die GFTP und die Theologische Sozietät soll hier lobend und mit großem Dank hervorgehoben werden. Es gibt nach meiner Kenntnis kein einziges Heft, in dem kein Artikel aus der Geldbachschen Feder enthalten wäre!

Nonkonformist: Erich Geldbach hat wie kaum ein anderer Forscher das freikirchliche Erbe des Nonkonformismus zur Sprache und auch inmitten der neupietistischen Frömmigkeit unserer Minderheitskirche zum Leuchten gebracht. Themen wie Religionsfreiheit wurden von ihm durchaus streitbar mit der deutschen Situation der hinkenden Trennung von Kirche und Staat in Beziehung gesetzt (vgl. u. a. sein Beitrag im ersten Heft der ZThG 1996 zum Kruzifixurteil)! Fragestellungen des konziliaren Prozesses (Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung) wurden durch ihn vermittelt auch ärgerlich laut in unserem Bund, und auch die Themen der Ökumene galt es den heimatmissionsverliebten Baptisten und Baptistinnen nahezubringen. Gemeinsam standen wir im Kampf um die Ordination der Frau. Erich Geldbach hat sich in zahlreichen Veröffentlichungen zu den Frauen in den Freikirchen, aber auch auf den verschiedenen Ebenen unseres Gemeindebundes und darüber hinaus in der Baptist World Alliance für die Anerkennung des hauptamtlichen Dienstes der Frau als ordinierte Pastorin bzw. Hauptamtliche eingesetzt. Unvergesslich ist mir in diesem Zusammenhang die Erinnerung an eine gemeinsame Bundesleitungssitzung, auf der ein Lehrer des Theologischen Seminars einen Vortrag zum biblischen Geschlechterverhältnis hielt. Er behauptete darin, dass die Frau nach dem Gesamtzeugnis der Schrift im Vergleich mit dem Mann defizitär geschaffen worden sei. Erich Geldbach stand nach dem Referat auf, ging zu diesem „Lehrer der Theologie“ hin und sagte laut und für alle vernehmlich: „Du bist ein Irrlehrer!“ Mir als damalige Theologische Mitarbeiterin tat diese prophetische Intervention sehr gut. Ich habe es nie vergessen, wie er unseren nicht einfachen Weg bis zur Anerkennung als Pastorin begleitet und miterkämpft hat.

An den Schluss dieser kleinen Laudatio stelle ich ein Wort des täuferischen Gelehrten, Visionärs und Missionars Hans Denck, nicht zuletzt, weil Erich Geldbach sich auch um die Täuferforschung sehr verdient gemacht hat: „Niemand vermag Christus wahrlich zu erkennen, es sei denn, dass er ihm nachfolge mit dem Leben. Und niemand vermag ihm nachzufolgen, denn soviel er ihn zuvor erkennt.“ Beides trifft auf unseren verehrten Jubilar zu: Er sucht danach im Denken und Handeln, Christus mit seinem Leben zu folgen – und das können viele Mitglieder und Freunde der GFTP aus ganz unterschiedlichen Perspektiven bestätigen. Und in diesem Prozess

der Nachfolge hat er Christus erkannt, wie dieser ihn zuvor erkannt hat. Christus nachzufolgen mit dem Leben ist auch ein nie endendes Motto für die nächsten Jahre. Ich bin gespannt, was ihm noch alles in diesem Prozess einfällt.

Ein besonderer Dank sei an dieser Stelle Kim Strübind ausgesprochen, der nach 19 Jahren die Schriftleitung unserer Zeitschrift, die auf seine Initiative 1995 hin gegründet wurde, abgegeben hat (s. seine Worte zum Abschied im Anschluss). Kim Strübind hat als streitbarer Theologe und unbestechlicher Kommentator des „real-existierenden“ Baptismus bzw. Freikirchentums unsere Zeitschrift wie kein anderer geprägt und nachhaltig ins Gespräch gebracht. Durch sein Engagement wurden relevante Themen wie die gegenseitige Taufanerkennung, die Geschichtsaufarbeitung beider deutscher Diktaturen, das Schriftverständnis zwischen Biblizismus und Fundamentalismus und die Strukturen des Bundes bis hin zum pastoralen Amtsverständnis aufgegriffen, fundiert bearbeitet und zur Diskussion gestellt. Dadurch hat er sich oft für unsere Zeitschrift und für unsere Freikirche insgesamt als ein theologischer Trendsetter mit ökumenischem Weitblick erweisen, wie nicht zuletzt das Konvergenzdokument zwischen Lutheranern und Baptisten von 2010 belegt. Kim Strübind war und ist ein leidenschaftlicher Leser des Magazins „Der Spiegel“, dessen zeitdiagnostisches Profil und dessen Sprachwelten er sehr schätzt. Auch unsere Zeitschrift hielt unter seiner Schriftleitung den frommen Kreisen und den Lebenslügen unserer wohl situierten Minderheitskirche gerne den entlarvenden „Spiegel“ vor, wobei satirische, beißend-kritische und in Ironie verpackte Beiträge von Seiten des federführenden „Eulenspiegels“ für manche Aufregung und Anregung, aber auch für befreiendes Lachen, Umdenken und Selbsterkenntnis sorgten. Dieser „Spiegelfunktion“ wissen wir uns in der Weiterarbeit an unserer Zeitschrift verpflichtet.

Zum Schluss lade ich gerne zum diesjährigen Symposium „Krieg und Frieden – Gedenkkultur und Friedensethik aus freikirchlicher Perspektive“ der GFTP ein, das vom 17.–19. Oktober 2014 im Ev. Gemeindezentrum Christuskirche (Bachsaal) in Aschaffenburg stattfinden wird. Im Rahmen des Symposiums wird auch die Mitgliederversammlung der GFTP stattfinden. Gerne gebe ich an dieser Stelle die Information unseres Schatzmeisters, Wolfgang Pfeiffer, weiter, dass wir ab dem Jahr 2014 den GFTP-Beitrag erst ab 1. Juli p. a. einziehen werden. Die erteilten Einzugsermächtigungen werden dann als SEPA Basislastschriftmandate angesehen.

In Aufnahme des Erbes der Social Gospel Bewegung kritisierte Martin Luther King in einer bekannten Predigt zu Röm 12,1–2 die Angepasstheit der christlichen Kirchen seiner Zeit an den status quo ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse. „Nirgends ist die tragische Tendenz zum Konformismus deutlicher als in der Kirche, einer Institution, die oft genug dazu gedient hat, eine Mehrheitsmeinung zu bilden, zu erhalten und sogar zu segnen. Die ehemalige Zustimmung der Kirche zur Sklaverei, zur Rassentrennung, zum Krieg und zur wirtschaftlichen Ausbeutung bezeugt, dass

die Kirche sich mehr nach weltlichem als nach göttlichem Gebot gerichtet hat. Anstatt die moralische Wächterin der Gesellschaft zu sein, hat die Kirche zuzeiten das unterstützt, was unmoralisch und unanständig ist. Anstatt soziale Missstände zu bekämpfen, hat sie sich hinter ihren bunten Fenstern still verhalten. Anstatt den Menschen auf die Höhen der Brüderlichkeit zu führen und ihn zu lehren, sich über die engen Grenzen der Rassen und Klassen aufzuschwingen, hat sie rassische Trennung gelehrt und ausgeübt.“ Als Gegenkonzept setzte King auf den Einsatz und den Mut der schöpferischen Nonkonformisten, der entschiedenen Minderheit: „Die Hoffnung auf eine sichere und lebenswerte Welt ruht auf disziplinierten Nonkonformisten, die für Gerechtigkeit, Frieden und Brüderlichkeit eintreten. Die Wegbahner der menschlichen, akademischen, wissenschaftlichen und religiösen Freiheit sind immer Nonkonformisten gewesen.“ Möge diese Ausgabe der ZThG zum Nonkonformismus ermutigen.

Nach Redaktionsschluss erhielten wir die traurige Nachricht, dass unser aktives Mitglied und Webmaster, Rüdiger Naujoks am 25. März 2014 überraschend verstorben ist. Wir gedenken seiner in Dankbarkeit und wissen ihn in Gott geborgen. „Leben wir, so leben wir dem HERRN; sterben wir, so sterben wir dem HERRN. Darum, wir leben oder sterben, so sind wir des HERRN.“ Röm 14, 8

Oldenburg, im März 2014

Abschied

Kim Strübind

So füllen Form um Form wir ohne Rast,
Und keine wird zur Heimat uns, zum Glück, zur Not,
Stets sind wir unterwegs, stets sind wir Gast,
Uns ruft nicht Feld noch Pflug, uns wächst kein Brot.
(Hermann Hesse, Klage)

Nach beinahe 20 Jahren als Schriftleiter der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde gebe ich dieses mir so lange anvertraute Mandat zurück. Für das mir entgegengebrachte Vertrauen und die immer verlässliche Zusammenarbeit innerhalb des Vorstands bin ich ausgesprochen dankbar, besonders im Blick auf das, was wir mit der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ und unserer als Jahrbuch verfassten Zeitschrift gemeinsam zu Wege gebracht haben. Zu danken habe ich auch den vielen Beiträgerinnen und Beiträgern, an denen es nie mangelte und die dieses neue Forum freikirchlicher Publizistik als Chance sahen, die theologisch überschaubare freikirchliche Welt durch Selbstgedachtes zu transzendieren.

Der Abschied von meiner Tätigkeit als Schriftleiter erfüllt mich mit Wehmut. Der Schritt ist aber folgerichtig und verdankt sich persönlichen Gründen, zumal mir die freikirchliche Welt, wie in den vergangenen Jahrgängen nachzulesen, zunehmend fremd geworden ist. So stehe ich an einem Ort, an dem ich wie auf die eigene Kindheit zurückblicke, in die es kein Zurück und ohne die es andererseits weder Gegenwart noch Zukunft gibt. Dieses Lebensgefühl teile ich, wie ich in dieser Zeit erfahren habe, mit vielen Leidensgenossen, die sich in der freikirchlichen Welt nicht mehr zu Hause fühlen.

Die ZThG war für mich immer eine temporäre Heimat in der freikirchlichen Fremde, die dem Zugriff kognitiver evangelikaler Selbstbeschränkung und ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit entzogen war – und hoffentlich auch bleibt. Als wir uns 1995 als Verein gründeten, erwogen einzelne Mitglieder der damaligen Bundesleitung des BEFG doch tatsächlich, ob sie gegen uns vorgehen sollten. Und das bevor der erste Schuss gefallen und der erste Jahrgang unserer angekündigten neuen Zeitschrift erschienen war. Allein die Tatsache schien bereits verwerflich, dass wir es wagten, die Luft-
hoheit über die theologische Selbstausslegung durch die damalige Bundesleitung und die Lehrenden am baptistischen Theologischen Seminar in Frage zu stellen. In den verfilzten Strukturen der damaligen Ämter-Patronage, in der sich die leitenden Persönlichkeiten immer wechselseitig in ihre Ämter hievt, war ein kritisches theologisches Forum das letzte, was man wollte.

Als kleiner Kreis baptistischer Theologinnen und Theologen und theologisch Interessierter schlossen wir uns 1995 in unserer damaligen Privatwoh-

nung am Marienplatz in Berlin zusammen und gründeten die GFTP. Die Idee war mir während eines Urlaubs, genauer bei einem Strandspaziergang in Frankreich gekommen. Ich hatte den Eindruck, den „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“, dem ich als Pastor angehörte, noch einmal neu und jenseits tradierter Formeln und Phrasen gemeinsam mit Anderen denken zu müssen. Ich fand rasch Gleichgesinnte, die dieses Anliegen unterstützten und meine eigene Unzufriedenheit mit den Zuständen in unserer Freikirche teilten. Als in der akademischen Welt der theologischen Fakultäten groß Gewordener überzeugten mich die bisherigen Selbstbestimmungen und die theologische Oberflächlichkeit nicht mehr, mit denen ich während meines Kandidatenjahres am Theologischen Seminar der Baptisten konfrontiert wurde. Sie erschienen mir undurchdacht, lebensfremd und vom Geist des 19. Jahrhunderts geprägt, der nur wenige Anhaltspunkte in der tatsächlichen Gemeindegewelt hatte und deren systemische Realität durch pathetische Phrasen weitgehend unberücksichtigt blieb. Wenig mehr als ein bisschen „Schleiermacher für's Volk“. Die vermeintlichen theologischen Konstanten, die man uns beizubringen versuchte, spielen in Wahrheit aber nur eine untergeordnete Rolle. Tatsächlich „funktioniert“ eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde bei näherem Hinsehen nicht anders als jeder Kaninchenzüchterverein. Weder die Behauptung einer „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ noch die Konstruktionen der dogmatischen Illusionskünstler waren wirklich überzeugend.

Seit der Krise um den vormaligen baptistischen Seminardirektor und systematischen Theologen Eduard Schütz Mitte der 80er Jahre war der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ein theologisch vermintes Terrain, in dem vor allem die Angst und die theologische Unaufrichtigkeit den Ton angaben. Diese Atmosphäre war auch unter den Studierenden am „Theologischen Seminar“ spürbar. Schütz hatte es gewagt, die Historizität der Jungfrauengeburt Jesu und ihre theologische Signifikanz öffentlich infrage zu stellen. Dies war allerdings längst Common Sense im Bereich akademischer Theologie (außerhalb der baptistischen Welt), und als damaliger Theologiestudent verstand ich die ganze Aufregung nicht. Evangelikale und fundamentalistische Kreise innerhalb des BEFG hatten Schütz' Entlassung aufgrund seiner „bibelkritischen Irrlehre“ gefordert und waren damit letztlich erfolgreich. Damals entpuppte sich für mich die behauptete „Glaubens- und Gewissensfreiheit“ – eine baptistische nota ecclesiae – als Farce.

Das aus der Schütz-Krise resultierende Klima der Angst vor den „Bibeltreuen“ und deren Versuch, theologische Mündigkeit unter den Vorbehalt ihrer Orthodoxie zu stellen, hatte den freikirchlichen Gemeindebund des BEFG mehr als ein Jahrzehnt lang innerlich gelähmt. Der theologische Diskurs beschränkte sich rhetorisch weitgehend auf bigottes Geschwurbel und theologisch Unbestimmtes, mit dessen Hilfe man bis heute einen Gemeindebund zusammenzuhalten sucht, der zwischen Evangelikalern, charismatisch bewegten Enthusiasten und anderen Strömungen permanent seine Gegensätze und inneren Widersprüche ausagiert. Theologiestudierende wurden

seinerzeit ermahnt, bestimmte Dinge nicht in den Gemeinden zu verbreiten, um Unruhen zu vermeiden. Es war die McCarthy-Ära des BEFG, in der theologisches Geplapper und Stromlinienförmigkeit das Tagesgeschäft bestimmten.

In diese Welt passten „wir“ nicht, und es gab daher gute Gründe, etwas anders zu machen. Als wir die GFTP gründeten, hatten wir uns jedenfalls vorgenommen, uns dieser Atmosphäre der theologischen Unfreiheit beherzt entgegenzustellen. Uns stand eine ehrlichere Theologie vor Augen. Sie sollte angstfrei und unabhängig von amtlicher Bevormundung, insofern recht verstanden „freikirchlicher“ und zugleich ökumenisch lernbereiter sein als die Welt des theologischen Biedermanns und seiner begrenzten religiösen Weltsicht. Unseren Aufbruch verstanden wir als Suche, die an unsere akademische Ausbildung anknüpfte, die wir – abgesehen vom obligatorischen Kandidatenjahr – weitgehend nicht am Theologischen Seminar der Baptisten in Hamburg absolviert hatten, wofür ich noch heute dankbar bin.

Die ZThG wurde somit die erste, von kirchlicher Einflussnahme unabhängige theologische Zeitschrift des deutschen Baptismus, die sich von der nach der Schütz-Krise einsetzenden Orthodoxie des eher bräsigen „Theologischen Gesprächs“ deutlich abhob. Im Unterschied zu Letzterer wurde unsere neue Zeitschrift rasch von einer außerbaptistischen Öffentlichkeit wahrgenommen und eifrig gelesen, wie die Reaktionen, die steigenden Abonnements öffentlicher Bibliotheken und die Publikationsanfragen zeigten, die wir nur mit Mühe bewältigen konnten. So verdoppelte sich der anfänglich angedachte Seitenumfang rasch, und auch die Auflage schoss in die Höhe. Die ersten beiden Jahrgänge mussten wir kostenaufwändig und teils mehrfach nachdrucken.

Der rasche Erfolg lag auch daran, dass wir uns nicht scheuten, alle theologisch heißen Eisen anzufassen, derer wir habhaft werden konnten. Auf dem Hintergrund jährlich stattfindender Symposien haben wir zudem nach und nach alle Behauptungen des baptistischen Selbstverständnisses auf den Prüfstand gestellt und die Ergebnisse publiziert: Die kritische Auseinandersetzung mit dem evangelikalischen Schrift- und Taufverständnis, die Wahrnehmung der ökumenischen Realität und eine ekklesiologische Selbstkritik wurden gewissermaßen zu unseren Markenzeichen. Neue kirchengeschichtliche Einsichten stellten die Genese des deutschen Baptismus zudem in einen größeren historischen Horizont und entzauberten die bis dahin verbreiteten Geschichtsmythen der baptistischen Selbstdeutung. Und von einem *Taufverständnis* der deutschen Baptisten zu sprechen, erscheint nach dieser Bestandsaufnahme reichlich hyperbolisch, denn „verstanden“ wird in diesem wirren Konglomerat amorpher und eigenartig widersprüchlicher Praktiken um die Fragen von Taufe und Gemeindemitgliedschaft tatsächlich bis heute nur sehr wenig.

Die sogenannte Bundeskrise Anfang des neuen Jahrtausends und die Ergebnisse der BALUBAG-Gespräche sowie die anhaltend dürftige Diskussionskultur innerhalb des Baptismus, der an jeder Kontroverse zu zerbrechen

droht, haben meine Entfremdung erheblich verstärkt. Der BEFG ist nach meiner Einschätzung keine Kirche im Vollsinn, sondern nur dessen Simulation, wie ich in der letzten Ausgabe der ZThG schrieb. Die freikirchlich postulierte Freiheit ist „nur der Name für die Versuchung, ins Unmögliche zu desertieren“ (Peter Sloterdijk), in eine naive religiöse Märchenwelt, mit religiösen Avataren, die man spätestens jenseits der 40 hinter sich gelassen haben sollte. Viele meiner kritischen Essays waren wohl schon Nachrufe und Schwanengesänge auf eine nachgeholte religiöse Kindheit, von der ich mich ein bisschen zu spät verabschiedete.

Das Amt des Schriftleiters einer freikirchlichen Zeitschrift gehört jedenfalls in andere, berufenere Hände als meine.

Man mag meinen Weg als ein Zerrbild, Missverständnis oder als ein Scheitern an der von mir wahrgenommenen freikirchlichen Welt betrachten. Ich widerspreche nicht, deute ihn aber auch als überfälligen Aufbruch, bei dem ich noch nicht weiß, wohin er mich – Deo volente – führen mag. Immerhin bin ich mir bewusst, warum diese Welt nicht (mehr) die meine ist. Das Leben ist womöglich nur „eine Aneinanderreihung von Traumata, aus denen wir im besten Fall lernen. Wir irren vorwärts“ (Arnold Retzer).

Gleichwohl bleibe ich der GFTP und ihren Zielen als Mitglied verbunden und wünsche mir, dass sie der Motor einer anderen freikirchlichen Realität bleibt. Und wer weiß – vielleicht hat Gott mit den Freikirchen in Deutschland ja tatsächlich noch etwas vor und straft meinen diesbezüglichen Unglauben Lügen. Aber so lange kann ich nicht warten. Auch irren will gelernt sein.

Rückbesinnung auf den informellen christlichen Sektor

Warum wird die Stadt immer mehr zu einem Ort
der Hoffnungslosigkeit?¹

Timothée Bouba Mbima

In Afrika, so auch in Kamerun, erlebt die urbane Gesellschaft eine Glaubenskrisen, die die allgemeine Situation spiritueller Unsicherheiten noch verschärft. Die Stadt entwickelt sich hin zu einem Ort der Hoffnungslosigkeit. In diesen brodelnden Städten kann jemand nur überleben, der Arbeit hat, was aber, bedingt durch die Auswirkungen der Wirtschaftskrise und den Strukturanpassungsmaßnahmen mit ihren entsprechenden Folgen und Konsequenzen, immer problematischer geworden ist. Plagen wie Aids, Malaria und Krankheiten, die durch verunreinigtes Wasser entstehen, sind noch immer nicht besiegt. Die Abwanderung vom Land in die Stadt schreitet weiter voran.

Welche Form von Evangelisation ist nötig, die diesem städtischen Milieu Kameruns gerecht wird? Wie kann der Afrikaner evangelisiert werden, damit er den Sinn des Evangeliums wieder entdeckt? Wie kann das Evangelium in einer Gesellschaft verkündet werden, die beherrscht ist von wirtschaftlicher Rezession, Hunger und Krankheit?

Die Einwohner erleben ihre Stadt wie eine Bedrohung und einen Fluch, der sich auf sie alle legt, und der sie zwingt, ihre Gepflogenheiten zu verändern: die Solidarität und das miteinander Teilen. Für sie wird das ganze Leben in Frage gestellt, denn der Individualismus bedroht alles, was die Basis der Gemeinschaft ausmacht. Im Gegensatz zur dörflichen Solidarität unterhält der Städter nur „sekundäre“, zeitlich begrenzte Teilbeziehungen, die den Stempel der Nützlichkeit tragen. Unter diesen Bedingungen wird das Geld zu einem Indikator urbaner Beziehungen.

Der Konflikt zwischen den Städtern und den neu Zugezogenen

An die Stelle der interpersonellen Beziehungen treten in der Stadt die privaten Bezüge, die sich jeder Strukturierung durch soziale Kontrolle und Identitätsbildung entgegenstellen. Das hat zur Folge, dass sich die Men-

¹ Artikel erschienen in der französischen Monatszeitschrift „Mission, Mensuel Protestant“ Nr. 204, Octobre 2010, herausgegeben vom protestantischen Missionsdienst Défap (Service protestant de mission de cinq Eglises protestantes, membre de la Fédération protestante de France), Übersetzung mit Erlaubnis des Autors von Edgar Lüllau.

schen vor die Gefahren von Alkohol, Untätigkeit und Prostitution mit ihren verheerenden Folgen gestellt sehen, die sie so nicht erwartet hatten. Sie leben in Stadtteilen mit ihren krassen, ja inhumanen Unterschieden, wie sie in Städten erzeugt werden. Sie leben zusammengepfercht in den Randgebieten und verkommen unter der Last der Misere. Sie leben in ständigem Konflikt mit den „neu Zugezogenen“, die sich aus verschiedensten Gründen in der Stadt etablieren. Zu dieser Kategorie gehören auch die, die aus dem ländlichen Gebiet kommen, um – so denken sie – von den Wohltaten der Stadt zu profitieren. Es sind meist junge Leute, denn, wie J.-M. Ela uns sagt:

„In Afrika bedeutet in die Stadt zu ziehen, leben zu können mit der Hoffnung, einem bedeutungslosen Leben zu entgehen [...]. Der junge Afrikaner träumt von der Stadt, das heißt von einer Arbeit, die Geld und Ansehen verspricht.“

Magisch-religiöse Sekten

Und doch sind es gerade die Arbeitslosen, die hier wahre Brennpunkte von Kriminalität, Unsicherheit und politischer Instabilität bilden. Diese beiden Kategorien der Stadtbewohner sehen sich gezwungen nach einer Art von Glücksspiel zu leben, das alle unerwarteten Ereignisse entweder als Chance oder eben als Pech erklärt. Denn diese Lebensbedingungen schaffen ein vorzügliches Terrain für das Entstehen von religiösen Sekten mit magischen und gefährlichen Zügen, denen man sich aber deshalb gerne anschließt, weil man sich durch sie eine wirksamere Chance erhofft, zu besseren Lebensbedingungen zu gelangen.

Jedoch ist damit noch nicht das ganze Leben in der Stadt beschrieben, denn in den Stadtteilen, in denen die herrschende Klasse residiert, profitiert man vom leichten Zugang zu dem Grundservedienst der sozialen Strukturen (Schulen, Märkte, Krankenhäuser). In diesen Stadtteilen sind die interpersonellen Beziehungen als entscheidender Faktor der Integration nicht mehr nötig; die Anonymität, die Gleichgültigkeit und ein privates Christentum gehen auf Kosten der Solidarität. Hier bestätigt sich die Behauptung von A. Franqueville, für den das urbane Phänomen in Afrika trotz aller Vorteile wie ein ausgrenzendes System erscheint. So sagt er von der Stadt: „*Sie erlaubt eine wahre und wirkungsvolle Absonderung.*“

Die Eitelkeit und der Geschmack am Wohlstand

Man muss aber auch zugeben, dass trotz ihres zweifachen Gesichts die Stadt nicht zwangsläufig zur Absage an den Glauben und die alten religiösen Praktiken führt. Das zeigt sich darin, dass die einen ihren Stadtteil verlassen, um an einem Gottesdienst weit ab von ihrem Wohnort oder Residenz teilzunehmen, um die gleichen kulturellen Realitäten mit anderen zu teilen. Dazu meint J.-M. Ela:

„Man hat den Eindruck, dass die neuen Stadtbewohner in einer europäisch gewordenen Stadt die Dörfer wiedererrichten wollen, aus denen sie gekommen sind.“

Da wir weit davon entfernt sind, hier alle Realitäten der urbanen Bevölkerung näher beschreiben zu können, die aus den Einheimischen und den Zugezogenen, den Staatsangehörigen und den Fremden, den Intellektuellen und den Analphabeten, den Bewohnern der Villen und den Obdachlosen, den Ansässigen und den Besuchern, den Reichen und den Armen, den Arbeitern und den Arbeitslosen bestehen, sagen wir einfach, dass die urbane Bevölkerung sehr komplex ist. Genau diese Komplexität bildet den entscheidenden Grund für eine Neuorientierung der Evangelisation im urbanen Milieu Afrikas.

Die Kirche befindet sich an einem Wendepunkt der Evangelisation, an dem es ganz entscheidend ist, das Evangelium überzeugend in der Stadt zu verwurzeln. Doch F. Eboussi Boulaga macht uns darauf aufmerksam, dass

„eine Lähmung herrscht in der Kirche der südlichen Hemisphäre. Die Priester, die Bischöfe und die Pastoren dösen vor sich hin mit dem scholastischen Katechismus ihrer Jugend. Sie umgeben sich mit der Sicherheit ‚ordiniert zu sein‘. Sie erwachen nur, wenn sie angestachelt werden von der Sorge um das Geld, dem persönlichem Glück oder Gewinn. Sie begnügen sich nicht nur damit, den Notabeln zu spielen, den man an seiner Eitelkeit und seinem Gefallen an Wohlstand gepackt hat, sondern sie verlieren sich auch noch in einer institutionellen Kasuistik. Ihre folgsame Anwendung der Theologie gebiert nichts als Wind und Totgeburten.“

Diese Beschreibung der Verantwortlichen der Kirchen in Afrika, insbesondere im urbanen Milieu, verlangt nach einem Aufwachen der ganzen Kirche. Die Kirche in ihrer prophetischen und evangelistischen Mission hat die Verpflichtung, sich der Realität zu stellen, denn es ist so wie es L. Manga sagt: „Die ganze Stadt ist ein Sodom, ein Gomorra, ein Babylon, denn sie verkörpert die Korruption, die Astrologie, den Hochmut, die Verachtung.“

Dialog Kirche – Staat

Angeichts dieser Komplexität der Stadt in Afrika wird es, um einen Ausdruck von J.-M. Ela wiederzugeben, Zeit, der Methode, ‚die Evangelisation auf dem Land‘ in der Stadt zu wiederholen, eine Absage zu erteilen. Eine intensive konfessionelle Abstimmung, die die Kollegialität der Kirchen zum Ausdruck bringt, und ein ernst gemeinter interreligiöser Dialog sind deshalb für eine Evangelisation im urbanen Milieu unumgänglich. Dazu gehört auch der Dialog der Kirche mit dem Staat zum Wohlergehen aller.

Dennoch, von alleine kommt diese Initiative nicht in Gang. Sie erfordert eine solide Ausbildung für diesen Aufgabenbereich. So müssen die theologischen Ausbildungszentren das Personal der Kirchen auf die strukturel-

len und mentalen Veränderungen vorbereiten, die sich im urbanen Milieu in Afrika aufdrängen.

Reife, erwachsene und engagierte Laien

Dieser Wendepunkt erfordert eine Veränderung der Visionen und Methoden: die Verantwortlichen der Kirchen müssen sich für einen Austausch der Kompetenzen einsetzen. In diesem Kreis der Verantwortlichen wird jeder nur noch nach seinen Kompetenzen für diese oder jene Aufgabenstellung berufen. Es geht darum, von den Priestern und Geistlichen der Stadt eine besondere Aufmerksamkeit für die evangelistische Aktion und für das Heranbilden von reifen, erwachsenen und engagierten Laien in ihrem Milieu einzufordern.

Diese Realitäten der Stadt erfordern einen immer komplexer werdenden Dienst. Nicht weil jemand geweiht ist, kann er auch an einer theologischen Schule unterrichten, eine Zeitung herausgeben und Schulen und medizinische Werke leiten. Der Priester ist gefragt, seine Vision der Kirche und sein Verhältnis zur Evangelisation und den gegenwärtigen Realitäten neu zu beurteilen. Dies erfordert Zeiten spiritueller Einkehr und interkonfessioneller Weiterbildung.

Die Schaffung von kleinen Gemeinschaften in den Stadtteilen bleibt ein Erfordernis, um möglichst viele von denen zu erreichen, die sich in die Anonymität zurückgezogen haben. In diesem Klima zeigt sich, dass die Solidarität und die Entfaltungsmöglichkeiten der Gläubigen für den Erfolg der Evangelisation im städtischen Milieu in Afrika unabdingbar sind.

Lokale Gemeinschaften

Wir müssen lokale, verantwortliche Gemeinschaften schaffen, die befähigt sind, füreinander Verantwortung zu tragen, und die so weit wie möglich in der Lage sind, auf allen Gebieten für sich selbst zu sorgen. Auf dieser Ebene ist der Akzent auf die Unterstützung des informellen Sektors zu setzen, denn ohne ihn wäre Afrika heute von der Landkarte verschwunden (*rayée de la carte*). Die Menschen der afrikanischen Stadt empfinden das große Bedürfnis, ihre Würde wieder zu finden. Diese Würde finden sie nur in neuen Perspektiven der Evangelisation, die es ihnen ermöglicht, sich in großer Freiheit Gott zu öffnen, der sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Geschichte der Menschheit als Liebe erweist.

Die Würde des Menschen ist antastbar

Glaube, Religion und Menschenwürde

Wolf Bruske

Hüte, hüte den Fuß und die Hände
Eh sie berühren das ärmste Ding!
Denn du zertrittst eine hässliche Raupe
Und tötest den schönsten Schmetterling

Theodor Storm

Wie würde unsere Welt ohne das Christentum aussehen? Ganz bestimmt ganz anders – und ganz bestimmt nicht besser. Die Botschaft des Jesus von Nazareth hatte weit über das Christentum hinaus tiefgreifende Folgen, die unsere heutige Welt und ihre Kultur zutiefst prägen.

Zunächst war es das Römische Imperium, das durch christliche Ethik und Kultur verändert wurde. Viele vorchristliche Bräuche wurden durch die christliche Lehre verboten und ausgemerzt. Römisch-christliche Kultur prägte dann das gesamte Europa sowohl durch die Römisch-Katholische Kirche, als auch im Osten durch die Orthodoxen Kirchen. Europa widerstand im frühen Mittelalter weitgehend dem Ansturm des damals kulturell überlegenen Islam, der die römisch-griechische Geisteswissenschaft adaptierte und um das Jahr 1000 herum eine sehr tolerante, von altgriechischer Philosophie geprägte Religion war. Von hier kamen neue und bedeutende Impulse in den christlichen Kulturkreis. Die Gedanken des islamischen Universalgelehrten Averroës (1126–1198) z. B. waren prägend für die Entstehung des christlichen Abendlandes. Im 16. Jahrhundert übernahm das christliche Mitteleuropa die Kulturführerschaft vom erstarrenden islamischen Kulturkreis und prägte und prägt unsere Welt mit seiner „westlichen Kultur“ bis zum heutigen Tag.

Das jüdisch-christliche Gedankengut der Nächstenliebe ist dabei um die Welt gegangen und hat bis heute einen nicht zu überschätzenden globalen Einfluss. Wir erleben eine die Welt prägende „westliche Kultur“, deren christliche Wurzeln überall deutlich sichtbar sind. Die Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen oder die Europäische Menschenrechtskonvention z. B. sind offensichtlich christliche Ethik, ebenso wie der Einsatz für Frauenrechte, Gleichberechtigung der Rassen oder der Gedanke der Demokratie. Die Abschaffung und Ächtung der Sklaverei ist ohne das Christentum nur schwer vorstellbar, genauso wie die Abschaffung der Todesstrafe in den meisten zivilisierten Staaten. Und, um ein anderes Beispiel anzuführen, sogar der Kommunismus, der sich gegen die Religion wandte, ist dennoch unbestreitbar ein geistiges Kind des christlichen Abendlandes.

Sein Ziel einer klassenlosen Gesellschaft ist unzweifelhaft christliche Ethik. Auch die Aufklärung und der durch sie ausgelöste Humanismus sind in ihrem Menschenbild deutlich erkennbar Gewächse des Christentums. Christliche Ethik hat diese Welt geprägt und prägt sie bis zum heutigen Tag.

Eine phantastische historische, religiöse und kulturelle Erfolgsgeschichte! Aber bei dieser Feststellung stoßen wir auf ein eigenartiges Phänomen: Christliche Kultur prägt mit ihren Werten die Welt – aber oft genug stehen Christen, christliche Gemeinschaften und auch ganze Kirchen genau dieser Kultur kritisch und oft genug ablehnend gegenüber.

Vor mir auf dem Monitor schaue ich auf eine Karikatur, die jemand bei Facebook gepostet hatte: Auf einer riesigen steinernen Tafel steht eingemeißelt: „Gegen erbitterten kirchlichen Widerstand wurden durchgesetzt: Menschenrechte – Meinungsfreiheit – Religionsfreiheit – Pressefreiheit – Rechtsstaat – Frauenemanzipation – Aufhebung der Sklaverei – Folterverbot – Abschaffung der Todesstrafe – Freiheit der Kunst – Abschaffung der Prügelstrafe – Tierrechte“. Vor dieser Tafel zetert ein kleiner Bischof: „Ok. Ok! Aber das Patentrecht für die Nächstenliebe liegt immer noch bei uns!“

Diese bitterböse Karikatur zeigt eine für Christen bittere Wahrheit. Es war häufig nicht die Kirche, die die christliche Kultur und Ethik weltweit verbreitet hat, sondern die Durchsetzung geschah oft genug gegen erbitterten kirchlichen Widerstand. Es waren vielleicht ernsthafte Christen, wie z. B. der entschiedene Vorkämpfer gegen die Sklaverei William Wilberforce (1759–1833) oder der US-amerikanische Bürgerrechtler Martin Luther King (1929–1968), aber auch sie führten ihren Kampf oft genug und über weite Strecken auch gegen Christen und christliche Kirchen, die unter Berufung auf die Bibel für all das eintraten und es zäh verteidigten, was schließlich gegen erbitterten kirchlichen Widerstand ausgemerzt wurde. Man kann diese Liste noch bis in unsere Gegenwart fortsetzen. So ist der Kampf gegen den Antisemitismus weithin eine Sache antiklerikaler Kreise gewesen. Der Rassismus wurde weltweit gebrandmarkt – gegen den Widerstand oft auch mancher Frommen, die die Apartheid mit der Bibel verteidigten. Und die Emanzipation der Schwulen und Lesben stößt z. T. bis heute auf erbitterten Widerstand nicht nur vorwiegend evangelikaler Christen, sondern auch ganzer Kirchen wie der katholischen Weltkirche oder der orthodoxen Kirchen, als ginge es um den Untergang des Abendlandes.

„Ok. Ok! Aber das Patentrecht für die Nächstenliebe liegt immer noch bei uns!“ So zetert der kleine Bischof auf der Karikatur. Er muss zugeben, dass vieles, was heute auch in den Kirchen und in frommen Kreisen weithin selbstverständlich akzeptiert wird, wirklich „gegen erbitterten kirchlichen Widerstand“ durchgesetzt wurde – und versteht nicht, dass das von ihm für die Kirche reklamierte „Patentrecht für die Nächstenliebe“ anscheinend längst ausgelaufen ist. Denn was sind denn die in dieser Karikatur in Stein gehauenen und „gegen erbitterten kirchlichen Widerstand“ durchgesetzten ethischen und sozialen Errungenschaften anderes als praktizierte und in das soziale Gefüge umgesetzte Nächstenliebe? Und was ist der „erbitterte

kirchliche Widerstand“ anderes, als der Verrat des Prinzips der Nächstenliebe und damit des reklamierten „Patentrechts“.

Die Grundlage der christlichen Ethik und Lebensführung ist die Liebe. Schon im Alten Testament ist das überdeutlich zu lesen, wenn Gott dies seinem Volk Israel in Dtn 6,5 einschärft: „שְׁמַע יִשְׂרָאֵל,¹ höre Israel, Jahwe, unser Gott, ist einer! Und Du sollst Jahwe, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft.“ Nicht umsonst ist dieser Text zum grundlegenden Bekenntnis des Judentums geworden. Im Heiligkeitsgesetz im Buch Leviticus wird in Lev 19,18 den Israeliten die Rache verboten und ihnen mit der Begründung „Ich bin Jahwe“ die Nächstenliebe geboten: „Du sollst Deinen Nächsten lieben, wie dich selbst; ich bin Jahwe.“ Jesus Christus fasst diese beiden Gebote zum Doppelgebot der Liebe zusammen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt.“ Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“² Und ausdrücklich erläutert er: „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“³

Das Gesetz und die Gebote des Alten und Neuen Testaments beschreiben demnach eigentlich lediglich, wie ein Mensch sich verhält, der liebt, denn nach Jesu Wort ist jedes Gesetz und Gebot der Bibel in diesem Doppelgebot der Liebe enthalten. Genauso wird es von Paulus erklärt: „Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist: ‚Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren‘⁴, und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘ Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.“⁵ Ebenso schreibt der Verfasser des 1. Timotheusbriefes: „Die Hauptsumme aller Unterweisung aber ist Liebe aus reinem Herzen und aus gutem Gewissen und aus ungefärbtem Glauben.“⁶ Wer liebt, tut das Gesetz, ohne sich um das Gesetz und seine Erfüllung groß zu kümmern. Augustinus fasst das sehr treffend in dem berühmten Satz zusammen: „Ama et fac, quod vis!“⁷ Dabei geht es im Neuen Testament immer um die ἀγάπη⁸, die selbstlose Liebe, die den anderen und seine Bedürfnisse sieht.

Nun ist Liebe kein erfüllbares Gebot, denn Liebe ist eine Empfindung des innersten Menschen, des Herzens, die sich den Kategorien von Befehl, Gebot und Gehorsam entzieht. Man kann Menschen zu allem zwingen, sogar dazu,

¹ sh'ma jisrael = Höre Israel!

² Mt 22, 27–39 (par Mk12, 29–31; par Lk 10, 27–28)

³ Mt 22, 40

⁴ Ex 20, 13–17 (Dekalog)

⁵ Röm 13, 8–10

⁶ 1 Tim 1, 5

⁷ „Liebe und tue, was du willst!“

⁸ „agape“

die größten Scheußlichkeiten zu begehen. Aber man kann Menschen nicht zur Liebe zwingen. Liebe als Gebot ist deshalb eigentlich ein Widersinn in sich selbst. Dieses Dilemma zwischen Liebesgebot und seiner Unerfüllbarkeit löst Jeremia mit seinen Worten über einen neuen Bund auf: „... sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht Jahwe: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein.“⁹ Gott selbst wird diesen Widerspruch zwischen Liebesgebot und seiner Unerfüllbarkeit auflösen, indem er sein „Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben“ will. Er verändert den Menschen in seinem Innersten und legt die nicht vom Menschen selbst aufzubringende Liebe in dessen Wesen.

Genau das war es, was dem Christentum den Weg in die Welt bahnte. Nicht die Rechtmäßigkeit der Handlungen, nicht das exakte Einhalten von Geboten und Gesetzen, nicht der Buchstabe des Gesetzes, der doch nur „tötet“¹⁰ machten das Christentum so anziehend, sondern „der Geist, der lebendig macht“¹¹, nämlich die Liebe Gottes, „die ausgegossen ist in unsre Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“¹². Sie strahlte den Menschen in den unscheinbaren, verachteten und oft bedrängten und verfolgten christlichen Gemeinden des Römischen Reichs entgegen. Sie war die Kraft der jungen Bewegung der Nachfolger des Jesus von Nazareth. Wo diese Liebe schwand, verlor das Christentum auch seine Kraft. So tadelt der auferstandene Christus die Gemeinde in Ephesus in einem der sieben Sendschreiben im Buch der Offenbarung nicht wegen Untreue gegenüber den Gesetzen und Geboten, sondern hält ihr bei aller Anerkennung ihrer Glaubenstreue und ihres Bekennermuts vor: „Ich habe gegen dich, dass du die erste Liebe verlässt.“¹³ Diese Liebe wurde sogar von den Gegnern der christlichen Gemeinden gesehen und anerkannt, wie uns Tertullian berichtet: „Siehe, sagen sie, wie sie sich untereinander lieben.“¹⁴ Wo immer Christen in einem durch den Glauben veränderten Leben die Liebe Christi lebten und leben, hat dies Auswirkungen in ihrer Umwelt. In ihr wurde christliche Ethik zum Lebensvollzug. Sie war und ist die Kraft, durch die christliche Werte die Welt veränderten.

Im Jahr 380 wurde wie schon zuvor im Jahr 301 in Armenien das Christentum im Römischen Reich Staatsreligion. Das bedeutete, dass von da an jeder römische Bürger per Gesetz Christ zu sein hatte. Säuglinge waren spätestens am siebenten Tag nach der Geburt zu taufen. Aus der verfolgten und verachteten Gemeinde mit großem Bekennermut und einem hohen Blutzoll an Märtyrern war die mächtige Reichskirche geworden. Aus der bekennenden Kirche, zu der Menschen auf Grund ihres Glaubens an Jesus Christus gehörten, obwohl es zuweilen lebensgefährlich war, wurde

⁹ Jer 31, 33

¹⁰ 2 Kor 3, 6

¹¹ 2 Kor 3, 6

¹² Röm 5, 5

¹³ Offb 2, 4

¹⁴ Tertullian, Apologeticum 39 (verfasst gegen Ende des 2. Jahrhunderts).

die staatliche Institution, zu der jeder Bürger zu gehören hatte, was auch immer er über den Glauben an Christus dachte. War noch achtzig Jahre zuvor die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christen unter den Kaisern Diokletian und Galerius mit Verfolgung, Verachtung und womöglich dem Tod verbunden, bedeutet es nun unter Kaiser Theodosius Strafverfolgung, wenn man nicht zur christlichen Kirche gehören wollte. Aus der Kirche der Glaubenden war die Kirche der Getauften geworden, die ihrerseits nun Andersdenkende und Andersglaubende verfolgte.

Das Staatskirchentum bedeutete, dass der aus tiefster Überzeugung geliebte Glauben zum angeordneten Lebensstil wurde. Die Liebe war bei den meisten Kirchenmitgliedern, die per Gesetz Christen zu sein hatten, eben nicht die Triebkraft ihres Handelns, sondern das staatliche und kirchliche Gesetz, das ein ‚christliches‘ Verhalten und Rechtgläubigkeit anordnete und anderes mit Verboten belegte. Statt von der lebendigen Liebe, durch die der Glaube tätig ist¹⁵, wurde die Kirche nun vom Dogma bestimmt, der lebendige Glauben erstarrte zur Religion. Eigentlich widersprach das der Botschaft des Jesus von Nazareth diametral, weshalb das Staatskirchentum der Sündenfall der Kirche Jesu Christi ist.

Es spricht für die Kraft des christlichen Glaubens, dass er anderthalb Jahrtausende Staatskirchentum bis zum heutigen Tag überlebt und überstanden hat. Auch innerhalb der zur Religion erstarrten Staatskirchen rund um den Globus gab und gibt es immer wieder die vielen ehrlichen und in-nigen Nachfolger des Jesus von Nazareth, die von der Liebe Christi entflammt wurden: von Bonifatius bis Mutter Theresa, von Hildegard von Bingen bis Jimmy Carter, von Franziskus von Assisi bis Dietrich Bonhoeffer, von Martin Luther bis Martin Luther King, von Menno Simons bis zu den Märtyrern von Namugongo, von Katharina Zell über die Pilgrim Fathers bis John Wesley, von William Wilberforce bis Margot Käßmann, und nicht zu vergessen alle die tausenden unbekannt und ungenannt zutiefst gläubigen Christen in allen Jahrhunderten bis heute. Es war und ist ihr Lebensvollzug, der Menschen ansprach und anspricht, der diese Welt anrührte und anrührt, der faszinierte und fasziniert. Sie waren es, die der im Dogma der Kirche ihrer jeweiligen Zeit erstarrten christlichen Botschaft immer wieder neues Leben einhauchten. Ihr Leben ließ die Kirche Jesu Christi bis heute leben. Ihr Lebensvollzug und ihr Kampf, der oft genug gegen die Kirchen und die Frommen ihrer Zeit ging, ließ die Liebesbotschaft des Jesus von Nazareth bis zum heutigen Tag um den Erdball gehen.

Parallel zu diesen Menschen gab es aber immer die ‚offizielle‘ Kirche, die oft genug mit Gewalt gegen Andersdenkende vorging und immer wieder die Würde von Menschen mit Füßen trat. Keine andere Religion, auch nicht der zuweilen als gewalttätig diffamierte Islam, hat nachweislich eine so breite Blutspur durch die Geschichte der Menschheit gezogen wie das Christentum, das sich doch eigentlich der Botschaft der Nächstenliebe ver-

¹⁵ Gal 5,6

pflichtet weiß. Die Kreuzzüge, die etwa 22 Millionen Menschen das Leben kosteten, waren unter ihrem Motto „Deus vult“¹⁶ mit Massakern, blutigen Schlachten und Metzeleien verbunden. Ungezählt die Opfer der ‚Ketzerverfolgungen‘, der innerchristlichen Religionskriege und der Judenpogrome. Alle, jede und jeder, der und die nicht dem jeweiligen kirchlichen Dogma entsprach, stand in Gefahr, ins Visier der kirchlichen Hüter der Rechtgläubigkeit zu geraten. Und oft genug wurden auch aufrichtige Gläubige in diese menschenverachtende Religiosität mit hineingezogen, indem sie sich an den menschenentwürdigenden Aktivitäten beteiligten, weil ihnen unter Ausnutzung menschlicher Einfalt suggeriert wurde, sie täten damit Gott einen Gefallen. Unvergessen das alte Mütterchen, dass 1415 ein Reisigbündel zu Jan Hus‘ Scheiterhaufen schleppte, um dazu beizutragen, dass der ‚böse Ketzler‘ brennt, was Hus milde lächelnd mit „O sancta simplicitas“¹⁷ kommentierte. Dass böse Menschen Böses tun, ist nicht verwunderlich, und dass gute Menschen sich durch gute Taten bemerkbar machen, eigentlich auch nicht. Dass aber gute Menschen Böses tun, dazu braucht es die Religion.

Im oft heftigen Gegensatz zur Kirche erkämpfte die Aufklärung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts viele heute selbstverständliche Prinzipien. Für sie war die Würde jedes Menschen oberstes Prinzip. Sie nahm damit eigentlich christliche Ethik auf, die allerdings in den herrschenden klerikalen Kreisen, die oft in einem unseligen Bündnis von Thron und Altar eingebunden waren, an den Rand gedrängt und oft genug sogar bekämpft wurde. Anstatt die dem Menschen von Gott gegebene Würde zu respektieren, versuchte die offizielle Kirche leider immer wieder, den politischen Status quo zu stützen und theologisch zu begründen, und partizipierte an der Macht der Throne, die sie stützte. Es war ein Kampf auch gegen die Kirchen, dass die Prinzipien der Nächstenliebe sich auch in den Verfassungen und Gesetzen der Staaten allmählich durchsetzten.

Das Christentum und das Judentum haben sicherlich eine Lektion gelernt – der Islam hat diese Lernerfahrung weithin noch vor sich –, indem sie heute in weiten Teilen der Welt die Trennung von Religion und Politik akzeptieren und sogar unterstützen. Doch steht auch das Christentum als Religion immer wieder in der Versuchung, sich eine Machtbasis zu verschaffen. Der deutsche baptistische ‚Gründungsvater‘ Julius Köbner wusste schon 1848: „... jede herrschende Kirche ist eine verfolgende, inquisitorische, mag sie römisch oder protestantisch sein ... Bleibt hier eine oder mehrere im Besitze besonderer Vorrechte, so werden sie immer wieder gereizt werden, sich des ihnen gelassenen weltlichen Apparats zu bedienen, um sich selbst zu erheben und andere zu erdrücken.“¹⁸ Man betrachte nur den Herrschaftsanspruch der Russisch-Orthodoxen Kirche nach dem Zu-

¹⁶ „Gott will es!“

¹⁷ „O heilige Einfalt“

¹⁸ Julius Köbner, Manifest des freien Urchristenthums an das Deutsche Volk; in: Erich Geldbach, Markus Wehrstedt, Dietmar Lütz (Hgg.), Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, 129–150; diese Zitate: 133, 136.

sammenbruch der Sowjetunion, die andere (Minderheits-)Konfessionen, immerhin Verbündete aus Sowjetzeiten im Standhalten gegen den Kommunismus, heute an die Wand drückt und versucht, mundtot zu machen. Und im Kleinen habe ich es selbst im Deutschland des beginnenden 21. Jahrhunderts erlebt, welchen manchmal hohen Preis Menschen an Stigmatisierung, Spießrutenlauf und Ausgrenzung in katholisch geprägten Dörfern Oberfrankens zahlen mussten, wenn sie sich aus Überzeugung einer evangelischen Freikirche anschlossen. Als baptistischer Pastor habe ich mich selbst seinerzeit dort unter Einschaltung der bayerischen ACK gegen die Machtansprüche eines katholischen Dekans zur Wehr setzen müssen, der die baptistische ökumenische Partnerkirche als Sekte diffamierte, um sie in seinem Dorf zu diskreditieren. Zur Ehrenrettung sei gesagt, dass der Ökumenereferent des zuständigen Erzbistums Bamberg einschritt, dem das äußerst peinlich war. Natürlich sind solche Erfahrungen auch unter konfessionell umgekehrten Vorzeichen in anderen Gegenden möglich und Realität. Eigentlich aber sollte es doch eine Lehre der Geschichte sein, dass die Kirche Jesu Christi – gleich welcher Konfession – immer dann geistlich am armseligsten war, wenn sie die größte weltliche Macht hatte.

Es ist natürlich nichts dagegen zu sagen, sich für eine Wahrheit einzusetzen, die man selbst als absolut und ewig erkannt hat und von der man entflammt wurde. Auf das Christentum bezogen: Wer Jesus Christus als seinen Herrn und Erlöser erlebt und erfahren hat, wird von dieser Erkenntnis in Bewegung gesetzt. Was das eigene Leben reich und frei gemacht hat, will man auch anderen mitteilen und zuteilwerden lassen. Der Missionseifer der alten Kirche des Römischen Reichs fußte ebenso auf dieser Tatsache, wie die Erweckungsbewegungen der Kirchengeschichte bis in unsere Gegenwart. „Jeder Baptist ein Missionar“, stellte einmal der Begründer des Baptismus in Deutschland Johann Gerhard Oncken einem Journalisten gegenüber klar, der sich über das Wachstum der baptistischen Bewegung in deren ersten Jahrzehnten wunderte. Es ist die Frische einer aus tiefer geistlicher Erfahrung sprossenden Liebe zu den Menschen, denen man das, was man selbst als unendlich schön und reich machend erfahren hat, auch wünscht. Mission bedeutet, dass ein Bettler einen anderen trifft und ihm sagt, wo es etwas zu essen gibt.¹⁹ Dieser frische und in seiner ersten Liebe auch oft sehr erfolgreiche Missionseifer weiß um die erkannte absolute Wahrheit, weiß aber gleichzeitig, dass diese Wahrheit nie Besitzstand ist, sondern immer unverfügbare Gnade. Sie kommt allein aus Gottes Handeln. Nicht umsonst waren Schlagworte der Reformation *sola fide*²⁰, *sola gratia*²¹, *sola scriptura*²², *solus Christus*²³.

¹⁹ Daniel Thambyrajah Niles, Sri Lanka 1908-1970, methodistischer Prediger.

²⁰ allein durch Glauben, d. h. Vertrauen auf Christus

²¹ allein durch die Gnade

²² allein die Schrift

²³ allein Christus

Nun war die christliche Kirche zu allen Zeiten aber auch immer im Abwehrkampf gegen alle möglichen und unmöglichen Lehren, die das Evangelium von der freien Gnade Gottes bedrohten. Die Schriften des Paulus im Neuen Testament sind über weite Strecke auch Brandschriften gegen alle möglichen Irrlehren. Ohne eine gute und saubere Theologie und die Ausgrenzung von Häresien und Irrlehren wäre das Christentum wohl kaum 2000 Jahre alt geworden. Mit der Verteidigung der Wahrheit ist es aber so eine Sache. Wann ist eine Lehre vertretbar oder noch vertretbar? Wo sind die Grenzen der ‚reinen Lehre‘? Was kann man stehen lassen, weil es den Kern des Evangeliums nicht berührt? Was ist nebensächlich und was hauptsächlich? Und: Wie geht man mit Meinungen und Lehren um, die der eigenen widersprechen und die man als falsch ansieht?

„In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas.“²⁴ Eigentlich sagt diese Sentenz genug aus über den Umgang und die Art und Weise dieses Umgangs mit anderen Meinungen. Es mag zwar in dem einen oder anderen Fall und bei dem einen oder anderen Theologen Uneinigkeit darüber bestehen, was „necessarii“ und was „non necessari“ sind, aber letztlich soll immer die „caritas“ herrschen. Sie allein lässt dem, der anderer Meinung ist, die Würde. Genau dagegen haben Christen in der ganzen Kirchengeschichte verstoßen. Durch das Staatskirchentum wurde die freie Gnade Gottes zum Besitztum einer Staatskirche, die ihre Lehre und ihre Macht mit physischer, psychischer und politischer Gewalt verteidigte. Die „caritas“ blieb darüber oft auf der Strecke und wurde von Scheiterhaufen, Religionskriegen, gegenseitigen Verdammungen und dem Verteilen von Ketzerrühen zu Boden getreten.

Aber ist das in unserem Kulturkreis nicht fast nur noch eine historische Angelegenheit? Zwar sind Christen auch heute weltweit vielerorts Verfolgungen und Benachteiligungen ausgesetzt. Auch in unserer Gegenwart ist es an manchen Orten und in manchen Ländern immer noch lebensgefährlich, sich zum Glauben an Jesus Christus zu bekennen. Das soll nie und niemals unter den Tisch gekehrt werden und auch nicht einem politischen Opportunismus oder Desinteresse geopfert werden. Aber ist die Situation in Deutschland und in Europa nicht weithin eine andere? Haben die Kirchen unseres Kulturkreises nicht ihre Lektion aus der Geschichte gelernt? Zeigt das nicht eine funktionierende Ökumene oder eine Charta Oecumenica?

Es stimmt sicher, dass die Kirchen unseres Kulturkreises einen anderen Umgang mit Andersdenkenden und mit Andersgläubigen pflegen, als dies noch vor hundert oder 150 Jahren oder gar fünfhundert Jahren üblich war. Ich bin sehr dankbar für eine Ökumene der Dokumente, die um Einheit und Gemeinsamkeiten ringt und, wo diese offenbar nicht erreichbar sind, um einen guten Umgang miteinander. Und ich bin dankbar für eine Öku-

²⁴ „Im Notwendigen Einheit, im Nichtnotwendigen Freiheit, in allem Nächstenliebe.“ Oft fälschlich Augustinus zugesprochen, aber vermutlich von Rupertus Meldenius, 1626

mene der Herzen, die oft spontan, emotional und zuweilen unreflektiert und unorganisiert alle Lehrunterschiede beiseiteschiebt, einfach christliche Gemeinsamkeit lebt und praktiziert und damit zuweilen auch der Ökumene der Dokumente Beine macht. Wo *αγάπη*, caritas, Liebe ist, werden die Lehrunterschiede nicht aufhören, aber der Umgang miteinander ist ein anderer, eben ein von der Liebe Christi geprägter. Hier weiß man um die Unverfügbarkeit der Gnade Gottes und darum, dass unsere Erkenntnis der Wahrheit in dieser Welt immer Stückwerk ist und bleibt.²⁵

Und wo diese Liebe nicht ist? Wo die erste Liebe verlassen wurde? Wo Glauben zur Religion erstarrt ist und Überzeugungen absolut gesetzt werden? Genau da ist es auch heute noch bittere Tatsache, dass die Würde des Menschen „antastbar“ ist. Nicht nur, aber vor allem betrifft das den rechten, konservativen Rand der christlichen Konfessionen. Leider ist unter Fundamentalisten und Konservativen gleich welcher Konfession (und auch in anderen Religionen) die Würde des Menschen häufig sehr schnell antastbar. Man muss nicht erst auf die faschistoide Internetseite www.kreuz.net verweisen, die mit Diffamierungen von Homosexuellen, Juden, Politikern, weltoffenen Katholiken und Journalisten traurige Berühmtheit erlangte.²⁶ www.kreuz.net ist da nur ein besonders krasses Beispiel. Der Umgang mit anderen Meinungen ist auch heute bei manchen Christen leider oft genug das Gegenteil von Achtung der Menschenwürde.

Was reitet solche Christen? Wieso verraten sie mit ihren Attacken und ihrer Art der Mission das, was Christus selbst als Fundament der christlichen Ethik gesetzt hat, nämlich, die *αγάπη*, die caritas, die Liebe?

Obwohl sich Religion doch eigentlich um transzendente Wahrheiten bemüht, die sie jeweils als unumstößlich ansieht, war und ist sie doch immer wieder versucht, ganz real Macht in dieser Welt zu erlangen, um diesen Wahrheiten auch mit physischer, psychischer oder politischer Gewalt Geltung zu verschaffen. Das ist sicher sehr menschlich, aber ganz bestimmt nicht geistlich. Ein zur Religion erstarrter Glauben ist hier letztlich von der Idee bestimmt, andere zur Not zu zwingen, diesen Wahrheiten zuzustimmen. Ein Widerspruch gegen die als unumstößlich erkannten Wahrheiten wird zur Gotteslästerung erklärt. Und da Gott ja offensichtlich nicht dagegen einschreitet, erklärt sich der Mensch zum Werkzeug Gottes, der die anscheinende Untätigkeit Gottes ausgleicht und anstelle Gottes dessen Rache oder Klarstellung ausübt. Man wird in der Bibel (und auch im Koran) immer ein Wort finden, mit dem man seine Meinung begründen kann. Es ist leider so, dass man mit heiligen Schriften jeden Unsinn rechtfertigen kann, weil irgendein Wort immer passt, auch wenn die Auslegung dieses Wortes dem Geist der Heiligen Schrift Gewalt antut.

²⁵ 1 Kor 13, 9

²⁶ Nach massivem Druck aus Presse, Öffentlichkeit und Justiz (die Staatsanwaltschaften Berlin und Wien ermitteln wegen Volksverhetzung und Beleidigung) wurde www.kreuz.net am 2. Dezember 2012 (vorerst?) abgeschaltet.

Und genau hier siedeln sich auch die ‚Hüter der wahren Lehre‘, die ‚Bibel-treuen‘, die ‚die es wirklich ernst meinen mit dem Glauben‘ an. Alle diese ironischen Bezeichnungen, die von den Christen, die sie meinen, allerdings überhaupt nicht als ironisch, sondern als Fakt verstanden werden, implizieren bereits eine Rechthaberei und eine Überheblichkeit, die nur noch wenig mit dem erfrischenden und einladenden Glaubenszeugnis des aus der Liebe lebenden Christentums zu tun hat. So spricht z. B. die Selbstbezeichnung „bibeltreu“, wie sie bei evangelikalischen Christen gang und gäbe ist, sich selbst zu, der Bibel mit der eigenen Auslegung und dem eigenen Verständnis treu zu sein, und spricht damit gleichzeitig allen anderen Verständnissen und Auslegungen der Heiligen Schrift ab, die Bibel ernst zu nehmen, ihr also treu zu sein. Man mag nur einmal versuchen, im Internet im idea-Forum eine sachliche Diskussion über ein strittiges Thema zu führen. Man muss nur eine andere Meinung äußern als die des idea-mainstreams, dann wird man sofort – mein eigenes Erleben – verunglimpft, „den Geist nicht zu haben“, „bis zum Gericht verstockt zu sein“ oder „das reformatorische sola scriptura zu verleugnen“ u. a. m. Hier regiert nicht ein Geist, der weiß, dass unser aller Erkenntnis Stückwerk ist, sondern arrogante Rechthaberei und überhebliche Besserwisserei, die sich in Besitz der Wahrheit weiß und genau weiß, dass alle, die anders denken, die Gnade verloren haben.

Genährt wird dieser Dogmatismus auch aus einer Angst, es Gott nicht recht zu machen, dass es am Ende womöglich doch nicht reicht, ins Reich Gottes zu kommen. Hat Jesus nicht selbst solche, die „Herr! Herr!“ zu ihm sagten, die Tür der Ewigkeit verschlossen, weil sie den Willen Gottes nicht taten?²⁷ Scharfzüngig soll das der große Feind des Christentums Friedrich Nietzsche einmal charakterisiert haben, indem er meinte, es gäbe zwei Arten von Christen. Da wäre einmal der ängstliche Typ, der auf keinen Fall in die Hölle wolle, und da wäre zum anderen der egoistische Typ, der unbedingt in den Himmel will.²⁸ Aus dieser Angst heraus und eben nicht mehr aus der Liebe zu Gott und Menschen wird ein 150 %-iges Christentum versucht, wobei der Wille Gottes mit dem möglichst buchstäblichen Befolgen von Gesetzen und Geboten interpretiert wird. Da es aber keinen Fundamentalisten gibt, der die Bibel wirklich in allem wörtlich nimmt, weil das schlicht und einfach gar nicht möglich ist, laufen diese Menschen dauernd ihrem eigenen unerfüllbaren Anspruch hinterher. Dass dies zu Krampf und Freudlosigkeit führt, liegt auf der Hand. „Das Gesetz macht traurige Leute“, hat Luther einmal treffend bemerkt. Und noch einmal sei der scharfzüngige und scharfsichtige Nietzsche erwähnt, der einmal meinte, die Christen müssten erlöster aussehen, wenn er an ihren Gott glauben solle.²⁹ Christen, die so leben, merken dabei nicht einmal, dass sie das Evangelium der freien Gnade Gottes verraten. „Ihr habt Christus verloren, die ihr durch das Ge-

²⁷ Mt 7, 21

²⁸ Diese Äußerung wird Nietzsche nachgesagt. Ich habe allerdings keine Quelle gefunden.

²⁹ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra.

setz gerecht werden wollt, und seid aus der Gnade gefallen.“³⁰ Hier feiert die thomistische Theologie muntere Urstände, mit der sich Martin Luther vor seiner reformatorischen Erkenntnis herumquälte: ‚Tu, was du kannst!‘ so der Tenor dieser Theologie, ‚Und wenn Du alles getan hast, was möglich ist, füllt Gott in seiner Gnade das aus, was noch fehlt.‘ Diese furchtbare Theologie führt zu einer schlimmen Werkgerechtigkeit, denn man muss ja alles tun, was möglich ist. Und doch entdeckte Luther an jedem Abend, an dem er auf den vergangenen Tag zurückschaute, viele Punkte, an denen er mehr hätte tun können. Er zerbrach beinahe daran, bis er in seinem ‚Turmerlebnis‘, dem Urknall der Reformation, die unendliche, freie Gnade Gottes entdeckte, die überhaupt nicht nach Werken fragt, sondern einfach Gnade ist.

Es gibt natürlich auch unter den Evangelikalen viele, die im Wissen um Gottes freie Gnade von der Liebe Christi erfüllt die Würde Andersdenkender achten und respektieren. Sie begegnen theologisch Andersdenkenden offen, können die „necessarii“ und „non necessarii“ unterscheiden und wissen demütig um das Stückwerk der eigenen Erkenntnis. So hatte ich einmal ein gut zweistündiges Gespräch mit Hartmut Steeb, dem Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz. Er bat um dieses Gespräch, nachdem ich ihm signalisiert hatte, dass ich wegen eines theologischen Artikels über Homosexualität heftige Militanz aus der evangelikalen Ecke gegen mich erlebte. Gleich am Anfang dieses Gesprächs outete ich mich ihm gegenüber als schwul. Wir hatten eine sehr brüderliche, geistliche und im besten Sinne des Wortes theologische Diskussion, hörten einander zu und dachten den Worten des anderen nach. Wir blieben verschiedener Meinung, aber am Ende beteten wir miteinander. Hartmut Steeb begrüßte mich sehr herzlich, als ich ihn einige Wochen später bei einer Allianzveranstaltung traf, und er wird das sicher auch weiterhin tun, sollten wir uns wieder einmal begegnen. Ebenso hat mich ein fundamentalistisch geprägter Bruder aus der evangelisch-methodistischen Gemeinde in Pforzheim, in der ich vor dem Theologiestudium mein Vorpraktikum machte, als jungen Menschen im besten Sinne tief mit seiner Offenheit geprägt. Er war aufgrund seines fundamentalistischen Bibelverständnisses der Ansicht, dass eine Frau das Haar lang tragen solle, in der Gemeinde zu schweigen habe, im Gottesdienst eine Kopfbedeckung tragen soll und keine Hosen anziehen dürfe. Wenn aber eine Frau mit kurzem Haarschnitt ohne Kopfbedeckung in Hosen mit einem Wortbeitrag am Ablauf eines Gottesdienstes beteiligt war, ärgerte er sich nicht, sondern freute sich, dass diese Schwester gemäß ihrem Bibelverständnis Gott diene und ihm die Ehre gab. Dass es viele solche Menschen auch unter evangelikalen und konservativen Christen aller Konfessionen gibt, sei nicht nur nicht bestritten, sondern ausdrücklich betont.

Dennoch ist hier der Boden, auf dem die Antastbarkeit der Würde des Menschen gedeiht. Erstarrt der lebendige Glauben zur Rechtgläubigkeit

³⁰ Gal 5, 4

und zur Religion, wird Leben durch das tote Dogma ersetzt. Es bleibt das Skelett des Glaubens ohne Fleisch und Blut.

Bei einem Organismus ist auch das Skelett sehr wichtig, stützt und hält es doch den Organismus, der ohne dieses Gerüst nicht lebensfähig wäre. Das Skelett des christlichen Glaubens sind seine Lehre und seine Wahrheiten, die „necessarii“. Sie sind durchaus sinnvoll und wichtig. Nicht umsonst hat z. B. Paulus die christlichen Gemeinden nicht einer lokalen dogmatischen Beliebigkeit überlassen, sondern sehr klar und deutlich in seinen Schriften dargelegt, was christlich ist und was nicht. Dabei aber hat gerade er die Liebe als Grundlage gesehen. Es ist bezeichnend, dass er z. B. an die Galater, die sich in einer Gesetzlichkeit zu verstricken drohten, ausführlich über Erlösung, Gnade und Liebe schreibt und erst danach relativ kurz paränetisch auf das rechte Verhalten der Christen zu sprechen kommt, das aber auf dem zuvor dargelegten Werk Gottes fußt. „Die Frucht des Geistes ist Liebe ...“³¹ „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“³² „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist.“³³ Skelette sind wichtig, aber nur, um Gerüst zu sein und die Stabilität des Organismus zu gewährleisten. Ein Skelett an sich und für sich allein ohne Fleisch und Blut hat seinen Sinn verloren.

Viele Christen pflegen nur noch ihr Skelett-Dasein, das sie als Leben und Wahrheit hochstilisieren. Die wohl tiefe Ahnung ihres Mangels wird mit umso heftigerer Verteidigung jedes Knöchelchens des übrig gebliebenen Skeletts betäubt. Statt Fleisch und Blut des Glaubens geht es um Rechthaberei am Skelett. Was Stütze des Lebens sein soll, wird zum Lebensinhalt. Anstatt dass der Glaube durch die Liebe tätig wird, wird das Dogma als unabänderlicher Wille Gottes verteidigt und alle anderen Christen als höchst verdächtig angesehen. Dies geschieht von einer Warte aus, auf der man sich als die Besseren empfindet, die auf die anderen letztlich herabblicken. Das ist grundsätzlich unabhängig vom theologischen Standpunkt, ist aber wie gesagt sehr viel mehr am rechten Rand des Christentums zu finden als am linken.

„Christen sind nicht besser, sondern besser dran!“ Wer kennt dieses Schlagwort aus mancher Evangelisationspredigt nicht? Es scheint etwas von dem Lutherwort zu atmen, dass Mission doch heißt, dass ein Bettler dem anderen sagt, wo es etwas zu essen gibt. In der Realität erlebe ich aber bei vielen, die dieses Wort benutzen, dann doch, dass besser dran sein bedeutet, besser zu sein. Aus dem Bettler wird ein Besitzender, der einem Bettler deutlich macht, was er bitteschön zu essen habe. Kein Wunder, dass die meisten evangelistischen Veranstaltungen in unserem Lande unter diesen Vorzeichen an den Menschen vorbeigehen, die sie doch angeblich meinen, und bloße Treibjagden im Hühnerstall sind – man bleibt unter sich.

³¹ Gal 5, 22

³² Gal 6, 2

³³ Gal 5, 6

Hier kommen dann noch die Wagenburgmentalität und die Durchhalteparole der Erfolglosen hinzu. Mit dem Hinweis auf die „kleine Herde“³⁴, die die Christen doch sein werden, wird die eigene Erfolglosigkeit zum Beweis umgeprägt, dass man doch bei den „rechten Christen“ ist. Denn die große Menge kann ja nicht die gottgefällige „kleine Herde“ sein, die im Besitz des Heils ist. Es kommt zu geradezu neurotischer Rechthaberei, weil die erkannte Wahrheit ja durch nichts und niemanden angetastet werden darf, auch nicht durch eigene Zweifel. Hier stimmt dann leider der Vorwurf, das Glauben bedeutet, den Verstand an der Garderobe abzugeben. Nach dem Palmström-Prinzip Christian Morgensterns – „... weil, so schließt er messerscharf, nicht sein kann, was nicht sein darf.“³⁵ – wird die eigene Wahrheit verteidigt und wenn noch so viel dagegen spricht. Man hat recht, wenn es sein muss gegen die gesamte wissenschaftliche Erkenntnis der letzten Jahrhunderte. Die geglaubte Wahrheit bestätigt sich sogar gerade dadurch als wahr, weil die meisten Menschen anderer Ansicht sind, als die „kleine Herde“. Dies ist die Haltung, die einen Galileo Galilei seinerzeit gezwungen hat, wider besseres Wissen die Erde in den Mittelpunkt des Universums zu stellen, um die angeblich die Sonne kreist. Diese Haltung erhebt heute die Schöpfungslehre zum Credo gegen eine Evolutionslehre, auch wenn diese sich immer und immer wieder bestätigt. Und diese Haltung erklärt Homosexualität zur heilbaren Krankheit, selbst wenn die gesamte Fachwelt eine andere Erkenntnis hat und fügt mit dieser Ideologie den Seelen von Menschen, die unter dem Einfluss dieser schlimmen Verkündigung Hilfe gegen diese ‚Krankheit‘ suchen, durch psychologische Kurpfuscherei schwersten Schaden zu. Es geht bei einer solchen Haltung nicht mehr um den Menschen, dem die christliche Lehren beim Lebensvollzug sozusagen Gebrauchsanweisung für die Liebe sein wollen, sondern um die ‚rechte Lehre‘, der sich der Mensch ohne Rückfragen als dem Willen Gottes zu unterwerfen hat. Das ist aber nicht mehr Theologie sondern Ideologie. Hier steht nicht wie bei Jesus Christus der Mensch im Mittelpunkt, sondern das Dogma – oft genug gegen Geist und Wort des Evangeliums. Es ist wie in dem Witz von dem Kirchengemeinderat, der heftig darüber diskutiert, ob man denn am Sonntag, dem Tag des Herrn, bei einem Gemeindebasar Geld einnehmen darf. „Nun, liebe Geschwister“, wirft der Pfarrer ein, „auch Jesus hat doch am Sabbat Gutes getan und z. B. geheilt.“ „Was ich Sie schon immer fragen wollte, Herr Pfarrer,“ daraufhin einer aus der Runde, „war unser Herr Jesus da nicht zu liberal?“

Diese Haltung ist menschenverachtend. Sie tastet in ihrer Überheblichkeit die Würde der Menschen an, die nicht genau dem entsprechen, wie ein ‚bibeltreuer‘ Christ zu sein hat. Von der Warte der Reich-Gottes-Besitzer

³⁴ Lk 12, 32

³⁵ Aus der letzten Strophe von Christian Morgensterns Gedicht „Die unmögliche Tatsache“, in dem Palmström von einem Auto überfahren wurde. Nach der Feststellung, dass an dieser Stelle Autos gar nicht fahren dürfen, kommt er mit den zitierten Worten zum Schluss, dass der Unfall demnach gar nicht stattgefunden haben kann.

wird so die Würde der Mitmenschen missachtet, denen nicht mit der Liebe Gottes begegnet wird, sondern mit dem Stolz der Besitzenden gegenüber den Mittellosen. Hier ist die Ursache, dass auch heute noch Menschen entwürdigend begegnet wird und vom hohen Ross herunter ignoriert wird, dass jeder eine von Gott gegebene Würde hat. Da wird über die Gottlosigkeit der Gesellschaft und der Politiker räsoniert, die nicht bereit sind, dem – selbst definierten – Willen Gottes zu gehorchen. Mit einem entwürdigenden Stolz derer, die ‚recht sind‘, wird denen begegnet, die ja die Wahrheit nicht erkennen *wollen*, obwohl sie es könnten, wenn sie denn nur wollten. Diese Kreuzzugmentalität richtet sich vor allem gegen andersdenkende Christen, die doch nur die Bibel richtig ernst nehmen müssten, um die Wahrheit richtig zu verstehen, also natürlich so, wie man es selbst sieht. Von ihnen grenzt man sich ab, zuweilen sogar massiv, kündigt gar die Gemeinschaft auf und kann sogar – eigenes Erleben – einen begrüßenden Handschlag verweigern, weil man an ihrer Sünde „nicht teilhaben will“³⁶ und man den Irrlehrer ja auch nicht grüßen darf.³⁷ Die Bibel muss also noch herhalten, um diese dem Evangelium der Liebe Gottes diametral widersprechende Haltung der Antastbarkeit der Menschenwürde zu begründen. Mit der Bibel wird die Bibel missbraucht.

Manche Evangelische werfen der Römisch-Katholischen Kirche das Papstamt vor und ignorieren, dass es in vielen evangelischen Gemeinden – landeskirchlichen, besonders aber freikirchlichen – Päpste oder Päpstinchen gibt, gegen die der römische Papst mit seinem recht selten gebrauchten Unfehlbarkeitsdogma ein Waisenknabe ist. Es werden heute keine Scheiterhaufen mehr aufgerichtet, physische Gewalt gibt es kaum noch und wo sie auftritt, wird sie gesetzlich geahndet. Aber verbal und psychisch werden nach wie vor Scheiterhaufen angezündet und Meinungen so attackiert, dass die Menschenwürde auf der Strecke bleibt.

„Siehst Du den Mond dort stehen? Er ist nur halb zu sehen und ist doch rund und schön! So sind wohl manche Sachen, die wir getrost belachen, weil unsre Augen sie nicht sehn.“ So dichtet Matthias Claudius in seinem berühmten Abendlied „Der Mond ist aufgegangen“ und schreibt damit Generationen von Christen ins Stammbuch, dass die eigene Erkenntnis nicht Maßstab aller Dinge ist. Leider geht diese Mahnung an manchen Christen völlig vorbei, die den ‚halben Mond‘ für die ganze Wahrheit halten. Bedauerlicherweise trifft oft genug der Vorwurf zu, dass besonders fundamentalistisch geprägte Menschen nicht bekehrbar, nicht belehrbar und nicht einmal gesprächsfähig sind.

Das klingt irgendwie resignativ, und ist es vielleicht auch. Denn es ist bedauerliche Realität: Es wird immer solche Menschen geben, die sich kleingeistig und kleingeistlich über andere aufschwingen. Fundamentalismus gleich welcher Couleur ist leider eine wohl nicht auszurottende geistliche

³⁶ 1 Tim 5, 22

³⁷ 2 Joh 10

Krankheit. Wir werden uns ziemlich sicher bis zum Ende der Welt mit diesem Gedankengut und den von ihr befallenen Menschen herumschlagen müssen. Wahrscheinlich brauchen wir die Großherzigkeit und die Liebe Christi, um immer wieder das Gespräch zu suchen – trotz vieler frustrierender und oft genug auch verletzender und entwürdigender Erfahrungen. Vielleicht hilft dabei die Erkenntnis, dass Schläge aus einer bestimmten Ecke eigentlich Orden sind, um diesen Menschen mit Jesu Gelassenheit zu begegnen. Dennoch wäre es falsch, einfach diese Menschen aufzugeben und noch falscher, sie gewähren zu lassen und andere ihrem schlimmen Einfluss widerstandslos auszuliefern. Wer die von Gott jedem Menschen – auch diesen Menschen – gegebene Würde sieht und achtet, kann nicht untätig bleiben. Jedenfalls sollten sie uns immer herausfordern, erst recht die Würde des Menschen als unantastbar anzusehen. Und dazu zählt, sich dann eben doch nicht resignativ abzuwenden und Kontakte abubrechen, sondern immer wieder auf diese Menschen zuzugehen. Es gehört zu den frohmachenden Erfahrungen meines Pastorendienstes, dass auch da, wo schier unüberbrückbare theologische Gegensätze bestanden, doch die Beziehung auf der menschlichen Ebene funktionieren konnte und von hier aus dann doch sachliche und nachdenklich machende Gespräche möglich waren. Liebe schafft Zugang zu Herzen – und kann auch verhärtete Standpunkte aufweichen „... die Liebe verhält sich nicht ungehörig, sie sucht nicht das Ihre, lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.“³⁸ In diesen Worten ist durchaus von der Freude an der Wahrheit die Rede. Überzeugungen sind nötig, Klarheit der eigenen Position ist eine Frage der intellektuellen und geistlichen Redlichkeit. Erkenntnis der Wahrheit ist dabei natürlich in dieser Welt auch immer subjektiv und wie dargelegt Stückwerk – auch meine eigene Erkenntnis der Wahrheit. Jeder erlebt im Lauf seines Lebens Veränderungen von Überzeugungen oder ihrer Gewichtungen. Insofern sollte jeder auch immer die Demut zu dem Eingeständnis haben, ‚den Mond nur halb zu sehen‘. Aber wo ich mir das ehrlich eingestehe und zugebe, dass die Wahrheit immer größer ist, als meine eigene Erkenntnis, werde ich in offener und duldsamer Weise auf andere Menschen und andere Meinungen zugehen. Wo Liebe ist, wird der, der die Wahrheit nach seiner Überzeugung verletzt sieht, dennoch „alles ertragen, alles glauben, alles dulden“, ohne von seiner eigenen Überzeugung abzuweichen – und „alles hoffen“. Und wer alles hofft, gibt keinen Menschen auf, auch wenn er sich noch so verrannt hat. Das gehört zur Unantastbarkeit der Würde des Menschen.

³⁸ 1 Kor 13, 5-7

Der Kanon als Sprachspiel

Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung¹

Kim Strübind

1. Das Alte Testament als kanonisches Bindeglied von Judentum und Christentum

„Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame ‚Schrift‘ (das ‚Alte Testament‘), auf die auch das ‚Neue Testament‘ der Christen bezogen ist.“² Dies ist im Wortlaut eine These aus der 1975 veröffentlichten EKD-Studie „Christen und Juden“. Der Rat der EKD hatte 1967 die Studienkommission „Kirche und Judentum“ einberufen, um das Mitte der 60er-Jahre in Gang gekommene christlich-jüdische Gespräch auf eine theologisch solide Grundlage zu stellen. Ausschlaggebend dafür war die Gründung der bis zum heutigen Tag bestehenden „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ im Jahr 1961, in der Vertreterinnen und Vertreter des Judentums erstmals auf Augenhöhe in die Planungen der Kirchentage einbezogen wurden.³ Dies betraf insbesondere die Kirchentagsthemen sowie die Auswahl biblischer Texte für die Bibelarbeiten, einem speziellen und bis heute zentralen Veranstaltungsformat auf Kirchentagen. Die gemeinsame exegetische Arbeit an den kanonischen Texten hatte einen oft vergessenen Vorläufer. Anfang 1933 fand im Rahmen des jüdischen Frankfurter Lehrhauses ein Gespräch des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber mit dem evangelischen Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt statt, das aufgrund der dramatischen Veränderungen durch die NS-Diktatur allerdings unvollendet blieb.⁴

Die 20 Seiten umfassende erste christlich-jüdische Studie der EKD von 1975 – zwei weitere sollten bis 2000 folgen – fasste im zweiten Hauptabschnitt unter der Überschrift „Gemeinsame Wurzeln“ zusammen, was

¹ Vortrag im Rahmen der Kooperation der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg mit dem Leo-Trepp Lehrhaus der Jüdischen Gemeinde zu Oldenburg am 13. Juni 2013.

² Das Zitat findet sich in der vom Kirchenamt der EKD herausgegebenen Sammlung der drei Studien zum Verhältnis von Christen und Juden aus den Jahren 1975, 1991 und 2000, *Christen und Juden I–III* (hier I), Gütersloh 2002, 20.

³ Vgl. *Ursula Rudnik*, *Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie*, Hannover 2004, 31 ff.

⁴ Vgl. *Christoph Hinz*, *Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945* (Teil 1), in: *BThZ* 4 (1987), 170–196.

Judentum und Christentum miteinander verbinde: Der „1. Glaube an den einen Gott“; 2. Die Heilige Schrift; 3. Das Volk Gottes; 4. Der Gottesdienst; 5. Gerechtigkeit und Liebe; 6. Geschichte und Vollendung (6.).⁵ In jenem zweiten Hauptabschnitt findet sich nun jener bemerkenswerte und zu Anfang zitierte Satz, demzufolge Juden und Christen ihren Glauben „auf die gemeinsame ‚Schrift‘ (das ‚Alte Testament‘)“ gründeten, „auf die auch das ‚Neue Testament‘ der Christen bezogen ist.“ Auf diesem Hintergrund scheint es daher *prima facie* um eine christlich-jüdische Gesprächskultur gut bestellt zu sein, sofern sich die Dialogpartner für ihre Glaubensüberzeugungen auf den gemeinsamen, für sie gültigen und normativen Kanon (-teil) beziehen. Was auf christlicher Seite als „Altes Testament“ bezeichnet wird, findet im dreigeteilten jüdischen „Tenach“ bzw. der Jüdischen Bibel seine formale Entsprechung, auch wenn sich die Anordnung der biblischen Bücher aufgrund unterschiedlicher hermeneutischer Prinzipien im Kanonverständnis nicht unbeträchtlich unterscheidet.⁶ Dabei scheint sich der Protestantismus mit dem von ihm vertretenen Schriftprinzip als besonders geeigneter Gesprächspartner des Judentums anzubieten, zumal er sich für seine Bibelübersetzungen seit der Lutherbibel auf die masoretische Fassung des hebräischen Grundtextes beruft.⁷

Luther hatte sich in seiner Bibelausgabe von 1534 sowohl gegen die griechische Fassung des Alten Testaments (Septuaginta) wie auch gegen die im damaligen kirchlichen Gebrauch befindliche und allein autoritative lateinische Übersetzung der Vulgata entschieden.⁸ Er vermutete im jüdisch-maso-

⁵ Vgl. Christen und Juden I–III, a. a. O., 18–26.

⁶ Vgl. Erich Zenger, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Christian Frevel/Erich Zenger (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 22–36; ders., Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 162–184. So stellt der Tenach aufgrund seiner Anordnung der biblischen Bücher und durch dezidierte redaktionelle „Leseanweisungen“ zu Beginn und am Ende der jeweiligen Kanonteil die Schriftensammlung unter die Prärogative des Toragehorsams. Dagegen folgt der Aufbau des christlichen Alten Testaments auch aufgrund des sich anschließenden Neuen Testaments dem Schema von Weissagung und Erfüllung. Vgl. dazu auch das grundlegende Werk von Christoph Dohmen/Günter Stemmerger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1996.

⁷ Im Unterschied zum römisch-katholischen Bibelverständnis, das hinsichtlich des Umfangs der kanonischen Schriften der um die Apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften erweiterten Septuaginta folgt. Vgl. Zenger, Heilige Schrift, 30–35. „Martin Luther ist allerdings bei seiner Entscheidung für diese Gestalt des Alten Testaments, in der ihm die anderen Reformatoren gefolgt sind, nicht völlig konsequent verfahren. Der alttestamentliche Kanon der reformatorischen Kirchen folgt im Umfang zwar dem hebräischen Kanon [...]. Im Aufbau folgen sie [= die biblischen Schriften, Anm.] aber dem griechischen Kanon. Luther hat also den heilsgeschichtlich orientierten Aufbau der gesamten Bibel beibehalten, den Umfang aber auf die Schriften des hebräischen Kanons begrenzt.“ (Melanie Köhlmoos, Altes Testament, Tübingen/Basel 2011, 15. – Zur Septuaginta vgl. Kirstin De Troyer, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte, Göttingen 2005, 9–25.)

⁸ Vgl. Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, Art. Bibelübersetzungen, III/1, in: TRE 6, 228–246, hier: 5. Übersetzungen der Reformationszeit, 239–246.

retischen Text die Urfassung jenes Alten Testaments, auf das sich das Neue bezog. Was das Neue Testament betrifft, lag Luther damit falsch, da dessen alttestamentliche Zitate und Verweise fast durchgängig der Septuaginta entlehnt sind.⁹ Unabhängig von der Frage nach dem Verhältnis von Normativität und Bibelübersetzungen hält die Studie „Christen und Juden“ von 1975 fest, was exegetisch unstrittig ist: Der Kanon der jüdischen Bibel und das christliche Alte Testament bilden eine gemeinsame kanonisch-normative Grundlage für Mutter- und Tochterreligion. Dies gilt umso mehr, als die Septuaginta keineswegs eine christliche Schöpfung, sondern im antiken Diaspora-Judentum über mehrere Jahrhunderte „die“ gültige Fassung der Jüdischen Bibel darstellte.¹⁰

2. Einwände und Gegeneinwände

Was so selbstverständlich anmutet, ist freilich alles andere als unumstritten. Seit der Verwerfung des Alten Testaments durch Marcion im 2. Jahrhundert¹¹ hat es nicht an theologischen Versuchen von christlicher Seite gefehlt, sich des Alten Testaments zu entledigen.¹² Wirkungsgeschichtlich außerordentlich einflussreich war etwa der apodiktische Antijudaismus des ansonsten so begnadeten Alttestamentlers Julius Wellhausen, dessen theologisches Interesse nur der „unverfälschten“ vorexilischen Religiosität des Alten Testaments galt.¹³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher schrieb in § 22 seiner „Glaubenslehre“, dass das Christentum nicht in einer historischen Kontinuität zum Judentum als dessen Fortsetzung oder Erneuerung zu verstehen sei. Vielmehr stehe es hinsichtlich seiner Eigentümlichkeit mit dem Judentum in keinem anderen Verhältnis als mit dem Heidentum.¹⁴ Emanuel Hirsch, der führende systematische Theologe der „Glaubensbewegung Deutscher Christen“, vertrat die Ansicht, dass das Alte Testament in seiner Ganzheit das Dokument einer fremden Religion sei, die für Christen durch den Glauben an Jesus aufgehoben und zerbrochen sei.¹⁵ Ganz ähnlich argumentierte Adolf von Harnack in seinem 1921 erschienenen Buch über Marcion.¹⁶ Bekannt wurde seine darin enthaltene Stellungnahme zum Alten Testament:

⁹ Vgl. Eckhard Plümacher, Art. Bibel. II: Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum (6. Sprache und Textform der Zitatquellen), TRE 6, 8–22 (13–15).

¹⁰ Vgl. De Troyer, Septuaginta, 11 ff.

¹¹ Vgl. Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6), Göttingen 1986, 39 f.

¹² Das gilt im Übrigen auch für die das Alte Testament reichlich stiefmütterlich behandelnden schulischen Lehrpläne – bis heute!

¹³ Vgl. Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Leipzig 1904.

¹⁴ Vgl. Rudolf Smend, Schleiermachers Kritik am Alten Testament, in: ders. (Hg.), Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien Bd. 3 (BevTh 109), München 1991, 132.

¹⁵ Vgl. Willi Schottroff, Theologie und Politik bei Emanuel Hirsch, in: KuI 2 (1987), 24–49 (hier: 33 f).

¹⁶ Vgl. Adolf v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1924 (Nachdruck: Darmstadt 1985).

„Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte, es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung. [...] Hier reinen Tisch zu machen [...] Das ist die Tat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird.“¹⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der christliche Gebrauch des Alten Testaments traditionell eines zwiefachen Vorwurfs erwehren muss: Zum einen gegen die religionsgeschichtliche Einsicht, dass es sich aufgrund seines Inhalts disparat zur christlichen Botschaft verhalte und ein vor- oder unchristliches Buch sei. Dies ist religionsgeschichtlich kaum zu bestreiten. Das Alte Testament wusste nichts von dem kommenden Erlöser Jesus Christus, und seine messianischen Vorstellungen sind alles andere als einheitlich oder für das Alte Testament bestimmend.¹⁸ Darüber hinaus wird eingewandt, dass die christliche Aneignung des Alten Testaments unrechtmäßig geschehen sei, weil es die religiöse Gründungsurkunde des Judentums und nicht des Christentums sei. Seine christliche Adaption komme daher einer Enteignung des Judentums gleich.

Dem widerspricht freilich das Neue Testament selbst. Seinem Selbstverständnis nach bilden die Schriften des Neuen Testaments keine vom Alten Testament abgekoppelte „neue Religion“, sondern wollen gerade als Essenz jener „alten Religion“ verstanden werden, auf die das verkündigte Evangelium Bezug nimmt und ohne die das Neue Testament unverständlich bliebe. Das zeigt sich wesentlich schon zu Beginn des Neuen Testaments im Matthäusevangelium: Die zahlreichen „Erfüllungszitate“ des judenchristlichen Verfassers auf die jüdische Bibel verleihen dem Evangelium nach dessen Ansicht gerade die schriftgelehrte Legitimation. Und die Berufung des Apostels Paulus auf Abraham im Römerbrief oder im Galaterbrief will vor allem belegen, dass das Christentum gar keine neue Religion sei, sondern in den Wurzeln des Judentums gründe.¹⁹

Wenn Abraham, der Vater des Judentums, durch den nach Gen 12, 3 alle Völker gesegnet werden, zugleich der Gewährsträger der von Paulus behaupteten und durch Jesus Christus offenbar geworden Glaubensgerechtigkeit ist, dann wäre dem Evangelium von Jesus Christus ohne seine heilsgeschichtlichen Wurzeln und seine Verankerung in den kanonischen Überlieferungen des Judentums der legitimatorische Boden entzogen. In Röm 11 erläutert Paulus das Verhältnis von Juden und Christen durch das Bild eines Ölbaums, der ohne Wurzeln nicht überlebensfähig ist – ebenso

¹⁷ Ebd., 217. 222.

¹⁸ Vgl. *Thomas Hieke*, Art. Eschatologie, in: HGANT, Darmstadt 2012, 7–12 (hier: 7–9). *Gunter Wanke*, Art. Eschatologie, in: NBL 1, 588–591; *Donald E. Gowan*, Eschatology in the Old Testament, Edinburgh 1987. Für das Judentum gilt das in analoger Weise, vgl. *Kenneth Seeskin*, *Messianic Thoughts in an Age of Despair*, New York 2012.

¹⁹ Vgl. Röm 4 und Gal 3, 6–12.

wenig wären es die Christen ohne das Judentum. Der christlichen Hybris gegenüber dem Judentum schreibt er ins Stammbuch: „So überhebe dich nicht [...] Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18). Auch wäre der für Paulus so zentrale Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ ohne den semantischen Hintergrund und die Vorstellungswelt des Alten Testaments un- bzw. missverständlich.²⁰ Luthers reformatorische Entdeckung, dass die Gerechtigkeit Gottes nichts Bedrohliches, sondern etwas ausschließlich Heilvolles für den Menschen darstelle, war den Texten des Alten Testaments seit jeher bekannt.²¹ Wenn das Neue Testament von „der Schrift“ oder – in typisch jüdischer Redeweise – „vom Gesetz und den Propheten“ als der normativen Größe für den christlichen Glauben spricht, dann ist dabei ausschließlich vom Alten Testament die Rede, dessen wesentliche Bestandteile in alttestamentlicher Zeit längst als kanonisch galten.²²

Auch das im Munde Jesu erklingende Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 29–31) gründet in der Tora: Es kombiniert das „Höre Israel“ (*Schma Jisrael*) von Dtn 6, 5 mit Lev 19, 18. Neben dem Dekalog,²³ den der synoptische Jesus als gültigen Gotteswillen zitiert, ist damit das Herzstück der jesuanischen Ethik in der Mitte der Tora verankert. Der Christus des Neuen Testaments ist ohne das Alte Testament nicht erkennbar. Lukas macht dies am Ende seines Evangeliums in der Emmausgeschichte deutlich, als zwei seiner Jünger in Unkenntnis des auferstandenen Christus diesem unterwegs begegnen, ohne ihn zu erkennen (Lk 24, 13–35). Gegen ihre Verzweiflung und ihr Unverständnis angesichts des Todes Jesu legt ihnen der Auferstandene die Schrift aus: „Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24, 27). Ausdrücklich wird dabei das Erkennen Jesu an das Abendmahl und die Auslegung der Schrift als Initiation (V. 32) gebunden.

Man hat das Neue Testament gelegentlich als eine Art Midrasch zum Alten Testament bezeichnet.²⁴ Der Begriff Midrasch ist freilich ungenau und bezeichnet im Judentum unterschiedliche Formen kommentierender Bibelauslegung, die für lehrhafte Zwecke verfasst wird und die der praktischen – halachischen oder haggadischen – Auslegung dient.²⁵ Im weitesten

²⁰ Vgl. Diethelm Michel/Josef Zmijewski, Art. Gerechtigkeit, in: NBL 1 (1991), 795–801.

²¹ *Cum grano salis* lässt sich behaupten, dass alle soteriologischen Begriffe und Traditionen des Neuen Testaments traditionsgeschichtlich im Alten Testament und seiner „Umwelt“ verankert sind.

²² Vgl. Gunther Wanke, Art. Bibel I: Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, in: TRE 6, 1–8.

²³ Ex 20, 1–17; Dtn 5, 6–21.

²⁴ Vgl. Günter Stemmerger, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, München 1989 (92011), 19–21; Dale Miller/Patricia Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*, New York 1990.

²⁵ Vgl. Jacob Neusner, *Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash*, Massachusetts 2004; Susanne Talabardon, Art. Midrasch, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/midrasch-1/ch/a3aa438ce2of39b8c86ec8f1cdb9ac4d/>.

Sinne kann man das Neue Testament tatsächlich in den Prozess innerbiblischer Schriftauslegung einordnen und es als einen „Kommentar“ zu seiner kanonischen Vorlage verstehen. Freilich bleibt dies insgesamt ungenau, weil der Mittelpunkt des Neuen Testaments durch Jesus Christus und durch die Osterereignisse bestimmt ist, die freilich im Rahmen biblischer Verheißungen interpretiert werden. Entzöge man dem Neuen Testament das Alte als dessen Bezugsgröße, so raubte man zugleich dem Neuen seine Substanz, seine Sprache und seine Vorstellungswelt.²⁶

Dem religionsgeschichtlichen Hinweis, dass das Alte Testament von einer vor-, in jedem Fall aber nicht-christlichen Religion handle, sind gewichtige Argumente entgegenzuhalten. Religion ist im Alten Testament keine feststehende Größe, sondern im Prozess einer permanenten Selbstentwicklung, die einer laufenden Reinterpretation und inhaltlichen Erweiterung unterliegt, die in der Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Umständen seiner Trägerkreise entwickelt wird.²⁷ In den alttestamentlichen Zeugnissen lassen sich unterschiedliche religionsgeschichtliche Entwicklungsstadien nachzeichnen, die sich im redaktionellen Prozess einer „Traditionsliteratur“ niederschlagen. Daher lässt sich die alttestamentliche Religiosität nicht auf einen inhaltlichen Nenner bringen, wie gerade die letztlich ergebnislose Suche nach einer so genannten „Mitte des Alten Testaments“ zeigt. Das Alte Testament enthält keine einheitliche Theologie, sondern mehrere teils widersprüchliche Theologien,²⁸ wobei die Endredaktion des Kanons unter den Gesichtspunkten des Monotheismus, des Toragehorsams und der kultischen Vorstellungswelt der so genannten „Priesterschrift“ erfolgte. Dies kann aber keineswegs als „Mitte“ oder Kern alttestamentlicher Texte verstanden werden. Der alttestamentliche Kanon ist also ein Kanon im Diskurs unterschiedlicher Theologien. Darauf ist noch zurückzukommen.

Wie Yeshajahu Leibowitz, einer meiner Jerusalemer Lehrer, einmal sagte, sind weder das orthodoxe Judentum noch das Christentum im strengen Sinne „biblische Religionen“. Vielmehr handelt es sich sowohl bei der jüdischen wie auch bei der christlichen Adaption des Alten Testaments um Reinterpretationen altorientalischer bzw. antiker jüdischer Vorstellungen auf dem Hintergrund späterer religiös-normativer Konzepte. Rolf Rendtorff und Klaus Koch haben das auf Talmud und Midrasch gegründete Judentum und das sich auf das Neue Testament berufende Christentum als „die beiden Ausgänge des Alten Testaments“ bezeichnet.²⁹ Die Religions-

²⁶ Vgl. dazu die Monographien von *Frank Crüsemann*, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011; *Andrew Chester*, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207), Tübingen 2007; *Heinz-Josef Fabry/Klaus Scholtissek*, *Der Messias* (NEB Themen 5), Regensburg 2002.

²⁷ Vgl. *Uwe Becker*, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2011, 79–97.

²⁸ Vgl. *Erhard Gerstenberger*, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001. – *Der Name ist Programm!*

²⁹ Vgl. *Klaus Koch*, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: *JBTh* 6 (1991), 215–242; *Rolf Rendtorff*, *Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-*

geschichte sei mit dem Abschluss des alttestamentlichen Kanons gerade nicht an ihr Ende gekommen, sondern verlängere sich gleichsam im Konzept des jüdischen Toragehorsams (Mischna, Gemara und Midrasch) sowie in der messianischen-eschatologischen Deutung des Christentums.³⁰

„Das ‚Alte‘ Testament hat ein ‚Janus-Gesicht‘. Es ist einerseits ein in sich geschlossenes Buch, das gewissermaßen aus sich selbst den Schlusspunkt setzt und in der so abgeschlossenen ‚Endgestalt‘ gelesen werden will [...]. Andererseits ist es zugleich ein ‚offenes‘ Buch. Es sagt nirgends, dass die Offenbarung JHWHs mit ihm zu Ende sei. In seiner theologischen Dynamik und in seiner literarischen Struktur ist es offen für Fortsetzung und ‚Fortschreibung‘ – durch jenen Gott, der *immer* ‚für eine Überraschung gut ist!‘“³¹

Traditionsgeschichtliche Analysen haben gezeigt, dass es durchaus enge Beziehungen zwischen alt- und neutestamentlichen Vorstellungen gibt.³² Dies betrifft sowohl das Selbstverständnis des Menschen in beiden Kanonteilen (Anthropologie) als auch die darin verwendeten relevanten theologischen Begriffe. Eine innerkanonischen Beziehungslosigkeit ist daher ausgeschlossen.

Bleibt noch der Vorwurf, dass sich die Christen das Alte Testament „unrechtmäßig angeeignet haben“. Darauf ließe sich freilich sofort entgegen, dass eine solche Behauptung von einer prinzipiellen Trennung von Judentum und Christentum ausgeht, der das Neue Testament – allen voran Paulus – nachdrücklich widerspricht. Vielmehr wahrt es die Prärogative des Judentums im Blick auf das Kommen des Messias (u. a. Röm 1, 16). Die Konflikte um ein gesetzesfreies Christentum bei Paulus und die ihm entgegengebrachten Widerstände belegen doch gerade das Ringen des Urchristentums um die Einheit des Gottesvolkes aus Juden *und* Nichtjuden. Zudem ist die Erkenntnis unabweisbar, dass die ersten Christen Juden waren und dass sich die Urgemeinde in Jerusalem als eine Art jüdische Reformbewegung verstand.³³ Alle Autoren der neutestamentlichen Schriften sind ebenfalls Juden (mit vielleicht der einen Ausnahme des Markusevangeliums, obwohl auch das nicht sicher ist).

Das Christentum des 1. nachchristlichen Jahrhunderts hat das Alte Testament dem Judentum nicht einfach „weggenommen“, sondern den

christlichen Umgang mit dem Alten Testament, in: *ders.* (Hg.), *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen Vluyn 1991, 40–53.

³⁰ „Stärker als früher kommt heute durch den endlich anlaufenden jüdisch-christlichen Dialog die Tatsache ins Bewusstsein, dass die hebräische Bibel *eine* ‚Fortsetzung‘ im Neuen Testament, die *andere* im Talmud gefunden hat.“ (Dietrich Ritschl, „Wahre“, „reine“ oder „neue“ Biblische Theologie? Einige Anfragen zur neueren Diskussion um „Biblische Theologie“, in: JBTh 1 (1986), 144, zit. nach Zenger, *Testament*, 140.)

³¹ Zenger, *Testament*, 140.

³² Zu diesen Fragestellungen werden thematisch orientierte Forschungsergebnisse seit 1986 regelmäßig im Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) veröffentlicht.

³³ Vgl. Dietrich-Alex Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013; Martin Ebner, *Das Urchristentum in seiner Umwelt* (GNT 1 NF), Göttingen 2012.

tradierten jüdischen Bibelkanon auf der Grundlage ihres christologischen Verständnisses neu interpretiert. Und dies durchaus mithilfe jüdischer Auslegungsmethoden, wie sich im Einzelnen zeigen lässt.³⁴ Gewiss förderte das (Ur-)Christentum dabei auch neue und originelle Einsichten zu Tage, aber dieser Sachverhalt steht ja keineswegs im Widerspruch zum Judentum – im Gegenteil. Das Phänomen der Reinterpretation von Texten zeigt sich bereits innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung und ist auch ein kontinuierliches Kennzeichen des jüdischen Umgangs mit der Heiligen Schrift.³⁵ Denn Überlieferung bedingt immer auch eine Neuinterpretation des Tradierten, da sich dessen Aneignung durchweg unter den Gegebenheiten und Einsichten der Gegenwart und ihren Erfahrungen vollzieht. Die Auslegung der Überlieferung verändert Vorgegebenes, verkürzt oder verlängert Inhalte, lässt sie bisweilen auch fallen und widerspricht ihnen sogar. Dass dies immer auch in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Deutungen erfolgt, liegt auf der Hand. Mischna und Gemara, aber auch das Neue Testament und die ihm folgende Auslegungsgeschichte bezeugen einen Auslegungsdiskurs, der streitbar und auf dem Hintergrund oft scharfer Kontroversen geführt wurde.³⁶ Dass biblische Inhalte im Rahmen ihrer Überlieferung zum Teil erhebliche substanzielle Veränderungen erfahren, war dabei unausweichlich.

Erweist sich die Arbeitshypothese als sachgemäß, dass Talmud und Neues Testament zwei unterschiedliche Ausgänge des Alten Testaments bzw. der Jüdischen Bibel darstellen, dann ist die These der EKD-Studie aus dem Jahr 1975 *prima facie* gut begründet. Greifen sowohl Juden wie auch Christen in ihrem Glauben auf die gemeinsame „Schrift“, bzw. einen gemeinsamen Schriftenkanon zurück, dann scheint die damit verbundene Grundannahme gesichert, dass das Bewusstsein einer gemeinsamen materialen Basis an kanonischen Schriften auch zu mehr Gemeinsamkeit von Mutter- und Tochterreligion führt. Dies erweist sich bei näherem Hinsehen freilich als problematisch, wie nachfolgend darzulegen ist.

3. Christliche Bibelhermeneutik

Die These, die ich hier weiterverfolgen möchte, lautet: Judentum und Christentum verfügen zwar über eine gemeinsame kanonische Grundlage für ihr kollektives religiöses Selbstverständnis, gehen aber in deren Rezep-

³⁴ Vgl. u. a. *Ed Parish Sanders*, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990; *Dohmen/Stemberger*, *Hermeneutik*, 135–144.

³⁵ Vgl. *Bernard M. Levinson*, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*, Tübingen 2012.

³⁶ Der Streit um die Auslegung der Tora vollzieht sich freilich nicht in Willkür. Die gültige Auslegung wird im rabbinischen Judentum durch hermeneutische Auslegungsgrundsätze sowie bindende Entscheidungen, die sog. Halacha, geregelt, die die Mehrheitsmeinung der Rabbinen widerspiegelt, wobei abweichende Deutungen gleichwohl überliefert werden. Vgl. *Günter Stemberger*, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, ⁸1992, 25 ff.

tion vollkommen unterschiedliche Wege. Dabei beschränke ich mich, was die christliche Seite betrifft, in meiner Darstellung aus zeitlichen Gründen auf das protestantische, näherhin das lutherische Bibelverständnis.³⁷ Luthers Umgang mit der Bibel – und damit auch mit dem Alten Testament – war von zwei Grundsätzen geprägt. Wie die Humanisten forderte auch er eine Rückbesinnung des Glaubens, weg vom kirchlichen Dogma und hin zur Bibel als der Quelle des Glaubens. Maßgeblich waren für ihn nicht die kirchlichen Lehrüberlieferungen, sondern der wörtliche Sinn der biblischen Texte (*sensus litteralis*). Kirchliche Lehrüberlieferungen und Konzile galten ihm als irrtumsanfällig.³⁸ Zugleich verwarf Luther die bis dahin gültige Lehre vom dreifachen oder vierfachen Schriftsinn, wie ihn der Kirchenvater Origenes – neben Augustinus der bedeutendste Bibelexeget der Alten Kirche – im 3. Jahrhundert n. Chr. formuliert hatte. Ausgehend von dem Grundsatz, dass der Mensch trichotomisch aus Leib, Seele und Geist bestehe, sei auch die Bibel in dreifacher Weise auszulegen.³⁹

- Der buchstäbliche, also wörtliche Schriftsinn (Literalsinn) bildet dabei die unterste Stufe und entspricht dem „Leib“ als dem am wenigsten wertvollen Teil des Menschen. Dieses Bibelverständnis ist allen schlichten Gemütern zugänglich.
- Im Glauben Fortgeschrittene können sich darüber hinaus am „seelischen“ oder psychischen Schriftsinn erbauen. Damit meinte Origenes die moralische Bedeutung einer Bibelstelle (tropologischer Schriftsinn).
- Davon abzuheben sei der „geistliche“ oder anagogische Schriftsinn. Darunter verstand Origenes die eschatologische Seite einer Bibelstelle. Sie zu erkennen, bedürfe freilich besonderer theologischer Expertise.

Johannes Cassianus fügte im 5. Jahrhundert noch den „allegorischen Sinn“ als vierte Interpretationsebene hinzu. Dieser allegorische Sinn stellt eine Übertragung biblischer Texte auf dogmatische Wahrheiten der Kirche her und stelle daher die höchste theologische Kunst dar.⁴⁰

³⁷ Das ist gewiss nicht unproblematisch. Der seit dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert dogmatisch fixierte Grundsatz der römisch-katholischen Kirche, dass Heilige Schrift und Lehramt bzgl. ihrer Autorität auf einer Stufe stehen („*pari sunt*“) impliziert eine de-facto-Dominanz des Lehramts über die gültige Auslegung der Bibel, da die Lehrhoheit im Bischofsamt begründet ist. Bis 1943 war es katholischen Klerikern daher untersagt, sich an der historisch-kritischen Erforschung der Bibel zu beteiligen, sofern diese im Widerspruch zur offiziellen Lehre der „heiligen Mutter Kirche“ stand. Als normativer Ausgangspunkt des Alten Testaments gilt dabei die lateinische Übersetzung der so genannten Vulgata. Dies hat das christlich-jüdische Gespräch auf katholischer Seite über die Bedeutung des Alten Testaments lange Zeit zusätzlich erschwert. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich die Dinge verändert. Ausgangspunkt der katholischen Exegese sind seitdem die biblischen Ursprachen.

³⁸ Vgl. *Stuhlmacher*, Verstehen, 93 ff.

³⁹ Vgl. ebd., 79–82. Dort finden sich auch biblische Beispiele.

⁴⁰ *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia* (der Buchstabe lehrt die Ereignisse; was du zu glauben hast, die Allegorie; die Moral, was du zu tun hast; wohin du streben sollst, die Anagogie [= Führung nach oben]).

Diesen „vierfachen Schriftsinn“ der kirchlichen Tradition verwarf Luther und erklärte den vermeintlich minderwertigen Wort- oder Literalsinn zum eigentlichen, also zum geistlichen Schriftsinn der Bibel (*sensus literalis est sensus spiritualis*). Dies hängt vor allem mit seinen Entdeckungen zusammen, die er als Professor für Exegese im Römerbrief gemacht hatte. Den Kirchenvätern und damit den bis dahin gültigen Autoritäten in Sachen Schriftauslegung warf er eine „lust und liebe zu den Allegoriis“ vor, die auf menschliche Spekulation und Auslegungswillkür zurückgehe. Dem Vorwurf, die Bibel sei ein Buch voller Rätsel, setzte er 1520 in seiner Antwort auf die Verbannung durch den Papst entgegen, „dass die Bibel keineswegs in Rätseln spreche, sondern die Heilige Schrift sei durch sich selber die allergeringste, die am leichtesten zugängliche, die allerverständlichste, die die sich selber auslegt [...]“⁴¹. Für ihn sollte allein die Schrift und nicht die Auslegung die Königin sein (*sola scripturam regnare*). Luthers Konzentration auf den ursprünglichen Wort- oder Literalsinn der Bibel führte letztendlich auch zur Forderung, dass zur Erhellung der Bibel alle philologischen, historischen und zeitgeschichtlichen Möglichkeiten einzusetzen seien, die zum Verständnis des ursprünglichen Sinns beitragen. Indirekt wurde Luther damit zum Ahnherrn der historisch-kritischen Methode.

Im Zusammenhang des Bibelverständnisses Luthers ist freilich ein zweiter Gesichtspunkt wichtig. Er behauptete im Streit mit Erasmus und den Humanisten nicht nur die „Klarheit“ der Schrift, sondern war sich auch ihrer theologischen Heterogenität durchaus bewusst. Um die Bibel vor – aus seiner Sicht – falscher Auslegung zu bewahren, ergänzte er seinen hermeneutischen Grundsatz dadurch, dass sich die richtige Auslegung stets an der Norm des Evangeliums zu orientieren habe. Zum Prinzip des *sola scriptura* (allein die Schrift) trat das *solus Christus* als dessen kritische theologische Norm. Eine sachgerechte Bibelauslegung habe zu beachten, „was Christentum treibet“, was inhaltlich wiederum durch die Rechtfertigungslehre formuliert werde.

Dieses Evangelium wurde für Luther zum bestimmenden Sachkanon innerhalb der Bibel („Kanon im Kanon“) und schränkte seinen Grundsatz, dass allein das wörtlich zu verstehende Bibelwort Gültigkeit beanspruchen könne, im Gegensatz zum späteren Biblizismus wieder ein. Auf diesem Hintergrund ist auch seine scharfe Kritik an den Täufern und an den aufständischen Bauern zu verstehen, die sich mit ihren Anliegen auf die Bibel beriefen und Luther exegetische Inkonsistenz vorwarfen.⁴² Auch sein späterer Hass auf die Juden war darin begründet, dass sie sich seiner Meinung nach Christus als der Mitte der Schrift verweigerten.⁴³

⁴¹ Zit. nach *Stuhlmacher*, *Verstehen*, 99.

⁴² Vgl. *Martin Brecht*, *Martin Luther*, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532–1546, Stuttgart 1987, 329–345.

⁴³ *Peter von der Osten-Sacken*, *Martin Luther und die Juden*. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002; *Heinz Kremers* (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden*. Geschichte, Wir-

Die Aufklärung und die zunehmende Entdeckung der historischen Bedingtheit biblischer Texte führten dazu, dass gerade die protestantische Exegese an Luthers Forderung nach dem Ursprungssinn der Texte beherzt festhielt und diesen Ansatz sogar noch verstärkte. Zugleich stellte sie Luthers Forderung, dass die Heilige Schrift allein „Christum treibe“, immer mehr infrage. Die liberale Theologie und insbesondere die „Religionsgeschichtliche Schule“ förderten den mythischen Hintergrund biblischer Texte zutage und belegten, dass biblische Vorstellungen untrennbar in die Kulturen des Alten Orient und der Antike verwoben waren.⁴⁴ Durch sie zerbrach im 19. Jahrhundert der exegetische Zusammenhang von *sola scriptura* und *solus Christus*. Die seitens des Pietismus im 17. Jahrhunderts eingeforderte Sonderhermeneutik für biblische Texte (*hermeneutica sacra*) wanderte in die Randgruppen des Protestantismus ab und konnte sich aufgrund mangelnder methodischer Klarheit nicht durchsetzen.⁴⁵

Die heutige Exegese weiß sich im akademischen Bereich nach wie vor dem Wort- oder Literalsinn der Bibel verpflichtet und wird daher den historischen Disziplinen zugerechnet. Ihr Bestreben ist eine konsequente historische Auslegung der biblischen Texte auf dem Hintergrund ihrer ursprünglichen Bedeutung(en). Sie hat „den Text gegen sachfremde Interessen und Vereinnahmung in Schutz zu nehmen. Der Exeget ist der *Anwalt des Textes*; er lässt diesen selbst zu Wort kommen.“⁴⁶ Exegese ist Bibelkritik insofern, als sie sich kritisch gegen eine Instrumentalisierung der Bibel wendet und dabei die Fremdheit und Eigenständigkeit eines Textes auch gegenüber der eigenen kirchlichen Tradition respektiert.⁴⁷ Folgt man diesen Leitlinien, dann stellt man fest, dass das Alte Testament nach seinem Selbstverständnis keine Weissagung auf Jesus Christus darstellt. Die Herstellung dieser Zusammenhänge ist vielmehr als Vorgang einer redaktionellen Reinterpretation und sekundären christologischen Zuschreibung der Texte zu erklären. Dies stellt die christliche Interpretation des Alten Testaments vor ein nicht unerhebliches Dilemma.

kungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1987; Brecht, Luther, Bd. 3, a. a. O.; Ekkehard W. Stegemann, Die Stellung Martin Luthers und der evangelischen Christen zum Judentum, in: Erika Weinzierl (Hg.), Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, Salzburg 1987, 47–65; Chaim Hillel Ben-Sasson, The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Bd. 4, Jerusalem 1971; Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.

⁴⁴ Zu den Umbrüchen und ihrer anhaltenden Bedeutung vgl. die Aufsatzsammlung: Gerd Lüdemann (Hg.), Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a. M. 1996.

⁴⁵ Vgl. Stuhlmacher, Verstehen, 132–139.

⁴⁶ Becker, Exegese, 5.

⁴⁷ Vgl. ebd., Hervorhebung im Text.

4. Jüdische Bibelhermeneutik

Die Infragestellung einer lediglich christologischen Interpretation des Alten Testaments hat den christlich-jüdischen Dialog ohne Zweifel ungemein belebt. Gleichwohl ist der Beitrag einer dem Wortsinn der Bibel verpflichteten christlichen Exegese für das Gespräch mit dem orthodoxen Judentum bescheiden geblieben. Dies hat seine Gründe, die mit dem jüdischen Verständnis der Tora zusammenhängen. Dieser Frage haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Abgesehen von einigen jüdischen Splittergruppen wie etwa den Karäern, geht das rabbinische Judentum von der Existenz einer zweifachen Tora aus.⁴⁸ Nach der Überlieferung habe Mose am Berg Sinai nicht nur die schriftliche Tora (*Tora sche b^emichtaw*) in Form des Dekalogs und der übrigen 603 Einzelgebote empfangen, die der Pentateuch nach rabbinischer Zählung enthält. Darüber hinaus habe er von Gott eine „zweite“, umfangreichere Tora erhalten, die ihm im Unterschied zur schriftlichen Tora mündlich vermittelt worden sei (*Tora sche b^eal-pe*). Ihr Inhalt seien Anweisungen zur praktischen Ausführung der göttlichen Gebote gewesen, die von der Zeit des Mose und seines Nachfolgers Josua an mittels des rabbinischen Sukzessionsgedankens von einer Generation der Schriftgelehrten zur nächsten mündlich weitergegeben worden sei, was seinen Niederschlag im Talmud gefunden habe.⁴⁹ Hinter dieser Ätiologie verbirgt sich ein für das Judentum bedeutender hermeneutischer Grundsatz. Die „schriftliche Tora“ ist lediglich Ausgangspunkt für die hermeneutisch viel bedeutsamere „mündliche Tora“, die sich in den Streit- und Schulgesprächen der Rabbinen widerspiegelt. Diese wiederum enthält die Mischna (ältere Diskussionen) und die Gemara (mittelalterliche Auslegung der Mischna), die gemeinsam den Talmud bilden.⁵⁰ In dessen Zentrum stehen die Diskussionen sowie die verbindlichen („halachischen“) Lehrentscheidungen der Rabbinen, deren Anfänge schwer zu datieren sind, die aber historisch keinesfalls bis in die Zeit des Mose zurückreichen, wie es das kulturelle Gedächtnis Israels behauptet.⁵¹ Der Rückbezug auf Mose hat vor allem die metahistorische Funktion,

⁴⁸ Vgl. *Stemberger*, Einleitung, 41 ff.; *Peter Schäfer*, Das „Dogma“ von der mündlichen Thora im rabbinischen Judentum, in: *ders.*, Studien Zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 153–197; *Jacob Neusner*, Oral Tradition in Judaism, The Case of the Mishnah, New York 1987.

⁴⁹ Vgl. Mischna-Traktat Pirke Avot.

⁵⁰ Konservativ betrachtet, sollen die ältesten Vorstellungen der Mischna auf die im Talmud so bezeichnete Zeit der „Großen Synagoge“ zurückgehen. Damit ist die Zeit Esras Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. gemeint, in der Esra die religiösen Verhältnisse in Jerusalem neu ordnete und deshalb als Begründer der Synagoge gilt (was historisch keineswegs verbürgt ist). Der Talmud besteht aus der Kanonisierung der Mischna um 220 n. Chr. und dem zwischen der 6. und 8. Jahrhundert n. Chr. fixierten babylonischen Gemara (wobei zu beachten ist, dass es auch eine ältere Jerusalemer Variante gibt – den Jeruschalmi –, die aber nicht denselben Grad an Verbindlichkeit hat).

⁵¹ Vgl. dazu *Stemberger*, Einleitung, 113 ff.

der mündlichen Tora den gleichen Grad an Normativität zu verleihen wie der schriftlichen. Tatsächlich ist die Autorität der mündlichen Tora jedoch weitaus höher.

In beiden Teilen des Talmud (Mischna und Gemara) stößt man auf eine Art Protokoll der Lehrgespräche der antiken und mittelalterlichen rabbinischen Gelehrten, die um Fragen der Anwendung des jüdischen Religionsgesetzes kreisen und darüber hinaus eine Art Enzyklopädie des Judentums bilden.⁵² Diese vollzieht sich unter Rekurs auf die schriftliche Tora, aber auch auf die jeweils vorangehenden mündlichen Überlieferungen.⁵³ Beide zusammen, die schriftliche Tora und die autoritativen Meinungen der Gelehrten aus früheren Zeiten, gelten nach jüdischem Verständnis als „Tora des Mose“, was also nicht im historischen, sondern im kategorialen Sinn zu verstehen ist.

Zwischen Bibeltext und Bibelauslegung wird daher nicht streng unterschieden, vielmehr ist beides über den Talmud ineinander verschränkt. Allgemeine Verbindlichkeit haben allein die so genannten „Halachot“ (Singular: Halacha), also die durch das Rabbinat mehrheitlich getroffenen Lehrentscheidungen für einen bestimmten Fall der Orthopraxie. Ein einzelnes Tora-Gebot (eine so genannte Mizwa) kann dabei eine unbestimmte Anzahl von Halachot nach sich ziehen. Letztere sind religiöse Handlungsanweisungen in jeweils definierten konkreten Fällen bzw. Situationen des Alltags und der damit verbundenen Rituale, Gebräuche und Verhaltensweisen. Die Halachot finden sich verstreut in dem etwa 10.000 Seiten umfassenden (Babylonischen) Talmud und wurden erstmals im 12. Jahrhundert durch Maimonides⁵⁴ für die Mischna und später von Rabbi Caro im 17. Jahrhundert für den ganzen Talmud in einem eigenen Sammelwerk erfasst (*Schulchan Aruch* = gedeckter Tisch).⁵⁵

Der Talmud und sein theologisches Herzstück, die orthopraxe Halacha, sind daher für das jüdische Bibelverständnis von herausragender Bedeutung. Eine verbindliche Auslegung der Bibel, wie sie etwa in den mittelalterlichen Kommentaren (Midraschim) erfolgt, steht ganz im Dienst des jüdischen Religionsgesetzes und zeigt kein Interesse an der Erforschung des „Ursprungssinns“ der Bibeltexte (*sensus literalis*). Das jüdische Religionsgesetz leitet sich daher nicht unmittelbar aus dem Tenach (bzw. dem Alten Testament), sondern mittelbar aus dessen Auslegungsgeschichte ab. Damit ist die Frage, inwiefern der Tenach/das Alte Testament eine Juden-

⁵² Vgl. ebd., 193.

⁵³ Diese werden durch weiteres mündliches Material aus der Zeit der Mischna, die sog. „Tosefta“, ergänzt. Vgl. *Stemberger*, Einleitung, 153–166.

⁵⁴ Eine erste Systematisierung der mischnischen Halachot hatte Maimonides in seinem 1180 erschienenen Kommentar „Mischne Tora“ vorgelegt. Vgl. *Oliver Leaman*, *Moses Maimonides*, Hoboken 2013; *Sara Klein-Braslavy*, *Maimonides as Biblical Interpreter*, Boston 2011.

⁵⁵ Eine Übersetzung ins Deutsche existiert m. W. nur für die im Judentum gebräuchliche Kurzfassung (Qizzur). Vgl. *Schelomo Ganzfried* (Hg.), *Kizzur Schulchan Aruch*, Basel 1988.

tum und Christentum verbindende Schnittmenge darstellt, erneut zu stellen. Auf der *materialen* Ebene der beiden Religionen gemeinsamen kanonischen Schriften ist das gewiss nicht zu bestreiten. Freilich ist der konkrete hermeneutische Umgang mit den Texten ein vollkommen anderer.

Ich greife noch einmal die These eines „zweifachen Ausgangs des Alten Testaments“ in Talmud und Neuem Testament auf. Das Alte Testament bzw. die Jüdische Bibel (Tenach) bilden nach dieser Theorie eine gemeinsame Bezugsgröße beider Religionen. Dies kann mit Erich Zenger als „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“⁵⁶ oder mit Christoph Dohmen als Plädoyer für eine „doppelte Leseweise des Alten Testaments“⁵⁷ interpretiert werden. Von christlicher Seite wird damit die hermeneutische „Prä-Position Israels“ konzediert, während sich das Christentum als „Zweitadressat dieser Schrift versteht, also partizipierend zum *Israel* dieser Bibel gehört“.⁵⁸

Der Tübinger Judaist Matthias Morgenstern hat gegen diese zunächst eingängige These freilich bedenkenwerte Einwände erhoben.⁵⁹ Sein Haupteinwand besteht darin, dass die Jüdische Bibel keineswegs als „Ausgang“ der Bibel des Alten Israel interpretiert werden kann.⁶⁰ Im Unterschied zum protestantischen Insistieren auf dem historisch ursprünglichen als dem „eigentlichen“ Schriftsinn, widerspreche das Judentum einem univoken, also eindeutigen Schriftsinn. Das Entscheidende stehe, wie Morgenstern unter Berufung auf jüdische Autoritäten schreibt, eben nicht „in“ sondern „zwischen“ den Buchstaben und sei daher ein Phänomen der Auslegung. Die Normativität der schriftlichen Tora bezieht sich nämlich nicht auf den gedruckten (vokalisiert) Bibeltext, sondern auf den Konsonantentext. Dazu muss man wissen, dass Hebräisch wie alle anderen semitischen Sprachen auch eine ursprünglich nur aus Konsonanten bestehende Schrift darstellte, deren Vokale zunächst „hinzugedacht“, also beim Lesen oder Sprechen ergänzt wurden. Erst im Mittelalter wurden sie auch physikalisch hinzugefügt (Punktierung), um in einer Zeit schwindender hebräischer Sprachkenntnisse – Hebräisch wurde im Mittelalter zur reinen Liturgiesprache – Aussprache und Bedeutung zu bewahren. Da sich in einer reinen Konsonantenschrift bei Verben und Nomina unterschiedliche Vokale zuzuordnen lassen, ergibt sich eine Mehrzahl von Möglichkeiten, Lexeme oder komplexe Ausdrücke linguistisch zu interpretieren. Zwar haben die für die Vokalisation verantwortlichen Masoreten im Mittelalter zur Vereindeutigung des Textsinns ein Vokalsystem aus Punkten und Strichen ergänzt. Zugleich hoben sie es aber vom normativen Konsonantentext der Jüdischen Bibel ab, indem sie die Vokale unter (oder über), aber in keinem Fall zwischen die Konsonanten setzten. Das sogenannte „tiberiensische Vokalsys-

⁵⁶ Nach Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 207.

⁵⁷ Ebd., 212.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. Matthias Morgenstern, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48.

⁶⁰ Ebd., 15. Hervorhebungen im Original.

tem“ stellt damit bereits einen ersten textkritischen Kommentar zum allein verbindlichen Konsonantentext dar.⁶¹

Die Rabbinen zogen aus der prinzipiellen Mehrdeutigkeit des Konsonantentextes den Schluss, dass die Tora polyvalente Auslegungen nicht nur zulässt, sondern geradezu erfordert. Die Begrenzung der Auslegung auf den Ursprungs- oder Literalsinn war demgegenüber eine unzulässige, monolithische Einengung, da der Konsonantentext bewusst „mehrdeutig“ sei und zu einer polysemen Auslegung einlade. Zwischen der Tora und ihren linguistisch denkbaren Auslegungsmöglichkeiten kann daher nach rabbinischem Verständnis nicht streng unterschieden werden. Dieses hermeneutische Grundmodell ist durch das Konzept einer zweifachen Tora, die Mose von Gott empfangen habe, ja bewusst intendiert. Luthers Unterscheidung zwischen dem univoken Ursprungssinn der Schrift und ihrer geschichtlichen Auslegung findet damit im rabbinischen Judentum kein hermeneutisches Äquivalent. Vielmehr gilt mit Morgenstern der Grundsatz: „Es entspricht [...] einer alten Auffassung der rabbinischen Exegese, dass ein Schriftwort verschiedene Bedeutungen haben kann, und der Ausleger frei ist, diese unterschiedlichen Auslegungen zur Geltung zu bringen.“⁶²

Den Autoren des Neuen Testaments war dieser polyvalente jüdische Umgang mit der Auslegung durchaus bewusst und wurde von ihnen auch praktiziert. So spricht der matthäische Jesus zu seinen Jüngern im großen Gleichniskapitel: „Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52). Die originelle Verbindung von „Altem“ und „Neuem“, von Tradition und Interpretation, ist gerade das Markenzeichen jüdischer Schriftauslegung. Dabei kann die Verstehensrichtung auf originelle Weise umgekehrt werden: „In der Rezeptionsgeschichte geht es demnach nicht nur um die Wirkungen der Texte auf die Leser, sondern auch um die Wirkungen der Leser auf einen Text.“⁶³ Der Vorgang des Lesens und Interpretierens ist nicht nur ein reproduktiver, sondern seitens der Lesenden auch ein immens produktiver Vorgang, wenn bedacht wird, dass der Textsinn nicht im Text selbst begründet ist, sondern immer erst im Kopf der Lesenden entsteht.⁶⁴ Im Dialog mit anderen Lesenden sucht dieses Verständnis im rabbinischen Schulgespräch nach Konsensen und Mehrheiten. Rabbinische Schriftauslegung setzt damit unerschlossene Sinnpotenziale frei, mögen diese auch spekulativ sein oder die Texte gegen

⁶¹ Diesen hatten die Masoreten ebenfalls normiert und aus der Fülle handschriftlicher Varianten den „Masoretischen Text“ (M) geschaffen, der allen derzeit gängigen Bibelausgaben zu Grunde liegt (Codex L). Vgl. *Alexander Achilles Fischer/Ernst Würthwein*, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 2009.

⁶² Vgl. *Morgenstern*, *Schriftauslegung*, 33.

⁶³ Ebd., 31.

⁶⁴ Vgl. *Wolfgang Iser*, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1994.

den Literalsinn bürsten.⁶⁵ „Dabei kann es – nach dem Grundsatz, Lesen bedeute, dem ‚Diskurs des Textes‘ einen ‚neuen Diskurs anzuhängen‘ unter anderem darum gehen, eine ursprüngliche Zweideutigkeit aufzulösen, aber auch neue Ambiguitäten zu entdecken.“⁶⁶

Verwirft das Judentum damit Luthers Prinzip eines exegetisch erschließbaren Literal- oder Ursprungssinns, so kennt es doch ein hermeneutisches Äquivalent zum lutherischen *solus Christus*. Aus der Anordnung der Schriften des jüdischen Bibelkanons leitet es eine Wertigkeit innerhalb des Kanons und seiner Texte ab. Über den Kanonteilen der Propheten und der Schriften steht die Tora (Pentateuch) als makroskopischer und die übrigen Teile des Kanons deutender Rahmentext. Die Herausgeber der Jüdischen Bibel bzw. des Alten Testaments haben durch deutende redaktionelle Texte die Autorität des Mose über alle anderen Bücher konstruiert.⁶⁷ So steht die Autorität des Mose über dem ganzen Religionsgesetz, das den Pentateuch und damit die „schriftliche Tora“ durchzieht und strukturiert. Insofern ist nach rabbinischer Vorstellung auch die „mündliche“, d. h. die *in praxi* ausgelegte Tora von den religionsgesetzlichen Passagen her zu interpretieren. Hier zeigt sich ein bedeutender Unterschied zur christlichen Lektüre des Alten Testaments, bei der vor allem die erzählenden Passagen des Pentateuch im Mittelpunkt des Auslegungsinteresses stehen. Zwar enthalten Altes Testament und Jüdische Bibel denselben Bestand an Schriften, aber ihre Anordnung und die Bewertung der Textarten sind innerhalb des Bibelkanons ausgesprochen divergent.⁶⁸ Zudem ist die Frage nach dem „Wie“ der christlichen Rezeption des Alten Testaments bis heute theologisch strittig.⁶⁹

Ganz anders die Jüdische Bibel. Sie stellt die Tora an den Anfang und die Propheten in die Mitte des Kanons und ordnet ihnen die Funktion als Ausleger der Mose-Tora zu. Jeder der auf die Mose-Tora folgenden Kanonteile beginnt und endet mit redaktionellen Leseanweisungen, die den gesamten Tenach der Autorität des Mose unterstellen (vgl. die Anfänge des Josuabuches und Ps 1 als Eröffnung des dritten Kanonteils). Der ganze Bibelkanon wird damit von jüdischer Seite als Auslegung des Religionsgesetzes verstanden. Eine „biblische Theologie“ im engeren Sinne lag dagegen nicht

⁶⁵ Vgl. Ebd.

⁶⁶ Ebd., 31 f.

⁶⁷ Vgl. Zenger, Testament, 162–176; Frevel/Zenger, Einleitung, 25 ff.

⁶⁸ So stehen im christlichen Alten Testament die Propheten am Ende des Kanons und deuten diesen damit insgesamt als eine prophetische Verheißung auf Jesus Christus. Das Matthäusevangelium, das in den christlichen Bibeln auf das Alte Testament folgt, greift diesen Faden mit seinen Erfüllungszitaten auf. So entsteht zwischen dem Ende des Alten Testaments und seinen prophetischen Verheißungen auf die Endzeit – der Erfüllung durch die Geburt Jesu Christi – ein Zusammenhang, der durch die bloße Anordnung der alttestamentlichen Schriften und durch die Verbindung mit dem Neuen Testament hergestellt wird.

⁶⁹ Vgl. Achim Behrens, Das Alte Testament verstehen. Die Hermeneutik des ersten Teils der christlichen Bibel (Einführungen in das Alte Testament 1), Göttingen 2013.

im Interesse der am Religionsgesetz orientierten jüdischen Ausleger, weshalb eine jüdische Theologie der Bibel im Judentum bis heute bestenfalls ein Thema der Religionswissenschaft ist.⁷⁰ „Widerspruchsfreiheit, Systematisierung oder gar Hierarchisierung waren nicht Forderungen, die die (rabinischen) Gemüter bewegten. Am wenigsten war man daran interessiert, nichtgesetzliche alttestamentliche Texte anzugehen.“⁷¹

Historisch sind freilich beide Ansätze zu hinterfragen, denn die Propheten des Alten Testaments weissagten weder auf Jesus Christus, noch kannten sie die Tora des Mose, die es zu ihrer Zeit noch gar nicht gab. Die Zuschreibung des Religionsgesetzes an Mose ist ein historischer Anachronismus, zumal Israel in der gedachten mosaischen Zeit noch gar keine Schreibkultur kannte.⁷² Die Bezeichnung „Tora des Mose“ ist daher nicht historisierbar, sondern als metahistorischer Begriff zu verstehen. Die mündliche Tora handelt ja auch nicht von Mose, sondern von den theologischen Auseinandersetzungen der antiken bzw. mittelalterlichen Rabbinen, die sich auf ein Religionsgesetz beziehen, dessen älteste biblische Ursprünge mit dem sog. „Bundesbuch“ (Ex 20, 22–23, 33) im 9. bzw. 8. vorchristlichen Jahrhundert liegen.⁷³ Gleichwohl gilt der Talmud als Sammlung der zunächst mündlich überlieferten Traditionen der späteren Rabbinen im vollgültigen Sinn als „Tora des Mose“. Auch hier wird deutlich, dass der jüdische Zugang zur Bibel kein historischer ist und dass Überlieferung und Auslegung nach jüdischem Verständnis ineinander verwoben sind. Paradoxerweise ist es gerade das Verdienst der historisch arbeitenden Exegese, diesen Sachverhalt präzise erfasst und nachgezeichnet zu haben.

Die anfänglich zitierte Aussage aus der Studie der EKD ist daher zwar richtig, aber für das christlich-jüdische Gespräch auch nicht sonderlich aussagekräftig. Sie lässt die bestimmenden hermeneutischen Auslegungsrichtlinien unberücksichtigt und ist als Formalprinzip für die inhaltliche Annäherung von Mutter- und Tochterreligion letztlich unerheblich, indem sie ein lediglich scheinbares Einverständnis suggeriert, beim Bibelkanon werde von derselben Sache geredet.

⁷⁰ Vgl. *Jon Douglas Levenson*, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren (EvTh 51, 1991, 402–430).

⁷¹ *Maitahu Tsevat*, Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht, in: *Martin Klopfenstein u. a.* (Hgg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985* (Judaica et Christiana 11), Bern u. a. 1987, 329–341, hier: 332.

⁷² Vgl. *Israel Finkelstein*, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2007, 61–85.

⁷³ Vgl. *Ralf Rothenbusch*, Die kasuistische Rechtssammlung im „Bundesbuch“ (Ex 21, 2–11.18–22, 16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen (AOAT 259), Münster 2000; *Konrad Schmid*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 102 ff.

5. Die „Ziellosigkeit des Kanons“. Chancen und Hindernisse einer christlich-jüdischen Bibelhermeneutik

Die wissenschaftlich-exegetische, also sich auf den ursprünglichen Sinn der Bibeltexte richtende Auslegung sieht sich von Anfang an mit einem Problem von erheblicher Tragweite konfrontiert. Die Art und Weise, in der das Alte Testament im Neuen Testament herangezogen wird, folgt erstaunlich konsequent der polyvalenten jüdischen und mitnichten der evangelischen Auslegung, indem sie keinerlei Interesse an der Ursprungsbedeutung alttestamentlicher Texte zeigt. Wenn etwa zwei so gegensätzliche christliche Denker wie Matthäus oder Paulus „die Schrift“ (das Alte Testament) als Beleg für ihre konträren Versionen des Evangeliums legitimatorisch heranziehen, dann spielen dabei der ursprüngliche Sinn, der historische Kontext oder die Erstadressaten für die Verwendung dieser Texte keine Rolle.

Es wäre daher naiv zu meinen, dass das Alte Testament in irgendeiner Weise die *historische* Beweislast für das christliche Evangelium oder für die Richtigkeit des jüdischen Religionsgesetzes tragen könnte. An keiner Stelle folgen „Schriftbeweise“ innerhalb des Neuen Testaments einer validen historischen Beweisführung (dies gilt in gleicher Weise für den Talmud). Vielmehr verfährt das Neue Testament bei der Berufung auf das Alte sehr viel rabbinischer: Ist im Judentum die Mose-Tora der gleichsam außerkanonische Fixpunkt der Bibelauslegung, so gilt dies in analoger Weise für Jesus Christus im Neuen Testament. Um es auf den Punkt zu bringen: Christus wird im Alten Testament nicht „entdeckt“, sondern dort gleichsam „wiedergefunden“. Entdeckt wird Christus zuvor außerhalb der Bibel – durch die Verkündigung des Evangeliums bzw. durch spezifische Offenbarungserfahrungen. Für das Urchristentum kann man dabei auf die Osterereignisse und die daraus resultierende Verkündigung, für den Apostel Paulus auf sein berühmtes Ergebnis vor Damaskus verweisen, auf das er selbst immer wieder rekurriert.⁷⁴ Für Paulus ist keineswegs die Bibel, sondern die Verkündigung Jesu Christi als des von Gott „Auferweckten“ der Ort, an dem der christliche Glaube seinen Ursprung hat.⁷⁵

Judentum und Christentum sind sich trotz ihrer hermeneutischen Differenzen gerade darin ähnlich, dass sie für die Auslegung der Bibel einen außerhalb der Texte liegenden Fixpunkt wählen – *auf den hin* dann die Auslegung erfolgt. Man könnte es auch so sagen: *Die bestimmende Mitte des Alten Testaments liegt für Judentum und Christentum nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer gemeinsamen Glaubensurkunde.*

Die Auslegung der schriftlichen durch die mündliche Tora folgt zwar gewissen hermeneutischen Regeln, über die sich Rabbinen verständigt haben, um einer willkürlichen Interpretation vorzubeugen.⁷⁶ Gleichwohl haben

⁷⁴ Vgl. Gal 2, 11 ff.

⁷⁵ Vgl. Röm 10, 17: „der Glaube kommt aus der mündlichen Verkündigung Jesu Christi“.

⁷⁶ Grundlegend dafür sind etwa die 7 Regeln des Rabbi Hillel, vgl. *Stemberger*, Einleitung, 27 ff.

die rabbinischen Auslegungen mit dem Ursprungssinn der schriftlichen Tora oft wenig zu tun. Aussagen können sogar ins Gegenteil gewendet werden. Dies gilt auch für die christologische Verzweckung alttestamentlicher Aussagen durch die neutestamentlichen Autoren. Verbindlich und gültig ist nämlich für Judentum und Christentum nicht der zugrundeliegende Bibeltext, sondern stets die „vorab gewusste“ Auslegung.⁷⁷ Für Judentum und Christentum gilt bei näherer Hinsicht, dass die Auslegung den Text dominiert – nicht umgekehrt!

Dazu ein Beispiel aus dem Neuen Testament. Im Rahmen der synoptischen Evangelien stößt man auf einen Jesus, der im Streit mit den Sadduzäern um die Auferstehung ganz rabbinisch argumentiert. Mit dem Hinweis auf die Selbstaussage Gottes gegenüber Mose „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3, 6) begründet Jesus den Sadduzäern gegenüber die Wahrheit des ewigen Lebens mit dem Hinweis, Gott habe sich seinem Volk als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vorgestellt (Ex 3, 6). Gott sei aber kein Gott der Toten, sondern der Lebenden (Mk 12, 34 parr). Tatsächlich ist dieser „Schriftbeweis“ philologisch unsinnig. Denn dass Gott der Gott Abrahams „ist“, steht gar nicht im hebräischen Text und findet sich nur in der griechischen Übersetzung der Septuaginta (aus der Jesus schwerlich zitiert haben dürfte). Die althebräische Sprache kennt weder das hier für die Argumentation so wichtige Hilfsverb „sein“ (ist), noch kennt es bei Verben eine Gegenwartsform. Ein Nominalsatz, um den es sich hier handelt, ist seiner Natur nach zeitstumm. Der Beweissatz Jesu ließe sich auch mit „ich war/werde sein der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ übersetzen, was die Beweisführung des synoptischen Jesus hinfällig macht, der nur im Rahmen der griechischen Übersetzung der Tora halbwegs sinnvoll ist. Tatsächlich argumentiert der synoptische Jesus an dieser Stelle nicht vom Ursprungssinn des Bibelzitats, sondern von der Sache her, wie es ein Pharisäer seiner Zeit auch getan hätte.

Diese und andere Beobachtungen lassen den Schluss zu, dass die eigentlichen Offenbarungsinhalte den jeweiligen Glaubensüberzeugungen vorgegeben sind. Schriftbeweise *folgen* diesen Überzeugungen und begründen sie. Sie stellen im Judentum eine gelehrte intellektuelle Übung des Lehrers dar, die die eigenen Überzeugungen legitimieren und damit stärken soll. Im Raum des Christentums wird dies schon durch die imposante Vielzahl unterschiedlicher Kirchen belegt, die sich in ihrer Heterogenität gleichwohl auf ein- und dieselbe Bibel berufen. Dass der Glaube „durch die Bibel“ entstünde, ist daher eine vulgäre protestantische Vorstellung und ein vor allem im evangelikalen Raum gehegter Mythos. Diese Unterstellung ignoriert die Tatsache, dass Bibelleserinnen und Bibelleser immer zugleich Co-Autoren der Texte sind, deren präziser Sinn im Kopf der Lesenden entsteht.⁷⁸ Kirchen sind unterschiedliche Deutungsgemeinschaften von Bibeltexten, de-

⁷⁷ Lutherisch gesprochen: Die „*viva vox Evangelii*“.

⁷⁸ Vgl. Iser, Akt.

ren Sollbruchstellen nicht in den Texten, sondern in den Konsensen über Texte bestehen. Dissonante bzw. deviante Deutungen gemeinsamer heiliger Texte sind immer schon der Motor für Kirchenspaltungen gewesen.

Weil der rabbinische „Schriftbeweis“ kein historischer ist, divergieren die oft originellen und fantasievollen rabbinischen Auslegungen im Talmud beträchtlich. Schriftauslegung ist dort eine Frage der persönlichen Kompetenz, die um kollegiale Zustimmung bzw. den Konsens der Gelehrten ringt.⁷⁹ Für das Christentum wie für das Judentum gilt, dass sich die Gewissheit des eigenen Glaubens – entgegen anderweitiger Behauptungen – primär nicht aus der Exegese, sondern aus anderen Quellen speist: Etwas aus einer für sakrosankt gehaltenen Überlieferung, wie sie im Judentum gepflegt wird; oder aus einem persönlichen Offenbarungsereignis wie bei Paulus; oder – weitaus häufiger – aus der sozialen Verankerung in einem geprägten religiösen Milieu, sei es jüdisch, muslimisch, katholisch, evangelisch oder freikirchlich. Die „Schrift“ und die aus ihr abgeleiteten Schriftbeweise sind lediglich Artikulations- und Argumentationshilfen eines Glaubens, der nach affirmativer Bestätigung, d. h. nach Gewissheit sucht oder diese verkündigt. Gerade die innerprotestantischen Verständigungsbemühungen machen dies deutlich, wie der Streit um die jeweils biblisch konträr begründete Abendmahls- oder die Tauflehre zeigen könnte.⁸⁰ Schriftbeweise ringen immer um Plausibilitäten innerhalb einer homogenen Gruppe bzw. einer religiösen Gemeinschaft. Da das Alte Testament (Gleiches gilt für das Neue Testament) allerdings das Zeugnis ausgesprochen heterogener religiöser Vorstellungen ist, lädt es nicht nur zum Diskurs ein, sondern evoziert auch unterschiedliche und antagonistische Identitäten, die sich gleichwohl auf ein- und dasselbe heilige Buch berufen.

Judentum und Christentum haben dieses Problem auf unterschiedliche Weise bewältigt. Im Judentum geschieht das durch die Verbindlichkeit der von Fall zu Fall zu treffenden Entscheidungen, also durch eine Halacha. Sie wird nach Anhörung aller Argumente und „Schriftbelege“ im Kreis der Gelehrten durch eine demokratische Entscheidung gefällt und ist dann auch für die Vertreter der unterlegenen Meinung gültig und normativ.

Das Christentum ist dem Judentum darin einerseits gefolgt, andererseits auch nicht. Es kennt, wie das Judentum, den Weg über Konzile oder Synoden und als deren Ergebnis gleichsam rechtsverbindliche Lehrentscheidungen,

⁷⁹ Bis zur Vereinheitlichung der Mischna zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. war jeder jüdische Lehrer noch im Besitz seiner eigenen Mischna (wörtlich: „Lehre“). Rabbi Jehuda ha-Nasi, der seinerzeit das angesehenste Oberhaupt in Fragen der Lehre war, gilt als Schöpfer einer einheitlichen und für das ganze Judentum verbindlichen Mischna, die er aus vielen „Mischnajot“ der jüdischen Lehrhäuser zusammentrug.

⁸⁰ Vgl. etwa die BALUBAG-Gespräche und das aus ihr hervorgehende Konsensdokument: *Kim Strübind/Ivo Huber u. a.* (Hgg.), *Voneinander lernen – miteinander glauben*. Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), München 20. April 2009, in: ZThG 15 (2010), 313–340; im Internet u. a. hier abrufbar: [http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf).

die sich häufig in Bekenntnissen artikulierten. Neben dem konziliaren Weg kennt das Christentum aber auch den Weg über episkopale Entscheidungsinstanzen oder bedient sich – wie im Katholizismus – beider Instanzen, was zu neuen Konflikten etwa zwischen Konzil und Papstamt führen kann.

Die Begriffe Dogma und Halacha sind – bei aller unterschiedlichen Füllung durch Christentum und Judentum – in gewisser Weise Synonyme.⁸¹ Beide beschreiben eine verbindliche Lehrentscheidung, freilich mit dem Unterschied, dass die Halacha bei besserer Einsicht zu einem späteren Zeitpunkt revidierbar ist. Darum werden mit den halachischen Entscheidungen auch der Gesprächsverlauf und die der Halacha widersprechenden Argumente mitüberliefert. Im Unterschied zur christlichen Dogmatik zeigt sich dabei die Hochschätzung selbst noch des im Lehrstreit unterlegenen Gegners.⁸²

Die historisch-wissenschaftliche Exegese unserer Tage schöpft die Verbindlichkeit ihres „*sola scriptura*-Prinzips“ nicht aus der Anerkennung durch eine Glaubensgemeinschaft, sondern aus der Plausibilität allgemein nachvollziehbarer Argumente – eben auch außerhalb einer bestimmten religiösen Konsensgruppe –, da die persönlichen Glaubensüberzeugungen der Forschenden in den Hintergrund zu treten haben. Die historische Exegese ist letztlich keine im engeren Sinne „religiöse“ Auslegung. Sie kennt keine letzte Verbindlichkeit, sondern, wie jede andere Wissenschaft auch, nur eine vorläufige. Ihre Aussagen sind „falsifizierbar“ (Karl Popper) und nicht sakrosankt. Dies ist der Preis und zugleich die Voraussetzung allen Fortschritts. Im Rahmen der Theologie als einer Glaubenswissenschaft hat eine konsequente historische Exegese daher zugleich ihre Grenze in der Beschreibung dessen, was geglaubt wurde. Sie hat kein Letzturteil darüber zu fällen, ob etwas zu Recht oder zu Unrecht geglaubt wurde (Georg Strecker).

Im Rahmen sog. „Schriftbeweise“ im Judentum und im Christentum ist es gerade umgekehrt: Die Beschreibung dessen, was einst geglaubt wurde, wird dem, was zu glauben bzw. was zu praktizieren ist, untergeordnet. Wie religiöse Auseinandersetzungen zeigen, stehen Orthodoxie bzw. Orthopraxie für die in den Konflikt involvierten Parteien bereits vorher fest. Paulus hat sein Evangelium nicht aus der Bibellektüre gewonnen, sondern nach eigenem Bekunden aus einem normierenden Offenbarungsereignis. Fortan fand er nun auch in der Schrift jene Argumente, die sein Evangelium plausibilisierten. Dies galt auch dann, wenn er einzelne Belegstellen gegen ihren Ursprungssinn auslegte. Der Apostel hat mit seinem Evangelium im Rahmen des Urchristentums heftige Konflikte heraufbeschworen, die durch das sogenannte Apostelkonzil in Jerusalem zunächst und wohl auch nur vorläufig beigelegt wurden. Dessen Ergebnis liegt im Neuen Testament

⁸¹ Der Unterschied besteht darin, dass das Dogma auf „Orthodoxie“, die Halacha auf „Orthopraxie“ ausgerichtet ist. Was sie verbindet, ist der eminent hohe Grad an Verbindlichkeit.

⁸² Dagegen führten verbindliche Lehrentscheidungen durch Konzile in der Regel dazu, dass die Schriften der „Ketzer“, die Ketzer selbst und mit ihnen deren Argumente vernichtet wurden.

in zwei unterschiedlichen Fassungen vor: einer paulinischen und einer lukanischen, die nicht unbeträchtlich voneinander abweichen (Gal 2; Apg 15).

Liegt der Bezugspunkt für religiöse Verbindlichkeiten aber nicht innerhalb (wie bei der historisch-kritischen Exegese), sondern außerhalb der Schrift und wird diese Wahrheit erst nachträglich (a posteriori) durch die Schrift „bewiesen“, dann unterliegen die jeweiligen Schriftbeweise, mit Paul Ricouer gesprochen, einer „Hermeneutik des Verdachts. Ein „Beweis“ im eng verstandenen Sinn kann ein solcher Schriftbeweis niemals sein, bestenfalls ein Hinweis auf eine Denkrichtung. Daran ändern auch christliche Konzilsbeschlüsse oder demokratisch getroffene Entscheidungen eines rabbinischen Kollegiums im Blick auf die Halacha nichts. Es sind die jeweiligen religiösen Prämissen oder Überzeugungen, die Verweise auf Bibelstellen erst mit der Suggestion eines „Beweises“ ausstatten. Darin liegt immer das religiöse Risiko jedes Charismatikers. Mit dem Hinweis auf biblische Texte lässt sich nahezu alles und auch dessen Gegenteil belegen. Zum „Beweis“ wird die Berufung auf die Bibel erst durch die Ratifizierung desselben durch Gemeinschaft.

Zwischen Christentum und Judentum zeigt sich dabei eine Ähnlichkeit des Denkens, die nicht mit einer Ähnlichkeit in der Sache verwechselt werden darf. Es macht einen Unterschied, ob der externe Bezugspunkt des je eigenen Bibelverständnisses die Mosegestalt oder eine von der Tora unabhängige Erlösergestalt ist. Die gemeinsam geteilte biblische Grundlage kann die Entscheidung über „wahr“ und „unwahr“ nicht treffen – ganz abgesehen davon, dass eine solche Unterscheidung dem Zustand des christlich-jüdischen Dialogs widerspräche. Die Texte der Bibel verhalten sich den externen hermeneutischen Bezugspunkten gegenüber leidenschaftslos, denn die Bibel enthält sowohl religionsgesetzliche wie auch messianische Texte, die sich entsprechend auslegen und zum Kern der biblischen Botschaft erklären lassen. Vom Ursprungssinn der Texte her zeigt sich weder eine eindeutige Fluchtlinie zum Talmud noch zum Neuen Testament. *Der Kanon hat kein Ziel, vielmehr hat das Ziel einen Kanon.*

Sind beide Ausgänge des Alten Testaments damit der Willkür ihrer späteren Ausleger unterworfen? Anstelle einer Antwort schließe ich mit einer berühmten Geschichte aus dem Talmud-Traktat Bava Mezia.⁸³ Sie handelt von einem Lehrstreit in der Synode von Javne, dem großen Lehrhaus der jüdischen Gemeinde nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. Berichtet wird ein Streit zwischen Rabbi Elieser Ben Hyrkanos und den übrigen jüdischen Gelehrten, wobei es – zunächst und vordergründig – um die Frage nach der Verunreinigung eines so genannten „Schlangenfens“ geht. Rabbi Elieser galt als der führende Gelehrte seiner Zeit, und in der Mischna wird über ihn gesagt: „Wenn alle Weisen Israels auf einer Waagschale wären und Elieser, Sohn des Hyrkanos, auf der andern, würde dieser sie alle aufwiegen.“ Es gelang Rabbi Elieser nicht, die Gelehrten von seiner Sicht der Din-

⁸³ Vgl. Bava Mezia 59b.

ge zu überzeugen, und so greift er zum äußersten Mittel und sagt: „Wenn die Halacha ist, wie ich es sage, dann soll dieser Johannisbrotbaum es bestätigen.“ Vor den Augen der versammelten Rabbinen bewegt sich der Baum dabei tatsächlich um 100 Ellen von seiner Stelle. Das überzeugt die Gelehrten freilich erneut nicht. Sie antworten: „Man erbringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum.“ Rabbi Elieser gibt nicht auf und sagt: „Wenn die Halacha ist, wie ich es sage, dann soll es der Wasserkanal bestätigen.“ Und tatsächlich fließt das Wasser im Kanal auf einmal rückwärts, d. h. entgegen seinem Gefälle. Die Gelehrten antworten abermals, dass ein Wasserkanal in Lehrfragen nicht beweisfähig sei. Daraufhin appellierte Rabbi Elieser an die höchste aller Instanzen und sagte: „Wenn die Halacha so ist, wie ich es sage, dann soll es vom Himmel her bestätigt werden!“ Tatsächlich ertönt die Stimme Gottes und spricht zu den Gelehrten: „Was habt ihr gegen Rabbi Elieser, wo doch die Halacha immer genau so ist, wie er es sagt?!“

Die Sache scheint damit entschieden – aber weit gefehlt. Die Gelehrten geben sich nicht geschlagen. Ihre Wortführer treten Gott mit zwei Bibelziten entgegen. Das eine stammt aus Dtn 30, 12. Dort heißt es: „Die Tora ist nicht im Himmel“ (sondern auf der Erde in deiner Nähe). Das zweite Bibelzitat stammt aus Ex 23, 2, das nach rabbinischer Auslegung besagt, dass in Lehrfragen immer der Mehrheit zu folgen sei (außer wenn es um böse Dinge geht). Die gegen Gott geführte Argumentation ist damit klar: Die Tora ist zwar sein Werk, aber er hat sie zur Auslegung am Berg Sinai dem Mose und damit auch den jüdischen Gelehrten als dessen Nachfolgern „übergeben“. Sie ist seit der Übergabe nicht mehr im Himmel und daher hat „der Himmel“ (im Judentum ein Synonym für Gott) auch kein Einspruchsrecht mehr, solange die Auslegung in einem geordneten Verfahren, also toragemäß verläuft. Darauf verweist das zweite Bibelzitat aus Ex 23, 2: Israel habe sich nach der Mehrheitsentscheidung zu richten. Wenn dies die Tora sagt, kann nicht einmal Gott ihr widersprechen!

Da antwortete die Stimme Gottes: „Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt!“ Gemeint ist der Sieg im argumentativen Streit. Die Mehrheit der Rabbinen hat sich damit gegen den Charismatiker durchgesetzt, obwohl er Gott auf seiner Seite wusste. Da Gott sich an seine Tora gebunden und Israel mit ihrer Exekution beauftragt hat, besitzt er kein Einspruchsrecht mehr. Sonst wäre die Auslegung der Tora der Willkür und dem Subjektivismus von Charismatikern ausgeliefert. Als Rabbi Elieser sich der Mehrheitsentscheidung nicht beugen will, wird er aus der Gemeinschaft exkommuniziert.

Es handelt sich um eine paradigmatische Erzählung, die auf einen tatsächlichen Vorgang zurückgehen dürfte, vermutlich auf ein schmerzliches Schisma innerhalb des damals tonangebenden jüdischen Lehrhauses in Javne.⁸⁴

⁸⁴ Vgl. *Pierre Lenhardt/Peter v. d. Osten-Sacken*, *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1)*, Berlin 1987, 108–113.

Die näheren Umstände der Erzählung veranschaulichen den Schmerz und die katastrophalen Folgen dieser Trennung für die Gemeinschaft.

Es handelt sich um ein bemerkenswertes Zeugnis über die Verbindlichkeit des Schriftbeweises, der nur im Konsens bzw. in Form einer mehrheitlichen Anerkennung tatsächlich ein „Beweis“ ist. Er kennt keine Macht des Faktischen, vielmehr ist es die Gemeinschaft, die über seine Gültigkeit entscheidet. Und eben dies wird wiederum aus der Schrift selbst bewiesen. Ein Zirkelschluss, gewiss. Aber ein mächtiger.

Bibliographie

- Becker, Uwe, Exegese des Alten Testaments, Tübingen ³2011
- Behrens, Achim, Das Alte Testament verstehen. Die Hermeneutik des ersten Teils der christlichen Bibel, Göttingen 2013
- Ben-Sasson, Chaim Hillel, The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Bd. 4, Jerusalem 1971
- Brecht, Martin, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532–1546, Stuttgart 1987
- Chester, Andrew, Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207), Tübingen 2007
- Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011
- De Troyer, Kirstin, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte, Göttingen 2005
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1996
- Ebner, Martin, Das Urchristentum in seiner Umwelt (GNT 1 NF), Göttingen 2012
- Fabry, Heinz-Josef/Scholtissek, Klaus, Der Messias (NEB Themen 5), Regensburg 2002
- Finkelstein, Israel, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ⁴2007
- Fischer, Alexander Achilles/Würthwein, Ernst, Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart 2009
- Gerstenberger, Erhard, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001
- Ganzfried, Schelomo (Hg.), Kizzur Schulchan Aruch, Basel 1988
- Gowan, Donald E., Eschatology in the Old Testament, Edinburgh 1987
- Harnack, Adolf v., Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig ²1924 (Nachdruck: Darmstadt 1985)
- Hieke, Thomas, Art. Eschatologie, in: HGANT, Darmstadt ³2012, 7–12
- Hinz, Christoph, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 (Teil 1), in: BThZ 4 (1987), 170–196
- Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München ⁴1994
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Christen und Juden I–III, Gütersloh 2002
- Klein-Braslavy, Sara, Maimonides as Biblical Interpreter, Boston 2011
- Koch, Dietrich-Alex, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2013

- Koch, Klaus, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: JBTh 6 (1991), 215–242
- Köhlmoos, Melanie, Altes Testament, Tübingen/Basel 2011
- Kremers, Heinz (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1987
- Leaman, Oliver, Moses Maimonides, Hoboken 2013
- Lenhardt, Pierre/Osten-Sacken, Peter v. d., Rbbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1), Berlin 1987
- Levenson, Jon Douglas, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, in: EvTh 51 (1991), 402–430
- Levinson, Bernard M., Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel, Tübingen 2012
- Lüdemann, Gerd (Hg.), Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a. M. 1996
- Michel, Diethelm/Zmijewski, Josef, Art. Gerechtigkeit, in: NBL 1 (1991), 795–801
- Miller, Dale/Miller, Patricia, The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature, New York 1990
- Morgenstern, Matthias, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48
- Neusner, Jacob, Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash, Massachusetts 2004
- , Oral Tradition in Judaism, The Case of the Mishnah, New York 1987
- Oberman, Heiko A., Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981
- Osten-Sacken, Peter von der, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002
- Plümacher, Eckhard, Art. Bibel. II: Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum (6. Sprache und Textform der Zitatquellen), TRE 6 (1980), 8–22
- Rendtorff, Rolf, Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament, in: ders. (Hg.), Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen Vluyn 1991, 40–53
- Rothenbusch, Ralf, Die kasuistische Rechtssammlung im „Bundesbuch“ (Ex 21, 2–11. 18–22, 16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen (AOAT 259), Münster 2000
- Rudnik, Ursula, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004
- Sanders, Ed Parish, Jewish Law from Jesus to the Mishnah, London, 1990
- Schäfer, Peter, Das „Dogma“ von der mündlichen Thora im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 153–197
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008
- Schottroff, Willi, Theologie und Politik bei Emanuel Hirsch, in: KuI 2 (1987), 24–49
- Seeskin, Kenneth, Messianic Thoughts in an Age of Despair, New York 2012
- Smend, Rudolf, Schleiermachers Kritik am Alten Testament, in: ders. (Hg.), Epochen der Bibel Kritik. Gesammelte Studien Bd 3 (BevTh 109), München 1991
- Stegemann, Ekkehard W., Die Stellung Martin Luthers und der evangelischen Christen zum Judentum, in: Weinzierl, Erika (Hg.), Christen und Juden in Of-

- fenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, Salzburg 1987, 47–65
- Stemberger, Günter, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München 1989 (2011)
- , *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 81992
- Stuhlmacher, Peter, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6)*, 21986
- Talabardon, Susanne, *Art. Midrasch*, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/midrasch-1/ch/a3aa438ce2of39b8c86ec8fcd9ac4d/>
- Tsevat, Maitahu, *Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht*, in: *Klopfenstein, Martin u. a. (Hgg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985 (Judaica et Christiana 11)*, Bern u. a. 1987, 329–341
- Wanke, Gunther, *Art. Bibel I: Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon*, in: *TRE 6 (1980)*, 1–8
- , *Art. Eschatologie*, in: *NBL 1 (1991)*, 588–591
- Wellhausen, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Leipzig 1904
- Zenger, Erich, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991
- , *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: *Frevel, Christian/Zenger, Erich (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2012, 22–36

Die Anfänge der Evangelischen Allianz und die ökumenische Bewegung

Erich Geldbach

*Dem Andenken an den viel zu früh vollendeten
Dr. André Heinze (31. 3. 1961–1. 3. 2013)*

Einleitung und Frage

Man kann sich über Beweggründe, Ziele und Arbeitsweisen von neuen Kirchen oder auch interkirchlichen Organisationen am ehesten ein Bild machen, wenn man sich deren Anfänge zuwendet. Dann ist es ganz eindeutig, dass die Evangelische Allianz (fortan: EA) die erste, wirklich große organisatorische Ausprägung der ökumenischen Bewegung war. Das ist lange Zeit in Deutschland so nicht gesehen worden. Als beispielsweise Heinz Renkewitz, ein Herrnhuter im Dienst der Evangelischen Akademie Arnoldhain, 1956 einen Vortrag von ihm unter dem Titel „Allianz und Ökumene. Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung“ veröffentlichte, schrieb er im ersten Satz, dass das Thema und besonders der Untertitel „ungewöhnlich“ erscheinen mag; „denn gemeinhin setzen wir Allianz und Ökumene einander entgegen.“¹ Gleiches lässt sich im Blick auf das Buch von Karl Heinz Voigt sagen, das 1990 unter dem Titel „Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung“ erschien. Darin schrieb Karl Steckel im Vorwort, ob hier nicht zwei Größen in Beziehung zueinander gesetzt werden, die von Geschichte und Zielsetzung völlig verschieden seien, und er fuhr fort: „Wahrscheinlich würde sich heute mancher Allianzmann etwas unwohl bei dem Gedanken fühlen, als Repräsentant der Ökumene bezeichnet zu werden.“² Wenn man die Allianz als ökumenische Bewegung zur Kenntnis nehmen will, muss man sich von der Vorstellung lösen, dass das, was sich vor allem in Deutschland als Gegensatz zwischen „evangelikalen Allianzleuten“ und „liberalen Ökumenikern“ entwickelt hatte, immer schon so gewesen sei. Zu Beginn der Allianz war es eben nicht so, sondern die Allianz war in der Tat eine ökumenische Bewegung. Sie hat

¹ Heinz Renkewitz, Allianz und Ökumene. Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung, Frankfurt a. M. (Anker Verlag) 1956, 5.

² Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart (Christliches Verlagshaus) 1990, 7. Bezeichnend ist auch, dass hier vom „Allianzmann“ die Rede ist. Frauen spielten in der Tat bis in die jüngste Vergangenheit in Deutschland eine sehr geringe Rolle.

als erste internationale zwischenkirchliche Organisation das Zeitalter der Ökumene eingeleitet.³

Die Anfänge und die ersten drei Jahrzehnte der EA sind von Gerhard Lindemann in seiner 1060 Seiten umfassenden Habilitationsschrift dargestellt.⁴ Bei ihm kann man alle Einzelheiten nachlesen, die mit großem Fleiß zusammengetragen und in Abertausenden Anmerkungen dokumentiert sind. In diesem Aufsatz geht es um keine Wiederholungen, sondern um die Klärung der Frage, ob wichtige theologische Problemstellungen und Einsichten, die in der ökumenischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts immer wieder aufgetreten sind, sich schon in den Anfängen der Allianz finden. Dazu sind natürlich einige Wiederholungen aus den vorhandenen Abhandlungen unumgänglich, um Zusammenhänge zu verstehen.

Spiritualität

Schon auf der Vorkonferenz vom 1. bis 3. Oktober 1845 in Liverpool mit 216 Vertretern aus zwanzig verschiedenen Denominationen⁵, deren Aufgabe es war, die Gründungsversammlung für eine Allianz vorzubereiten, werden wichtige Kennzeichen ökumenischer Zusammenarbeit sichtbar. Die Sitzungen begannen jeweils mit einer Andacht aus Gebet, Schriftlesung und Gesang. Gottesdienstliche Feiern, also die spirituelle Dimension christlichen Lebens, bilden seither einen wichtigen Bestandteil ökumenischer Gemeinschaft. Es bedarf keiner Frage, dass die unterschiedlichen Andachts-, Gebets- und Gottesdienstformen auch Hemmnisse darstellen können, wenn die Traditionen allzu unterschiedlich sind. Bei der Allianz kann man jedoch davon ausgehen, dass nicht nur das gemeinsame protestantische Erbe, sondern die speziellen Aspekte erwecklichen Christentums ein Band darstellte, was alle zusammenhalten konnte. Zu der spirituellen Dimension gehört in der Ökumene auch die Buße. Das lässt sich bereits in Liverpool beobachten, legte doch der anglikanische Pfarrer Edward

³ Vgl. aber die Feststellung von *Rolf Hille* in seinem Beitrag „Die Evangelische Allianz im Kontext der Konfessionen und Religionen“, in: *Mitteilungen, Anregungen und Berichte aus dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie*, Dezember 2012, 3: „Kirchengeschichtlich befinden wir uns spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil im Zeitalter des Ökumenismus.“ Gerade unter kirchengeschichtlicher Perspektive ist dieser Satz falsch, weil er suggeriert, dass die Kirche, die sich bewusst der ökumenischen Bewegung verweigerte, seit ihrer Aufgabe dieser Haltung ein neues ökumenisches „Zeitalter“ eingeleitet habe. Das liefe darauf hinaus, alle ökumenischen Versuche vor dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965), einschließlich der Gründung der EA, klein zu reden.

⁴ *Gerhard Lindemann*, *Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879)*, Münster (LIT Verlag) 2011.

⁵ Ebd., 51 und *Hans Hauzenberger*, *Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz*, Gießen (Brunnen Verlag) 1986, 70. Die „Berliner Allgemeine Kirchenzeitung“ übersetzt hier „216 Brüder von zwanzig verschiedenen protest. Konfessionen“, ebd., im Anhang 440. Denomination war wohl nicht geläufig.

Bickersteth (1786–1850)⁶ für die anglikanische Kirche ein Schuldbekenntnis gegenüber den Dissenters ab. In eine Resolution machte er die Buße zur Voraussetzung der ökumenischen Arbeit: „Diese Versammlung wünscht, ihre Demüthigung vor Gott und seiner Kirche auszusprechen wegen aller Spaltungen der christlichen Kirche und im Besonderen wegen alles desjenigen, das wir selbst vor dieser Zeit in theologischen und kirchlichen Diskussionen in einer Weise gesagt haben, dass wir die Wahrheit nicht in Liebe behaupteten.“ Hier wird nicht nur der Buße das Wort geredet, sondern auch die Erwartung ausgesprochen, dass künftig die Wahrheit in Liebe bezeugt wird. Es wird geradezu Buße, Wahrheit und Liebe als die wesentlichen Faktoren angesehen, die eine neue Ära einleiten können, weil unterschieden wird in ein „vor dieser Zeit“ und ein danach. Denn an die Stelle von Bitterkeit, Grimm, Zorn, Geschrei und Lästerung, mit der bisher die konfessionellen Grabenkämpfe um die Dinge „in welchen wir noch voneinander abweichen“, ausgetragen wurde, soll nach der Buße der Umgang von Freundlichkeit und Herzlichkeit, vor allem aber von der Liebe geprägt sein, mit der alle von Christus geliebt sind.⁷

„Bruderbund“ oder Einheit der Kirche?

Es ist immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Unterschied zwischen der EA und späteren ökumenischen Bemühungen darin bestehe, dass die EA ein Bund von Einzelnen, dass die spätere Ökumene hingegen auf die Einheit der Kirche bezogen sei und dies sich in Bemühungen von Delegierten niederschläge, die offiziell von ihren Kirchen ernannt und entsandt seien. Aber zu Beginn der EA ging es nicht einfach nur um das Ziel eines „Bruderbundes“. „Über die allgemeine Frage, ob christliche Einheit wünschenswerth sei, kann unter erklärten Christen keine Verschiedenheit der Meinung obwalten. Wir sind überzeugt, dass es unsere Pflicht ist, uns gegenseitig noch mehr zu nähern – ja eine Sünde, abgesondert zu bleiben.“⁸ Hier ist zwar von „erklärten Christen“ die Rede, aber doch auch allgemein von christlicher Einheit ohne Absonderung. Den prominenten Befürwortern einer interdenominationellen Zusammenarbeit und den Teilnehmenden der Vorbereitungskonferenz sowie der Gründungsversammlung vom 19. August bis 2. September 1846 ging es stets auch um die Einheit der universalen Kirche. Man sprach zwar von „*cooperation without incorporation*“, aber diese Sprachregelung wurde zugleich dahingehend modifiziert, dass die jetzt anzustrebende Kooperation nur ein Schritt auf dem Weg zu einer Einheit der Kirche sein dürfe.⁹ Die sichtbare Einheit der

⁶ Über ihn eine Kurzbiographie bei Hauzenberger, Einheit, 49–51.

⁷ Ebd., 73f.

⁸ Hauzenberger, Einheit, 72.

⁹ Robert Balmer (1787–1844), ein Mitglied der United Secession Church in Schottland, drückte diesen Gedanken in seiner Ansprache anlässlich der 200-Jahr-Feier der Westminster

Kirche war eine Zielvorgabe und ist es seither in der ökumenischen Bewegung geblieben. Es ging und geht nicht nur um Einheit auf einem kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern es geht um sichtbare Einheit, *visible unity*, wozu etliche entscheidende Faktoren gehören, die seit Gründung der EA die gesamte ökumenische Bewegung begleitet haben.

Auch wenn wichtige Gründungspersonen wie der Baptist Dr. Edward Steane (1798–1882) Wert darauf legten, dass die EA keine Union oder Allianz von Denominationen oder Zweigen der Kirche sein sollte, war dennoch von Anbeginn von der „wesentlichen Einheit der Kirche Christi“ – *the Essential Unity of the Church of Christ* – die Rede.¹⁰ Das bildete stets den Hintergrund der frühen Bemühungen der EA und zeigt sich schon allein daran, dass man die vielen Hindernisse auf dem Weg zu einer Vereinigung beklagt, die sich in den 1800 Jahren der Kirchengeschichte aufgetürmt haben. Man betrachtet also die gesamte Kirchengeschichte und beginnt nicht erst mit der Reformation, was sich bei einer „evangelischen“ Allianz nahelegen könnte. Der Blick auf die gesamte Kirchengeschichte zeigt aber auch, dass etliche Hindernisse die Gewissen der Einzelnen binden und dass daher eine Vereinigung oder eine Einheit der Kirche nicht einfach per Beschluss herzustellen ist. Während man einerseits daran festhält, dass die eine Kirche ihre wesentliche Einheit nie verloren hat, zeigt andererseits ein Blick auf die Vielzahl der Kirchen, dass alle auf Gott angewiesen sind, dass alle seiner Verheißung entgegensehen, die darin besteht, dass Gott selbst mehr und mehr zu seiner Wahrheit leitet, so dass alle in der Einheit der Herzen mit ihm zusammengeführt werden, selbst in Dingen, in denen man jetzt noch den je unterschiedlichen Gewissensbindungen folgt.¹¹ Die Hoffnung ist es also, dass am Ende eines jetzt einzuschlagenden gemeinsamen Weges der Kooperation die Inkorporation erfolgen kann. Das kann sich selbstverständlich nur auf Kirchen, nicht nur auf fromme Individuen beziehen, so dass sich die EA zwar als „Bruderbund“ formierte, immer jedoch in dem Bewusstsein, dass dies lediglich eine Durchgangsstufe sein darf. Der Hinweis, dass die Einheit der Kirche eigentlich nie verloren gegangen ist und sie deshalb auch nicht „wieder“hergestellt zu werden braucht, sondern „nur“ sichtbar gemacht werden muss, begleitet die ökumenischen Bemühungen seither ebenfalls. Man meint also nicht, „die Einheit in Christus schaffen zu sollen, sondern nur bekennen zu dürfen als in Ihm bereits verwirklicht und gegeben.“¹²

Confession 1843 in Edinburgh so aus: „*We are not yet ripe for incorporation: but if we were to co-operate in the things in which we are agreed, our incorporation would be ripened, and would come in due time.*“ Ebd., 389.

¹⁰ Lindemann, Frömmigkeit, 54 f.

¹¹ So in einem Aufruf zur Gründungsversammlung im Anhang bei Hauzenberger, Einheit, 416 f.

¹² Renkewitz, Allianz, 11.

Drei K's: Kompromiss, Kovergenz, Konsens und der Absolutheitsanspruch

Auf der vorbereitenden Tagung wurde bereits festgestellt, dass es bei allem Bemühen um Einheit nicht um Kompromisse gehen dürfe. Dies hat sich durch die Geschichte der ökumenischen Beziehungen hingezogen. Meinungsverschiedenheiten sollten nicht durch Kompromisse unterlaufen werden. Vielmehr sind im Verlauf der ökumenischen Bewegung zwei andere K-Worte an die Stelle eines Kompromisses getreten: Konvergenz und Konsens. Man kann eine Konvergenz, wie sie beispielsweise die Lima-Erklärungen zu Taufe Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen von 1982 darstellen, einen „Konsens im Werden“ bezeichnen, wie es der frühere Leiter der Ökumenischen Centrale, Abt Laurentius Klein, tat, was nichts anderes bedeutet, als dass am Ende des Weges ein Konsens stehen muss, den man indes in Etappen zu erreichen sucht. Eine Konvergenz wäre dann ein Etappenziel, weil die Linien, die bis dahin unverbunden und parallel nebeneinander herliefen, sich aufeinander zu bewegen, aber der Punkt des Zusammentreffens noch nicht erreicht ist. Wenn auch diese Differenzierung zu Beginn der EA noch nicht im Blick lag, so doch die Tatsache, dass ein Kompromiss immer „faul“ ist und daher nicht gesucht werden sollte. Man kann eine Konvergenz mit dem vergleichen, was in der EA unter dem Vorzeichen der Kooperation verhandelt wurde. Die bis dahin zerstrittenen und sich bekämpfenden Vertreter der unterschiedlichen Denominationen bzw. Konfessionen machen sich auf, um unter dem Vorzeichen der Buße und der Liebe aufeinander zuzugehen und statt fruchtloser Streitigkeiten die Zusammenarbeit zu suchen.

Eine Voraussetzung war jedoch im Bewusstsein der Gründerväter der Allianz gegenwärtig, dass nämlich jede Denomination ihren Absolutheitsanspruch aufgeben muss. Das ist freilich eine Bedingung, die in der ökumenischen Bewegung bis heute nicht erreicht ist, weil etliche Kirchen, vor allem die römisch-katholische Kirche sowie die Orthodoxen mit quantitativen Begriffen wie „Fülle“ oder „Totalität des Glaubens“ arbeiten und damit sagen, dass die ganze Heilswahrheit oder das Gesamt der apostolischen Tradition nur bei ihnen zu finden ist, während die anderen lediglich mehr oder weniger viele, aber eben nicht alle, „Funken“ der Wahrheit oder der apostolischen Tradition aufweisen. Der Verzicht auf einen Absolutheitsanspruch hat die Väter der Allianz zu der Aussage bewogen, dass nur Trennung von Christus zu einer Trennung voneinander führe; in der Sprache der Ökumene heißt dann ein vielzitatierter Satz: „je näher wir Christus kommen, um so mehr kommen wir einander näher.“¹³

¹³ Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1992, 221.

Mission und Konfessionalismus

Fragt man nun, welche Felder dies vorzugsweise sind, so tut sich wiederum eine nicht zu übersehende Parallele zur späteren Ökumene auf. Die frühen Vertreter der EA waren von dem Gedanken durchdrungen, das christliche Zeugnis leide darunter, dass man sich nicht mit einer Stimme an die „Welt“ richtet, sondern dass die Zerrissenheit und Zwietracht das christliche Zeugnis schmälert. Man möchte aber dem missionarischen Auftrag nachkommen, so dass die Zusammenarbeit dem Ziel dienen soll, das Heil in Christo „durch alle europäischen Länder zu verbreiten.“ Auch wenn viele Gründungsmitglieder der EA in einer Frontstellung gegenüber der römisch-katholischen Kirche sowie der anglikanischen (hochkirchlichen) Richtung in der Kirche von England standen, so wurden dennoch die wahren Gegner der EA unter den Skeptikern und Abergläubigen ausgemacht. Man sah sich einem „stolzen und zweifelsüchtigen Geschlecht“ gegenüber, dem man das Evangelium in der Einheit bringen wollte.¹⁴ So wie die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts beruft man sich auf das Gebet Jesu, wie es Joh 17 überliefert ist: Die Einheit der Kirche wird nicht um ihrer selbst gesucht, sondern verfolgt das Ziel, „auf dass die Welt glaube“.

Die Beschreibung dieser Wirklichkeit in Europa unterscheidet sich diametral von dem, was Rolf Hille als den „spezifischen Kontext“ bei der Allianzgründung beschreibt: „nämlich einerseits in dem noch fest umrissenen und klar definierten christlichen Abendland mit der jahrhundertealten Tradition des christlichen Glaubens und seiner kirchlichen Prägung. Zum anderen stand das 19. Jahrhundert noch ganz unter dem Vorzeichen des Konfessionalismus ...“.¹⁵ Weder trifft die Feststellung von einem „klar definierten christlichen Abendland“ zu, noch die Aussage, dass „das“ 19. Jahrhundert durch „den“ Konfessionalismus“ bestimmt war. Dass der Konfessionalismus eine große Rolle spielte, vornehmlich in Deutschland, steht außer Frage, aber die EA war ja gerade deshalb auf den Plan getreten, um konfessionalistische Verengungen zu überwinden. Daher ist mit der Gründung der EA ein Gegengewicht zum Konfessionalismus zur Mitte des 19. Jahrhunderts aufgetreten. Aber das ist in Deutschland sehr zweischneidig und hängt damit zusammen, dass die Kirchengeschichte hier einen anderen Verlauf genommen hatte als in den angelsächsischen Ländern. Wenn eben davon gesprochen wurde, dass bei der vorbereitenden Konferenz Vertreter von 20 Denominationen versammelt waren, dann wird man sich vor Augen halten müssen, dass eine solche Konferenz in Deutschland nicht hätte stattfinden können, weil es keine 20 Denominationen gab. Es gab im wesentlichen drei, die auch reichsrechtlich anerkannt waren: Die römischen Katholiken, die Lutheraner und die Reformierten. Alle anderen –

¹⁴ *Hauzenberger*, *Einheit*, 74 f. Der Begründer des europäisch-festländischen Baptismus, Johann Gerhard Oncken, hielt interessanterweise den Unglauben in Deutschland gegenüber dem Katholizismus für das kleinere Übel. *Lindemann*, *Allianz*, 103.

¹⁵ *Hille*, *Evangelische Allianz*, 2.

etwa die Mennoniten oder die Herrnhuter – waren hier und dort geduldet, aber doch zu vernachlässigende Größen. Dasselbe wird man von den neuen „Sekten“ sagen können. Die Baptisten hatten mit ihrer sog. „Wühlerei“ erst 1834, also gerade einmal 12 Jahre vor Gründung der EA, begonnen, und die unterschiedlichen Gruppen, die später einmal die Evangelisch-methodistische Kirche bilden sollten, waren noch nicht sehr verschieden von einer Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche.

Wenn daher von der EA in Deutschland die Rede ist, dann wird man davon ausgehen haben, dass hier völlig andere Verhältnisse herrschten als in den Mutterländern der EA, England und Schottland. Das Fehlen eines kirchlichen Pluralismus erzeugte eben keinen Druck, eine umfassende Einheit der Kirche in Angriff zu nehmen. Warum auch? Der preußische König Friedrich Wilhelm III. hatte das Reformationsjubiläum 1817 dazu benutzt, in Preußen die Union von Lutheranern und Reformierten „von oben“ einzuführen, was zwar die Altlutheraner auf den Plan rief, aber gegen diese kirchlichen „Rebellen“ konnte man notfalls auch das preußische Militär aus den Kasernen rufen, was ja tatsächlich auch geschah. In anderen Ländern, etwa in Baden oder Nassau, begann man ebenfalls, Unionskirchen zu bilden. Völlig ausgeschlossen aber war eine Zusammenarbeit oder gar Verschmelzung mit der römisch-katholischen Kirche. Eine Ökumene der Protestanten und Katholiken in deutschen Ländern kam nicht in Betracht. Nicht zuletzt stand gerade die EA durch die z.T. militanten Töne gegenüber dem Katholizismus einer Zusammenarbeit mit dieser Kirche im Weg.

Die ökumenischen Bemühungen der EA konnten im evangelischen Deutschland kaum Widerhall finden. Hier war man bemüht, den Zwiespalt zwischen „Konfessionellen“ und „Unionisten“ zu überwinden, aber diese Frage war eine inner-landeskirchliche Angelegenheit, wozu man wahrlich keine EA benötigte. Das Problem war eben nicht die Ko-Existenz vieler Denominationen, sondern die Existenz von 34 Kleinstaaten mit je eigenen Landeskirchen, Oberhäuptern (Könige, Fürsten), Kirchenverfassungen und Liturgien.¹⁶ Auf den etwa zeitgleich mit der Entstehung der EA einberufenen „Evangelischen Kirchentagen“ bemühte man sich, eine größere Nähe der evangelischen Landeskirchen zueinander herzustellen. Aber wie ein Kirchenbund auszusehen habe, ob Union oder Konföderation, und wie sich die Konfessionen auswirken würden, war Gegenstand der Erörterungen. Auf der zweiten Allianzkonferenz in London 1851 hatte der Präsident des Kirchentags, Moritz August von Bethmann-Hollweg, teilgenommen. Umgekehrt erhielt der Sekretär der EA, der Baptistenprediger Dr. Edward Steane, eine Einladung zum Kirchentag 1851 nach Wuppertal. Als er in seinem Grußwort auf die Verfolgung der Baptisten anspielte und um Glaubensfreiheit nachsuchte, stieß er auf Ablehnung. Der Präsident von Bethmann-Hollweg entgegnete zwar, dass man dem in Liebe begegnen wolle, der „aus dem Geist geboren ist“, fuhr aber fort: „Aber ebenso sind wir fest

¹⁶ Lindemann, Allianz, 186 f.

entschlossen, nach den Grundsätzen unserer Conföderation bei dem reformatorischen Bekenntnisse der Väter unverrückt stehen zu bleiben“. Um zu zeigen, dass dies nicht seine Privatmeinung sei, wandte er sich an die Versammlung mit den Worten: „... wenn die Versammlung desselben Sinnes ist, so fordere ich sie auf, dies hier zu bezeugen“, woraufhin sich die Teilnehmer erhoben und mit einem lauten Ja ihre Zustimmung bezeugten.¹⁷ Steane war mit seinem Ansinnen abgeblitzt.

Die tiefe Kluft, die sich zwischen der englischen Auffassung vom Wesen der Allianz einerseits und dem deutschen Kirchentag andererseits auftrat, erklärt die marginale Stellung der Allianz im Gefüge der Kirchen in Deutschland. Je mehr die EA die Rechte der Baptisten und Methodisten einzuklagen suchte, desto stärker wuchs gegenüber der EA das Vorurteil, sie sei von englischen Dissenters gesteuert, um deren Propagandatätigkeit und Proselytenmacherei in den deutschen Landeskirchen zu ermöglichen. Ein wichtiges Sprachrohr dieser Einschätzung war Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869), der Herausgeber der von ihm 1827 gegründeten Evangelischen Kirchenzeitung, die als einflussreichste kirchlich-politische Zeitschrift des konservativen Protestantismus in Deutschland galt. Die englischen „*Evangelicals*“, so ließ er seine Leser wissen, suchten in Deutschland Leute „die mit der Kirche der Väter, sey es lutherisch oder reformiert, gebrochen haben und darauf ausgehen, den alten festen Bau der Jahrhunderte zu ruinieren.“ Dr. Steane habe die EA „stets gebraucht, um die Sache der Baptisten zu führen“ und zu fördern. Die EA sei ein „recht gutes Mittel! Denn wenn Dr. Steane deutschen Behörden und deutschen Kirchentagen gegenüber als Abgesandter der Evangelischen Allianz, der Vereinigung aller Christen, auftritt, wenn er ein ‚ökumenisches Concil‘ hinter sich hat, so sieht das viel großartiger und uneigennütziger aus und gibt seinen Beschwerden und Wünschen einen ganz anderen Nachdruck, als wenn er als einfacher Baptistenprediger den Baptismus in Deutschland zu fördern sucht.“ Steanes Strategie bestehe darin, dass er eine Versammlung der EA nach Berlin holen möchte. „Der bloße Umstand, dass Geistliche der Landeskirche mit Baptistenpredigern Englands, Deutschlands, und Berlins zusammen tagen und fraternisieren, wird für die Baptisten ein in seinen Folgen sicherlich deutlich sichtbarer Gewinn seyn. Denn dadurch wird der Baptismus als eine unserer Kirche ebenbürtige Secte gestempelt.“ Deshalb muss man sich von der Versammlung der EA fern halten.¹⁸

¹⁷ Karl Heinz Voigt, „Die ‚Homburger Conference‘ für Religionsfreiheit von 1853“, in: Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardien (Hgg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. FS Erich Geldbach, Münster (LIT Verlag) 2004, 494. Der Versuch eines „Brückenschlags“ war gescheitert, 495.

¹⁸ Zitate bei Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, 32–34. Auch Johann Hinrich Wichern entzog sich der Berliner Versammlung. Er wolle die Innere Mission „nicht in das Schlepptau einer unklaren internationalen Bewegung“ geraten lassen. Zitiert bei Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal (R. Brockhaus Verlag) 1969, 35.

Es kann aber auch nicht in Abrede gestellt werden, dass die deutschen Freikirchen die Hilfe der EA erwarteten und sich durch ihre Mitarbeit eine bessere Akzeptanz in Kirche und Gesellschaft erhofften. Sie litten unter dem Verdikt, Sektierer zu sein und mussten Verfolgungen nicht geringen Ausmaßes über sich ergehen lassen. Es waren aber nicht nur die hartgesottenen Konfessionalisten und der konservative Flügel des Protestantismus, die sich gegen die Freikirchen positionierten, sondern auch die erwecklichen Kreise ließen es an Unterstützung mangeln. Die Gründung einer einheitlichen, landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung durch den Bonner praktischen Theologen Professor Theodor Christlieb (1833–1889) verfolgte ausdrücklich das Ziel, die methodistische Arbeit in Deutschland dadurch „überflüssig“¹⁹ zu machen, dass man ihre Arbeitsweise zu übernehmen suchte.²⁰ Christlieb hatte die Versammlung der EA in New York 1873 kirchenpolitisch dafür benutzt, gegen die Proselytenmacherei der Freikirchen in evangelischen Gebieten Deutschlands zu protestieren. Diese kirchliche Abwerbung stelle „eins der größten Hindernisse für die Allianz in Deutschland“ dar.²¹ Die Baptisten waren ohnehin wegen ihrer „Wiedertäuferi“ von allen Seiten angefeindet.

Die wenigen Teilnehmer, die aus Deutschland an der Gründungsver-sammlung der EA teilgenommen hatten,²² darunter Oncken, Köbner und Lehmann, waren zwar darauf hingewiesen worden, eine Zweigallianz zu begründen, aber das gelang erst später und zwar vor allem in Berlin durch Initiative von Gottfried Wilhelm Lehmann (1799–1882) und dem Pastor der Elisabeth-Kirche Eduard Wilhelm Theodor Kuntze (1799–1862). Dieser Kreis hat dann auch, freilich mit Hilfe des Königs und der Stadt Berlin, die vierte internationale Allianz-Konferenz 1857 in Berlin durchgeführt.

Die erste Aussage Rolf Hilles von dem „noch [!] fest umrissenen und klar definierten christlichen Abendland“ klingt wie ein Echo von Hengstenbergs Feststellung vom „alten festen Bau der Jahrhunderte“, ist aber gleichwohl eine kirchengeschichtliche Fiktion und von dem Interesse geleitet, die heutige Lage dadurch überzeugender beklagen zu können, dass man sie vor dem Hintergrund einer lichtvollen Vergangenheit abhebt. Aber gegen eine evangelikale Idealisierung der Vergangenheit spricht eindeutig die Statistik: „An der Wende zum 19. Jh. [!] hatte der Kirchenbesuch in großstädtischen Gemeinden einen Tiefstand erreicht, der sich heute kaum unterbieten lässt“, stellt Claudia Enders fest.²³ Es gibt daher keinen idealen Zustand

¹⁹ Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen (Edition Ruprecht) 2008, 47.

²⁰ Vgl. die Bemerkungen von Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz, a. a. O., 72 f. u. ö.

²¹ Ebd., 57 und ders., Theodor Christlieb, a. a. O., 21.

²² Darunter Prof. August Tholuck (Halle), die Pastoren Georg Gottfried Treviranus (Bremen), Eduard Kuntze (Berlin), Christian Gottlob Barth (Calw).

²³ Claudia Enders, Der Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Ein Beitrag zur Erforschung der Kirchlichkeit und kirchlichen Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts“, in: Klöcker/Tworuschka, Handbuch der Religionen 9. EL 2004, 8. Enders war neben T. Bendikowski und M. Hoppe Mitarbeiterin bei dem von Lucian

der Vergangenheit, an den die evangelikale Bewegung heute anknüpfen und an dem sie eine nach rückwärts gewandte, konservative Haltung festmachen könnte. Der Blick zurück ist trügerisch, was nicht zuletzt die Äußerungen der Gründerväter der EA unterstreichen. Als sich Delegierte der EA nach ihrer Gründungsversammlung 1846 in London und den internationalen Versammlungen im Rahmen der Weltausstellungen 1851 in London und 1855 in Paris zu ihrer vierten Versammlung 1857 in Berlin trafen, „waren sich alle Deputierten einig: Der Abfall vom christlichen Glauben als Massenerscheinung, vor allem auf dem europäischen Kontinent, war nicht mehr zu leugnen.“²⁴ Selbst ein so erbitterter Gegner der EA wie das Mitglied des preußischen Oberkirchenrats, Friedrich Julius Stahl, bemerkt: „[...] eine Weltbewegung nach Glaubensentbindung ist die Signatur der Gegenwart.“²⁵ Diesen Satz schrieb er etwa 1855. Was Stahl hingegen nicht unterschrieben hätte, war die Folgerung der EA: Man wollte mittels einer Überwindung der Zerwürfnisse unter den Kirchen die daraus folgenden geeinten missionarischen Anstrengungen dagegen setzen, um Besserung zu verschaffen. Genau deshalb sind Mission und Ökumene von Anfang an wie zwei Seiten einer Medaille, was nicht nur für die EA gilt, sondern auch später für die Ökumene des 20. Jahrhunderts, die mit der Missionskonferenz von Edinburgh 1910 ihren Anfang nahm.²⁶

Die Basis

Wie später in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ist neben der Mission die bedeutsame Anfrage, wie sich Strukturen und Glauben zueinander verhalten. Bei Formierung der EA war man sich einig, dass man eine Basis benötige und dass die Bibel die Grundlage dafür abgeben müsse. Das erklärte sich schon aus einer unverkennbaren anti-katholischen und anti-hochkirchlichen Frontstellung, die allerdings nach dem Willen einiger nicht überhand nehmen oder bestimmend sein sollte. Wenn man die Bekenntnisse von Augsburg (lutherisch) und Westminster (calvinistisch) und dazu die 39 Artikel der anglikanischen Kirche auf ihre Gemeinsamkeiten durchforstet, kommt man schnell auf den Artikel von der Rechtfertigung, was dann auch Rückschlüsse auf eine Anthropologie zulassen muss. Denn gerechtfertigt wird der Mensch als gefallener Sünder, der durch den Geist zu Bekehrung und Heiligung geführt wird. Um den Anglikanern ent-

Hölscher (Historiker an der Ruhr-Universität Bochum) verantworteten Projekt Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 1–4, Berlin/New York 2001.

²⁴ *Beyreuther*, Weg, 37.

²⁵ *Friedrich Julius Stahl*, *Wider Bunsen*, Berlin 1856 (Verlag von Wilhelm Hertz) 1856, 103.

²⁶ Dazu *Brian Stanley*, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids 2009 und meinen Aufsatz „Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910“, in: *ZThG* 16 (2011), 111–125.

gegenzukommen, wurde ein Artikel aufgenommen, der das Predigtamt als göttliche Institution festhält.

Bei der vorbereitenden Konferenz in Liverpool wurde aber auch deutlich, dass man aus Zeitgründen nur wenige Grundsätze zu Papier bringen konnte, die dann später weiter und gründlicher ausgedehnt werden sollten. Dies ist jedoch nie geschehen. Vielmehr wurde auf der Gründungsversammlung in London eine Basis verabschiedet, die nicht wesentlich über das hinausging, was man in Liverpool beschlossen hatte. Die Bedeutung, die der Basis im Verlauf der Geschichte zugeschrieben wurde, war anfänglich so nicht gedacht. Der preußische Gesandte Christian Carl Josias Bunsen, der eigentlich keinen Sinn für Glaubensbekenntnisse hatte, schrieb anlässlich der Berliner Allianz-Konferenz 1857:

„Sir Culling Eardley hat, wie ich ihn oft beschworen, endlich die einfältigen, in höchst unhistorischen amerikanischen Köpfen geborenen neun Artikel, mit der Ewigkeit der Höllenstrafen zum Schluß, aufgegeben, und sandte mir als neue Fahne das schöne und heilige Glaubensbekenntniß ein, welches ein hochgeachteter Geistlicher der bischöflichen Kirche Englands verfaßt hat.“²⁷

An dieser Bemerkung ist nicht richtig, dass die neun Artikel in „unhistorischen amerikanischen Köpfen“ ausgedacht wurden. Die Amerikaner waren in Liverpool gar nicht dabei gewesen. Richtig ist hingegen, dass sie einen Artikel über die letzten Dinge einforderten,²⁸ der von dem schottischen Geistlichen der *Free Church*, Dr. Robert S. Candlish (1806–1873), formuliert wurde. Die Amerikaner wollten sich mit diesem Artikel von dem Universalismus absetzen, der in intellektuellen Kreisen neben dem Unitarismus an Boden gewann. In dem Artikel erzeugte die Rede von der „Unsterblichkeit der Seele“ offenbar bei deutschen Teilnehmern Unruhe, die sie aber auf Englisch nicht ausdrücken konnten.²⁹

Im Gegensatz zu späteren Einschätzungen hielt die Gründungsversammlung daran fest, dass die Basis kein Credo oder Glaubensbekenntnis im kirchlichen Sinn sein sollte und damit auch nicht die Bruderschaft autoritativ begrenzt werde. Daher mag der Buchtitel „Was Evangelikale glauben“ dem Selbstverständnis der EA in Deutschland in den 1980er Jahren oder noch immer in der Gegenwart entsprechen, hat aber in der Anfangs-

²⁷ Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe durch neue Mittheilungen vermehrt von *Friedrich Nippold*, Bd. III, Leipzig 1871, 486 f. Dieser Bekenntnistext ist auch Lindemann unbekannt, wie er mir schriftlich mitteilte.

²⁸ *Hauzenberger*, Einheit, 317 Anm. 18.

²⁹ Ebd., 331 Anm. 85 zitiert aus einem Brief an die Evangelische Kirchenzeitung 1856, Sp. 751 f.: „Wäre ich der Sprache mächtiger gewesen, dort hätte man reden müssen und vielleicht wäre dann doch irgend ein Einfluss der Deutschen auf die Verhandlungen möglich gewesen.“ Bis zum Zweiten Weltkrieg lässt sich immer wieder beobachten, dass deutsche Vertreter in ökumenischen Gremien oder auf Konferenzen zwar Hebräisch, Griechisch und Latein beherrschten, nicht aber über genügend Englischkenntnisse verfügten.

zeit keinen Anhalt.³⁰ Die Basis galt nicht als Glaubensbekenntnis, ja es wurde in der Einladung zur Allianzkonferenz nach Genf 1861 überhaupt kein Bezug auf sie genommen. Auch wurde betont, dass die Auswahl einiger Lehrsätze und das Weglassen anderer nicht bedeuten, „dass die ersteren das Ganze wichtiger Wahrheit darstellen, oder dass die letzteren unwichtig seien.“³¹ Man einigte sich schließlich in London auf neun Artikel und auf die Reihenfolge, in der diese Artikel aufgeführt sein sollten:

1. *The Divine Inspiration, Authority, and Sufficiency of the Holy Scriptures* = die göttliche Eingebung, Autorität und Genügsamkeit der Heiligen Schrift.³²
2. *The Right and Duty of Private Judgement in the Interpretation of the Holy Scriptures* = das Recht und die Pflicht des privaten Urteils bei der Interpretation der Heiligen Schrift.
3. *The Unity of the Godhead, and the Trinity of Persons therein* = die Einheit der Gottheit und die Dreieinigkeit der Personen in ihr.
4. *The utter Depravity of Human Nature, in consequence of the Fall* = die gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur in Folge des Sündenfalls.
5. *The Incarnation of the Son of God, His work of Atonement for sinners of mankind, and His Mediatorial Intercession and Reign* = die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, sein Werk der Versöhnung für Sünder der Menschheit, seine vermittelnde Fürsprache und Herrschaft.
6. *The Justification of the sinner by Faith alone* = die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben.
7. *The work of the Holy Spirit in the Conversion and Sanctification of the sinner* = das Werk des Heiligen Geistes bei der Bekehrung und Heiligung des Sünders.
8. *The Immortality of the Soul, the Resurrection of the Body, the Judgement of the World by our Lord Jesus Christ, with the Eternal Blessedness of the Righteous, and the Eternal Punishment of the Wicked* = die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes, das Gericht über die Welt durch unseren Herrn Jesus Christus mit der ewigen Seligkeit der Gerechten und der ewigen Strafe der Gottlosen.
9. *The Divine institution of the Christian Ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper* = die göttliche Einsetzung des christlichen Predigtamtes sowie die Verbindlichkeit und bleibende Geltung der Stiftungen Taufe und Abendmahl.³³

Dem Artikel über die Bibel, der göttliche Eingebung, Autorität und Zulänglichkeit zugeschrieben wird, folgt sogleich der zweite Punkt, der Recht

³⁰ Fritz Laubach / Helge Stadelmann (Hgg.), Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt, Wuppertal (R. Brockhaus) 1989.

³¹ Hauzenberger, Einheit, 125.

³² Im Deutschen ist der Plural *Scriptures* = Schriften ungewöhnlich.

³³ Die englische Basis zitiert bei Lindemann, Allianz, 98, einschl. der Groß- und Kleinschreibung der Substantive.

und Pflicht eigener Bibelinterpretation herausstellt. Wenn man dem folgt, wird sogleich die Frage akut, nach welchen Maßstäben die Einzelnen ihre „private“ Auslegung der Hl. Schrift vornehmen können. Diese hermeneutische Frage hat die ökumenische Bewegung begleitet, und vielfach hat es bei Erklärungen den Anschein gehabt, dass man nach der sog. Steinbruchmethode mit der Bibel umgegangen ist, d. h., dass man ziemlich kontextabgehoben einzelne Texte für die jeweiligen Zwecke gebraucht hat. Erst allmählich hat man einen disziplinierteren Umgang mit der Bibel gelernt und sich in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts dabei auf Ergebnisse der historisch-kritischen Methode beziehen können. Deutlich aber ist, dass sich in den beiden ersten Artikeln der Basis die Tradition des reformatorischen Grundsatzes *sola scriptura* widerspiegelt. Das „allein die Schrift“ ist gewissermaßen die Basis der Basis der EA.

Die Frage stellt sich, ob die EA nicht mit einer kürzeren Basis angekommen wäre. Man kann z. B. auf den Christlichen Verein Junger Männer (CVJM = YMCA = *Young Men's Christian Association*) verweisen, der ähnlich der EA interkonfessionell und in diesem Sinn „ökumenisch“ arbeitet und einem ähnlichen Umfeld entstammt. Er ist als Antwort auf die Industrialisierung entstanden und hat 1855 in der Pariser Basis seinen Zweck beschrieben, „solche jungen Männer miteinander zu verbinden, welche Jesus Christus nach der Heiligen Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen, in ihrem Glauben und Leben seine Jünger sein und gemeinsam danach trachten wollen, das Reich ihres Meisters unter den jungen Männern auszubreiten.“ In dieser Konzentration auf das Wesentliche hat die Basis sogar bei Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam Pate gestanden, als man formulierte, der ÖRK sei eine „Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen.“ Auf Dauer erwies sich dieses Basis als zu schmal, so dass die 3. Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu Delhi sowohl auf die Hl. Schrift als auch auf die Trinität Bezug nahm und damit den evangelischen und den orthodoxen Mitgliedskirchen zu entsprechen suchte, wenn es jetzt hieß, der ÖRK sei „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Hl. Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes.“ Diese Beispiele zeigen, dass es keiner langen Bekenntnisse bedarf, um zwischenkirchliche, ökumenische Organisationen zu begründen. Damit ist freilich das Problem nicht behoben, ja die Geschichte des ÖRK zeigt, dass mit der Basis als Ausgang die theologische Weiterarbeit eigentlich erst einsetzen konnte.

Interessanterweise hat sich die theologische Arbeit innerhalb des ÖRK lange Zeit auf eben die Fragen konzentriert, die im 9. Artikel der Basis der EA angesprochen werden: Taufe, Abendmahl und Amt. Bei Gründung der EA hatten die unterschiedlichen Kirchen darauf keine einheitlichen Antworten, und das gilt bis zum heutigen Tag. Wenn von der EA die göttliche Einsetzung des Predigtamtes sowie Autorität und Dauer der Stiftungen

Taufe und Abendmahl festgehalten wurden, so wiesen sogleich etliche sensible Vertretern der Allianz auf zwei Sachverhalte hin: Zum einen wollte man mit dem Artikel die Quäker nicht ausschließen,³⁴ und zum anderen sollten damit die erheblichen Differenzen in diesen Fragen unter den Allianzbrüdern aus unterschiedlichen Kirchen nicht geleugnet werden.³⁵ Das unterstreicht noch einmal sehr deutlich, dass die Basis kein „Bekenntnis“ sein kann, weil man ja nicht erhebliche Differenzen „bekennen“ kann; es werden lediglich Tatbestände aufgeführt. Zudem ist deutlich, dass sich dieser Artikel besonders dem Umstand verdankt, die Anglikaner im Boot zu halten bzw. zur Mitarbeit zu gewinnen. Dann musste man, wie oben bereits erwähnt, die göttliche Einsetzung des Predigtamtes betonen, obgleich zu vermuten steht, dass neben den Quäkern noch andere Deputierte dem nicht aus vollem Herzen zustimmen konnten. Der Bezug auf die Sakramente Taufe und Abendmahl erklärt sich aus den gleichen Gründen. Man umschrieb sie freilich als „Stiftungen“ (*ordinances*), um den Terminus „Sakrament“ zu vermeiden, der in einigen Kirchen nicht gebräuchlich war und zu Verwirrungen hätte Anlass geben können. Dass innerhalb des ÖRK und schon vor dessen Gründung die Bereiche Taufe, Abendmahl und Amt in einem Jahrzehnte dauernden Prozess geklärt werden mussten und zu den Konvergenzerklärungen von Lima geführt haben, zeigt, wie erheblich die Differenzen sind. Die Gründungsväter der EA, die beabsichtigten, die Basis später zu erweitern oder zu präzisieren, was dann jedoch unterblieb, wären auf eben die Fragen gestoßen, die im ÖRK über Jahrzehnte diskutiert und selbst in Lima nur zu vorläufigen Antworten geführt haben.³⁶

Auch der Artikel 7 verdankt sich kirchenpolitischen Erwägungen. Für Methodisten im 19. Jahrhundert war die Heiligung ein unverzichtbarer Topos. Er musste daher Erwähnung finden, was nach Lage der Dinge am ehesten bewerkstelligt werden konnte, indem man die Heiligung in Verbindung mit der Bekehrung als Werk des Heiligen Geistes anführte. Der 8. Artikel zeigt deutlich die Spuren des 19. Jahrhunderts, als man in bestimmten Kreisen unbefangen von der „Unsterblichkeit der Seele“ reden konnte. Auch knüpft der Artikel direkt bei der Lehre von der doppelten Prädestination an. Es dürfte deutlich sein, dass es bei der Vielzahl der

³⁴ Die Quäker (= Gesellschaft der Freunde) kennen weder ein Predigtamt, noch feiern sie die Sakramente. Sie vertreten die Ansicht, dass das ganze Leben eines Christen ein „Sakrament“ sein sollte.

³⁵ Hauzenberger, Einheit, 433: „*That while several reasons may hinder Christians who belong to the Society of Friends, and to other denominations, from direct union or co-operation with the Provisional Committee; we desire to acknowledge all those of them as Christian Brethren, who, except with reference to ,the divine institution of the Christian ministry, and the authority and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper' adhere to the same basis of evangelical truth, and manifest in their lives the fruits of righteousness ...*“. Umstritten war und blieb, ob man noch einen Artikel hinzufügen sollte, der genau den letzten Punkt berührt hätte: die Früchte der Gerechtigkeit.

³⁶ Vgl. Konfessionskundliches Institut (Hg.), Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (Bensheimer Hefte 59), Göttingen 1983.

kirchlichen Traditionen schwierig ist, neue Basisformulierungen zu finden und dass weder die Kürze noch die Länge einer Basis die Gewähr bietet, die kontroverstheologischen Fragen einer ökumenisch allseits befriedigenden Lösung zuzuführen. Festzuhalten gilt, dass die Basis kein ausschließendes Dokument sein sollte, sondern dass Spielräume blieben, um Christen aus Gemeinschaften, die nicht alles mittragen können, dennoch willkommen zu heißen.

Die Allianz wollte mit ihrer Basis auch sicher stellen, dass mit ihrer Gründung weder eine neue Kirche, noch eine Kirchenorganisation beabsichtigt war. Daher erschien es wichtig zu betonen, dass die Allianz als Bund von Brüdern anzusehen sei, nicht als ein Bund von Denominationen. Das traf und trifft bis zum heutigen Tag zu, wenngleich auch betont werden muss, dass von Anbeginn etliche „Brüder“ sich von ihren Denominationen delegieren ließen und dass man etwa heute in Leitungskreisen der Allianz auf Ausgewogenheit der Denominationen achtet. Im Laufe der Zeit fiel freilich der anfänglich leitende Gedanke unter den Tisch, dass der Bruderbund nur eine Durchgangsstufe bilden dürfe. Vielleicht hängt damit auch zusammen, dass eine Erweiterung der Basis unterblieb und sich das Missverständnis festsetzen konnte, die Basis bilde das ab, was „Evangelikale glauben“ oder die EA sei von Anfang an eine „Gemeinschaft aller Evangelikalen“ gewesen.³⁷ Heute wird auf der Internetseite der Deutschen EA eine Basis geboten, die vom 2. September 1846 stammen und die 1972 „sprachlich überarbeitet“ worden sein soll. Diese Angaben sind jedoch falsch. Weder ist es die Basis von 1846, noch ist eine sprachliche Überarbeitung erfolgt, sondern es ist eine inhaltliche Veränderung der Basis vorgenommen worden und z. B. Recht und Pflicht der eigenen Bibelinterpretation völlig gestrichen.

Glauben, Kirchenverfassung und praktisches Christentum

In den USA kam die EA gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum Erliegen. Stattdessen wurde dort schon 1908 der *Federal Council of Churches* gegründet, also ein Rat der Kirchen bzw. Denominationen. Das hatte langfristige Auswirkungen, weil sich der Gedanke immer mehr durchzusetzen begann, dass die ökumenische Zusammenarbeit auf den beschriebenen Feldern der Mission, des praktischen Christentums und der theologischen Arbeit im Rahmen von Glauben und Kirchenordnungen nicht mehr nur auf Individuen beschränkt sein durfte, sondern ausgeweitet werden musste auf

³⁷ Gisa Bauer macht in ihrer Habilitationsschrift *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1845 bis 1989)*, Göttingen 2012, 229 m. R. darauf aufmerksam, dass Fritz Laubach mit dieser Formulierung „ebenso elegant wie unrichtig einige historiografische und sprachliche Probleme“ umgeht. Es ist in der Tat unstatthaft, die englisch-schottische *Evangelical Alliance* als heutige deutsche „Evangelikale Allianz“ zu beschreiben.

offizielle zwischenkirchliche Verbindungen, wozu die Kirchen offizielle Delegierte entsandten. Das begann bereits im 19. Jahrhundert, als es zum Beispiel dem resoluten Handeln des englischen Baptistenpastors John Clifford (1836–1923)³⁸ zu verdanken war, dass es 1896 gelang, den Nationalen Rat Evangelischer Freikirchen (*National Council of the Evangelical Free Churches*) in England ins Leben zu rufen. Clifford wurde übrigens 1905 zum ersten Präsidenten des Baptistischen Weltbundes berufen.

Fragen der Ordnung und des Glaubens erweisen sich als durchgehende Themen der ökumenischen Bewegung. Im 20. Jahrhundert entstand daher die „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“ (*faith and order*), die 1927 zu ihrer ersten Konferenz in Lausanne zusammentrat. Man kann darauf verweisen, dass in diesem Zusammenhang immer auch das Problem angeschnitten wurde, welche die für christliche Einheit notwendigen und daher fundamentalen Artikel sind und welche davon abgeleitet und daher sekundär zu betrachten oder welche anderweitig sekundär einzustufen sind. Im 20. Jahrhundert lässt sich ein zweiter Quellgrund der Ökumene ausmachen: die Frage nach der praktischen Verwirklichung des Christentums, was besonders nach den furchtbaren Erfahrungen des Ersten Weltkrieges drängend wurde, führte zur Einberufung einer Konferenz für praktisches Christentum. Damit trat die „Bewegung für Praktisches Christentum“ (*life and work*) mit ihrer ersten Tagung 1925 in Stockholm auf den Plan. In beiden Bewegungen sollten Kirchenvertreter das Gespräch aufnehmen. In der EA wurde die Frage erörtert, ob man in die Basis einen Artikel aufnehmen sollte, der die Notwendigkeit eines „christlichen Charakters“ und der „Früchte des Glaubens“ verdeutlichen helfe. Man wollte aber das Missverständnis einer Werkgerechtigkeit nicht eingehen. Von Anbeginn hat aber die EA zu ethischen Fragen Stellung bezogen. Das betraf zunächst das drängende Problem, ob man Sklavenhalter aus den USA zur Mitarbeit einladen könne. Diese Frage führte zu Irritationen, weil sich Amerikaner, auch wenn sie gegen die Sklaverei eingestellt waren, nicht von außen Restriktionen der Gemeinschaft auferlegen lassen wollten. Entschieden wurde jedoch, „dass an Individuen, die durch eigene Schuld oder andere Umstände in der unseligen Lage sich befinden, ihre Mitmenschen als Sklaven zu halten, keine Einladungen zu senden sind.“³⁹ Der zweite Problembereich, den die EA von Anfang an und mit großer Konsequenz durchgezogen hat, war der Ruf nach Verwirklichung des Menschenrechts auf Gewissens- und Religionsfreiheit. Schließlich bezog man Stellung gegen den Opiumhandel.

³⁸ Über ihn vgl. Erich Geldbach, „John Clifford: Sein Konzept eines ‚individuellen Sozialismus‘“, in: ZThG 17 (2012), 62–83.

³⁹ Hauzenberger, Einheit, 466.

Preußen

Gewissens- und Religionsfreiheit war jedoch in deutschen Ländern eine unbekannte Sache. Auch ökumenische Bemühungen waren hier, wie bereits dargelegt, in einem völlig anderen Fahrwasser. Was die religiöse Lage in Preußen anbelangt, so ging König Friedrich Wilhelm IV. bereitwillig auf die Pläne seines Spitzendiplomaten Christian Carl Josias Bunsen ein, in Jerusalem ein gemeinsames anglikanisch-preußisches Bistum einzurichten.⁴⁰ Bunsen, der mit einer Engländerin verheiratet war, gelang es, in Verhandlungen mit der englischen Kirche, dem Parlament und der Regierung in kurzer Zeit das Bistum auszuhandeln, so dass es 1841 gegründet wurde. Das ökumenische Ziel fasste Bunsen in einem Brief an seine Frau in die Worte: „es sollten in Jerusalem die beiden größten evangelischen Kirchen Europas sich über dem Grab des Erlösers die Hand geben.“⁴¹ Auf dem heiligen Boden Jerusalems sollten die evangelischen Kirchen ihre Gemeinsamkeit finden, die eine Offenheit gegenüber den unterschiedlichen Traditionen ebenso einschloss wie das Band eines durch die anglikanische Kirche vermittelten Bischofsamtes. Der erste gemeinsame Bischof war Michael Salomon Alexander, ein in dem von Preußen annektierten Teil Polens geborener Jude, der in England getauft worden war, dort anglikanische Theologie studiert hatte und vor seiner Bischofsweihe eine Professur für Hebraistik am King's College in London bekleidete. Er starb jedoch nach wenigen Jahren in Jerusalem. Nach der Vereinbarung war jetzt Preußen am Zug, den Bischof vorzuschlagen. Die Wahl fiel auf Samuel Gobat (1799–1879), einen Zögling des Basler Missionshauses, der 1846 nach Jerusalem kam und dort bis zu seinem Tod residierte.⁴²

Der preußische König verfolgte mit der Bistumsgründung auch den Plan, die Stellung der preußischen Kirche international zu verbessern, sie apostolisch zu verankern und ihr damit zugleich eine größere Autonomie nach Innen zu gewähren. Er hatte Überlegungen angestellt, seine Rechte als *summus episcopus* in rechtmäßige kirchliche Hände zu legen. Seine kirchenpolitische Absicht war es, die Kirche aus den Fesseln des landesherrlichen Summepiskopats zu befreien und ihr ein größeres Maß an Verantwortung zu übertragen. Ernst Benz bezeichnet es als eine „tiefe Tragik“,

⁴⁰ Frank Foerster, Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik, Bad Arolsen 2001, 149–162. Ausführlich bei Kurt Schmidt-Clausen, Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841, Berlin/Hamburg (Lutherisches Verlagshaus) 1965.

⁴¹ Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen, a. a. O., Bd. II, Leipzig 1869, 159.

⁴² Gobat war verwandtschaftlich eng mit der Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung vernetzt. Sein Frau war Maria Zeller, die Tochter von Christian Heinrich Zeller aus Beuggen. Seine Tochter Dora war mit dem Inspektor der Pilgermission St. Chrischona, Carl-Heinrich Rappard, verheiratet. Vgl. Erich Geldbach, „The German Protestant Network in the Holy Land“, in: Moshe Davis / Yehoshua Ben-Arieh (Hgg.), With Eyes Toward Zion – III: Western Societies and the Holy Land, New York (Praeger) 1991, 150–169.

dass der Landesherr bemüht war, seine Rechte zu delegieren, damit aber auf Seiten der preußischen Geistlichkeit keinen Anklang fand, weil „die Freiheit von jeder Verantwortung, das Ergebnis der staatlichen Bevormundung, offensichtlich angenehmer war als die evangelische Freiheit, von der ihre Bekenntnisschriften redeten, und der sie sich seit Jahrhunderten entwöhnt hatten.“⁴³

Evangelische Allianz und Römisch-Katholische Kirche

Diese ökumenische Entwicklung zwischen Preußen und England hat mit der EA insofern zu tun, als Bunsen auf seinem diplomatischen Posten in London die Gründung der EA mit wacher Aufmerksamkeit verfolgt hatte. Von 1841 bis 1855 war er preußischer Gesandter am Hofe von St. James und hatte mit den Spitzen der EA, vor allem mit ihrem Präsidenten, Sir Culling Eardley (1805–1863), Bekanntschaft geschlossen. Er begrüßte die Gründung der EA nicht zuletzt deshalb, weil er darin ein evangelisches Bollwerk gegen Papsttum und Puseyismus⁴⁴ sah. Es steht außer Frage, dass von Anfang an das römisch-katholische „System“ auf teilweise herbe Ablehnung in der EA stieß, auch wenn man konzedierte, dass es unter Katholiken „gläubige Menschen“ gebe. Dem wieder erstarkten Papsttum sollte der Protestantismus geeint gegenüber treten. Insofern ist das römisch-katholische „System“ und der Widerstand dagegen ein nicht unwichtiger Anstoß zur Gründung der EA. Unter den Engländern innerhalb der EA wurde die kämpferische Kritik am katholischen System auf die Oxford-Bewegung bzw. den Puseyismus ausgedehnt. Man verstand sich als Gegengewicht zu den Versuchen des anglokatholischen Flügels der anglikanischen Kirche, eine Katholisierung etwa durch Übernahme theologischer Aussagen oder römisch-katholischer Bräuche zu unternehmen.⁴⁵ Das Einladungsschreiben zur Vorkonferenz von Liverpool vom 5. August 1845 spricht davon, dass man die Kräfte eines „aufgeklärten Protestantismus (*enlightened*⁴⁶ *Protestantism*) gegen die Übergriffe des Papsttums und des Puseyismus bündeln und die Interessen eines schriftgemäßen Christentums fördern“ wolle.⁴⁷

⁴³ Ernst Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart (Ev. Verlagswerk) 1953, 127. Benz weist auch darauf hin, dass es schwierig sei, bei den Gedanken Friedrich Wilhelms IV. zu unterscheiden, „welche Ideen er selbst spontan entwickelt hat, und welche ihm von Bunsen zugekommen sind“, 139.

⁴⁴ Als Kopf der anglokatholischen Oxford-Bewegung gilt Edward B. Pusey (1800–1882), weshalb man von Puseyismus spricht. Gelegentlich werden die drei P's „*Popery, Puseyism and Plymouth Brethrenism*“ als Gegner der EA genannt (s. u.).

⁴⁵ Vgl. Lindemann, *Allianz*, 45 ff., 85, 321 ff. oder z. B. 351.

⁴⁶ Das englische Wort *enlightened* sollte man nicht einfach mit „erleuchtet“ übersetzen, weil damit die eigentliche Spitze nicht zum Ausdruck kommt. Die Einladenden verstanden sich als die wahrhaft „aufgeklärten“ Protestanten im Gegensatz zu den „rationalistischen“ Kräften.

⁴⁷ Hauzenberger, *Einheit*, 398.

Die Frage des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zu ökumenischen Bestrebungen hat sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hingezogen, als das Konzil die später von den Päpsten Paul VI. und Johannes Paul II. als „unumkehrbar“ eingestufte Entscheidung traf, sich als Teil der einen ökumenischen Bewegung zu verstehen und dann folgerichtig den Dialog mit allen großen Denominationen und dem ÖRK aufzunehmen. Im 19. Jahrhundert stand indes die polemische Abgrenzung gegen den Katholizismus im Vordergrund und war Teil der ökumenischen Bemühungen der EA.⁴⁸ Diese Abgrenzung war auch im „Jahrhundert der Ökumene“, als das man gelegentlich das 20. Jahrhundert bezeichnet hat, noch vorherrschend, allerdings mit dem gewichtigen Unterschied, dass sich die römisch-katholische Kirche bis zum Konzil ihrerseits von der ökumenischen Bewegung distanzierte. Als die zweite Vollversammlung des ÖRK 1954 in Evanston bei Chicago in den USA stattfand, war es Katholiken verboten worden, sich innerhalb einer Bannmeile um das Konferenzzentrum zu bewegen. Da aber dennoch einige an der ökumenischen Entwicklung brennend interessierte Katholiken angereist waren, die in einem Hotel außerhalb der Bannmeile untergebracht waren, ließ der damalige Generalsekretär des ÖRK, der reformierte Holländer Willem Visser 't Hooft (1900–1985), alle Vorlagen zu Beschlüssen durch einen Kurier in das Hotel bringen, so dass die Katholiken stets auf dem Laufenden waren. Diese Episode, die man heute nur mit Schmunzeln zur Kenntnis nehmen kann, zeigt aber an, wie breit die Gräben damals noch waren und weit es die ökumenische Bewegung inzwischen gebracht hat. Heute unterhält auch die Weltweite Evangelische Allianz das ökumenische Gespräch mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Als sich diese Möglichkeit abzeichnete, gab es Proteste von Allianzen in Südeuropa und Lateinamerika. Hier zeigte sich das gleiche Muster wie bei dem Dialog zwischen dem Baptistischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat. Auch als diese Pläne besprochen wurden, kam der Protest aus den Regionen Südeuropa und Lateinamerika. Der Baptistische Weltbund hat damals je einen Theologen aus Italien und einen aus Lateinamerika in die Dialogkommission berufen.

Berlin 1857

Doch zurück zu Preußen und der politisch-ökumenischen Situation dort. Bunsen hatte sich im Revolutionsjahr 1848 mit seinem König entzweit. Er hatte dem Monarchen zugeredet, die ihm von der Frankfurter Nationalversammlung angebotene Krone anzunehmen und als deutscher Kaiser einer konstitutionellen Monarchie vorzustehen. Während Friedrich Wilhelm IV.

⁴⁸ Schon vor Gründung der EA hatte der amerikanische Presbyterianer William Patton (1798–1879), einer der Gründer des *Union Theological Seminary* in New York, in einem Brief geschrieben, es sei Aufgabe einer zukünftigen Versammlung *to lift up „a standard against Papal and Prelatical arrogance and assumption“*. Hauzenberger, Einheit, 391.

auf kirchlichem Gebiet von sich aus Macht abzugeben bestrebt war, galt dies auf dem politischen Parkett keineswegs. Er werde die „Schandkrone“ nicht annehmen, schrieb der König an Bunsen.⁴⁹ Das Ansinnen der Nationalversammlung verstieß fundamental gegen sein Verständnis des Gottesgnadentums. Eine Wiederannäherung der beiden Männer erfolgte jedoch anlässlich der Versammlung der EA vom 9. bis 17. September 1857 in Berlin. Schon früh hatte der König den Wunsch geäußert, eine solche Konferenz nach Berlin einzuladen, was trotz aller Widerstände, vor allem von Hengstenberg und Stahl, dann auch gelang.⁵⁰ An Bunsen schrieb der Monarch: „Ich schreibe Ihnen nur um einer Ursache willen, die mir über jeden Ausdruck am Herzen liegt, das ist Ihr Erscheinen zu Berlin während der Versammlung der Evangelical Alliance.“⁵¹ Dieser eigenhändigen Einladung des Königs konnte sich Bunsen nicht entziehen und reiste von Heidelberg nach Berlin. Dort wurde er im königlichen Schloss untergebracht, was eine außergewöhnliche Auszeichnung bedeutete. Bunsen sollte den König bei Plenarversammlungen und sonstigen Anlässen während des Kongresses vertreten.

Auf einem Empfang, den der König für alle Kongressteilnehmer am zweiten Tag im Neuen Palais in Potsdam gab,⁵² sollte es seine Aufgabe sein, die ausländischen Mitglieder der EA dem König vorzustellen. Ergriffen berichtet Bunsen mit Datum vom 11. September von dem Empfang am Tag davor:

„Gestern war ein unvergeßlicher Tag. Ich sollte beim König in Sanssouci speisen, mit Humboldt und dem Hof, um nach dem Essen, um 5 Uhr, die Engländer bei der großen Vorstellung der Mitglieder des Evangelischen Bundes⁵³ vorzustellen. Der König trat in den Empfangssaal [...], ging auf mich zu und statt mir wie sonst die Hand zu reichen, umarmte er mich herzlich und reichte mir seine beiden Wangen zum Kuß, indem er laut sagte: ‚Ich bin Ihnen, lieber Bunsen, von Herzen dankbar, daß Sie meine Bitte erfüllt haben und so schnell hierher gekommen sind; Gott lohn’s!‘. Humboldt sagte mir nachher, die Scene sei unter allgemeinem und großem Erstaunen vor sich gegangen. Ach, es ist ganz das liebe, königliche Antlitz und das edle, überwallende Herz [...]. Um 4 1/2 Uhr war ich auf meinem Posten in dem Marmorpalais; vor der langen Vorderseite und an beiden Seiten bis zu den Stufen waren 1000 Mitglieder aufgestellt. Ich ging sie zu recognosciren, um dem Könige Bericht abzustatten, und traf auf dem linken Flügel zuerst die 22 Amerikaner [...]. Ich ging nun die endlose Reihe entlang, empfang tausend Grüße und Winke und Händedruck, und konnte dem König (der sich etwas fürchtete) versichern, es werde sich Alles vortrefflich machen.“

So war es augenscheinlich; denn Bunsen berichtet weiter, dass der amerikanische Gesandte, der Methodist Joseph Wright, eine „gefühlvolle“ Ansprache hielt, so dass der König fast in Tränen ausbrach, dann aber, an die

⁴⁹ Bunsen, Briefe, Bd. II, 2.

⁵⁰ Über Planung, Widerstände, Verlauf und Auswirkungen vgl. ausführlich Lindemann, Allianz, 371–441.

⁵¹ Bunsen, Briefe, Bd. II, 485.

⁵² Der König hatte alle per Eisenbahn von Berlin nach Potsdam bringen lassen.

⁵³ So nannte man anfänglich die EA auf Deutsch.

Versammlung gewandt, sagte: „Meine Herren und christlichen Freunde! Ich bin tief gerührt über diese Theilnahme. Ich hatte dies nicht erwartet. Ich habe Ihnen nichts zu antworten, als daß mein inniges Gebet zum Herrn ist: Mögen wir Alle von hier scheiden wie Christi Jünger nach dem ersten Pfingstfeste.“⁵⁴

Der amtierende Vorsitzende des englischen Zweiges der EA, Sir Culling Eardley, hatte am 1. Oktober noch eine Privataudienz beim preußischen König. Der Engländer war der Ansicht, dass eine gute Stimmung, wie sie bei der Versammlung erzeugt worden war, nicht ausreichend sei, „sondern sie müsse sich in der Gestalt praktischer Maßnahmen Ausdruck verschaffen.“ Angesprochen wurden Fragen des Umgangs mit aus der römischen Kirche ausgetretenen ehemaligen katholischen Priestern, die Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Verein „und die Frage der Kanzelgemeinschaft zwischen dem preußischen und englischen Protestantismus, was dem König sehr am Herzen lag.“ Schließlich kam die Sprache auf die Situation der Baptisten in Preußen. Der politisch der liberalen Partei zugeneigte Engländer hatte in dieser Sache schon 1855 bei der Einweihung der Rheinbrücke in Köln mit einer Abordnung der EA in dieser Sache mit dem preußischen Monarchen gesprochen. Jetzt schlug er einen Plan vor, wie die Baptisten als religiöse Körperschaft Anerkennung finden könnten. Der König stimmte offenbar dem Plan zu und riet, seinen Hofprediger Wilhelm Hoffmann einzuschalten.⁵⁵ Die Aktion verlief jedoch ergebnislos, weil Friedrich Wilhelm IV. am 5. Oktober 1857 einen Schlaganfall erlitt, der ihn geistig umnachtete, so dass er keine Amtsgeschäfte mehr führen konnte. Mit seiner letzten Unterschrift hatte er Bunsen in den Adelsstand erhoben.

Der Unterredung Sir Culling Eardleys mit dem preußischen König lag ein Schriftstück Bunsens zugrunde.⁵⁶ Bunsen war ein Verfechter der Religionsfreiheit, weshalb sich Friedrich Julius Stahl mit ihm angelegt hatte.⁵⁷ Bunsen hatte schon 1852 in der „Baptistensache“ von England aus beim König interveniert:

„Ew. Maj. mögen persönlich über die Taufe denken mit der Concordienformel oder mit der alten Kirche, welche nur Erwachsene, später auch Heranwachsende, nie Neugeborene taufte (d. h. im Wasser begrub durch Eintauchung): das, wie mir scheint, darf den König von Preußen nicht im geringsten abhalten, nach beschworenem Rechte und Gesetze zu handeln. Ich weiß nicht, ob Christus und Johannes und Jakobus und Petrus und Andreas, als sie in einer Jordansfurt sich vom Täufer in den Jordan einsenken ließen, eine Leibbinde trugen oder nicht, glaube es jedoch gern; daß die Baptisten aber Männer und Frauen mit einem langen Badekleide umgeben und einen Kreis um die Aussteigenden bilden,

⁵⁴ *Bunsen*, Briefe, Bd. II, 488 f.

⁵⁵ Zitate und Angaben nach *Lindemann*, Allianz, 431.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. *Hans Hattenhauer*, „Stahl und Bunsen. Eine Kontroverse um die Toleranz“, in: *Erich Geldbach* (Hg.), *Der gelehrte Diplomat. Zum Wirken Christian Carl Josias Bunsens* (Beiheft der ZRGG XXI), Leiden (E. J. Brill) 1980, 84–101.

damit unheilige Augen davon abgehalten werden, das weiß ich von den hiesigen Baptisten und solchen, die ihren Taufen beigewohnt haben.⁵⁸ Ebenso weiß ich, daß sie ebenso wenig wie der selige Minister von Rochow sich gern einen Schnupfen im Wasser holen, und seiner Medicinal-Ministerial-Abmahnung⁵⁹ vor solchen lebensgefährlichen Unternehmungen, besonders im Winter und bei kaltem Winde, nur zu gern Folge leisteten, wenn sie Geld hätten, Baptisterien zu bauen, allenthalben, wo sie Jünger finden. Ihnen bis dahin das Taufen im Fluß- oder Seewasser unbedingt verbieten, ist mit der zugesicherten Religionsfreiheit, nach meinem Gewissen, nicht vereinbar, sondern reine Verfolgung [...].“

Ein verfolgendes Polizeisystem sei eine „Plackerei“ und mit der Religionsfreiheit nicht vereinbar. Es sei und bleibe

„ein Stück von dem System, welches Ew. Maj., und Gott sei gelobt! nicht bloß als König des auf Geistesfreiheit und Gerechtigkeit gebauten Preußens, sondern als Friedrich Wilhelm, persönlich bekämpfen und mit Eifer und Beharrlichkeit im Sinne der milderen Sitten des Jahrhunderts angreifen. Sind Baptisten politische Agitatoren, so bestrafe man sie: aber es widerspricht doch wahrlich dem edeln und großmüthigen Herzen meines geliebten Herrn, protestantische gläubige Dissenter, so sehr sie auch irren mögen, wenn sie die Kindertaufe verwerfen, deshalb mit der Anti-Demokraten-Zuchtrute behandeln zu lassen, weil es zu unserer Zeit so viele politische Agitatoren gibt.“

Bunsen bringt dann das Problem auf den Punkt: „Es gibt nur zwei Wege, im Kirchlichen wie im Politischen: gesetzliche Freiheit oder Despotismus. [...] der Weg der Freiheit und der Liebe und des Vertrauens ist doch der rechte, denn er ist der Weg Gottes mit seiner Welt und mit unseren Herzen.“⁶⁰

An diesem Beispiel zeigt sich, dass sich die EA, wie bei Christen, Kirchen und zwischenkirchlichen Organisationen nicht anders zu erwarten ist, auch ethischen Fragen widmete, dass allerdings in der Frage der Religionsfreiheit zwischen Angelsachsen und Deutschen sehr unterschiedliche Meinungen vertreten wurden. In seiner Polemik gegen Bunsen argumentiert Friedrich Julius Stahl, dass gegen das „noch“ feste, öffentliche Kirchenwesen die „englisch-amerikanische Sektenfreiheit“ importiert werden solle.⁶¹ Diese „absolute Emancipation“ alles „Sektengebarens von aller obrigkeitlichen Moderatur“ bedeute aber die „Umwandlung von öffentlicher Kirche und privaten Religionsgesellschaften in lauter gleichberechtigte Kulte.“ Das aber sei weder Gewissens- noch Religionsfreiheit, sondern Religionsgleichheit.⁶² Die These Bunsens, dass die Duldung, die man für sich selbst fordert, zugleich die Duldung für alle einschließt, bewertet Stahl als „diametral gegen den Geist der Reformation“.⁶³ Gegen Angriffe auf die öffentliche Kirche

⁵⁸ Das ist gegen Gerüchte geschrieben, bei den Taufen der Baptisten ginge es „unsittlich“ zu.

⁵⁹ Anspielung auf einen solchen Erlass des Ministers.

⁶⁰ Bunsen, Briefe, Bd. II, 260 f.

⁶¹ Stahl, Wider Bunsen, 64.

⁶² Ebd., 76.

⁶³ Ebd., 80.

muss diese polizeilich verteidigt werden.⁶⁴ Weil Stahl nicht unwidersprochen blieb, ist es nicht ganz sachlich, ihn als den Vertreter des herrschenden kirchlichen Systems in Preußen hinzustellen. Gleichwohl war Stahl ein herausragender Repräsentant des Luthertums in der Zeit, als die EA in Berlin zusammenkam, und eine sehr gewichtige Stimme im Evangelischen Oberkirchenrat. Es wundert daher nicht, dass er mit den meisten Berliner Pfarrern während der Zeit der Versammlung der EA die Stadt verließ, um nicht mit den von ihm bekämpften Sektierern „fraternisieren“ zu müssen, wie es Hengstenberg geschrieben hatte. Er hätte es samt vielen preußischen Geistlichen nicht ausgehalten, Methodisten oder Baptisten auf Augenhöhe zu begegnen.

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat dagegen Bunsen Recht gegeben. Schon die erste Versammlung des ÖRK in Amsterdam hat eine *Declaration on Religious Liberty* herausgegeben und sich im Verlauf der Entwicklung kontinuierlich mit dem Thema und der Thematik der Menschenrechte befasst. Das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche hat sich mit der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ vom 7. Dezember 1965 zur Religionsfreiheit bekannt. Mit dieser Verlautbarung hat sich die römische Kirche deutlich von ihrer bis dahin vertretenen Position getrennt. Wenn man bedenkt, dass der Hauptverfasser der Erklärung, der US-amerikanische Jesuit John Courtney Murray (1904–1967), von Kardinal Alfredo Ottaviani (1890–1979) Mitte der 1950er Jahre mit Rede- und Schreibverbot zu diesem Thema belegt worden war, dann wird die Abkehr von der Tradition sehr deutlich. Das Konzil erklärte, „dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen und jeglicher menschlicher Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“ Dieses Recht auf religiöse Freiheit sei „in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet“ und müsse in der Gesellschaft zum bürgerlichen Recht werden.⁶⁵ In der Konzilserklärung wird nirgendwo von „Toleranz“ gesprochen, sondern ausdrücklich von Religionsfreiheit. Den Unterschied zwischen Religionsfreiheit und Toleranz hat Kardinal Walter Kasper treffend auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt, dass mit der Religionsfreiheit ein in der Würde der Person begründetes „Sein-Sollen“ gemeint ist, während Toleranz ein „Nicht-sein-Sollendes“ lediglich duldet.⁶⁶

⁶⁴ Ebd., 98.

⁶⁵ Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. (Herder Verlag) 37/1991, 1266. Der Katechismus der Katholischen Kirche, München (Oldenbourg) verwässert diese Aussagen bes. in Nr. 2109.

⁶⁶ Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit: Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils. Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Jg. 1988, 19.

Plymouth Brethren

Schon vor Gründung der EA gab es reichlich Stimmen, die eine zu gründende Allianz gegen die drei P's abzugrenzen bestrebt waren. Auf zwei P's ist im Verlauf dieser Abhandlung hingewiesen worden, nämlich *Popery* und *Puseyism*. Was aber verbirgt sich hinter dem dritten P? Damit meinte man die *Plymouth Brethren*, also die von dem Urvater des Fundamentalismus, John Nelson Darby (1800–1882) ins Leben gerufene Bewegung mit ihrem Dispensationalismus⁶⁷ und der Entrückungslehre. Darby selbst hat in seinem wahrscheinlich 1849 geschriebenen Artikel „*A Glimpse at Various Ecclesiastical Principles*“ deutlich gegen die EA Stellung bezogen. Die Grundlagen der EA seien sehr verschieden von den Grundlagen, die der Heilige Geist gelegt hätte, wenn denn die Allianz vom Geist gewollt gewesen wäre. Wie gewöhnlich in der Kirchengeschichte hätten jedoch Menschen versucht, auf ihre Weise Dinge zu arrangieren. Fundamental sei das klerikale Prinzip. Ein zweites Prinzip sei es, dass man, wenn man Mitglied der EA werde, seine Bindung an die „Sekte“, zu der man gehöre, nicht aufgeben müsse. Man müsse auch nicht die eigenen denominationellen Prinzipien aufgeben, eine Bedingung, ohne die aber eine Kirchenunion eigentlich unmöglich erscheine. Darby bezieht sich auf Dr. Chalmers (1780–1847), einen der Anreger zur Gründung der EA, der auf „gemeinsamer Aktion“ bestanden habe, weil sonst die Allianz keine Vitalität habe und nicht bestehen könne. Aber diesem Ratschlag sei man nicht gefolgt. Später hätten die englischen Mitglieder der Allianz entschieden, keine Sklavenhalter als Mitglieder zuzulassen, was eine gewisse Anzahl Christen aus den USA ausgeschlossen habe. Man habe dann auch keine allgemeine Union eingeführt, sondern eine Anzahl von „nationalen Distrikten“, wie Darby die Zweigallianzen bezeichnet. Was die Lehren der EA anbelangt, so seien sie zu viel oder zu wenig, um eine gemeinsame Basis für alle dazustellen, die man vereinen wolle. Außer einer jährlichen Tagung und vielen Reden sowie einige lokale Lesezirkel, von denen die Quäker und die *Plymouth Brethren* sowie aus dem einen oder anderen Grund der größere Teil der Christenheit ausgeschlossen sei, tue die Allianz so gut wie nichts.⁶⁸

Für Darby ist klar, dass alle „Systeme“, unter denen er die Denominationen, Kirchen, Freikirchen und eben auch die EA versteht, von Menschen gemacht sind. Dass die Allianz „Menschenwerk“ ist, stellt den Angelpunkt der Kritik dar, die allerdings wenig zielgenau ist. Ob der Allianz ein „klerikales System“ zugrunde liegt, lässt sich bezweifeln, es sei denn, der Artikel neun der Basis, in dem die göttliche Einsetzung des Predigtamtes unterstrichen wird, müsste dafür herhalten. Der zweite Kritikpunkt läuft nur dann nicht ins Leere, wenn man meint, Kirchenunion ließe sich tatsäch-

⁶⁷ Dazu *Erich Geldbach*, „Der Dispensationalismus“, in: *theologische beiträge* 42 (2011), 191–210.

⁶⁸ *The Collected Writings of J. N. Darby*, hg. von *William Kelly*, Stow Hill Bible and Tract Depot, o. J., vol. IV, 77f. Anm.

lich durch den Verzicht der denominationellen Prinzipien aller Beteiligten erreichen. Das funktioniert aber nur unter Darbys Prämisse, dass die Separation vom Bösen Gottes Prinzip der Einheit sei. Weil alle Denominationen als menschliche Machwerke von Darby als „böse“ eingestuft werden, bleibt als Ausweg nur die Separation, um die Einheit der endzeitlichen Brautgemeinde zu erreichen. Das hat Darby immer propagiert, ist jedoch ein völlig ungeschichtlicher und ideologischer Ansatz, der noch dazu himmlisch und eschatologisch überhöht wird. Weil alle „Systeme“, einschließlich der Allianz, nicht dem Willen Gottes entspringen, sind sie weder mit dem Geist getränkt, noch können sie die Braut Christi sein. Sie haben daher auch keinen Anteil an der in Kürze erwarteten „Entrückung“ des heiligen Rests, der sich tatsächlich separiert hat. Warum, so fragt Darby, sollte man an menschlichen Gebilden wie der Allianz bauen, wenn die Brautgemeinde bald entrückt wird und wenn bei dem danach erfolgenden Erscheinen Christi mit den Seinen auf Erden zum Gericht alle menschlichen „Systeme“ ohnehin zerstört werden? Dass die „gemeinsame Aktion“, zu der Thomas Chalmers aufgerufen habe, lediglich darauf hinauslief, keine Sklavenhalter zuzulassen, ist eine subjektive Beobachtung Darbys. Seine Beurteilung jedoch, dass dies eine gewisse Anzahl Christen aus den USA ausgeschlossen habe, läuft auf eine offene Billigung der Sklaverei hinaus. Festzuhalten bleibt jedenfalls, dass Darby keinen Gefallen an der EA finden konnte, weil diese selbst sich von den *Plymouth Brethren* zu distanzieren bemühte, was offenbar besonders in Frankreich der Fall war.⁶⁹

Wie die bisherigen Darlegungen ergeben haben, war das Echo auf die Allianz und ihre Vorhaben in Deutschland nur sehr gering. Das Pochen auf Religionsfreiheit, das Eintreten für die verfolgten Freikirchler und deren Anwesenheit bei Konferenzen, der englische Charakter der Organisation sowie die englische Sprache als Tagungssprache ließen landeskirchliche Pfarrer mit viel Skepsis der EA begegnen. Die Kritik an den Landeskirchen und zuweilen auch an den Freikirchen kennzeichnete die 1886 von Anna von Weling (1837–1900) ins Leben gerufene Blankenburger Allianzkonferenz, die zusätzlich großes Misstrauen gegenüber dem Allianzgedanken in den Kirchen und unter Pfarrern verbreitete. Hier waren mit Dr. Friedrich Wilhelm Baedeker (1823–1906), Generalleutnant Georg von Viebahn (1840–1915), Curt von Knobelsdorff (1839–1903) Otto Stockmayer (1838–1917), Ernst F. Ströter (1846–1922) u. a. Redner tätig, die von darbyistischen Ideen beeinflusst waren und einem Verfallsgedanken sowie der Lehre von der Entrückung anhängen. Zudem war Bernhard Kühn als Sekretär des Allianzhauses in Bad Blankenburg zugleich ab 1903 Schriftleiter des Allianzblattes, der seine Tätigkeit dazu nutzte, in vielen seiner Kommentare einen Ton der Wissenschaftsfeindlichkeit und der Polemik gegen die Landeskirchen anzuschlagen. Das alles führte dazu, dass die EA in Deutschland nur eine kirchliche Randexistenz führte.

⁶⁹ Ebd., 78 Anm.

Ausblick

Die ökumenischen Jugend- und Studentenorganisationen, die Missionsbewegung mit der Gründung des Internationalen Missionsrates (1921), die erwählten Bewegungen für praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung führten zu den Überlegungen, einen Weltrat der Kirchen ins Leben zu rufen, was durch den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges verhindert wurde, dann aber 1948 in Amsterdam erfolgte. Dadurch geriet auch die EA in gewisse Bedrängnis, zumal die Kirchen und ökumenischen Bemühungen sich dem Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandenen christlichen Fundamentalismus gegenübersehen, der die von Darby eingeführte Lesart der biblischen Schriften mit der Einteilung in Heilsabschnitte, der Verfallstheorie und der endzeitlichen Entrückung übernahm. Daraus ließ sich eine handfeste Polemik gegen eine sog. „Welteinheitskirche“ ableiten, mit der die frommen Gemüter aufgeschreckt werden konnten. Nichts könnte den weiten Abstand zum Beginn der EA besser unterstreichen: Die EA erscheint zu Anfang fortschrittlich-ökumenisch, weil sie in einem politisch liberalen Fahrwasser schwamm, in das sie Anführer wie Sir Culling Eardley geleitet hatten und vor allem weil sie in einer vor-fundamentalistischen Zeit entstanden war und die dogmatischen Fanfaren von Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Hl. Schrift noch nicht erschollen waren. Es ist aus heutiger Sicht eine Tragik, dass die EA und die *Plymouth Brethren* sich gegenseitig ablehnten, dass aber ausgerechnet das fundamentalistische Gedankengut Darbys in Deutschland Eingang finden konnte. Recht und Pflicht der eigenen Bibelinterpretation ist aus der Basis verschwunden, und diese selbst wird behandelt wie ein kirchliches Glaubensbekenntnis, was sogar zur Untermauerung eines Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit bei einer privaten theologischen Hochschule angeführt wird. Für heutige „Ökumeniker“ und „Evangelikale“ wäre es äußerst empfehlenswert, sich von ihren jeweiligen Ausgangslagen her mit der Anfangsgeschichte der EA vertraut zu machen. Dann wären wohl Kurskorrekturen auf allen Seiten notwendig. Wie erklärt es sich sonst, dass die Basis der EA nicht nur von der privaten Hochschule, sondern auch von vielen anderen Organisationen wie ein kirchliches Credo behandelt wird und dass ausgerechnet ein dezidierter Fundamentalist aus Deutschland, der aufgrund dieser Position von Liberalität, wie sie die EA anfänglich auszeichnete, nichts verstehen kann, in der weltweiten Allianz für das Thema „Religionsfreiheit“ Verantwortung trägt?

Die Bemühungen um Bildung eines Weltrats christlicher Kirchen waren in Europa von der vordringlichen Aufgabe überschattet, das nackte Überleben zu sichern. Von amerikanischen Kirchen kamen große Hilfestellungen, und da sich hier besonders die Methodisten und Baptisten hervortaten, sahen sich die Vertreter der wieder erstehenden Landeskirchen sozusagen gezwungen, auf die bisher verschrieenen Sekten zuzugehen, um auch einen Teil des Kuchens zu bekommen. So entstand das Hilfswerk der

evangelischen Kirchen.⁷⁰ Aber es entstand auch – und zwar noch vor der Gründung des ÖRK – am 10. März 1948 in Kassel die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), zu deren ersten Vorsitzenden Kirchenpräsident Martin Niemöller gewählt wurde. Er entwickelte eine enge Beziehung zu den Freikirchen, nicht zuletzt, weil er meinte, die Landeskirchen müssten sich demokratisieren, weshalb er den Titel Kirchenpräsident gewählt hatte. Gründungsmitglieder waren neben der EKD, die fünf evangelischen Freikirchen Methodisten, Evangelische Gemeinschaft, Baptisten, Mennoniten und Freie evangelische Gemeinden, sowie die Alt-Katholiken.

Eine einschneidende Veränderung ergab sich für die ACK 1974, als die römisch-katholische Kirche in Form der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) sowie die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland zu Mitgliedern aufgenommen wurden. Der Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte diesen Schritt ermöglicht, der indes nicht nur Vorteile brachte. Es entspannte sich auch die Beziehung zur EKD, so dass eine gemeinsame Kontaktgruppe eingerichtet wurde. Nach dem ersten Papstbesuch in Deutschland 1981 wurden die Beziehungen immer enger, so dass die beiden sog. großen Kirchen ihre eigenen ökumenischen Interessen zuungunsten der ACK auszuspielen begannen. An ganz einfachen Beispielen lässt sich das zeigen. So werden öffentliche Erklärungen oder Papiere zwischen der DBK und der EKD erarbeitet und diese dann den anderen Kirchen oder der ACK zur Unterschrift vorgelegt. Es kann dann geschehen, dass ein katholischer Bischof für die DBK, der Ratsvorsitzende für die EKD unterschreiben und dass dann noch die Unterschrift des Vorsitzenden der ACK erscheint, was den Eindruck erwecken muss, dass EKD und DBK keine Mitgliedschaft in der ACK unterhalten. Diese Ungereimtheiten bestehen, und da auch die Freikirchen seit 1926 einen eigenen Zusammenschluss in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) unterhalten, ist die ökumenische Landschaft wenig zufriedenstellend organisiert. Rechnet man die EA zur dieser ökumenischen Konstellation hinzu, wird die Situation noch verwirrender, nicht zuletzt weil etliche hervorgehobene Befürworter der heutigen EA in Deutschland zugleich das theologische Erbe Darby verwalten.

Aber das Bild wird noch komplizierter, wenn man auf Kritiker der EA blickt, die noch konservativere Ansichten vertreten als es heute die EA tut. Es wird Klage geführt, dass nicht nur Kirchenpolitiker, sondern auch „weite Teile der Evangelikalen und Pietisten“ dem „Geist des Ökumenismus“ erlegen seien. „Einige haben ihn freudig begrüßt und unterstützt. Andere nehmen seinen Machtanspruch und dessen Auswirkungen einfach stillschweigend hin.“ Der Ökumenismus hat also einen großen Teil der Evangelikalen aufgrund eines nicht weiter definierten Machtanspruchs unterwandert. Auf die Frage, wie das möglich war, lautet die eine Antwort:

⁷⁰ Andrea Strübind, Freikirchen und Ökumene in der Nachkriegszeit, in: KZG 6 (1993), 187–211.

„Die eindeutigen Hinweise der Bibel auf die endzeitlichen Verführungen der Gemeinde wurden nicht mehr ernst genommen.“⁷¹ Die Gegenwart wird daher endzeitlich qualifiziert und zu den allerdings nicht ganz eindeutigen Zeichen der Endzeit gehört die ökumenische Bewegung.

Das Gegenbild ist eine sog. Allianzgesinnung, die sich „vollständig vom Wort Gottes korrigieren und lenken lässt“. Diese Gesinnung aber ist abhanden gekommen. An die Stelle der Allianzgesinnung ist der Gedanke getreten, dass man „nur noch die im Ort oder der Region vertretenen Glaubensgemeinschaften zueinander führen will“. Mit diesem Programm ist es aber nur ein kleiner Schritt zur Ökumene. „Nicht zuletzt deshalb verändern sich viele örtliche Allianzkreise und werden Regionalabteilungen des [!] ACK“. Die Frage stellt sich dann: „Können wir mit Geschwistern und Werken zusammen arbeiten, die keine Abgrenzung zur Ökumene halten?“⁷² Menschen mit Allianzgesinnung wird ein schlechtes Gewissen eingeredet, wenn sie sich auf ökumenische Arbeit einlassen. Sie handeln dann widerbiblisch und lassen sich verführen. Zu diesen warnenden Code-Wörtern „Verführung“, „Endzeit“, „unbiblisch“ tritt als notwendige Konsequenz die bewusste Abgrenzung hinzu. Nur so kann man sich rein bewahren. Und dann folgt die unumgängliche Schlussfolgerung, die allerdings im Konjunktiv formuliert wird, weil die Zeichen der Endzeit doch nicht so eindeutig aus der Bibel ableitbar sind, wie es der Verfasser eigentlich gern möchte. Die Frage ist, warum er dann so schreibt, wie er es tut, nämlich: „Sollten wir allerdings, wie es den Anschein hat, im letzten Abschnitt der Endzeit stehen, dann könnte es zu einer Welteinheitskirche und eventuell sogar einer Welteinheitsreligion unter einer, wie auch immer gearteten Federführung der Katholischen Kirche kommen.“⁷³ Warum schreibt der Autor also diese Sätze? Die Antwort kann nur lauten: Auch wenn er hier nur vorsichtig und konjunktivisch formulieren kann, so ist diese Möglichkeitsform dennoch so geartet, dass sie das Ziel, nämlich die Abgrenzung, besser bewirken kann, zumal hier an alte anti-katholische Gefühle appelliert wird. Eine Welteinheitskirche oder sogar eine Welteinheitsreligion unter Führung der katholischen Kirche bedroht die endzeitliche Gemeinde. Angst ist der Ratgeber dieser „Allianzgesinnung“, die sich am weitesten von den Anfängen der Allianz entfernt hat, dafür aber den Ansichten Darbys verpflichtet ist, ohne sich indes dieses Abstands und dieses Erbes voll bewusst zu sein. Kein Wunder also, dass „ökumenisch“ in Deutschland weitgehend auf das Verhältnis von EKD und DBK begrenzt ist und VEF sowie EA zu vernachlässigende Größen darstellen.

⁷¹ Rainer Wagner, *Alle in einem Boot. Ökumene – und der Preis der Einheit*, Bielefeld (Verlag Christliche Literatur-Verbreitung) 2000, 157.

⁷² Ebd., 158 f.

⁷³ Ebd., 160.

Bibliographie

- Bauer, Gisa*, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1845 bis 1989), Göttingen 2012
- Benz, Ernst*, Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus, Stuttgart (Ev. Verlagswerk) 1953
- Beyreuther, Erich*, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal (R. Brockhaus Verlag) 1969
- Bunsen, Christian Carl Josias Freiherr von*, Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe durch neue Mittheilungen vermehrt von Friedrich Nippold, Bd. II/III, Leipzig (F. A. Brockhaus) 1869/1871
- Darby, John Nelson*, „A Glance at Various Ecclesiastical Principles“, in: The Collected Writings of J. N. Darby, ed. by William Kelly, Stow Hill Bible and Tract Depot, o. J., vol. IV, 1–80
- Denzinger, Heinrich*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br. (Herder Verlag) ³⁷1991
- Enders, Claudia*, „Der Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Ein Beitrag zur Erforschung der Kirchlichkeit und kirchlichen Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts“, in: *Klöcker / Tworuschka*, Handbuch der Religionen 9. EL 2004, 1–15
- Foerster, Frank*, Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik, Bad Arolsen 2001
- Frieling, Reinhard*, Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1992
- Geldbach, Erich*, „Der Dispensationalismus“, in: *theologische beiträge* 42 (2011), 191–210
- , „John Clifford: Sein Konzept eines ‚individuellen Sozialismus‘“, in: *ZThG* 17 (2012), 62–83
- , „The German Protestant Network in the Holy Land“, in: *Moshe Davis / Yehoshua Ben-Arieh* (Hgg.), *With Eyes Toward Zion – III: Western Societies and the Holy Land*, New York (Praeger) 1991, 150–169
- , „Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910“, in: *ZThG* 16 (2011), 111–125
- Hattenhauer, Hans*, „Stahl und Bunsen. Eine Kontroverse um die Toleranz“, in: *Erich Geldbach* (Hg.), *Der gelehrte Diplomat. Zum Wirken Christian Carl Josias Bunsens* (Beiheft der ZRGG XXI), Leiden (E. J. Brill) 1980, 84–101
- Hauzenberger, Hans*, Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen (Brunnen Verlag) 1986
- Hille, Rolf*, „Die Evangelische Allianz im Kontext der Konfessionen und Religionen“, in: *Mitteilungen, Anregungen und Berichte aus dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie*, Dezember 2012, 2–8
- Kasper, Walter*, Wahrheit und Freiheit: Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils. Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Jg. 1988
- Konfessionskundliches Institut (Hg.), *Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt* (Bensheimer Hefte 59), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1983

- Laubach, Fritz und Helge Stadelmann* (Hgg.), Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt, Wuppertal (R. Brockhaus) 1989
- Lindemann, Gerhard*, Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Münster (LIT Verlag) 2011
- Renkewitz, Heinz*, Allianz und Ökumene. Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung, Frankfurt a. M. (Anker Verlag) 1956
- Schmidt-Clausen, Kurt*, Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841, Berlin/Hamburg (Lutherisches Verlagshaus) 1965
- Stahl, Friedrich Julius*, Wider Bunsen, Berlin 1856 (Verlag von Wilhelm Hertz) 1856
- Stanley, Brian*, The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, Grand Rapids 2009
- Strübind, Andrea*, Freikirchen und Ökumene in der Nachkriegszeit, in: KZG 6 (1993), 187–211
- Voigt, Karl Heinz*, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart (Christliches Verlagshaus) 1990
- , „Die ‚Homburger Conference‘ für Religionsfreiheit von 1853“, in: *Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardien* (Hgg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. FS Erich Geldbach, Münster (LIT Verlag) 2004, 492–503
- , Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen (Edition Ruprecht) 2008
- Wagner, Rainer*, Alle in einem Boot. Ökumene – und der Preis der Einheit, Bielefeld (Verlag Christliche Literatur-Verbreitung) 2000

OMG = *Obama Must Go.*

Eine Nachbetrachtung zur Präsidentenwahl 2012 in den USA

Erich Geldbach

Ulli zum 48.

Die generellen Rahmenbedingungen

Die Wahl eines Präsidenten in den USA stellt europäische Beobachter immer wieder vor gewisse Rätsel. Da heißt es beispielsweise, dass der Präsident direkt vom Volk gewählt werde, in Wirklichkeit aber wird von den Wählerinnen und Wählern ein sog. *Electoral College* gewählt. Diesem Gremium obliegt die eigentliche Wahl des Präsidenten. Insofern ist ein Präsident der USA im Unterschied etwa zu einem Bundeskanzler / einer -kanzlerin in Deutschland nicht vom Parlament abhängig. Da das *Electoral College* nur zusammentritt, um den Präsidenten zu wählen, wird es nach diesem Akt auch wieder aufgelöst; es hat keine weitere Funktion. Die einzelnen Bundesstaaten entsenden nach einem unterschiedlichen Schlüssel Wahlmänner und -frauen in das Gremium, doch ist es in der Regel so, dass die Partei, die in einem Bundesstaat die meisten Stimmen erhält – und seien es auch nur wenige Prozentpunkte oder gar nur ein Bruchteil eines Prozents – die Gesamtzahl der Wahlmänner und -frauen dieses Bundesstaates erhält. Es geht also nach einem reinen Mehrheitswahlrecht zu: der Gewinner bekommt alle Stimmen = *the winner takes it all*. Die Anzahl der Wahlmänner und -frauen richtet sich nach der Zahl der Einwohner eines Bundesstaates. Dieses System macht es für jeden Wahlkämpfer erforderlich, sich auf die Staaten mit hohen Einwohnerzahlen zu konzentrieren, um möglichst viele Wahlmänner und -frauen auf sich zu vereinigen. Außerdem erklärt sich, dass die Bundesstaaten erhöhte Aufmerksamkeit erlangen, in denen in der Vergangenheit die Wähler unterschiedliche Präferenzen der Parteien gezeigt haben: Es sind die sog. *swing States*, also Staaten, in denen einmal die Republikaner und dann wieder die Demokraten oder umgekehrt die Nase vorn hatten.

Dem Wahlsystem liegt die Idee zugrunde, dass die drei „Zweige“ einer Regierung, die Exekutive, die Legislative und die Judikative, voneinander unabhängig sein sollen, damit gegenseitige Balancen und Kontrollen, *checks and balances*, möglich sind. Lediglich beim Obersten Gerichtshof wird eine Ausnahme gemacht, weil der Präsident die Richter vorschlagen kann, der Senat aber ein Anhörungs-, Mitsprache- und Entscheidungsrecht besitzt. Die Richter werden auf Lebenszeit berufen, so dass in aller Regel ein

Präsident in seiner Amtszeit nur wenige Nominierungen vornehmen kann. Wenn aber, wie in Deutschland, die Exekutive vom Parlament abhängig ist, kann die Legislative keine effektive Kontrolle der Regierung ausüben, weil die Mehrheitspartei, die den Bundeskanzler / die Bundeskanzlerin stellt, sich mit der Politik der Exekutive identifizieren muss. In den USA aber kann es geschehen – und geschieht oft –, dass der Präsident gegen das Parlament regieren muss, weil seine eigenen Anhänger nicht über die Mehrheit verfügen. Erschwerend kommt hinzu, dass das Parlament aus zwei Kammern besteht: Dem Repräsentantenhaus (*United States House of Representatives*) und dem Senat (*United States Senate*). Während das Repräsentantenhaus alle zwei Jahre gewählt wird und die Zahl der Abgeordneten sich nach der Einwohnerzahl der Wahldistrikte richtet, also auch hier die bevölkerungsreichen Bundesstaaten im Vorteil sind, haben die Senatoren eine Wahlperiode von sechs Jahren, und jeder Bundesstaat entsendet zwei Senatoren, unabhängig von der Zahl der Bevölkerung. Die Wahl der Senatoren ist so geregelt, dass alle zwei Jahre ein Drittel des Senats zur Wahl steht. Zwei Jahre nach einer Präsidentenwahl muss daher wieder ein Wahlgang erfolgen, weil dann ein Drittel der Senatoren und das gesamte Repräsentantenhaus gewählt werden müssen. Diese Wahl nennt man *mid-term election*, weil sie in die Mitte einer Wahlperiode des Präsidenten fällt.

Was zusätzlich europäische Beobachter irritieren mag, sind die Vorwahlen oder *primaries*. Dabei geht es um eine innerparteiliche Auseinandersetzung, damit ein Kandidat / eine Kandidatin für das Repräsentantenhaus, den Senat oder das Präsidentenamt gefunden wird. Dazu müssen Wähler sich registrieren und hinter der Spalte ihres Namens ihre Partei angeben: ein R für Republikaner, ein D für Demokrat oder ein DS, was für *decline to state* steht, also dass diese Person es ablehnt, ihre Präferenz anzugeben. Nur Wählerinnen und Wähler, die ein R oder D angegeben haben, sind in den Vorwahlen zur Wahl zugelassen und können sich daher an der Kandidatenkür ihrer jeweiligen Partei beteiligen.

Zu den Wahlen selbst erhält man nicht, wie hierzulande, vom Einwohnermeldeamt eine Aufforderung zur Wahl, weil es solche Ämter nicht gibt, sondern man muss sich wiederum selbst registrieren lassen, um wahlberechtigt zu sein. Das hatte in der Vergangenheit vor allem in den Südstaaten zu erheblichen Behinderungen der schwarzen Bevölkerung geführt, weil sich weiße Polizisten und Rassisten vor den Registrierungsbüros mit Peitschen und Hunden aufstellten und recht erfolgreich verhinderten, dass sich Afro-Amerikaner registrierten. Erst die Bürgerrechtsbewegung hat hier grundlegende Änderungen herbeigeführt, doch hat es bei der Wahl 2012 ähnliche Versuche gegeben, bei Wählerregistrierungen den Führerschein oder andere Nachweise zu verlangen. Jedenfalls ist der Vorgang der Registrierung ein Grund, warum die Wahlbeteiligung relativ gering ist.

Ein zweiter Grund ist wohl in der puritanischen Vergangenheit, insbesondere in der „Sabbatheiligung“ zu suchen; denn die Wahlen dürfen nicht an einem Sonntag stattfinden, sondern werden an einem Dienstag

durchgeführt. Man muss damit rechnen, dass ein Teil der Bevölkerung dann nicht zur Wahl gehen kann, weil man arbeiten muss. Freilich gibt es die Möglichkeit der Briefwahl, deren Beliebtheit in jüngster Zeit sehr zugenommen hat.

Spezielle Rahmenbedingungen

Dem Auswahlverfahren in den Vorwahlen liegt die Idee zugrunde, dass in einer Demokratie die gesamte Bevölkerung auch bei der Nominierung beteiligt sein sollte. Dieses an sich gute Ziel wird aber immer mehr durch die Tatsache konterkariert, dass die Kandidatinnen und Kandidaten für das Amt des Präsidenten in den Vorwahlen Kompromisse eingehen müssen, um einerseits der „Basis“ zu gefallen und um andererseits die Geldgeber zu frieden zu stellen. Denn die Wahlen in den USA verschlingen riesige Geldmengen, die durch private Geldgeber aufgebracht werden müssen. Bis dato war es möglich, dass Privatpersonen in jeder Höhe direkt für oder gegen einen Kandidaten z. B. im Fernsehen oder in Zeitungen Werbespots oder Anzeigen schalten konnten. Diese Werbung musste dann mit dem Namen des Geldgebers gekennzeichnet werden. Die Gesetzgebung hatte Einzelspendern, die ihr Geld nicht direkt, sondern an eine Organisation geben wollten, ein Limit von \$ 5.000 auferlegt. Der Oberste Gerichtshof entschied jedoch in einem aufsehenerregenden Prozess im Januar 2010 (*Citizens United gegen Federal Election Commission*¹), dass Individuen, Gewerkschaften sowie die Industrie in unbegrenzter Höhe und ohne dass ihr Name genannt wird, an sog. *Political Action Committees* (PAC's) Geld spenden dürfen und dass diese PAC's das Geld wiederum in unbegrenzter Höhe ausgeben können, um für oder gegen eine Partei oder deren Kandidaten Werbung zu betreiben. Beobachter sind der Meinung, dass die konservativen Richter, die von Bush Vater und Sohn vorgeschlagen worden waren, zugunsten der PAC's entschieden haben. Nach Berechnungen des *Center for Responsive Politics* wurden bei den Wahlen im Jahre 2004 \$ 65,8 Mill., vier Jahre später \$ 147 Mill. und nach der Entscheidung *Citizens United* bei der letzten Wahl im Jahre 2012 \$ 1.031 Mill. ausgegeben.² Diese fast unglaubliche Steigerung, die auch als „finanzieller Tsunami“³ bezeichnet wurde, bezieht sich nur auf Gelder, die zusätzlich zu dem aufgebracht werden, was die Parteien selbst in den Wahlkampf pumpen. Man kann jedoch an der schier Geldmenge unschwer erkennen, dass den Kandidaten mehr und mehr die Hände von

¹ http://scholar.google.com/scholar_case?case=6233137937069871624&q=citizens+united+v.fec&hl=en&as_sdt=2,5&as_vis=1 Hier findet sich der Text der Entscheidung. Zugegriffen am 4. 3. 2013.

² Open Secret.org zugegriffen am 28. 2. 2013.

³ Michael Winship, *The 'Citizens United' Tsunami*, Consortium News vom 3. Oktober 2012, aufgerufen am 13. 10. 2013.

den Geld gebenden Interessengruppen gefesselt werden. Das soll an einem Beispiel verdeutlicht werden.

Die PAC's oder, wie sie normalerweise genannt werden, die Super PAC's spielen nach der Entscheidung *Citizens United* in den Wahlkämpfen eine immer größere Rolle. Besonders ausgeprägt ist dies bei der Republikanischen Partei (GOP = *Grand Old Party*). Bei ihr kommt noch hinzu, dass die *Tea Party* Bewegung zu einer Ideologisierung größten Ausmaßes beigetragen hat. Der Name *Tea Party* ist geschickt gewählt, weil jedes Schulkind weiß, dass mit der sog. *Boston Tea Party* 1773, als Kolonisten die britische Steuer auf Tee ablehnten und aus Protest Tee von britischen Schiffen in den Hafen von Boston kippten, die Ablösung der Kolonien vom Mutterland England begann. Man signalisiert mit dem Namen, dass eine spontane Bewegung entstanden ist, die es sich zum Ziel gesetzt hat, geradezu „revolutionäre“ Veränderung zu bewirken, insbesondere jede Art der Steuererhöhung strikt abzulehnen.

Der frühere amerikanische Vizepräsident Al Gore hat jedoch jüngst eine Studie des Nationalen Krebs-Instituts zitiert, wonach die *Tea Party* Bewegung keine spontane, populistische Vereinigung sei, sondern eine von langer Hand geplante Bewegung. Sie sei durch zwei Lobbyorganisationen, *Americans for Prosperity* und *Freedomworks* (Amerikaner für Wohlstand und Freiheit bewirkt's), finanziell abgesichert. Beide Verbände bildeten einstmals eine Organisation, die von zwei Milliardären, den Brüdern Charles und David Koch, und von der Tabakindustrie finanziell ausgestattet wurde.⁴ Nach Gore sei es das Ziel, einen „Marktfundamentalismus“ zu befürworten, also das, was im Deutschen mit „unreguliertem Turbo-kapitalismus“ wiedergegeben werden könnte, und weitere Deregulierungen und Steuerermäßigungen für fossile Brennstoffe und Tabakprodukte zu verlangen.⁵

Die Firma Koch Industries, die vornehmlich im Öl- und Gasgeschäft tätig ist und deren Reichtum damit begann, dass sie mit der Sowjetunion unter Stalin in großem Umfang Geschäfte machte,⁶ gehört zu den größten Umweltverschmutzern in den USA, weshalb die Brüder Koch in den letzten Jahren mit mehr als \$ 60 Millionen solche Gruppen und Verbände unterstützt haben, die den Klimawandel leugnen und Gesetze zum Umweltschutz bekämpfen. Außerdem haben sie fast \$ 200 Millionen ausgegeben, um weitere Deregulierungen durchzusetzen, um die unter George W. Bush

⁴ Das geschätzte Vermögen der beiden Brüder beläuft sich zusammen auf \$ 50 Milliarden.

⁵ Al Gore, *False Spontaneity of the Tea Party*, Reader Supported News vom 15. Februar 2013.

⁶ Zu den Widersprüchen der amerikanischen Szene gehört es, dass der Vater der Brüder Koch zu den Mitbegründern und Geldgebern des rechts-radikalen, faschistoiden Geheimbundes *John Birch Society* gehörte, die in ihrem Anti-Kommunismus so weit gingen, den republikanischen Präsidenten Dwight Eisenhower des Kommunismus zu bezichtigen. Franklin H. Littell hat in seinem Buch *Wild Tongues. Handbook of Social Pathology*, The Macmillan Company 1969, 2 die Organisationen *White Citizens' Council* und die *John Birch Society* als *fascist-type conspiracies* bezeichnet. Einem Verbot durch den Kongress stehe im Wege, dass die Birchers das Parlament „infiltriert“ hätten, 70.

eingeführten Steuersenkungen für die Reichen beizubehalten und um die Gesundheitsreform Obamas zu Fall zu bringen. Diese Reform, von den Gegnern abfällig als „Obamacare“ bezeichnet, wird auch als „sozialistische Medizin“ diffamiert. Natürlich floss auch viel Geld von den Brüdern Koch in die Super PAC's.

Das *Center for Responsive Politics* hat herausgefunden, dass es im Jahre 2012 insgesamt 1.319 solcher PAC's gab, von denen allerdings viele nur sehr bescheidene Summen aufgebracht haben. Insgesamt aber wurden rund \$ 838 Mill. an Spenden eingenommen. Die größten Super PAC's sind:

<i>Restore our Future</i>	\$ 154 Mill.	für Romney
<i>American Crossroads</i>	\$ 117 Mill.	für Konservative
<i>Priorities USA Action</i>	\$ 79 Mill.	für Obama
<i>Majority PAC</i>	\$ 42 Mill.	für Gemäßigte
<i>House Majority PAC</i>	\$ 36 Mill.	für Gemäßigte
<i>Freedomworks</i>	\$ 23 Mill.	für Konservative
<i>Winning our Future</i>	\$ 24 Mill.	für Gingrich

In den Vorwahlen, wenn die Kandidaten auf die Basis treffen, sah es für die republikanischen Kandidaten sehr schlecht aus, weil man gegen alles sein musste, um die Vorwahlen zu gewinnen: Gegen jede Reform der Einwanderungsgesetze, obwohl jeder weiß, dass Millionen illegaler Menschen in den USA sind, zumeist Latinos, die als billige Arbeitskräfte gar nicht mehr wegzudenken sind, gegen die Erwärmung der Erdatmosphäre, obwohl zahlreiche Wissenschaftler unterschiedlicher Universitäten schrille Warnrufe ergehen ließen und obwohl Wirbelstürme in größerem Ausmaß die USA heimsuchten; gegen Evolution, obwohl die gewünschte Alternative, die sog. Schöpfungswissenschaft, von den Gerichten als „religiös“ eingestuft wird und damit wegen der Trennung von Kirche und Staat an öffentlichen Schulen nicht gelehrt werden darf; gegen jede Art von Steuererhöhungen, obwohl für jeden klar sein musste, dass der Schuldenberg und die damit verbundenen Zinslasten der öffentlichen Hand immense Geldsummen jährlich verschlingen und obwohl die unter George W. Bush durchgeführten Steuersenkungen nur den Superreichen zugute gekommen sind. Durch die Occupy-Bewegung wird die Gruppe als die 1% gekennzeichnet, weil diese 1% so viel an Reichtümern aller Art besitzen, wie die unteren 125 Millionen Einwohner zusammengenommen; von diesen haben 2011 196 Individuen 80% der Gelder aufgebracht, die an die Super PAC's gingen.⁷ Zur Ideologie der Republikanischen Partei und der *Tea Party* Bewegung gehört auch die seit Ronald Reagan vehement geäußerte Be-

⁷ Weitere Einzelheiten bei Ari Berman, *How Politics of the Super Rich Became American Politics*, TomDispatch vom 17. Februar 2012, abgerufen und gespeichert am 19. Februar 2012.

hauptung, der Regierungsapparat sei zu „aufgebläht“ und müsse auf ein Mindestmaß reduziert werden. Außerdem werden starke patriotische, um nicht zu sagen nationalistische, Töne angeschlagen, die zumeist mit dem Militär und den exorbitanten Rüstungsausgaben in einem Atemzug positiv genannt werden. Schließlich wird auf die von Gott gegebenen individuellen Freiheiten gepocht, die Amerika zu Wohlstand gebracht und damit das Land zu einer „Stadt auf dem Berge“ gemacht hätten. Das Sendungsbewusstsein der Nation ist hier begründet.

Die Kompromisse gegenüber den Anhängern der *Tea Party* Bewegung und der Basis insgesamt sowie den Geldgebern der Super PAC's können in den Vorwahlen den Kandidaten als schwere Bürde bei der eigentlichen Wahl anhängen; denn jeder Gegner kann immer wieder auf Zitate oder Aussagen zurückgreifen, die in dem Vorwahlkampf gefallen sind, um einen Mitbewerber der eigenen Partei auszustechen. Das hatte bei der Wahl 2012 dem Kandidaten der GOP, Mitt Romney, sehr geschadet; denn er konnte unschwer als „flip flopper“ gekennzeichnet werden, der heute dies und morgen jenes sagt, nur um gewissen Wählergruppen zu gefallen und um gewählt zu werden.⁸ Er musste sich gegen einen ultra-konservativen Rick Santorum, gegen den früheren Sprecher des Repräsentantenhauses Newt Gingrich und den „Libertarian“ Ron Paul durchsetzen. Umgekehrt half ihm dieses negative Renommee bei der ersten Fernsehdebatte gegen Obama, weil er sich gemäßigter gab, als zu erwarten war, und weil er zugleich aggressiver gegen Obama vorging, so dass viele Zuschauer angenehm überrascht waren.

Religiöse Voraussetzung

Zu der ganz speziellen Voraussetzung der Wahl 2012 gehörte es, dass der republikanische Kandidat Mitt Romney den Abgeordneten und mächtigen Vorsitzenden des Haushaltsausschusses des Repräsentantenhauses, Paul Ryan, zum Kandidaten für den Posten des Vizepräsidenten erkor. Damit waren die Fronten klar: Auf der einen Seite die amtierenden Demokraten Barack Obama und sein Vize Joe Biden und auf der anderen Seite die Herausforderer Mitt Romney und Paul Ryan von der GOP. Was die Religion anbelangt, so war eine besondere Konstellation eingetreten. Beide Kandidaten für das Amt des Vizepräsidenten gehören der römisch-katholischen Kirche an. Obama war bis zu seiner ersten Wahl Mitglied der *United*

⁸ Er musste auch das Stigma los werden, dass er in den Vorwahlen 2008 gegen McCain verloren hatte. Auf seiner positiven Seite standen, dass er 1999 als Geschäftsführer des Organisationskomitees mit der Organisation der XIX. Olympischen Winterspiele in Salt Lake City, Utah, beauftragt worden war. Vgl. sein Buch *Turnaround: Crisis, Leadership, and the Olympic Games*, Washington, Regnery Publishing 2001 (mit Timothy Robinson). Positiv war auch, dass er 2003 zum Gouverneur des Bundesstaates Massachusetts gewählt worden war und erfolgreich den Haushalt sanierte.

Church of Christ, einer Kirche, die mit den deutschen Kirchen der Union Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft unterhält. Seit im Wahlkampf 2008 die Presse den schwarzen Pastor von Obamas Gemeinde in Chicago, Jeremiah Wright, bezichtigte, „unpatriotische“ Tendenzen in seinen Predigten zu zeigen und im Internet etliches davon zu sehen und zu hören war, zog es Obama vor, seine Mitgliedschaft in dieser Kirche aufzukündigen, um seine Wahlchancen nicht aufs Spiel zu setzen. Seit seinem Umzug aus Chicago nach Washington gab es keine Anzeichen, dass die Familie Obama sich eine neue geistliche Heimat gesucht hätte. Es kann jedoch kein Zweifel sein, dass Obama ein evangelischer Christ ist, der sein Leben „Christus übergeben hat“, wie er es einmal vor einer schwarzen Zuhörerschaft ausdrückte.⁹ Noch im Juli 2012 hatte das Pew Forschungszentrum herausgefunden, dass die meisten US Wähler eine „starke religiöse Bindung“ des Präsidenten für wichtig erachten. Gleichzeitig aber zeigten die Wähler ein nur geringes Wissen von den religiösen Überzeugungen Obamas oder Romneys.¹⁰ Das ist besonders bei Letzterem überraschend, weil er „Bischof“ der Kirche Jesu Christ der Heiligen der Letzten Tage ist, die man gewöhnlich als Mormonen bezeichnet. Man hätte erwarten können, dass zwei römische Katholiken und ein Mormone genügend religiösen Zündstoff bieten, um „protestantische“ Wähler zu erschrecken. Dass dies jedoch nicht der Fall war, könnte auf zwei Möglichkeiten verweisen: Obwohl im Juni 2012 immerhin noch 18 % der Wahlberechtigten angaben, keinen Mormonen im Weißen Haus haben zu wollen,¹¹ könnte es dennoch sein, dass die Mormonen nicht mehr als religiöse „Sonderlinge“ gelten, sondern vermutlich wegen ihres Patriotismus so weit in der Mitte der Gesellschaft angekommen sind, dass einer der Ihren Kandidat für das höchste Amt der USA werden kann. Das Argument wäre dann, dass zuvor schon ein römischer Katholik, nämlich John F. Kennedy, in der Lage war, trotz seiner Religion zu gewinnen. Was Kennedy möglich war, könnte auch für Romney zutreffen, was dann auch hieße, dass der Religionszugehörigkeit eines Kandidaten inzwischen eine geringere Bedeutung zugeschrieben wird als früher. Die zweite Möglichkeit bestände darin, dass die politischen Leitlinien des Kandidaten Romney so sehr das Herz der konservativen Republikaner ansprachen, dass dahinter dem religiösen Thema weniger Bedeutung zukam. Freilich wäre das nur ein Spiegelbild der Republikaner und würde wenig über die allgemeine Stimmung im Land aussagen.

⁹ „I committed my life to Christ“, sagte er und benutzte eine typische Wendung „evangelikaler“ Christen. Vf. hat das am Fernsehen selbst verfolgt.

¹⁰ Pewforum.org Religion & Politics 26. Juli 2012 aufgerufen und abgespeichert am 27. Juli 2012.

¹¹ So Anna Klenke am 26. Juni 2012 unter www.care2.com/18-of-americans-wont-vote-for-mormonpresidential-candidate. Aufgerufen und abgespeichert am 27. Juni 2012.

Das Gespann Romney – Ryan

Dass bei den Republikanern tatsächlich die „politische Philosophie“ des Gespanns Romney-Ryan wichtiger war als die Religion, lässt sich vor allem an dem fundamentalistischen und evangelikalen Segment der Wählerschaft erkennen. In diesem Lager galten noch während der Vorwahlen die Mormonen als „Sektierer“, die zu bekämpfen waren und die deshalb den ehemaligen Sprecher des Repräsentantenhauses, Newt Gingrich, favorisierten. Auch diese Vorliebe ist indes nicht ohne weiteres einleuchtend. Gingrichs schwer erkrankte Frau hatte sich von ihm scheiden lassen, weil sie mit einer von ihm vorgeschlagenen Dreiecksbeziehung nicht einverstanden war. Gingrich trat dann zum Katholizismus über und heiratete seine wesentlich jüngere Geliebte. Das hat alles wenig mit den konservativen „Familienwerten“ zu tun. Doch gerade dieser Punkt der *family values* ist ein Plus für einen Mormonen. Diese führen aus religiösen Gründen ein vorbildliches Familienleben,¹² und Romney zeigte sich auf vielen seiner Wahlveranstaltungen bewusst mit seiner Frau und seinen Kindern, so dass dadurch dem Bild einer „typischen“ amerikanischen Familie entsprochen werden konnte, ohne dass die Zuschauer diesen Teil seines Lebens mit seinem Mormonentum identifizieren mussten. Romneys Mormone-Sein kam ihm an diesem Punkt bei Fundamentalisten und Evangelikalen entgegen.

Außerdem klebt an dem Bild, das die Öffentlichkeit von Obama hat, immer noch das Vorurteil, er sein ein Muslim. In dem bereits zitierten Bericht des Pew Forschungszentrums heißt es, dass 17 % der registrierten Wähler Obama für einen Muslim halten. Unter den konservativen Republikanern ist der Prozentsatz doppelt so hoch (34 %), so dass die Folgerung naheliegt, dass diese Wähler einen weißen Mormonen einem schwarzen Muslim vorziehen würden. Innerhalb dieser Wählergruppe haben Fundamentalisten und Evangelikale einen bedeutenden Anteil.

Was allerdings die Konservativen völlig elektrisierte, war die Nominierung von Paul Ryan als Anwärter auf den Posten des Vizepräsidenten. Auf der anderen Seite zeigte der Parteitag der Republikaner nach Meinung „liberaler“ Politiker deren ganzes Ausmaß der Ideologisierung. So schrieb der ehemalige Arbeitsminister unter Präsident Bill Clinton, Robert Reich, am 25. September 2012 in seinem Blog: „we have a party that’s been taken over by Tea Partiers, nativists, social Darwinists, homophobes, right-wing evangelicals, and a few rich people whose only interest is to become even wealthier = Wir haben eine Partei, die übernommen ist von den Tea Party Anhängern, Nativisten, Sozialdarwinisten, Homophoben, rechtslastigen Evangelikalen und einigen Reichen, deren einziges Interesse darin besteht, noch begütert zu werden.“ Schon zuvor, am 12. August 2012, hatte die New York Times geschrieben, dass mit der Nominierung Paul Ryans die einstmaligen Außenseiter der Partei nunmehr „fraglos das Herz der

¹² Romney hat sich dem mormonischen Ritual der Ehe „auf Zeit und Ewigkeit“ unterworfen.

modernen Republikanischen Partei darstellen.“ In einer Glosse porträtierte der frühere Vizepräsident Al Gore den Kongressabgeordneten Paul Ryan als einen „virulenten Leugner der Klimawissenschaften“, der als Liebling der Brüder Koch die Wissenschaftler beschuldige, sie seien in eine „Verschwörung“ verwickelt, um die Öffentlichkeit über den Klimawandel in die Irre zu führen. Er behaupte sogar, dass der Schnee, den es in Ryans Bundesstaat Wisconsin reichlich gibt, die globale Erwärmung aufheben würde.¹³

Paul Ryan – Ayn Rand

Als Paul Ryan ein einfacher Kongressabgeordneter aus Wisconsin war, hatte er wiederholt in Reden erklärt, dass der 1957 erschienene Roman „*Atlas Shrugged*“ von Ayn Rand ihn so nachhaltig beeinflusst habe wie kein zweites Buch und dass er es allen seinen Mitarbeitern und Praktikanten zur Pflichtlektüre verordnet habe. Nach seiner Nominierung zum Kandidaten für das Amt des Vizepräsidenten war ihm offenbar diese Selbst-Enthüllung peinlich, zumal katholische Bischöfe verlauten ließen, die Thesen der erklärten Atheistin Ayn Rand seien mit der katholischen Soziallehre unvereinbar. Von Ayn Rand wird behauptet, dass ihre Bücher direkt nach der Bibel den meisten Einfluss im wirtschaftlichen und politischen Leben der USA haben und dass unter den Frauen in der Öffentlichkeit weder Hillary Clinton noch Michelle Obama an ihre Bedeutung heranreichen.¹⁴ Wenn dem so ist und wenn außerdem gesagt werden kann, dass diese Frau in Deutschland so gut wie unbekannt ist – ihre Bücher waren nur schwer per Fernleihe zu erhalten –, dann muss man dringend die Frage stellen: Wer war diese Frau und was wollte sie? Es kann nicht Aufgabe sein, ihr Gedankengebäude im Einzelnen darzulegen, sondern es sollen lediglich Grundlinien erkennbar werden, die es erlauben, die Vorgänge um die Präsidentenwahl 2012 besser zu verstehen.

Ayn Rand

Ayn Rand wurde 1905 als Alisa Sinowjewna Rosenbaum in St. Petersburg geboren und starb 1982 an Lungenkrebs in New York. Auf etwas abenteuerliche Weise kam sie 1926 nach Chicago zu Verwandten auf der Flucht vor den Bolschewiken, die ihre Familie verarmen ließen, nachdem die Apotheke ihres Vaters enteignet worden war. In bewusster Ablehnung des sowjetischen Kommunismus konzentrierte sich Ayn Rand bei dem, was sie „Objektivismus“ nannte, ausschließlich auf das Individuum. Alle Ent-

¹³ Al Gore, *Meet Paul Ryan*, Reader Supported News vom 14. August 2012, aufgerufen und abgespeichert am 16. August 2012.

¹⁴ Es gibt sogar ein Lexikon: Harry Binswanger (Hg.), *The Ayn Rand Lexicon*, New York (New American Library) 1986.

scheidungen, die ein Individuum zu treffen hat, sollen an seinem rationalen Eigeninteresse ausgerichtet sein. Entsprechend heißt der Titel eines ihrer Bücher mit gesammelten Aufsätzen *The Virtue of Selfishness*. Die Konzentration auf das Eigeninteresse ist die Tugend schlechthin. Weil alles am selbstischen Glück orientiert ist, müssen mithin alle Entscheidungsprozesse, in die ein Individuum eingebunden ist, in die Frage verlagert werden, wie die eigenen Erfolge zu steigern sind. Dieser radikale Individualismus fragt nicht nach dem Allgemeinwohl oder nach sozialen Netzen, mit denen die Schwächeren der Gesellschaft aufgefangen werden können. Die gesellschaftliche Stellung der Schwächeren ist vielmehr dem Umstand geschuldet, dass sie sich selbst nicht in genügendem Maß ihres eigenen Erfolgsstrebens bewusst gewesen sind und daher nicht in dem erforderlichen Maße die Tugend des Selbstinteresses ins Spiel gebracht haben. Das Prekariat ist selbstverschuldet.

Damit setzt sich Ayn Rand von dem ab, was sie im Amerika des Präsidenten Franklin D. Roosevelt nach der „Großen Depression“ erlebt hatte: Mit dem *New Deal* wurden Beschäftigungsmaßnahmen, Wohlfahrtsprogramme und andere Maßnahmen auf den Weg gebracht, um die Wirtschaft anzukurbeln und den in Armut gefallenen Menschen zu helfen, Boden unter den Füßen zu gewinnen. Die unterschiedlichen Aktionen und der Aufbau eines in Ansätzen erkennbaren Sozialstaates machten eine effektive und bürokratische Administration erforderlich. Für Ayn Rand war das nichts anderes als der Versuch, eine Bürokratie einzuführen, die weite Bereiche des Lebens reguliert, was in den USA unter dem Stichwort „*big government*“ läuft. *Big government* aber war für sie Abkehr vom reinen Individualismus, Abkehr vom unregulierten Kapitalismus und Beginn einer neuen Form eines sozialistischen oder kommunistischen Totalitarismus.

Ayn Rands Idealbild des Menschen bzw. des aus ihrer Sicht „wirklichen“ Menschen ist der kreative, rational agierende und damit seinen eigenen Vorteil sichernde „Macher“. Diesen „Machern“, die konsequent ihre rational einsichtigen Eigeninteressen vertreten, stehen die „Parasiten“ gegenüber, die sie auch Plünderer (*looters*) oder Schnorrer (*moochers*) nennt, und die am liebsten über das, was sich die Individualisten hart erarbeitet haben, herfallen würden, um es zu plündern oder an sich zu reißen. Aber eine Umverteilung einmal erworbenen Reichtums wäre in den Augen Ayn Rands „obszön“. Zwischen den heroischen Machern und den Parasiten, zwischen „gut“ oder „böse“ gibt es keinen Mittelweg. Den „guten“ Weg einzuschlagen bedeutet nichts anderes, als dass ein regulierendes *big government* abgeschafft werden muss; die Regierung muss auf das angemessene Maß zum Unterhalt von Polizei, Militär und Justiz schrumpfen. Wenn das erst einmal eingetreten ist – je früher, desto besser –, setzt sich gewissermaßen automatisch der von den kreativen, langfristig-denkenden Individualisten dominierte „freie Markt“ durch und fördert den Fortschritt aller. Das „Hineinregieren“ der Bürokratie bringt stattdessen das hervor,

was Ayn Rand „*statism*“ oder „*collectivism*“ nennt, also etwa „Unbeweglichkeit“ und Kollektivismus. Daraus folgt für Rand, dass der *laissez-faire* Kapitalismus und die Uneigennützigkeit, bei Rand *altruism* genannt, nicht kompatibel sind. Sie sind Gegensätze und können nicht zugleich in einem Menschen oder in einer Gesellschaft ko-existieren. Es geht wieder um ein Entweder-Oder, weil es nirgendwo im Leben Grauzonen geben darf. Daher muss der Kapitalismus in seiner „vollen, reinen, unkontrollierten und unregulierten“ Art verwirklicht werden, was bisher auch in den USA noch nicht der Fall war.¹⁵ Vorbild für die Trennung von Staat und Wirtschaft ist die Trennung von Staat und Kirche. Letztere bedeutet für Ayn Rand, dass sich der Atheismus frei entfalten kann und religiös-moralische Werte ersatzlos wegfallen, weil sie nicht rational einsehbar sind. Mit der Trennung von Staat und Wirtschaft würde sich daher auch hier der einzig rationale, „objektive“ Weg bahnen lassen zu einem *laissez-faire* Kapitalismus. Es gilt, diesen Kapitalismus als „freie Marktwirtschaft“ in die sozio-ökonomische Wirklichkeit umzusetzen. Dazu vertraut Ayn Rand auf die „heroischen“ Macher, deren Produktivität das einzig sichere Zeichen einer Moral darstellt: Das Individuum hat sich entschieden zu leben. Leben wird daher definiert als „rationale Produktivität“ mit dem Ziel, Reichtum, Wohlstand und Glück – *happiness* – zu erreichen.

Ayn Rand und die GOP

An dieser Stelle lässt sich der Einfluss Ayn Rands auf die Republikanische Partei unschwer erkennen; denn seit Ronald Reagan, der ebenso wie Alan Greenspan¹⁶ als Schüler von Ayn Rand gilt – falls man Reagan überhaupt als „Schüler“ von irgendwem bezeichnen kann –, gehört die Polemik gegen *big government* zu den Standardsätzen der konservativen Republikaner, obgleich der Regierungsapparat gerade unter Reagan zugenommen hatte. Fest steht jedoch auch, dass nach Meinung von fast 2/3 der US-Amerikaner die größte Gefahr für die Gesellschaft nicht von der Gier der Banker und des *big business* ausgeht, sondern von der Regierung und ihren Sozialprogrammen. Reagan gebrauchte einst dafür das Bild der „Wohlfahrtskönigin“ – *welfare queen* –, also einer Frau, die, ohne zu arbeiten, auf Kosten der Allgemeinheit von der Wohlfahrt lebt und in einem Straßenkreuzer stolz durch Los Angeles oder Las Vegas fährt.¹⁷ Diese „Königin“ ist das genaue Gegenbild der „Helden“ von Ayn Rand, die einen anderen Stolz verkörpern: Sie machen von ihrem individuellen Recht Gebrauch, durch eigene

¹⁵ http://www.aynrand.org/site/PageServer?pagename=ari_ayn_rand_the_objectivist_ethics abgerufen am 21. 3. 2013.

¹⁶ Der frühere Vorsitzende des Federal Reserve gehörte zu einem Lesezirkel, der sich bei Ayn Rand traf, um ihre Bücher gemeinsam zu lesen.

¹⁷ Auf Englisch könnte man im Sinne Reagans das so sagen: *A welfare queen who draws her welfare paycheck, gets into her Cadillac and cruises up and down Sunset Boulevard.*

Anstrengungen und Höchstleistungen zu Geld, Einfluss und Ansehen zu kommen. Die Botschaft heißt auch hier, dass Armut selbstverschuldet ist, dass daher alle Wohlfahrtsprogramme zu streichen sind und dass die Personen am besten überleben, die es verstehen, sich selbst zu verwirklichen. Ein kruder Sozialdarwinismus lässt sich erkennen.

Für eingefleischte Anhänger des Rand'schen Objektivismus ist das allerdings kein „purer Egoismus“, der das „persönliche Glück“ eines Menschen über alle anderen Anliegen, „einschließlich des Lebens und des Eigentums von anderen Menschen“, stellen würde. Egoismus sei vielmehr „ein böser, destruktiver Moralkodex“. Die angemessene Zusammenfassung einer „objektivistischen Ethik“ sei der Ausdruck „kein Opfer“. Daraus leitet man gewissermaßen einen „objektivistisch-kapitalistischen Imperativ“ ab, um ein Leben „für andere“ abzuwenden, was in den Augen Ayn Rands nichts anderes als Sklaverei bedeuten würde: „Opfern Sie niemals Werte für andere, und fordern Sie nie Opfer von anderen. Leben Sie das Leben eines Händlers in jeder Hinsicht.“¹⁸ Diese simple Formel hat jedoch weitreichende Konsequenzen, was z. B. Rolle und Funktion des Staates anbelangt. Wie bereits dargelegt, hat der Staat nach dieser „objektivistischen“ Maxime nur die eine Aufgabe, die Bürger nach Innen und Außen durch Polizei und Militär vor Gewalt zu schützen. Nur dafür und zum Unterhalt der Justiz zwecks Aufrechterhaltung des Rechts und der Eigentumsrechte darf er Steuern eintreiben. Mischt er sich in andere Belange ein, verletzt er das individuelle Recht, und er begeht Diebstahl am Eigentum des Einzelnen, wenn er für diese anderen, illegitimen Aufgaben Steuern erhebt. Steuern sind daher nichts anderes als Diebstahl. Ganz im Sinne der Waffenindustrie wird angefügt, dass die Schutzfunktion des Staates das individuelle Recht auf Selbstverteidigung nicht aufhebt. Wenn daher ein Dieb in ein Haus einbricht, hat der Hausbesitzer das moralische Recht, den Dieb zu erschießen. Dann muss sich der Hausbesitzer zwar vor Gericht für seine Handlung verteidigen, aber der Prozess kann immer nur zugunsten des Hausbesitzers ausgehen. Würde er indes zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, würde „der Staat ein ganz neues Verbrechen gegen“ den Hausbesitzer begehen.¹⁹ Der Staat hat also nur die eine Aufgabe, dem Fortkommen des Individuums durch Bereitstellung des Freiraums zur vollen Entfaltung zu dienen, wie umgekehrt das Individuum nicht existiert, um dem Staat zu dienen.²⁰

¹⁸ <http://objektivismus-fuer-dummies.blogspot.de/> (Wie können wir richtig und falsch unterscheiden?), abgerufen am 22. 3. 2013.

¹⁹ Ebd. (Warum brauchen wir einen Staat?).

²⁰ Seit Rand sich 1975 einer Operation wegen Lungenkrebs unterziehen lassen musste, wurde sie regelmäßig gepflegt. Sie hatte keine Skrupel, entgegen ihrem Credo dafür öffentliche Hilfen in Anspruch zu nehmen.

Kritik

Unter der Überschrift „Puppenhausprosa der Kapitalisten“ spottete die Wochenzeitung DIE ZEIT, dass die Rand'sche „Schule des Objektivismus“ doch wohl eher eine „Sonderschule“ sei. „Aus einem dümmlichen und plumpen Ideologiechen eine ‚Schule‘ zu machen, hieße tatsächlich, ein Stück Kot zu vergolden.“ Der Kommentar kommt zu dem Schluss: „Dass dieser hahnebüchene, schlecht geschriebene Murks in den USA so viele Anhänger findet, sagt über Ayn Rand nichts, aber über die moralische und intellektuelle Degeneriertheit der USA eine ganze Menge.“²¹ Dem kann man zustimmen, allerdings mit der politisch brisanten Anmerkung, dass der Vorsitzende des Haushaltsausschusses des Repräsentantenhauses, Paul Ryan, diese moralische und intellektuelle Degeneriertheit repräsentiert. Er warb im Wahlkampf und wirbt immer noch unaufhaltsam für „*smaller and smarter government*“ und bezeichnet seinen Haushaltsentwurf, der aufgrund der Mehrheitsverhältnisse im Repräsentantenhaus wohl angenommen wird, als „*path to prosperity*“, Weg zum Wohlstand. Der Quäker Bob Burnett schrieb daher, dass dieser Haushaltsentwurf die Kernkomponenten des Sicherheitsnetzes angreift: „*The Paul Ryan budget attacks the core components of the safety net: Social Security, Medicare, Medicaid, Food Stamps, and affordable Health Care.*“²² Dazu kommt natürlich, dass es keine Steuererhöhungen für die 1 % der reichen US-Amerikaner geben soll, die immerhin so viel Kapital und Eigentum besitzen wie 125 Millionen Menschen der unteren Einkommensgruppen. Dieses Ungleichgewicht wird mit dem Rand'schen Argument verteidigt, dass die Reichen die Arbeitsplätze schaffen, und je mehr diese besitzen, desto mehr Arbeitsplätze würden sie zur Verfügung stellen.²³

²¹ <http://www.zeit.de/kultur/literatur/2012-08/ayn-rand-der-streik/seite-2?commentstart=17#cid-2257265>, abgerufen am 22. 3. 2013.

²² http://www.huffingtonpost.com/bob-burnett/romney-ryan-rand-the-repu_b_1796307.html, abgerufen am 21. 3. 2013. *Social security* ist die Sozialversicherung, *Medicare* ist die öffentliche Krankenversicherungen für ältere Menschen, *Medicaid* für Menschen geringen Einkommens; *Food stamps* sind Lebensmittelgutscheine für die Armen und als *affordable health care* wird die Gesundheitsreform Obamas bezeichnet, von den Gegnern auch als *Obamacare* und „sozialistische Medizin“ verunglimpft. Konservative Kreise in den USA verwechseln gern *Obamacare* mit westeuropäischen staatlichen Modellen der Sozial- und Krankenversicherung und denunzieren das als marxistisch-leninistischer Totalitarismus. Obama griff das Wort *Obamacare* positiv auf, indem er sagte, *yes I care, in fact I do care.*

²³ Als am 1. März 2013 automatisch nach der Rasenmähermethode Haushaltskürzungen in Kraft traten, klagte Bob Burnett, dass die Republikanische Partei (GOP) den Anarchisten Raum gegeben habe: „*The March 1 sequester budget cuts are yet another product of crises manufactured by the ultra-conservative wing of the Republican Party. These Tea Party extremists have one objective: crush the federal government. Motivated by a strange brew of Old Testament Christianity and Ayn Rand's ‚objectivism,‘ they're a lethal force within the GOP – anarchists:*“: http://www.huffingtonpost.com/bob-burnett/sequester-cuts_b_2788936.html, abgerufen am 22. 3. 2013.

Der rechtslastige Fernsehsender Fox eilte Ryan mit Rand'scher Apologie in drei Punkten zu Hilfe: 1. „Der Kapitalismus ist gut, sagte Rand, weil er die Fähigkeit jedes Menschen verteidigt, aus seinem Leben das Beste zu machen, und die Einmischung der Regierung, die solche Menschen ihres Reichtums und ihrer Freiheit beraubt, ist moralisch falsch.“²⁴ 2. „Entschuldigt Euch nicht für die Motivation zum Profit [...] Rand hat das Wesentliche auf den Punkt gebracht: Profit ist das Wahrzeichen der Produktion.“²⁵ 3. „Renne von jedem weg, der das ‚öffentliche Wohl‘ hinausposaunt.“²⁶

Auf der anderen Seite des politischen Spektrums machen sich Kritiker lustig über diese Individualismus-Ideologie. So konnte man unlängst eine ironische Nachbildung des Vaterunser unter der Überschrift „Das Gebet für individuelle Verantwortung“ lesen:

Individual Responsibility Prayer

*Our Father, great Creator,
Hallowed be thy Name.
Thy Kingdom come, thy will be done with minimal government interference.
Give us this day our daily bread.
Or – on second thought – sell us our daily bread,
At a price determined by the market,
For giveaways breed dependency and urban decay,
As Paul Ryan's PowerPoint presentation lucidly demonstrates.
Forgive us our trespasses, as we forgive them that trespass against us.
Lead us not into temptation, but deliver us from evil.
And this might seem random, but hast Thou read this book „Atlas Shrugged“?
It gets a bit long in places, and Thou might disapprove of some of the sex stuff,
But it really makes a lot of good points about individualism and property rights,
And it makes thy creation think about why some people are so hell-bent on punishing success.
Now that I think of it, Father, Thou kind of strike me as a John Galt type.
Or maybe more of a Hank Rearden.
No, no. Definitely Galt.*

Unser Vater, großer Schöpfer,
Geheiligt werde dein Name.
Dein Reich komme, dein Wille geschehe mit einem Minimum an Regierungseingriffen.
Unser tägliches Brot gib uns heute.
oder – nach reiflicher Überlegung – verkaufe uns unser tägliches Brot,
zu einem Preis, der vom Markt festgelegt wird,

²⁴ „Capitalism is good, said Rand, because it protects each man's ability to make the most of his own life – and government intervention, which strips such men of their wealth and their freedom, is morally wrong.“

²⁵ „Don't apologize for the profit motive [...] Rand sets the record straight. A profit, she notes, is the insignia of production.“

²⁶ „Run from anyone trumpeting ‚The Public Good‘“. <http://www.foxnews.com/opinion/2013/02/02/3-crucial-lessons-ayn-rand-can-teach-us-today/#ixzz2Oof7bGZZ>, abgerufen am 22. 3. 2013.

Denn kostenlose Geschenke bringen nur Abhängigkeiten und städtischen Verfall hervor,
 Wie Paul Ryan's Power Point Präsentation einleuchtend demonstriert.
 Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern.
 Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen.
 Und dies mag ziellos scheinen, aber hast Du das Buch ‚Atlas Shrugges‘ gelesen?
 Es ist hier und da etwas lang, und Du magst einiges von dem Sex-Gedöhns tadeln
 Aber es enthält eine Menge guter Dinge über Individualismus und Eigentumsrechte.
 Und es lässt Deine Schöpfung darüber nachdenken, warum einige Leute so versessen darauf sind, den Erfolg zu bestrafen.
 Jetzt, wenn ich darüber nachdenke, Vater, kommst Du mir vor wie ein John Galt Typ.²⁷
 Oder vielleicht mehr wie ein Hank Rearden.²⁸
 Nein, nein, definitiv Galt.
 Amen.²⁹

Der Religionsfaktor in der Wählerschaft

Wenn man sich die speziellen religiösen Rahmenbedingungen ansieht und sich die Ideologisierung der Republikanischen Partei mittels des Gedankengebäudes der Ayn Rand vor Augen hält, dann sollte man eigentlich erwarten, dass protestantische Wahlberechtigte, und nicht zuletzt die zahlreichen evangelikalen und fundamentalistischen Wähler unter ihnen, in Scharen zur Demokratischen Partei gelaufen wären. Denn wie kann ein derartig schauerlicher Individualismus mit sog. „judeo-christlichen Werten“ vereinbar sein? Wie kann man eine Gesundheitsreform ablehnen, die zum ersten Mal etwa 30 Millionen Amerikanern Zugang zu einer Krankenversicherung verschafft hatte, dabei aber immer noch 20 Millionen unberücksichtigt ließ?³⁰ Wie können Evangelikale und Fundamentalisten sich den Werten einer erklärten Atheistin zuwenden? Dass diese Art des Kapitalismus mit der katholischen Soziallehre unvereinbar ist, hatten immerhin einige römisch-katholische Bischöfe verlauten lassen. Aber die Signale anderer Bischöfe waren nicht so eindeutig. Nicht wenige katholische

²⁷ Einer der Hauptcharaktere in dem Buch „Atlas Shrugged“, der am Ende des Buches eine lange Rede hält, die Ayn Rands Gedankengebäude wiedergibt.

²⁸ Ein anderer von Rands Charaktere; er ist Besitzer eines Stahlkonzerns und Erfinder eines neuen Produkts, das besser ist als Stahl. An ihm demonstriert die Verfasserin auch ihre Ideen über die Geschlechtlichkeit (Sex).

²⁹ <http://www.newyorker.com/online/blogs/shouts/2013/03/shouts-murmurs-republican-prayers-humor.html#ixzz2OFwiBpGi>, aufgerufen am 20. 3. 2013.

³⁰ Während der Präsidentschaft Bill Clintons hatte seine Frau Hillary den vergeblichen Versuch einer Gesundheitsreform gemacht. Bis zu Obamas Reform waren 50 Millionen Amerikaner, d.h. ca. 1/6 der Bevölkerung, ohne Krankenversicherung – ein in Deutschland unvorstellbarer Zustand.

Bischöfe betrachten offenbar die gesamte Politik nur aus dem Blickwinkel, wie sich Kandidaten zur Frage der Abtreibung oder der gleichgeschlechtlichen Ehe verhalten und ließen daher verlauten, auch ein Mormone sei wählbar, weil sich der Präsidentschaftskandidat Mitt Romney zu diesen Punkten eindeutig geäußert hatte. Offenbar war dies auch für weiße evangelikale Amerikaner leitend.

Wenn man den Religionsfaktor heranzieht, ergibt sich folgendes Bild: Vergleicht man den Rückhalt für Romney mit der Unterstützung für die Republikaner in den vorhergehenden Wahlen 2004 und 2008, so fällt auf, dass die weißen evangelikalen (und fundamentalistischen) Wähler im ganzen Land George W. Bush 2004 mit 79 % gewählt haben, John McCain 2008 mit 73 % und Romney wiederum mit 79 %.³¹ Romney gelang es also, die 6 % wieder wettzumachen. Mormonen votierten mit 78 % für Romney, was genau dem Prozentsatz entspricht, den George W. Bush 2004 unter ihnen erreichen konnte. Das scheint anzudeuten, dass eine „konservative“ Gesinnung wichtiger ist als die religiöse Überzeugung; denn man sollte eigentlich bei dem starken internen Zusammenhalt der Mormonen erwarten, dass sie in größerem Umfang für einen der Ihren gestimmt hätten. Überraschend ist auch, dass 54 % der sog. mainline Protestanten sich für Romney entschieden. Auch hier wich das Ergebnis nur um 1 % zuungunsten von Romney von der Zahl vor vier Jahren ab (55 % für McCain). Die Prozentzahl weißer Katholiken, die für Romney stimmten, lag bei 59 % gegenüber 52 % vor vier Jahren für McCain. Das könnte darauf verweisen, dass katholische Wähler nicht nur auf einige Bischöfe geachtet haben, sondern auch darauf, dass der Anwärter für das Amt des Vizepräsidenten ein Katholik war.

Die Frage ist dann, wer sich für Obama entschied. Nach den Analysen des Pew Forschungszentrums haben die religiös nicht gebundenen Wähler und die Juden zu 70 % bzw. 69 % Obama gewählt und damit einen Trend bestätigt, der bei Präsidentschaftswahlen schon längere Zeit anhält. Es überrascht nicht, dass 95 % der Afro-Amerikaner für Obama votierten. Hier scheint außer der Hautfarbe und der protestantischen Religion auch der sozio-ökonomische Faktor eine große Rolle zu spielen. Diesen muss man auch ansetzen, um zu erklären, dass 75 % der katholischen Latinos Obama gewählt haben, so dass insgesamt 50 % der katholischen Stimmen an Obama/Biden gingen, während Romney/Ryan 48 % erhielten. Dass bei den weißen Katholiken und den konservativen Evangelikalen die Hautfarbe eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen scheint, verweist auf die nach wie vor besonders im Süden anzutreffende Diskriminierung von Menschen mit schwarzer Hautfarbe. Dieser Rassismus erklärt den Hass vieler Weißer auf den Präsidenten, den sie offen mit Wahlkampfansteckern zum Ausdruck brachten, auf denen lediglich die drei Buchstaben OMG zu lesen war und die zur Überschrift

³¹ Diese Prozentzahlen beziehen sich auf sog. *exit polls*, also Befragungen der Wähler nach Verlassen des Wahllokals. ANALYSIS Pew Forum December 7, 2012, abgerufen und abgespeichert am 8. 12. 2012.

dieses Artikel gewählt wurde: Obama Must Go. Dass 21 % der Mormonen für Obama stimmten, ist angesichts des früher offen vertretenen Rassismus innerhalb dieser Religionsgemeinschaft bemerkenswert.

Auffallend für einen Betrachter ist es auch, dass Wähler, die angeben, mindestens einmal pro Woche eine religiöse Veranstaltung zu besuchen, zu 59 % für Romney und nur zu 39 % für Obama abgestimmt haben. Diese Zahlen zugunsten der Republikaner sind seit etlichen Präsidentschaftswahlen konstant. Der regelmäßige Besuch der Gottesdienste bewirkt offenbar eine konservative Haltung, während Wähler, die nur wenige Male im Jahr einen Gottesdienst besuchen, zu 55 % Obama und zu 43 % Romney ihre Stimme gaben.

	Obama	Romney
Protestanten	42,00%	57,00%
Weiße Protestanten	30,00%	69,00%
Wiedergeborene/Evangelikale	20,00%	79,00%
Nicht-Evangelikale	44,00%	54,00%
Schwarze Protestanten	95,00%	5,00%
Römische Katholiken	50,00%	48,00%
Weiße	40,00%	59,00%
Latinos	75,00%	21,00%
Juden	69,00%	30,00%
Andere Glaubensgemeinschaften	74,00%	23,00%
Keine religiöse Bindung	70,00%	26,00%

Die gleichbleibend hohe Unterstützung für republikanische Kandidaten ist unter religiösen Gesichtspunkten bei dieser Wahl noch erstaunlicher, weil, wie bereits angedeutet, Mitt Romney ein Bischof in der Hierarchie der Mormonen ist und Mormonen seit jeher in den Augen der Protestanten und insbesondere der Evangelikalen und Fundamentalisten als „Sektierer“ galten. Lediglich das fundamentalistische „Stahlross“ Jerry Falwell (1933–2007) hatte bei seiner *Moral Majority* auch Mormonen mit im Boot, aber daran erinnern sich in der schnelllebigen Zeit wohl nur noch wenige, vor allem vielleicht seine zwei Söhne. Diese gehörten zu einer Gruppe von 28 äußerst konservativen, um nicht zu sagen reaktionären Christen unterschiedlicher Kirchen und Organisationen, vor allem aber evangelikaler, fundamentalistischer und römisch-katholischer Provenienz, die in einem Schreiben an Romney nach dessen Nominierung sich selbst und den Briefempfänger an die eigentlich selbstverständliche Tatsache erinnerten, dass es bei der Wahl nicht um Theologie gehe, sondern um öffentliche Politik.³²

³² *It is time to remind ourselves that civil government is not about a particular theology but rather about public policy.*

Sie zitieren dann einige Passagen aus dem Parteiprogramm der GOP, besonders die Sätze, die sich mit der traditionellen Ehe und dem Lebensrecht Ungeborener befassen und gratulieren Romney zu den ihrer Meinung nach überzeugenden und mit „judeo-christlichen Werten“ übereinstimmenden Darlegungen. Der Brief sollte jedoch schlicht verbergen, dass man unter Bush völlig anders geredet hatte und dass die Unterzeichner um ihrer Anhänger willen die Mormonen-Theologie des Kandidaten Romney überspielen mussten.³³

Diese Unterstützung Romneys beruhte auf dem Umstand, dass die sog. „Werte-Wähler“ eingeschworen werden mussten, weil Romney durch eigene Fehler sehr stark unter Druck geraten war.³⁴ So etwa weigerte er sich fast bis zum Schluss des Wahlkampfes, seine finanziellen Verhältnisse offen zu legen. Bezeichnenderweise war es sein Vater George Romney gewesen, der 1968 im Wahlkampf verlangt hatte, dass Präsidentschafts-

³³ Im Folgenden werden die Unterzeichner und ihre Organisationen genannt, so dass Interessierte im Internet unschwer aufrufen können, wofür die Personen und ihre Organisationen stehen:

Raymond Ruddy, President, Gerard Health Foundation
 Tom Minnery, Executive Director, Citizen Link
 Margaret H. („Peggy“) Hartshorn, Ph. D., President, Heartbeat International
 Jonathan Falwell, Thomas Road Baptist Church
 Kristan Hawkins, President, Students for Life of America
 Ralph Reed, President, Faith and Freedom Coalition
 Leonard Leo, Director, The Catholic Association
 Anthony Lauinger, Executive Vice President, National Right to Life
 Joel Belz, Founder, World Magazine
 Dr. Jack C. Willke, MD, President, Life Issue Institute
 Joseph A. Brinck, President, Sanctity of Life Foundation
 James Bopp, Jr., The Bopp Law Firm
 Raymond L. Flynn, Former Mayor of Boston and U.S. Ambassador to the Vatican
 Andrea S. Lafferty, President, Traditional Values Coalition
 Rev Louis P. Sheldon, Chairman and Founder, Traditional Values Coalition
 Fr. Frank Pavone, National Director, Priests for Life President, National Pro-life Religious Council
 Dr. Alveda King, Director, African American Outreach Priest For Life
 Tim Wildmon, President, American Family Association and American Family Radio
 Penny Young Nance, President, Concerned Women for America
 Jim Daly, President, Focus on the Family
 Deal Hudson, The Catholic Advocate
 Tony Perkins, President, Family Research Council
 Franklin Graham, President, Samaritan's Purse
 Gary Bauer, President, American Values
 Allen & Leslee Unruh, Alpha Center & National Abstinence Clearinghouse
 Jerry Falwell, Jr., Chancellor and President Liberty University
 Rev. Samuel Rodriguez, President NHCLC Hispanic Evangelical Association
 Frank Wright, Ph.D., President and CEO National Religious Broadcasters
<http://de.scribd.com/doc/105495607/GOP-Platform-Letter>, aufgerufen am 28. 3. 2013.

³⁴ Die sog. „Werte-Wähler“ hatten schon 2008 die Wende verpasst. Vgl. *Erich Geldbach*, „Osama, Obama and Chelsea's Mama: Eine USA-Wahlnachlese unter religiöser Perspektive“, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 3/2009, 141–180, bes. 169.

kandidaten ihre Finanzen der Öffentlichkeit vorlegen sollten, was er auch tat und was seither üblich ist.³⁵ Als CEO von *Bain Capital*, einer von ihm 1984 mitbegründeten Kapitalbeteiligungsgesellschaft (*private equity firm*) oder „Heuschrecke“, wie der SPD Politiker Franz Müntefering die Firma genannt hätte, hatte Mitt Romney Firmen zerschlagen, Arbeitsplätze ins Ausland verlagert und ein erhebliches, auf 350 Millionen Dollar geschätztes Vermögen angesammelt. Die Medien wurden nicht müde zu betonen, dass er weniger Einkommenssteuer an den Fiskus abgeführt habe als seine Sekretärin und dass sein Spendenaufkommen für die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzte Tage, das er natürlich steuerlich geltend machen kann, ebenfalls seinen Steuersatz übersteige. Auch konnte er Gerüchte nicht widerlegen, dass er erhebliche Summen auf ausländischen Konten unterhalte, vor allem auf den Cayman Islands und in der Schweiz. Insofern könnte man Romney geradezu als einen Prototyp der von Ayn Rand hochgelobten kapitalistischen Helden betrachten. Da jedoch der aufwendige Wahlkampf seinen Tribut kostet, war er auf Spenden (in Rand'scher Sprache: Opfer) angewiesen. Nachdem Newt Gingrich im Mai 2012 das Handtuch geworfen hatte, zahlten z. B. der Casino-Magnat Sheldon Adelson und seine Frau aus Las Vegas 10 Millionen Dollar in Romneys Wahlkampfkasse.

Auch fiel es Romney nicht leicht, die Gesundheitsreform Obamas anzugreifen, weil er als Gouverneur im „liberalen“ Bundesstaat Massachusetts eine fast identische Reform durchgeführt hatte. Aus den Vorwahlen hing ihm an, dass er ein *Flip-flopper* sei. Auch wurde bekannt, dass er bei der weiblichen Wählergruppe gegenüber Obama eindeutig abfiel. Eine Zeitlang versuchte er im Wahlkampf, seine Frau zu zitieren, auf die er höre, wenn es um Belange der Frauen ginge. Frauen konterten demgegenüber, dass die Frau eines Multimillionärs, für die jeder Luxus zugänglich sei, gar nicht ermessen könne, wie sich das Leben von Frauen in der wirtschaftlich angespannten Situation im Jahre 2012 abspiele.

Was Romney die Wahl gekostet haben könnte, war sein Auftritt vor reichen Unterstützern am 17. Mai 2012 im Haus des Managers Marc Leder, der einer Kapitalbeteiligungsgesellschaft vorsteht, in Boca Raton, Florida. Jeder Teilnehmende hatte 50.000 Dollar gezahlt. Hier wähnte sich Romney unter Seinesgleichen und konnte frei heraus verkündigen, was er wirklich denkt. 47% der Wähler Amerikas, so war seine Analyse, würden für Präsident Obama stimmen, „*no matter what*“ = egal, was passiert. Diese Menschen seien „abhängig von der Regierung, glauben, dass sie Opfer sind, dass die Regierung verpflichtet ist, sich um sie zu kümmern, dass sie Anspruch haben auf eine Gesundheitsfürsorge, auf Lebensmittel, Wohnung, was auch immer.“ Um diese Menschen würde er sich aber nicht kümmern. Romney hatte jedoch die Rechnung ohne einen Barmixer gemacht, der seine aufschlussreichen Bemerkungen heimlich per Video aufzeichnete und an das Magazin „*Mother Jones*“ weiter gab. Inzwischen hat sich dann der

³⁵ Es half George Romney freilich nicht, weil er ausgerechnet gegen Richard Nixon verlor.

heimliche Video-Filmer „geoutet“, wie die Washington Post am 15 März 2013 berichtete.³⁶ Diese arrogante Einstellung Romneys, die fast die Hälfte der Amerikaner zu Sozialschmarotzern abstempelte, erregte großes Aufsehen, zeigt aber auch, dass offenbar Ayn Rand's „Sozialmodell“ auch von Romney Besitz ergriffen hatte. Sein bald erfolgter Widerruf klang wenig überzeugend: Er kämpfe um jede Stimme und ihm lägen alle Amerikaner am Herzen.

Schlussfolgerung

Die USA haben sich und der Welt zwei bedeutsame Errungenschaften beschert: Sie haben das Verhältnis von Staat und Kirche so geregelt, dass die Regierung keine Religionsgemeinschaften unterstützen darf³⁷ und dass eine freie Ausübung der Religion garantiert ist. Das versteht man unter Religionsfreiheit, die sich fundamental von Toleranz unterscheidet. Kirchen und Religionsgemeinschaften sind daher „frei“ und müssen dafür Sorge tragen, dass sie Anhänger gewinnen. Der Monopolanspruch einer Religionsgemeinschaft auf ein Gebiet, bei uns „Landeskirche“ genannt, entfällt daher, und das Angebot an religiösen Dienstleistern ist beträchtlich, so dass dadurch das allgemeine Interesse an der Religion in der Öffentlichkeit im Gegensatz etwa zu Westeuropa hervorsteht. Die Wahlen allerdings zeigen ernüchternd, dass regelmäßiger Gottesdienstbesuch nicht vor abstrusen politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Ideologien gefeit macht. Bei fundamentalistischen Protestanten und Katholiken, die mit einzelnen, zumeist sexualethischen Randthemen ihren „Kulturkampf“ führen, ist das nicht weiter verwunderlich. Wohl aber muss es nachdenklich stimmen, dass 54 % der nicht-evangelikalen Protestanten für Romney/Ryan gestimmt haben. Was wird da wohl von den Kanzeln verkündigt, wenn Jesus in seiner Verkündigung Gott und den Mammon für nicht vereinbar hielt?

Die breite Unterstützung für Obama unter der afro-amerikanischen Bevölkerung ist nur bedingt auf den religiösen Faktor zurückzuführen. Vielmehr ist es eine Solidarisierung mit einem Präsidenten ihrer Hautfarbe, von dem sie sozial, wirtschaftlich und kulturell mehr erwarten als von der Gegenpartei. Wenn man allen den Laufpass geben soll, die das „allgemeine Wohl“ im Auge behalten möchten, dann wird man auch bei den Latinos evangelikaler und vor allem katholischer Richtung eher den sozio-ökonomischen Faktor in Rechnung stellen als die Religion, noch dazu wenn Letztere gegen den Willen vieler Bischöfe gestimmt haben. Auch wenn es

³⁶ Es handelt sich um einen 38jährigen Barmixer namens Prouty.

³⁷ Der Einzug von Kirchensteuern oder die Bezahlung der Bischöfe aus öffentlichen Geldern ist daher ebenso ausgeschlossen wie konfessionell gebundene Staatsämter oder einen konfessionell gebundenen Religionsunterricht an öffentlichen Universitäten oder Schulen.

im evangelikalen Lager bedeutsame Stimmen gegen den Rechtsruck gibt,³⁸ so kommt man um das Fazit nicht herum, dass der Religionsfaktor eine abnehmende Rolle spielt und/oder ein Faktor ist, der in weiten Bereichen das konservativ-reaktionäre Lager stützt.

Bibliographie

(Es werden nur Bücher und Aufsätze, aber keine Internet-Verweise angeführt.)

- Binswanger, Harry* (Hg.), *The Ayrarand Lexicon*, New York (New American Library) 1986.
- Geldbach, Erich*, „Osama, Obama and Chelsea’s Mama: Eine USA-Wahlnachlese unter religiöser Perspektive“, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 3/2009, 141–180
- Gushee, David*, *The Future of Faith in American Politics: The Public Witness of the Evangelical Center*, Waco, TX (Baylor University Press) 2008
- Littell, Franklin H.*, *Wild Tongues. Handbook of Social Pathology*, New York (The Macmillan Company) 1969
- Romney, Mitt*, *Turnaround: Crisis, Leadership, and the Olympic Games*, Washington (Regnery Publishing) 2001 (mit Timothy Robinson)
- Stassen, Glen und David Gushee*, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*, Downers Grove (InterVarsity Press) 2003
- Wallis, Jim*, *On God’s Side: What Religion Forgets and Politics Hasn’t Learned About Serving the Common Good*. 2013

³⁸ Bedeutsam ist vor allem die *Sojourner Community* in Washington mit ihrem Gründer Jim Wallis an der Spitze. Wallis hat zu Ostern 2013 ein neues Buch veröffentlicht, das er während des Wahlkampfes geschrieben hat. Es trägt den Titel *On God’s Side: What Religion Forgets and Politics Hasn’t Learned About Serving the Common Good*. Wallis bemerkt zu seinem neuen Buch, dass es ihm nicht um „rechts“ oder „links“ gehe, nicht um das gegenwärtige polarisierende und sich paralysierende politische Geschäft in Washington, sondern um „*a moral compass for both our public and personal lives – and reclaiming an ancient yet, urgent and timely idea: the common good.*“ (SojoMail vom 28.3.2013.) Man kann auf Richard Cizik verweisen, sowie bspw. auf Glen Stassen und David Gushee. Beide haben 2003 das Buch *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* veröffentlicht. *Gushee* schrieb zum Wahlkampf 2008 das Buch *The Future of Faith in American Politics: The Public Witness of the Evangelical Center*, Waco, TX: (Baylor University Press). Wie im Titel anklingt, setzt sich *Gushee* von der Definition des Evangelikalismus als dem religiös-rechten Flügel der Republikanischen Partei ab. Er war einer der Hauptverfasser zweier Erklärungen: 2006 die evangelikale Klima Initiative *Call to Action* und 2007 die Evangelikale Erklärung gegen Folter.

Die Utopie vom Leibe Christi¹

Matthias Walter

„Jetzt hatte es sich verwandelt in sein Leben und Blut selber [...] Er wird das Land ganz in sich hineinschlingen, wird so in das Land hineinschlüpfen, dass er das Land selber ist. Das kann nur atmen, wenn er atmet, schreiten, wenn er schreitet, wenn er stille steht, steht es still. Leibhaft geradezu, körperhaft war ihm diese Vorstellung. Stuttgart ist sein Herz, der Neckar seine große Schlagader, das schwäbische Gebirg ist sein Brust, der schwäbische Wald sein Haar. Er ist Württemberg, leibhaft, Württemberg nichts als er.“²

Herzog Karl Alexander von Württemberg träumt sich in Lion Feuchtwangers Roman „Jud Süß“ als die Verkörperung des Landes. Das Land wird in ihm sein und er in dem Land. Es ist ein mythischer Traum. Das Land wird ohne nicht mehr leben können, es wird von ihm abhängig sein. Es ist ein politischer Traum. Karl Alexander träumt einen politischen Mythos.

Wenn Feuchtwanger Mythos und Politik verbindet, so tat sich die neutestamentliche Theologie mit einem solchen Vorgehen lange schwer. Die Gemeinde als „Leib Christi“ war für die einen eine mythische Größe, die Rede davon eine theologische Aussage. Das galt vor allem für die katholische Theologie, die der Kirche damit zusätzliche Würde verlieh. Für die anderen war es quasi ein politisches Bild, mit dem der gemeindliche Alltag strukturiert werden sollten. Hier taten sich vor allem die protestantischen Exegeten hervor. Hier kam ihr Pragmatismus zur Geltung. Verbindungslinien zwischen der einen und der anderen Bedeutung wurden selten gezogen.

Aber bei diesen Alternativen bleiben Fragen offen. An die eine Seite etwa die, ob denn der Mythos nur zur theologischen Anschauung dienen sollte und keinerlei pragmatische Funktion hatte. Oder an die andere Seite die, ob die Rede vom Leib Christi denn nur eine Metapher sei, also ohne Hinweis auf ihre geistliche, eben: mythische Dimension. Denken also die einen nur, mal soll da etwas glauben, und die anderen nur, mal soll etwas tun?

Die Christen sahen sich durch ihren Glauben in eine Gemeinschaft gestellt, die sie selbst ins Staunen gebracht hat. Ins Staunen entweder über ihre reale Erfahrung, oder wenigstens ins Staunen über Ideal und Möglichkeiten. Etwas Neues haben sie da miteinander erlebt, persönlich und kollektiv,

¹ Vortrag, gehalten am 2. bis 4. November 2012 auf dem Symposium „Die Social Gospel Bewegung und ihre Rezeption – Ein vergessenes Erbe des Baptismus?“ in Elstal. Zugrunde liegt meine Dissertation: *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“*, NTOA 49, Fribourg (CH)/Göttingen 2001.

² *Lion Feuchtwanger, Jud Süß*, Gesammelte Werke Bd. 1, Berlin/Weimar 1991, 353.

eine *kaine ktisis*, eine neue Schöpfung (Gal 6,15), und in dem Versuch, das zu beschreiben, haben sie auf Bilder und Vergleiche zurückgegriffen. Die Rede vom Leib Christi war ein Versuch, dem Unsagbaren doch einen Ausdruck zu geben. Dabei hat uns die Wissenssoziologie darauf hingewiesen, wie gerade unsere Kommunikation mit Metaphern dazu geeignet ist, Sinn und Sein miteinander zu verbinden.³ Mythos und Politik also. Die Rede von der Gemeinde als Leib Christi greift also tief hinein in die Theologie, ja: in die Spiritualität, *und* sie zielt ganz konkret auf den Alltag, den sie gestalten will.

Hinzu kommt ein weiteres. Die Metapher vom Leib Christi war in der Antike beinahe allgegenwärtig. Es gab sie in politischen wie philosophischen Kontexten, und auch hier waren beide Bereich nicht klar zu trennen. Greift nun eine kleine neue Gruppe mit dem grenzenlose Selbstbewusstsein einer sich vom Schöpfer und Vollender berufenen Elite auf eine solche Metapher zurück, die sonst eher in den Diskursen der Eliten vorkommt, dann ergibt sich daraus schon fast von selbst eine weitere Bedeutungsebene: Es schwingt mit, dass sich die kleine Minorität auf diese Weise groß macht und nebenbei vielleicht sogar behauptet: Eure Ideale verwirklichen in Wahrheit wir.

Ich will mit uns nun folgenden Weg gehen: Wir werden zunächst einen Blick in den antiken Gebrauch von Leib-Metaphorik werfen, um den Nährboden der christlichen Version zu erkennen. Wie soziologisch arbeitende Exegeten sagen: „Der Schlamm bringt nicht den Aal hervor, [...] aber die Auffassung, wo kein Schlamm, da auch kein Aal, käme der Wahrheit schon näher.“⁴ Was also hat bei den Verfassern und Adressaten der urchristlichen Schriften mitgeklungen, als sie von der Gemeinde als einem Leib sprachen bzw. hörten?

Und mehr noch: Nicht nur, was schwang mit, sondern welche Funktion zur Einweisung der Konvertiten in ihre neue Welt spielte die Metapher von der Gemeinde als einem Leib? Wie bei einer ersten Sozialisation steht auch eine Neusozialisation vor der Aufgabe, die Menschen, die da mit ihrem Religionswechsel beim Eintritt in die Gemeinde Neuland betreten, zu integrieren. Wie gesagt: *kaine ktisis*, neue Schöpfung, alles auf Null. Aber de facto natürlich nicht, denn sie bringen ihr altes Leben mit, ihre alte Sozialisation. Um die zu ändern, gehört einerseits die enge Kommunikation, die intensive Gemeinschaft in der Gemeinde dazu, die Soziologie spricht von der Kommunikation mit den „signifikanten Anderen“. Die neue Sinnwelt will dabei auch erklärt werden, und das geschieht mittels Sprache. Und innerhalb dieses Mediums Sprache spielt die Metapher bekanntermaßen

³ Den wissenssoziologischen Aspekten dieses Vortrags liegt zugrunde: P. L. Berger / T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1995.

⁴ Zit. bei G. Theissen, Christologie und soziale Erfahrung. Wissenssoziologische Aspekte paulinischer Christologie, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1989, 318, Anm. 1

aufgrund ihrer sogenannten pragmasemantischen Funktionen eine große Rolle. Sie vereint durch ihren Sinnüberschuss, d.h. immer ist mehr mitgemeint als unmittelbar ausgesagt, auf ideale Weise heuristische wie appellativ-emotionale Aspekte, soll heißen: Erklären, Gefühl vermitteln und motivieren verbinden sich in ihr auf ideale Weise und schaffen den Sinn, den die neue Gemeinschaft als ihre Grundlage vermitteln muss.⁵

Wir werden in der Kürze der Zeit natürlich keinen umfassenden Überblick gewinnen können über das gesamte Neue Testament. Stichprobenartig werden wir aber in unterschiedliche Kontexte gemeindlicher Existenz hineinsehen und untersuchen, wie Leib-Metaphorik da hineinwirken sollte.

Die Metapher vom Leib in der Antike

Am bekanntesten, weil am häufigsten in unserem Zusammenhang zitiert, ist natürlich die Fabel vom Magen und den Gliedern. Die Glieder des Leibes rackern und schufteten, sind müde und ausgelaugt und werden zunehmend wütend auf den Magen, der nichts tut, einfach nur da in ihrer Mitte liegt und all das konsumiert, was die Glieder erzeugen. Es kommt zum Aufstand der Glieder gegen den Magen. Diese Fabel hat einen pragmatischen Kontext. Sie wird zum ersten Mal aufgeschrieben von dem römischen Historiker Livius (2,32), der nach den Wirren des 20jährigen Bürgerkriegs zwischen Caesarianern und Republikanern, in den ersten Jahren des Octavian, des späteren Kaiser Augustus. Die Zeit rund um das Jahr 25 v. Chr. war eine Zeit der Hoffnung auf eine endlich wieder friedliche Welt. Die Erzählung selbst, die Livius also in diesen Jahren in seine Historie einbaut, spielt knapp 500 Jahre vorher. Damals war das Königtum von der Republik abgelöst worden. Ein Ständekampf brach aus, der die junge Republik gefährdete. Plebejer kämpften gegen Patrizier. Die Plebejer hatten sich aus der Stadt auf einen Berg zurückgezogen. Es kam zu Versorgungsengpässen in der Stadt. Da schickten die Patrizier als Vermittler Menenius Agrippa zu den Plebejern. Der erzählt ihnen diese Fabel und macht ihnen deutlich, dass der Magen durchaus nicht passiv sei, sondern das ihm Dargereichte als Kraft an die Glieder wieder zurückgebe. Das überzeugt die Plebejer und sie kehren an ihre Arbeit zurück.

Von Zugeständnissen an die Plebejer wird nicht berichtet. Erklärtes Ziel der Patrizier und ihres Vermittlers sei die Wiederherstellung der alten Ordnung gewesen. Andere Autoren variieren diesen Bericht so, dass die Überlegenheit der Patrizier deutlicher zu Tage tritt. Bei Dionysius von Halicarnassus (4,6) werden die Plebejer durch die Fabel zu Tränen gerührt. Bei Plutarch (Coriolanus 6) spottet der Magen über die Einfalt der Glieder.

⁵ Vgl. zur Pragmasemantik W. Seifert, Didaktik rhetorischer Figuren: Metapher als Unterrichtsgegenstand, in: Sprachbetrachtung und Kommunikationsanalyse (hg. von O. Schöber), Scriptor Taschenbücher S 157, Königstein 1980, 129–138.

Der pragmatische Kontext der Fabel also ist überdeutlich. Es ist die Wiederherstellung des sozialen Friedens, und zwar auf die einzige Weise, wie sich die Oberschicht das vorstellen konnte: unter ihrer Führung und indem alle an ihren angestammten Platz zurückkehren.

Das ist ein wesentliches Element der Leib-Metaphorik, wenn sie in diesen Zusammenhängen verwendet wird: Der Leib verändert sich nicht. Jegliche Dynamik innerhalb des Leibes fehlt. Im Leib herrscht ein fragiles Gleichgewicht, das ständig kontrolliert werden muss. Alle müssen zum Wohle aller sich miteinander verhalten, schreibt etwa Seneca (De clem 2, 2), und gefördert werde das dadurch, dass die Qualität des kaiserlichen Hauptes sich auf den restlichen Körper übertrage (er schreibt das unter Kaiser Nero). Das Haupt entlasse den Geist in den Körper, und von diesem Geist hänge alles ab. Beim Griechen Isokrates im 4. Jh. v. Chr. erfüllte die Verfassung diese Funktion der Seele (Or 7), Cleanthes⁶ sieht sie in Gott (der christliche Apologet Diognet, Kap. 6, wird später dann die Christen als die Seele des Reiches, also als Garant seines Bestandes bezeichnen).

Wo sich der Leib verändert, wird er zum Monstrum, den man von entarteten Gliedern befreien muss. Selbst, wenn das das Haupt beträfe, womit Cicero (De off 3, 22) etwa den Tyrannenmord legitimiert.

Die Bandbreite der Anwendung von Leib-Metaphorik in der Antike ist groß. Der Kosmos ist ein Leib⁷ genauso wie die Armee unter ihrem Führer-Haupt.⁸ Die Gallier bieten sich im Streit um die Nachfolge von Kaiser Nero dem Kandidaten Galba an und sagen, er könne sich ihrer als eines starken Leibes bedienen, der ein Haupt suche.⁹ Plinius (Ep 4, 22) klagt, dass alles Übel im Reich von Rom ausgehe, wie ja auch *die* Krankheit im Körper die schlimmste sei, die sich vom Kopf her ausbreite. Und der Philosophenkaiser Marc Aurel (2, 16) entwickelt regelrecht eine klinische Pathologie von Leib und Seele, angewandt auf den Einzelnen und den Staat bzw. den Kosmos, was sich wiederum beim jüdischen Geschichtsschreiber Josephus als Bild von den Geschwüren findet, mit denen er die Unruhen im jüdischen Volk vergleicht und die immer wieder hier und da aufbrechen (Bell 2, 264). An anderer Stelle wird von Ämterhäufung abgeraten, weil die Hand ja auch nicht geschwächt werde durch die Aufteilung in die einzelnen Finger, sondern im Gegenteil gestärkt.¹⁰ Das gilt aber nicht für das Haupt: Das dürfe nur eines sein und der Körper unter ihm geeint.¹¹ Oder: Der griechische Gesetzgeber Solon hatte eingerichtet, dass einer für den anderen vor Gericht klagen können solle, denn wie in einem Leib sollten sich alle fühlen, und da leide ja nicht nur der geschädigte Glied, sondern auch jedes

⁶ In v. Arnim, Stoische Fragmente I, fr 532, S. 120.

⁷ Platon, Timaios

⁸ Plutarch, Galba 1.

⁹ Ebd., 4.

¹⁰ Plutarch, Praecepta gerendae reipublicae 15 (812D).

¹¹ Curtius Rufus 10, 9, 1–6

andere sei mitbetroffen.¹² Oder: Sich mit dem Bruder zu zerstreiten und sich mit einem Fremden zu verbünden, das sei, wie sich selbst zu amputieren und das fehlende Glied durch ein fremdes zu ersetzen.¹³ Oder der Stoiker Epiktet (Diatr 2, 5): Nur, wenn wir uns als losgelöst von der Gesellschaft betrachteten, sei es für uns natürlicher, unbeschadet, reich und gesund alt zu werden. So wie der Fuß aber schmutzig werde oder sich gar verletze, weil er den Körper einen Weg tragen müsse, so sei es auch für uns unvermeidlich, als Teil des Ganzen Einschränkungen in Kauf zu nehmen.

Lateinisch *corpus* begegnet auch als Begriff der Verwaltungssprache, vor allem für gesellschaftliche Untergruppen, Vereine etwa, vergleichbar unseren Körperschaften. Wissenssoziologisch: Subsysteme. Mit einem gewissen kritischen Potential, denn in den Vereinen organisierten sich vor allem die Schichten, die keinen direkten Zugang zur Macht hatten.¹⁴

Das griechische Wort *soma* begegnet uns in einem solchen Zusammenhang nur an einer Stelle, und zwar in einem Edikt von Kaiser Augustus, die Kyrenaika im heutigen Libyen betreffend.¹⁵ Er bestimmt darin, dass diejenigen, die dort zu römischen Bürgern erklärt wurden, trotzdem sich weiterhin mit ihren Abgaben am *Hellenon somati*, also am griechischen Leib, also dem restlichen Teil der Bevölkerung dort beteiligen sollen.

Eine kurze Zusammenfassung: Leib-Metaphorik lag in der Luft. Gerade im 1. Jh. n. Chr. war man darum bemüht, die neugewonnene Einheit des Reiches zu befestigen. Wer reale Strukturen stabilisieren will, kommt um eine geistige Legitimation nicht herum. Leib-Metaphorik begegnet uns da auf Schritt und Tritt. Und zwar durchweg mit einer konservativen, heißt: bewahrenden Zielrichtung. Nach den Wirren des Bürgerkrieges ja durchaus verständlich. Mit Leib-Metaphorik wird also verkündet: Keine Veränderung am Sozialgefüge! Alle vereint unter dem kaiserlichen Haupt! Die staatliche Hierarchie bildet die göttliche Ordnung des Kosmos ab. Und unter diesem Haupt untereinander solidarisch! Bis hin zur Bereitschaft, um des Ganzen willen persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen.

Und dahinein entsteht im römischen Reich, angeleitet auch noch von einem römischen Bürger Kleinasiens, durch seinen persönlichen Status also ein Vertreter des universellen und ideellen Reichsgedankens, eine Gruppierung, die sich als in der Welt, aber nicht von der Welt versteht. Die das Bemühen um Einheit in ihrer Umwelt sieht und selber mit einem noch einmal gesteigerten Anspruch an Einheit antritt. Und auch mit Leib-Metaphorik arbeitet, um ihre neue Welt zu legitimieren. Wir sollten also, was sie schreiben, auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund lesen.

¹² Plutarch, Solon 18.

¹³ Plutarch, De fraterno amore 3 (479B).

¹⁴ Vgl. F. M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches, FAS 11, Kallmünz 1982.

¹⁵ Den Text hat u. a. A. v. Premerstein, Die fünf neugefundenen Edikte des Augustus aus Cyrene, in: ZSRG.R 48 (1928) 419–531, hier: 435.

Leib-Metaphorik im 1. Korintherbrief¹⁶

Beginnen wir also unsere kleine Reise durch das Neue Testament mit dem 1. Korintherbrief. Das bietet sich aus chronologischen Gründen an. In diesem Brief an diese krisengeschüttelte Gemeinde, die immer wieder mit Spaltungen zu tun hat (1 Kor 1), erstaunt es nicht, dass das Thema der Einheit immer wieder vorkommt, ja, eines der Hauptthemen darstellt. Unterschiedliche Meinungen und unterschiedliche Lebensweisen, resultierend nicht zuletzt aus unterschiedlichen Herkünften, lassen sich aus dem Brief gut rekonstruieren. Einheit in Vielfalt – Korinth als das römische Reich *in a nutshell*.

Leib-Metaphorik ist verschiedentlich als rhetorisches Mittel vertreten. Aber nicht nur als rhetorisches Mittel. Bereits der 1. Korintherbrief macht uns deutlich, wie sehr Mythos und Politik miteinander verbunden sind. „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ (10,16) Gemeinschaft mit Bezug auf Jesu Leib und die Gemeinde als Leib: Schillernder kann ein Begriff nicht zwischen Mythos und Politik oszillieren.

Ein Mythos ist die Grunderzählung einer Gemeinschaft. Klassischerweise etwa der Schöpfungsmythos, der mindestens so viel über den aktuellen Hörer sagen will, ja, appellativ an den Hörer das Wort richten will, wie er etwas über die Vorgänge bei der Schöpfung selbst sagen will. Die Grunderzählung der Christen ist die von der Selbsthingabe Christi um der Menschen, genauer: um der Gemeinde willen. Und diese Grunderzählung will nur zum geringeren Teil informieren, sondern sie will vor allem appellieren, und zwar: „Lasst das für euch geschehen sein und lebt in dieser Weise untereinander!“ Die Gemeinschaft des Leibes Christi, das ist die, die zusammenkommt, um zum einen am Leib Christi teilzuhaben und zum anderen um ihn zu bilden. Ein kürzerer Weg von Mythos zu Ethos ist nicht denkbar. Metapher und mystischer Ausdruck in einem, spricht „Leib Christi“ unmittelbar Selbstverständnis und Sozialverhalten zugleich an. Sinn und Sozialstruktur werden zeitgleich vermittelt. So komprimiert, innerhalb einer kleinen Genitiv-Verbindung, ist das zugleich einmalig im antiken Vorkommen der Leib-Metaphorik.

Dazu passt nun eine zweite Beobachtung: Die berühmte Passage in 1. Korinther 12 über das Miteinander in der Gemeinde, vom Leib und den Gliedern, weist natürlich viele Parallelen zu den anderen Vorkommen in der Antike auf. Die Solidarität, die Bereitschaft zum Mitleiden, das Für-einandereinstehen, all das finden wir auch anderswo. Natürlich geht es hier nicht um die Aufrechterhaltung eines Status quo wie etwa in der Fabel des Menenius Agrippa von Gliedern und Magen. Kann es ja auch gar nicht,

¹⁶ Im Folgenden kann die neutestamentliche Leib-Metaphorik natürlich nur in Ausschnitten dargestellt werden. Eine vollständige Darstellung findet sich in meiner Dissertation (s. Anm. 1).

denn die Gemeinde ist sich ja gerade erst am Bilden, und noch ist man ganz vom Staunen darüber geprägt, was da zusammengekommen ist.

Das Neue und ebenfalls Einzigartige ist die Erwähnung des Hauptes. „Das Auge kann nicht sagen zu der Hand: Ich brauche dich nicht, auch das Haupt zu den Füßen: Ich brauche euch nicht.“ Das ist fast schon sensationell subversiv: das Haupt eines unter anderen! Immer, wenn das Haupt genannt wird in der Antike, ist es der führende Teil des Körpers, in der Regel der Kaiser. Hier ist es nur ein Beispiel neben anderen. Und es ist nicht Christus. Und machen wir uns zusätzlich klar: Paulus hätte das Haupt auch gar nicht erwähnen müssen, es hätten noch genügend andere Körperteile zur Verfügung gestanden. Aber nein, er muss seinen Impuls der Gleichberechtigung und des Aufeinander-Angewiesenseins noch auf die Spitze treiben, indem er einordnet, was sonst aus der Solidarität immer ausgespart blieb. Es fällt mir schwer, hier an einen bedeutungslosen Zufall zu glauben.

Christus ist hier nicht König-Kaiser. Es ist überhaupt unklar, wo er hier ist. „Leib Christi“, das kann ein possessiver Genitiv sein oder ein auctorialer oder ein explikativer, also: der Leib gehört Christus, er ist von Christus geschaffen oder er bildet Christus. Das wird nicht klar. So ist Christus gegenwärtig, aber nicht festzulegen, zu erleben, aber nicht zu haben. Für die Gemeinde bleiben Zuspruch und Anspruch so in einer produktiven Schwebelage.

Leib-Metaphorik im Römerbrief

„Leib Christi“ – im Römerbrief wird daraus „Leib in Christus“, *soma en Christou*. Für viele Exegeten eine bedeutungslose Variante. Wir aber fragen pragmasemantisch, nicht nur theologisch. Und so fragen wir also: Sagen 1 Kor 12 und Röm 12 wirklich einfach dasselbe? Bedeutet der Wechsel in der Wortwahl nichts? Oder doch was?

Der textliche Kontext von Röm 12 ist der, dass, nicht weiter verwunderlich, dieses Kapitel auf die Kapitel 9–11 folgt. Die Kapitel 9–11 beschreiben bekanntlich das Verhältnis des christlichen Glaubens zur jüdischen Mutterreligion. Schon da kann man fragen: Was hat das nötig gemacht? Oder ist der Römerbrief so sehr ein rein theologisches Schreiben, dass das jetzt eben auch noch mal abgehandelt werden musste? Sicher macht der Römerbrief von allen seinen Briefen am wenigsten den Eindruck, es handle sich tatsächlich um einen Brief. Manche sagen aber, es sei ein Empfehlungsschreiben des Paulus an die Christen in Rom, die nicht sehr darauf erpicht waren, ihn zu empfangen. Denn ihm ging der Ruf voraus, dass gerne Unruhen entstehen, wo er auftritt. Siehe Ephesus. Wenn das stimmt, wäre der Brief gerade als Empfehlungsschreiben auch ein Brief eines konkreten Menschen an konkrete Menschen in einer konkreten Situation. Und die Situation dieser Christenmenschen in Rom war vermutlich stark davon geprägt, dass sie nach dem Klaudiusedikt zur Ausweisung der Juden aus Rom bzw. einem Versammlungsverbot stark unter Druck waren. Die Tumulte, erklärt uns

Sueton (Claudius 25, 4), sind wegen eines gewissen Chrestus entstanden. Die Juden in Rom hatten allen Grund, sich von ihrer christlichen Untergruppierung trennen zu wollen.¹⁷

Der Römerbrief, geschrieben zwischen Klaudiusedikt und der Verfolgung unter Nero, richtet sich also an eine Gruppe, die vor der Aufgabe steht, sich neu zu definieren. Wissenssoziologisch ausgedrückt: Als nun deutlich erkennbares Subsystem brauchen sie zur Identitätsfindung die Stärkung ihrer Sinnwelt. Dem dient der Römerbrief. Paulus versucht, in Römer 1–8 ihren Glauben zu stärken, in Kapitel 9–11 ihr Verhältnis zur Ursprungsgemeinschaft zu klären, und in den Kapiteln 12–15 geht es um die konkrete Gestaltung ihrer Gemeinschaft. Und das wiederum beginnt mit Leib-Metaphorik. „Ihr seid ein Leib in Christus.“ Und euer Kult vollzieht sich im Alltag, so die beiden ersten Verse von Kap. 12. Damit unterscheidet sich die Gemeinde von der paganen Umwelt, wie auch die jüdische Mutterreligion eine sehr große Erkennbarkeit hatte, die aber eher im Kultischen begründet war. Diese ganz konkrete Frage nach der Erkennbarkeit der Christen, zunächst für sich selbst und dann auch nach außen, lässt den Begriff des Leibes, des *soma*, des *corpus*, hier einen sehr konkreten Sinn bekommen, der weniger ein ideales Gedankengebäude beschreibt, sondern eher nach dem administrativen Gebrauch des Wortes, also im Sinne eines Vereines oder einer Körperschaft klingt. Und hatten wir vorhin einen Beleg gesehen, der von einer ethnischen Gruppe als einem *soma* spricht, so könnte man fragen, ob nicht auch hier eine definierte Zugehörigkeit gemeint ist. Als abgesondert von der ethnischen Gruppe der Juden und zugleich das Ethnische überschreitend, ein Supra-Ethnos, nach Gal 3 und 1 Kor 12: hier ist nicht Jude noch Grieche. Die Christen mussten nach der Trennung von der Synagoge ernsthaft an der eigenen Identität und an eigenen Strukturen arbeiten. „Körperschaft in Christus“ ist dazu das Angebot von Paulus, mit dem im Hinterkopf, was seit dem 1. Korintherbrief an mythischer Konnotation aus der Abendmahlstheologie mitschwingt.

Damit gewinnt die Leib-Metaphorik eine zweite Stoßrichtung: von der Binnen- zur Außenorientierung; von der Hilfe, das eigene Miteinander zu gestalten, zur Abgrenzung von der Umwelt. Leib-Metaphorik ist Teil der gedanklichen Bewältigung der Lösung vom Judentum und der eigenen Verortung in der paganen Umwelt.

Leib-Metaphorik im Epheserbrief

Ein letzter Blick, und zwar in den Epheserbrief. Hatte der Korintherbrief ganz das Leben in der Gemeinde im Blick und wollte der Römerbrief den plötzlich alleine in der Welt stehenden Christen zu einer eigenen Identität

¹⁷ Zur Situation der Christen in Rom vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II, 18), Tübingen 1989.

im Konzert der römischen Stadtgesellschaft verhelfen, so weitet der Epheserbrief die Perspektive noch einmal aus und nimmt, wie auch schon der Kolosserbrief, die ganze Ökumene, ja, den ganzen Kosmos in den Blick.

Und er verändert Leib-Metaphorik noch einmal gegenüber Paulus. Für den ökumenischen bzw. kosmischen Kontext greift der Epheserbrief vielleicht noch einmal neu auf andere pagane Quellen zurück, auf solche einer kosmischen Philosophie. So begegnet uns hier nun Christus als das Haupt. Und interessanterweise finden sich hier auch seine Füße (1, 22): „Alles hat er unter seine Füße getan und hat ihn gesetzt der Gemeinde zum Haupt über alles, welche sein Leib ist ...“ Nehmen wir das streng als Metapher: Da ist ein Leib. Die Füße ruhen auf den unterworfenen Mächten und Gewalten. Das Haupt des Leibes ist Haupt über alles. Gleichzeitig ist die Gemeinde dieser Leib. Der Gemeinde-Leib also hat Christus als Haupt über sich und steht mit Christi Füßen auf den besiegten Mächten. Ein Bild der Herrschaft!

Dieses Mitherrschen mit Christus über die Mächte bekommt nun aber auch ein Ziel: es ist die Versöhnung zwischen getrennten Volksgruppen. Juden und Heiden, die sich draußen immer wieder feindlich gegenüberstehen, werden versöhnt in Christus,¹⁸ zu erleben in der Gemeinde: „dass er die beiden versöhne in einem Leibe“ (2, 16). Der ganze Abschnitt Eph 2, 11–22 hat sein Zentrum in Vers 15 in dem Stichwort „Frieden“, und dieser Frieden hat seinen Ort in diesem Leib der Versöhnten. In dem werden die Ethne *sussoma*, eine Wortschöpfung des Epheserbriefes, sie werden sozusagen mitleibig.

Wir halten also für den Epheserbrief und auch für den verwandten Kolosserbrief fest: das überwältigende kosmische Heils- und Versöhnungsgeschehen in Christus findet seinen konkreten Ausdruck im Leib der Gemeinde. Kosmische Leib-Metaphorik wird auf die Gemeinde reduziert und die Gemeinde dadurch zugleich mit exemplarischer Bedeutung für das kosmische Versöhnungswerk aufgeladen. Ein Versöhnungswerk, das Trennungen überwindet, die zu überwinden die Politik vergeblich angeht.

So wird auch hier noch einmal deutlich: In der Gemeinde als Leib Christi wird realisiert, was der Leib des Kaisers zu realisieren nicht in der Lage war.

¹⁸ Vgl. hierzu auch *E. Faust*, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditions- geschichtliche und sozialgeschichtliche Studium zum Epheserbrief (NTOA 24)*, Fribourg (CH)/Göttingen 1993.

Die *social gospel* Bewegung

Entstehung und Inhalte

Erich Geldbach

*Meinem verehrten Bochumer Kollegen und Lauffreund Klaus Wengst
zum 14. Mai mit allen guten Wünschen gewidmet*

1. Einleitung: Warum sollte man sich mit der Bewegung beschäftigen?

Mit den Adjektiven „liberal“ oder „progressiv“ wird die Bewegung des „sozialen Evangeliums“, *social gospel*, häufig charakterisiert und damit in eine theologische Schublade verfrachtet. Weder Feind noch Freund brauchen sich dann weiter mit dieser Bewegung zu beschäftigen, denn die Zeiten von Liberalismus und Progressivismus sind längst vorbei. Nicht nur aus deutscher Perspektive ist das alles im Kugelhagel des Ersten Weltkrieges untergegangen, als die sog. christlichen Nationen ihre Jugend in sinnlosen Stellungskriegen opferte. Man würde es sich indes zu einfach machen, wenn man die *social gospel*-Bewegung mit diesem Argument ad acta legen wollte, und es ist deshalb gut, wenn auf einer Tagung an die aufregende Zeit, in der diese Bewegung entstand, erinnert wird. Das ist aus drei inhaltlichen Gründen wichtig. Einmal ist nach Meinung vieler Beobachter die Bewegung des *social gospel* der „einzigartige Beitrag“ Amerikas zur Entwicklung des Christentums, sie ist also eine „typisch amerikanische Bewegung“.¹ Will man die Kirchengeschichte unter ökumenischem Aspekt lesen und verstehen lernen, wird man schwerlich an einer solch einzigartigen Bewegung vorbeigehen können. Zum zweiten war einer der hervorragenden Repräsentanten ein Baptist, Walter Rauschenbusch (1861–1918), und es ist immer gut, sich mit Gestalten der eigenen Geschichte zu befassen, zumal wenn diese einen Einfluss hatten, der weit über die Grenzen der baptistischen Gemeinschaft hinausging. Zum dritten aber ist das, was die Bewegung des *social gospel* wollte, inhaltlich noch lange nicht erreicht oder durch einfaches „labeling“ wie liberal oder progressiv abgetan. Kein anderer als Martin Luther King war überrascht und erfreut, einen baptistischen Bruder entdeckt zu haben, als er Rauschenbusch las, der in seiner Zeit das zur Sprache brachte, was Kings eigenem Anliegen Jahrzehnte später und damit auch unter anderen Bedingungen entsprach. King würde wohl sofort in die These einstimmen, dass sein eigenes Werk und das Rauschenbuschs

¹ So z. B. Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865–1915*, New Haven (Yale University Press) 1940, 3.

weder in den USA noch weltweit an ein Ende gekommen sind und dass man daher gut daran tut, sich mit der *social gospel* Bewegung zu befassen.

Aus einem anderen, persönlichen Grund tue ich das auch gern. Der schon angesprochene Walter Rauschenbusch war 1907/08 zu einem Studienjahr in Deutschland und hat die meiste Zeit in Marburg verbracht. Wohl auch aus diesem Grund hat mein Marburger Lehrer Ernst Benz, der 1946 das erste Ökumenische Institut an einer deutschen Universität gründete, eine Doktorarbeit über Rauschenbusch anfertigen lassen, die von Reinhart Müller angefertigt wurde und unter dem Titel *Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus* als Band 1 der Ökumenischen Studien von Benz herausgegeben wurde.² Eine zweite Arbeit wurde von mir selbst in Marburg betreut, die Christoph Bresina schrieb und die sehr detailliert die deutschen Einflüsse auf Walter Rauschenbusch nachwies, schließlich hatte sein Vater August den Sohn nach Gütersloh geschickt, damit er dort deutsche Bildung in sich aufnehmen und das Abitur machen sollte, was auch geschah. Leider wurde die Arbeit nie gedruckt, sondern ist nur auf Microfiche erhältlich.

2. Ist die Bewegung „progressiv“ und „liberal“?

Wieso verfallen Kirchenhistoriker und Historiker in den USA darauf, die Bewegung liberal oder progressiv zu nennen? Beides ist nicht abwegig, weil man die Zeit, in der diese Bewegung ihren Höhepunkt hatte, auch als Ära des Progressivismus in der amerikanischen Geschichte bezeichnet. Als Beispiel kann man anführen, dass einer der bedeutenden³ Pädagogen und Philosophen der Zeit, John Dewey, seine Vorstellung einer Reformpädagogik in mehreren Büchern als „*progressive education*“ bezeichnete.⁴ Die Gesellschaft, für die er sein pädagogisches Konzept entwarf, war eine demokratische und daher keine ständische oder, wie er sie nannte, „statische“ Gesellschaft. Der Unterschied besteht nach Dewey darin, dass eine demokratische Gesellschaft das Prinzip externer Autorität verwirft und stattdessen auf freiwillige Entscheidungen und Interessen setzt, die indes nur durch bewusst demokratische Erziehung geschaffen werden können.⁵ Die *social gospel* Bewegung teilt mit dieser philosophisch-erziehungswissenschaftlichen Richtung die Überzeugung, dass eine demokratische

² Leiden/Köln (E. J. Brill) 1957.

³ Vielleicht war er sogar der bedeutendste.

⁴ Vgl. sein Hauptwerk *Democracy and Education*, zuerst 1916 erschienen hier zitiert in der Macmillan Paperback Ausgabe 1961, z. B. Kapitel sechs *Education as conservative and progressive*: „In static societies, societies which make the maintenance of established custom their measure of value, this conception applies in the main. But not in progressive communities. They endeavor to shape the experience of the young so that instead of reproducing current habits, better habits shall be formed, and thus the future adult society be an improvement on their own.“, 79.

⁵ Ebd., 87.

Gesellschaftsordnung der Referenzrahmen für die Ausbreitung des Evangeliums ist und ist auch davon überzeugt, dass die demokratische Gesellschaft eine dauernd zu verbessernde Gesellschaft, eine sich progressiv entwickelnde und also keine statische Gesellschaft ist. Grundlage für diese Ansicht ist die theologische Überzeugung, dass die christliche Gemeinde eine „Demokratie des Geistes“ ist, was zu Pfingsten deutlich wurde. Gott gab seinen Geist nicht mehr einigen wenigen Auserwählten, sondern er bietet ihn seither allen an.⁶ Die Affinität eines demokratischen Gemeinwesens zu der christlichen Gemeinde als „Demokratie des Geistes“ kommt nicht nur sprachlich zum Ausdruck, sondern entspricht einer inneren Verwandtschaft von demokratischer Gesellschaft und der christlichen Gemeinde als „Demokratie des Geistes“, die sich auch unentwegt progressiv entwickelt. Auf die Zielrichtung dieser Progression wird nachfolgend zu achten sein.

Zuvor gilt es herauszustellen, dass auch die andere Bezeichnung der *social gospel* Bewegung als „liberal“ nachvollziehbar ist. Im Sinne Deweys könnte man sagen, dass die liberale Theologie, wie sie sich in Westeuropa, speziell in Deutschland, seit J. S. Semlers Schrift „*Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam*“ von 1774 entwickelte, darauf aus war, sich aus den Fesseln einer „externen Autorität“ zu befreien. Diese konnte ein ungeschichtlicher Dogmatismus, der autoritäre Staat oder die gleichfalls als autoritär erlebte Staatskirche sein. An die Stelle solcher unfreien Konservatismen trat das selbstbestimmte, sich seiner Autonomie bewusste Individuum, das auch die historische Kritik der Heiligen Schrift einbezog. Hier zeigt sich jedoch schon eine gewisse Gefahr, wenn man vorschnell mit dem Begriff „liberal“ spielt. Die *social gospel* Bewegung stemmte sich nämlich mit aller Wucht gegen einen Individualismus. Gerade das autonome Individuum ist Zielscheibe der Kritik der Anhänger eines sozialen Evangeliums. Andererseits öffneten diese sich der modernen historischen Methode der Bibel- und Dogmenkritik. So beispielsweise wird der Hauptvertreter der deutschen liberalen Theologie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, Adolf von Harnack (1851–1930), wiederholt von Rauschenbusch zustimmend zitiert, und außerdem stand er in freundschaftlicher Verbindung zu Martin Rade (1857–1940) in Marburg und der Zeitschrift „Die Christliche Welt“. Man muss allerdings beachten, dass die Gegner einer sozialen Interpretation Jesu und des Evangeliums, die sich in dieser Zeit zur fundamentalistischen Bewegung formierten, das Wort liberal nicht im Sinne von emanzipatorisch oder befreiend gebrauchten, sondern als abqualifizierendes Schimpfwort. Ein „liberaler“ Theologe hatte nach diesem Sprachgebrauch das überkommene, orthodoxe System verlassen und war in die Heterodoxie abgeglitten. Da die Anhänger einer fundamentalistischen Strömung im frühen 20. Jahrhundert eine erhebliche Anhängerschaft in den Kirchen mobilisieren konnten, war mit ihrer Einordnung des *social gospel* als „liberal“ das ablehnende Urteil gefällt.

⁶ W. Rauschenbusch, *Selected Writings*, hg. von Winthrop S. Hudson, Mahwah, NJ (Paulist Press) 1984, 100.

Beide Gesichtspunkte – liberal im deutschen Sinn als Betonung des Individuums, was jedoch in den USA abgelehnt wird, sowie liberal im amerikanischen Kontext als Lehrabweichung oder falsche Lehre – verweisen noch einmal auf den Umstand, dass die *social gospel* Bewegung als ein amerikanisches Produkt eingestuft werden muss. Es gibt bei aller Freundschaft, die zwischen Rade und Rauschenbusch bestand, und bei aller Bewunderung, die dem Amerikaner von deutscher Seite entgegenschlug, in Deutschland nichts Vergleichbares. Rauschenbuschs demokratische Überzeugung stieß im kaiserlichen Deutschland des beginnenden 20. Jahrhunderts auf massive Ablehnung. Eine Schwierigkeit für die Einordnung in den amerikanischen Kontext besteht freilich in der Tatsache, dass es den Kirchenhistorikern so gut wie unmöglich erscheint, genaue Daten für Anfang und Ende der Bewegung zu bestimmen.⁷

3. Die amerikanischen Rahmenbedingungen

3.1. Industrialisierung / Urbanisierung

Robert T. Handy, der 1966 ein Quellenbuch zur *social gospel* Bewegung herausgegeben hat, vertrat in der Einleitung zu dem Buch die These, dass die hundert Jahre zwischen 1830 und 1930 als Versuch gedeutet werden können, Amerika zu christianisieren, zuerst durch Erweckungen und danach durch die *social gospel* Bewegung.⁸ Er meinte, dass die Herausforderungen, vor die Kirchen und Theologie durch die Verstädterung und Industrialisierung der Gesellschaft gestanden haben, mit den Mitteln gemeistert wurden, die dem amerikanischen Protestantismus eigen sind. Das soziale Evangelium ist daher nur bedingt als etwas Neues einzustufen, weil soziale Aspekte fester Bestandteil der protestantischen Tradition in den USA waren. Die beiden genannten Eckpunkte sind freilich Industrialisierung und Verstädterung, die jedoch in der Tat neue Herausforderungen darstellten. Aber sie sind beileibe nicht die einzigen. Sie bilden das sozialpolitische Gefüge, zu dem sich andere, nicht weniger wichtige Elemente gesellen.

3.2. Der Bürgerkrieg und seine Auswirkungen

Da ist einmal der amerikanische Bürgerkrieg von 1861 bis 1865, der wohl als erster mobiler Krieg mit massiven menschlichen Gräueltaten in der Geschichte gelten muss. Lange vor dem Krieg hatten sich große Kirchen wie

⁷ So zu Recht Mark G. Toulouse, Art. Social Gospel, in: RGG⁴ 7, Sp. 1407. Vgl. auch Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, Yale University Press 1972, 785: „When the Social Gospel movement began and when it came to a close are much disputed questions. But nearly everyone agrees that it was more fully represented by Walter Rauschenbusch than by anyone else [...].“

⁸ Robert T. Handy (Hg.), *The Social Gospel in America*, New York (Oxford University Press) 1966, 4.

die Methodisten, Presbyterianer und Baptisten wegen der Sklavenfrage in Nord- und Südkirchen getrennt. Dabei darf man freilich nicht übersehen, dass es eine breite und zwischenkirchlich aktive Bewegung gab, soziale Fragen anzugehen und zu lösen. Der Kampf gegen die Sklaverei stand trotz aller Trennungen der Kirchen in den erweckten Kreisen obenan. Die Trennung der Kirchen und der Bürgerkrieg hatten jedoch die bisher in den Kirchen wirksamen sozialen Kräfte gebunden und hielten sie auch in der nachfolgenden Ära des „*reconstructionalism*“ immer noch gefangen. Die Kirchen im Norden richteten jetzt ihr Augenmerk vor allem auf Hilfen, die sie den befreiten Sklaven zukommen lassen wollten. Die Situation war jedoch äußerst kompliziert, weil die kriegerischen Auseinandersetzungen die ehemaligen Sklaven in den Südstaaten zwar befreit hatten, es jedoch den Politikern im Süden gelang, mit immer neuen Gesetzen, den sog. Jim Crow Laws, neue Ungerechtigkeiten gegenüber den Afro-Amerikanern als „legal“ erscheinen zu lassen. Die Nachwehen des Bürgerkrieges und neue Gesetze im Süden waren daher wichtige sozialpolitische Faktoren.

3.3. Landflucht und Einwanderung

Ein weiterer Faktor ist die kurz nach dem Krieg einsetzende massive Landflucht. Man hat errechnet, dass um 1870 der Anteil der Land- und Stadtbevölkerung in den USA etwa zu zwei Drittel gegenüber einem Drittel ausfiel. Kurz danach hielten sich Stadt- und Landbevölkerung in etwa die Waage, was sich dann aber dramatisch zugunsten der Stadtbevölkerung zu verschieben begann. Das machte jedoch nur einen Teil der Urbanisierung aus. Dazu kamen große Zahlen von Einwanderern, die sich vor allem in den Städten der Ostküste ein neues Auskommen suchten. Mit dem rapiden Anwachsen der Großstädte gingen die bekannten Probleme wie schlechte, unhygienische Wohnbedingungen bei hohen Mieten und Überbevölkerung, Kinderarbeit, eine generelle Ausbeutung der arbeitenden Bevölkerung durch geringe Entlohnung und lange Arbeitszeiten sowie kaum Freizeitangebote, Alkoholismus, Kriminalität, Prostitution, mangelnde ärztliche Versorgung, politische Korruption u. a. einher. Es gesellte sich hinzu das Phänomen der Mobilität wohlhabender Schichten, die es sich leisten konnten und tatsächlich auch taten, ein Wohngebiet zu verlassen, wenn dieses begann, sozial zu „kippen“, um sich weiter draußen in den Vorstädten der Reichen und Begüterten anzusiedeln. Dadurch konnten auch kirchliche Gemeinden ausbluten und Kirchengebäude hinterlassen, die von den ursprünglichen Gemeinden nicht mehr gebraucht wurden und die dann in andere Hände, oft auch in andere Denominationen übergingen, die Mühe hatten, die Gebäude zu unterhalten, weil das finanzielle Aufkommen für ärmere Schichten massive Probleme bereitete.

3.4. Der laissez-faire Kapitalismus

Der zuletzt genannte Faktor verweist auf den von Handy erwähnten zweiten Eckpunkt, die Industrialisierung. Sie ging einher mit der Erschließung des Kontinents durch Eisenbahnen, Wasserstraßen, neuen Kommunikationstechniken und entwickelte sich in einem rasenden Tempo und dazu völlig ungezügelt von gesetzlichen Bestimmungen, aber auch einem Auf und Ab der wirtschaftlichen Entwicklungen und der großen Monopolbildungen. Man kann daher zu Recht von einem kruden *laissez-faire* Kapitalismus sprechen mit einer zunehmenden Zahl von Aktiengesellschaften, anonymen *shareholders*, Monopolen und einer kleinen, superreichen Schicht. Arbeitskämpfe waren zwar anfänglich selten, weil sich Gewerkschaften erst langsam und dann zunächst als einzelne Gewerkschaften für bestimmte Zweige der Wirtschaft entwickelten, doch gelegentlich flammten sie auf und wurden mit z. T. brutaler Gewalt niedergemacht. 1884 gelang der Gewerkschaft „*Noble Order of the Knights of Labor*“ durch einen Streik, den Eisenbahnmogul Jay Gould an den Verhandlungstisch zu zwingen. Dass man gegen einen der größten „*robber barons*“ obsiegte, ließ die Mitgliederzahl von 60 000 innerhalb von zwei Jahren auf 700 000 anschwellen.⁹ Der sog. *Haymarket Riot* in Chicago am 4. Mai 1886, bei dem es zu Toten und zahlreichen Verwundeten kam, ließ die Bedeutung der *Knights of Labor* wieder schwinden.

3.5. Anwachsen des römischen Katholizismus

Man wird weiter darauf verweisen müssen, dass Amerikas Protestanten durch die eine religiöse Komponente aufgeschreckt wurden. Ein Großteil der Einwanderer kam aus römisch-katholischen Ländern wie Irland, Südeuropa, Südosteuropa und nicht zuletzt auch deutschen Ländern. Der Protestantismus sah sich dadurch trotz seiner Zersplitterung in viele Denominationen in seiner bisherigen Funktion bedroht, das moralische Band der demokratischen Gesellschaft der USA zu sein. Man wusste, dass Papst Pius IX. in seinem „*syllabus errorum*“ von 1864 und in anderen Dokumenten vorher und nachher¹⁰ vieles verdammt hatte, was Amerikaner als Errungenschaften betrachteten, wie etwa das allgemeine Wahlrecht, das öffentliche Schulwesen, die Trennung von Staat und Kirche, der alleinige Vollzug bürgerlicher Eheschließung, was päpstlicherseits als „schändliches und verhängnisvolles Konkubinat“ eingestuft wurde, die Möglichkeit der Ehescheidung, Liberalismus, moderne Kultur, Gewissensfreiheit, Pressefreiheit, ja die Demokratie selbst. Dazu kamen noch

⁹ Christoph Bresina, Die Entwicklung des Social Gospel im Kontext zeitgenössischer Entwicklungen 1865–1890, Magisterarbeit North American Baptist Seminary, 1984 (ungedruckt), 20.

¹⁰ Vgl. Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. (Herder) ³⁷1991, 768–811.

weitere Irrtümer, wie die „äußerst verschlagenen Bibelgesellschaften“, die Bibeln kostenlos austeilten und so die Bibel dem „privaten Urteil“ ausliefern, die „Pest“ des Indifferentismus, der die Unterschiedslosigkeit jeder Religion behauptet und damit den Protestantismus in den gleichen Rang erhebt wie die römische Kirche, in der aber allein das Heil zu finden ist, die „abscheuliche“ bzw. „verderbliche“ Lehre des Kommunismus und Sozialismus, die häretische Behauptung, „die kirchliche Gewalt sei nicht kraft göttlichen Rechtes von der bürgerlichen Gewalt verschieden und unabhängig“, der Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus. Diese Liste, die verlängerbar ist, flößte protestantischen ebenso wie säkularen Amerikanern Angst ein, ja schürte eine Verschwörungstheorie dergestalt, dass der Papst seine „Millionen“ in das Land sende, um die Freiheiten der Amerikaner zu unterminieren und die USA einer „ausländischen“ Macht zu unterwerfen, als die das Papsttum angesehen wurde. Man muss freilich betonen, dass die Verschwörungstheorie nicht überall Anklang fand, aber die Zunahme der katholischen Bevölkerung bedingte eine bewusste und unbewusste Verunsicherung, zumal neue politische Konstellationen unübersehbar waren, was man zuerst auf der Ortsebene zu spüren bekam, wenn etwa das Stadtparlament plötzlich von römischen Katholiken dominiert wurde oder der Bürgermeister nicht mehr einer protestantischen Denomination, sondern der katholischen Kirche angehörte.

4. Reaktionen auf die Megakrise

4.1. *Fundamentalismus*

Nimmt man diese Faktoren zusammen, die ursächlich mit Urbanisierung und Industrialisierung, einschließlich der Einwanderung und ihrer religiösen Komponente, zusammenhängen, und fügt weitere kulturelle Aspekte wie die neuen wissenschaftlichen Disziplinen der Soziologie, Psychologie, Evolutionsbiologie sowie den aus Darwins Evolutionstheorie oberflächlich abgeleiteten Sozialdarwinismus hinzu, wonach nur der Fitteste überlebt, und bezieht dann noch als weiteren kulturellen Faktor die historische Forschung allgemein und mit Blick auf Bibel und Dogmen insonderheit mit ein, dann ergibt sich so etwas wie eine Megakrise, die von Grund auf verunsichernd wirkte und jedenfalls zu keinem Optimismus berechtigte. Man muss sich seines eigenen Grundes vergewissern, weshalb eine Reaktion auf die Krise der Fundamentalismus ist, der sich nicht gegenüber neuen Faktoren öffnet, sondern nach rückwärtsgewandt alte Lehren, wie etwa die Inspirationstheorie, nicht nur wieder auf den Leuchter stellte, sondern verschärfte zur Anwendung brachte und mit neuen Begriffen wie Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit im Blick auf die Heilige Schrift operierte.

4.2. Heiligungs- und Pfingstbewegung

Freilich ist der Fundamentalismus nur eine Reaktion. Eine zweite lässt sich beim Hervortreten der Pfingstkirchen aus der Heiligungsbewegung beobachten. Auch hier ist die Blickrichtung zunächst nach rückwärts bis in die neutestamentliche Zeit gewandt. Man war überzeugt, in der neutestamentlichen Zeit autoritativ die Gestalt der Kirche erblicken zu können, die sie dann wieder in den „letzten Zeiten“ einnehmen soll. Der „Frühregen“ mit der Geistausgießung zu Pfingsten soll einem zu erwartenden „Spätregen“ entsprechen, der für die Endzeit verheißen ist. Daher muss es zu einem „höheren christlichen Leben“ kommen, das sich auf die Gaben des Geistes, insbesondere auf das „Zungenreden“, bezieht. Die gesellschaftlich-kulturell-religiöse Krise soll mit Hilfe der Geisterfahrung bewältigt werden, die einerseits Sicherheit schafft und andererseits eine sklavische Bindung an den Buchstaben der Bibel unterläuft. Der entscheidende Unterschied zum Fundamentalismus beispielsweise der Princeton-Theologie besteht darin, dass dieser auf der Grundlage einer aus Schottland importierten „*common sense*“ Philosophie rein rationalistisch argumentiert und eine Theologie der Tatsachen entwickelt, während die Pfingstbewegung den Emotionen freie Bahn lässt. Beide Bewegungen haben sich bis zur Gegenwart mit einem gewissen Argwohn betrachtet.

4.3. Großstadtevangalisation

Die Beobachtung von Robert T. Handy, dass Erweckungen eine große Rolle spielen, wird man auch für den Zeitraum noch in Gültigkeit sehen, in der die *social gospel* Bewegung wirkte. Der große Evangelist Dwight Lyman Moody (* 1837), der am 22. Dezember 1899 starb, wird hier als besonders hervorstechendes Beispiel genannt werden dürfen.¹¹ Er steht für die besondere, auf großstädtische Verhältnisse zugeschnittene Evangalisation ebenso wie für die Arbeit mit jungen Menschen, weshalb er in Chicago den YMCA (= *Young Men's Christian Association* = CVJM) über Jahre leitete und die Gründung der Studentenbewegung (*Student Volunteer Movement*) unterstützte. Sein einfaches, auf einen reinen Individualismus fixiertes Evangelium ließ ihn alle theologischen Auseinandersetzungen verabscheuen. Aus seinem sog. *Moody Empire* ging der Architekt der modernen ökumenischen Bewegung, John R. Mott (1865–1955), hervor. Moody hatte sich bei seinem Aufenthalt in England der heilsgeschichtlichen Sicht von John Nelson Darby (1800–1882) angeschlossen, was ihn in die Nähe des dispensationalistischen Fundamentalismus rückte, ohne dass er diese Richtung militant vertreten hätte.

¹¹ Vgl. Timothy George (Hg.), *Mr. Moody and the Evangelical Tradition*, London (T & T Clark International) 2004.

4.4. *Dispensationalismus*

Man wird aber auch die dispensationalistische Spielart des Fundamentalismus¹² für diese Zeit ansetzen müssen. Die damit verbundene Eschatologie ist durch eine düstere Sicht der Geschichte verknüpft: Die Geschichte entwickelt sich spiralenförmig und mit immer größerer Geschwindigkeit nach unten auf das Ende zu. Für die wahre Brautgemeinde indes verliert das Ende seine Bedrohlichkeit, weil sie zuvor durch die in Bälde erwartete Entrückung in den Himmel den irdischen, endzeitlichen Wirren enthoben sein wird. Die Unsicherheiten durch die Megakrise wird durch die Erwartung baldiger Erlösung von allem Schmerz und Leid sowie von allem Werteverfall und der menschlich-gesellschaftlichen Abwärtsentwicklung aufgefangen. Diese Eschatologie ist jedoch das genaue Gegenteil eines sozial aktiven Glaubens; die numerisch wenigen auserwählten Gläubigen können nur das baldige Ende durch die „Entrückung“ in die himmlischen Örter in aller Zurückgezogenheit und Stille abwarten.

5. Die *social gospel* Bewegung und die Frage kirchengeschichtlicher Kontinuität

Demgegenüber gilt für die *social gospel* Bewegung, dass sie vor keinem sozialen Aktionismus und keiner theologischen Neuerung zurückschreckte. Freilich ging es nicht einfach darum, etwas Neues um seiner selbst willen in Gang zu setzen. Vielmehr ging es um die Suche nach einem Weg, die erkannten Übel und Fehlleistungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu bekämpfen und an die Stelle von Ausbeutung der Arbeiter das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit zumindest approximativ umzusetzen. Ob dieses Neue indes eine Diskontinuität bedeuten muss oder ob man von Kontinuität innerhalb der amerikanischen Kirchengeschichte sprechen kann, wie es Handy tut, ist wahrscheinlich eine Sache der Abwägung. Nimmt man beispielsweise Henry Ward Beecher (1813–1887) als unmittelbaren Vorläufer der neuen Bewegung, so lässt sich sagen, dass er die kapitalistische Wirtschaft als etwas Naturgesetzliches ansieht und dass der Einzelne sich dabei herausgefordert sieht, seinen Charakter zu stärken, weil das Geschäftsleben stets neue Klippen bietet. „*I do say that to pass through business in the way in which it is conducted, and keep your garments white, and maintain a pure character requires the utmost endeavor.*“¹³ Der aktive Geschäftsmann – denn es geht in der Tat nur um den Mann, weil der Frau das häusliche Geschäft obliegt – wächst daher charakterlich, indem er Versuchungen widersteht und seine Weste rein hält.

¹² Vgl. Erich Geldbach, „Der Dispensationalismus“, in: theologische beiträge 42 (2011), 191–210.

¹³ Aus einer Predigt vom 11. Juni 1871 mit dem Titel „*Truthfulness*“, zitiert bei C. Bresina, *Entwicklung*, 95. „*Ich behaupte, dass es die höchsten Anstrengungen verlangt, wenn man durch das Geschäftsleben, wie es heute durchgeführt wird, hindurch kommen, seine Weste weiß und seinen Charakter rein halten will.*“

Das ist natürlich nur von dem gesagt, der etwas besitzt und deshalb aktiv ist; völlig außen vor bleiben bei dieser Betrachtung die Arbeiter. Was aber zum Verständnis des *social gospel* wichtig ist, lässt sich hier per Umkehrschluss erkennen: Nicht nur werden die Arbeiter ausgeklammert, sondern alles ist auf das Individuum zugeschnitten. Diese Art von Ethik mit ihrem individuellen Ansatz erwies sich je länger je mehr als völlig inadäquat, und dort setzten die Vertreter des *social gospel* an. Sie wollten die Situation der Arbeiter und Ungelernten ernst nehmen und dabei deren Armut nicht zurückführen auf die moralische Unfähigkeit oder das moralische Versagen der Individuen, sondern sie wollten die Armut als eine durch die gesellschaftlichen Verhältnisse herbeigeführte Erscheinung begreifen. Dadurch versuchte man, eine Individualethik zugunsten einer Sozialethik zu überwinden, ohne jedoch das Individuum zu vergessen. Gerade dieser letzte Punkt ist wichtig, weil er verdeutlichen hilft, dass es zwischen einer Individual- und einer Sozialethik keine Gegensätze geben muss und dass daher eine Kontinuität zum Vorhergehenden einleuchtender erscheint als eine radikale Diskontinuität.

Bedeutsam für das Hervortreten einer *social gospel* Bewegung in den USA sind die transatlantischen Beziehungen sowohl zu Großbritannien als auch zu Deutschland. Die englischen Vertreter eines christlichen Sozialismus wie Charles Kingsley, Frederick D. Maurice, John Ruskin, William H. Freemantle, aber auch die *Fabian Society* sind besonders zu nennen. Deren Einfluss ist allein deshalb groß, weil es bei der sprachlichen Kommunikation nicht so erhebliche Probleme gab wie bei deutscher Literatur. Übersehen darf man auch nicht die Heilsarmee (*Salvation Army*) und deren evangelistisch-diakonische Aktivitäten, die etwa Rauschenbusch bei einem Aufenthalt in England eigens studierte.

6. Walter Rauschenbusch

Als der theologische Hauptvertreter des *social gospel* gilt durchgängig in der Literatur Walter Rauschenbusch.¹⁴ Erstaunlich ist, dass er angesichts seiner sehr guten Ausbildung 1886 eine einfache Pastorenstelle an der zweiten deutschen Baptistengemeinde in New York akzeptierte. Dieser Gemeinde von anfangs etwa 130 Mitgliedern, darunter 28 Witwen, diente er elf Jahre, in denen sich die Zahl der Gemeindeglieder fast verdoppelte. Ihre etwa 30 Jahre alte, ziemlich hässliche Kapelle lag auf der West Side (West 45th Street) von New York City am Rande eines Gebiets, das wegen seiner schlechten Wohnbedingungen als „Höllenküche“ – *hell's kitchen* – verrufen war. Die meisten seiner Gemeindeglieder waren einfache Arbeiter, die in großen Mietskasernen wohnten.¹⁵ Seine Gemeinde fasste bald großes Zu-

¹⁴ Vgl. oben Anm. 7 das Zitat von Ahlstrom

¹⁵ Diese Einzelheiten bei Klaus Juergen Jaehn, Rauschenbusch: The Formative Years, Valley Forge (Judson Press) 1976, 9 nach einem Bericht Rauschenbuschs.

trauen zu ihm, so dass er bereits am 21. November 1886, genau einen Monat nach seiner Ordination, die erste Taufe mit fünf Täuflingen durchführen konnte. In dieser Gemeinde und im alltäglichen Umgang mit seinen Schäfchen begann sein soziales Gewissen zu erwachen: „Eine Sorge, die mich gegenwärtig umtreibt, sind die sozialen Bedingungen, die ungleiche Verteilung des Eigentums und die wachsenden Spannungen zwischen denen, die etwas haben und denen, die nichts haben. Die andere Sache sind die geistlichen Nöte der Menschen um mich herum [...] Die Frage ist nicht, was mehr Spaß bereitet, sondern was Recht ist.“¹⁶

6.1. Einflüsse auf Rauschenbusch:

Die kongregationalistischen Pastoren Beecher, Strong und Gladden

Sehr deutlich geht aus diesen Worten hervor, dass Rauschenbusch nicht mit einem fertigen Konzept vom Seminar in den Gemeindedienst trat, sondern dass sich seine Anschauungen während seiner Pastorentätigkeit Schritt für Schritt entwickelten. Der Alltag der Gemeinde formte seine sozialen Ansichten, die er mit seiner theologischen Ausbildung zu einer Einheit zu verbinden suchte. Dabei konnte er auch auf sozialpolitische Theoretiker oder auch Theologen zurückgreifen. So zitiert er wiederholt den bereits erwähnten Henry Ward Beecher (1813–1887) oder Washington Gladden (1836–1918) oder Josiah Strong (1847–1916). Sie waren Kongregationalisten, also Nachfahren jener Siedler, die Neu England errichtet hatten und waren schnell bei der Hand, das Reich Gottes mit den Angelsachsen zu identifizieren. Strong, der als Sekretär der Evangelischen Allianz die drei Jahresversammlungen 1887, 1889 und 1893 organisierte,¹⁷ schrieb:

„Gibt es einen vernünftigen Zweifel, dass diese [angelsächsische] Rasse, wenn sie nicht durch Alkohol oder Tabak entkräftet wird, dazu bestimmt ist, viele schwächere Rassen zu verdrängen, andere in sich aufzunehmen und die übrigen so zu formen, bis sie in einem wahrhaften und wirklichen Sinn die Menschheit anglo-sachsinisiert hat? = *Is there room for reasonable doubt that this race unless devitalized by alcohol or tobacco, is destined to dispossess many weaker races, assimilate others and mold the remainder until, in a very true and important sense, is has Anglo-Saxonized mankind?*“¹⁸

Dem deutschstämmigen Rauschenbusch lagen solche Gedanken fern, und er hätte bestimmt der ironischen Analyse des aus der deutschen reformierten Tradition stammenden H. Richard Niebuhr (1894–1962) zugestimmt, der schrieb, das Reich Gottes sei das „besondere Reich der angelsächsischen

¹⁶ Zitiert bei K. J. Jaehn, Rauschenbusch, 16.

¹⁷ Robert T. Handy, *A Christian America. Protestant Hopes and Historical Realities*, New York (Oxford University Press, paperback) 1974, 157.

¹⁸ J. Strong, *Our Country. Its Possible Future and Its Present Crisis*, New York (The Baker & Taylor Co.) 1885, reprinted and ed. by Jürgen Herbst, Cambridge, MA (The Belknap Press of Harvard Uni Pr) 1963, 216–17.

Rasse, die dazu berufen ist, den Heiden das Licht durch Lampen zu bringen, die in Amerika produziert sind“.¹⁹

Von diesen kongregationalistischen Pastoren Beecher, Strong und Gladden hielt Letzterer ein einfaches Rezept bereit: „Wenn der Kapitalist seine Profite und der Arbeiter seinen Lohn an der Goldenen Regel ausrichten würden, so würde sich sofort der (Arbeits)friede einstellen.“²⁰ Weiter beruft sich Rauschenbusch auf den anglikanischen Laien und Professor für Ökonomie Richard T. Ely (1854–1943), der 1889 sein viel gelesenes Buch *The Social Aspects of Christianity* ausgehen ließ. Ein Jahr zuvor, 1888, war der sozialuto- pische Roman *Looking Backward 2000–1887* von Edward Bellamy erschienen, der aus der Sicht eines im Jahr 2000 erwachenden Protagonisten die Welt, wie sie geworden ist, darstellt. Besonders angetan hatte es Rauschenbusch Henry George, der als Kandidat für das Bürgermeisteramt in New York in seinem Blickfeld war und der das Konzept der „Single Tax“ in seinem Werk *Progress and Poverty, an Inquiry into the Causes of Industrial Depression and of Increase of Want with Increase of Wealth. The Remedy*²¹ entwarf.

6.2. Einfluss auf Rauschenbusch: Brotherhood of the Kingdom

Den größten Einfluss auf Rauschenbuschs Entwicklung hatte eine kleine Gruppe von baptistischen Pastoren in New York City, die sich zu einer „Bruderschaft des Reiches“ – *brotherhood of the kingdom* – zusammenges- chlossen hatten und die zu regelmäßigen Treffen mit Bibelstudien und Gebetszeiten zusammenkamen und die damit begannen, eine, allerdings nur kurzlebige Zeitschrift mit dem Titel „*For the Right*“, Für das Recht, heraus- zugeben. Zu den Baptistenpastoren J. E. Raymond, Leighton Williams und Walter Rauschenbusch gesellte sich eine Frau, Elizabeth Post, als Heraus- geber. In der Januarnummer 1891 heißt es:

„Die meisten Christen konzentrieren sich auf die Erneuerung des Individuums. Die meisten Sozialreformer beschäftigen sich nur mit der Erneuerung der Ge- sellschaft. Wir glauben, dass zwei Faktoren einen Menschen bestimmen, der innere und der äußere, und deshalb setzen wir uns für die Erneuerung und Christianisierung des Individuums und der Gesellschaft ein. = *Most Christian people look only to the renewal of the individual. Most social reformers look only to the renewal of society. We believe that two factors make up the man, the inward and the outward, and so we work for the renewal and Christianization of the in- dividual and of society.*²²

¹⁹ H. R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Chicago (Willet Clark & Co.) 1937, re- print, New York (Harper and Row), 1959, 179: *The kingdom of Christ „is in particular the kingdom of the Anglo-Saxon race, which is destined to bring light to the gentiles by means of lamps manufactured in America.“*

²⁰ „*If the capitalist would measure his profits, and the workingman his wages, by the Golden Rule, there would be instant peace.*“ W. Gladden, *Labor and Capital*, zitiert bei Bresina, *Entwicklung*, 69.

²¹ New York (D. Appleton & Co.) 1882 (4. Aufl.).

²² Editorial, *For the Right* 2, Jan. 1891, 2, zitiert bei Bresina 87.

Es gibt daher keinen Automatismus nach dem Muster, was viele Theologen und Pastoren vertraten: die Christianisierung des Individuums führt zur Christianisierung der Sozialordnung. Die *social gospel* Bewegung sagt vielmehr, dass sowohl auf der individuellen als auch auf der sozialen Ebene gleichzeitig die Reform vorangetrieben werden muss.

7. Sozialtheologische Literatur in den USA

Wenn man einmal davon ausgeht, dass die Bewegung des sozialen Evangeliums sich in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, was man bei Hopkins nachlesen kann, dann erlebte diese Bewegung vor allem im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhundert einen Höhepunkt und klang sozusagen aus mit dem letzten Werk Rauschenbuschs, der „Theologie des sozialen Evangeliums“. Eine beeindruckende Liste von Büchern hat Hopkins zusammengestellt, die zeigt, welche Unterschiede in der Wahrnehmung sozialer Probleme zwischen Pastoren und Theologen bzw. theologischen Laien aus den USA und Deutschland zugunsten der USA zu verzeichnen sind, wobei betont werden muss, dass es ein lohnendes kirchengeschichtliches Projekt wäre, einmal der Frage nachzugehen, wie sich die Einflüsse aus Deutschland bei einzelnen Vertretern der *social gospel* Bewegung ausgewirkt haben²³ und zum anderen die konzeptionellen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Evangelisch-Sozialen Kongress in Deutschland und der sozialtheologischen Bewegung in den USA genau aussehen.²⁴ Die Liste amerikanischer Werke bei Hopkins umfasst folgende Veröffentlichungen:

Josiah Strong, *The Next Great Awakening*, New York 1902;

Washington Gladden, *Social Salvation*, Boston/New York 1902;

W. N. Sloan, *Social Regeneration*, Philadelphia 1902;

Charles R. Brown, *The Social Message of the Modern Pulpit*, New York 1906;

Samuel Plantz, *The Church and the Social Problem*, Cincinnati/New York 1906;

Shailer Mathews, *The Church and the Changing Order*, New York 1907;

²³ Neben Rauschenbusch hatten Richard T. Ely in Halle und Heidelberg, der Sohn eines Baptistenpastors und erster Soziologieprofessor an einer amerikanischen Universität, Albion W. Small (1854–1926) in Leipzig und Berlin und der unitarische Professor an der Harvard Divinity School, Francis Greenwood Peabody (1847–1936) in Halle studiert. Peabody erneuerte das sozialpolitische Engagement der Unitarier mit seinem 1900 erschienenen Buch *Jesus Christ and the Social Question*. Der Einfluss aus Deutschland bezieht sich aber nicht nur auf solche Personen, die an einer deutschen Universität studiert hatten, sondern geht weiter darüber hinaus. Mir ist keine Studie bekannt, die dieses weite Feld abdeckt.

²⁴ Man vgl. dazu die Depesche Kaiser Wilhelms II. vom Februar 1896: „Christlich-sozial ist Unsinn, die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“ Zitiert bei Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Christentum in der Gesellschaft. Grundlinien der Kirchengeschichte. Reformation und Neuzeit*, Hamburg (Siebenstern) 1976, 339.

- William J. Tucker, *The Function of the Church in Modern Society*, Boston/New York 1911;
 Henry C. King, *The Moral and Religious Challenge of our Time*, New York 1911;
 Charles R. Zahniser, *Social Christianity, the Gospel for an Age of Social Strain*, Nashville 1911;
 John Haynes Holmes, *The Revolutionary Function of the Modern Church*, New York 1912;
 Scott Nearing, *Social Religion*, New York 1913.

8. Rauschenbusch und der Sozialismus

Rauschenbusch hatte sich, wie bereits erwähnt, erst allmählich zu einem sozialpolitischen Propheten entwickelt, und je länger, desto deutlicher wurden ihm die verheerenden Auswirkungen des kapitalistischen Mammonismus. Der Kapitalismus, so resümierte er in einer Artikelserie in der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift „Die Christliche Welt“ 1908, sei „großartig in seiner Rücksichtslosigkeit“ (Sp. 411). Aber Rauschenbusch beschränkte sich nicht auf den monetären Aspekt in seiner Sozialkritik. Er bezog die „Frauenfrage“ ebenso ein wie die „Alkoholfrage“, und in der besagten Artikelserie begann er mit der deprimierenden Geschichte des Verhältnisses der Weißen zu den Indianern einerseits und den Afro-Amerikanern andererseits. Sein Horizont war nicht zuletzt durch seine Besuche in England und Deutschland weit, und umso einleuchtender will es scheinen, dass er die Übel nicht oberflächlich karitativ kurieren, sondern von der Wurzel her anpacken will. In diesem Sinn ist er ein Radikaler: Es geht ihm nicht um die Behandlung der Symptome mit den gängigen christlichen Mitteln der Diakonie oder humanitär-karitativer Tätigkeiten, sondern um grundsätzliche Lösungen. Dabei konnte er sich durchaus auch eingestehen, dass er keine Lösung sah, wie er im Blick auf den Konflikt zwischen Weißen und Schwarzen in den USA eingestand. Zwar habe der Bürgerkrieg die Frage der Sklaverei gelöst und damit auch diejenigen des Irrtums überführt, die mit der Bibel in der Hand die Sklaverei rechtfertigten, aber das nach dem Krieg immer dringlicher werdende soziale Problem ist offen: „Ich sehe keine Lösung.“

Zwei Jahre später – 1910 – veröffentlichte Rauschenbusch wiederum in der „Christlichen Welt“ aus Anlass einer Rezension des in deutscher Übersetzung erschienenen Buches von Robert Hunter „Das Elend der neuen Welt“²⁵ eine geschichtlich-systematische Herleitung des kapitalistischen Systems. Die Rezension beginnt mit den Sätzen: Das Buch von Hunter „ist eine furchtbare Anklage gegen das amerikanische Volk. Und sie ist wahr.“ Dann folgt die Aufzählung von Faktoren: „Unser nicht geringer Nationaldünkel, unsere idealisierende Betrachtung unserer freiheitlichen Institutionen, unsere rückständige Aufklärung über die Tendenzen der

²⁵ Berlin 1908.

modernen Industrie haben der Masse des Volkes lange die Augen für die Tatsache verschlossen, die doch schwarz und blutig rot vor uns liegen.“ Und auf seine eigene Frage, „wie konnten solche Zustände entstehen“, antwortet Rauschenbusch: „Unser verspäteter und jäher industrieller Aufschwung, das lange Vorherrschen der Laissez-faire Theorie und ihr zähes Nachwirken in den Rechtsanschauungen und Gesetzen, die rein individualistische Bestimmung des religiösen Strebens bis in die neueste Zeit, die Gewohnheit und der große Erfolg der Selbsthilfe in den vergangenen Generationen, die Isoliertheit der eingewanderten, fremdsprachigen Arbeitermassen, der Interessenkonflikt der verschiedenen autonomen Staaten in der Gesetzgebung zur Beschränkung des Kapitals oder zum Schutze der Arbeiter, und das Fehlen einer mächtigen Sozialdemokratie, die unser Gewissen mit Geißeln geweckt hätte, – dies sind einige Hauptgründe.“ Er schließt mit einem optimistischen Ausblick: „Nun, es wird anders werden.“

8.1. Rauschenbusch und Robert Hunter

Worin ist sein Optimismus begründet? Rauschenbusch setzte große Hoffnungen auf den Autor des Buches, das er rezensierte. Er führte aus, Hunter sei „noch jung, wohlhabend, mit einer angesehenen und reichen New Yorker Familie verschwägert [...] mit dem Problem der Armut vertraut, ist er allmählich von der Philanthropie zum Sozialismus übergegangen und mit seinem Schwager, Phelps Stokes (der eine hochintelligente Zigarrenarbeiterin und Arbeiterführerin, Rose Pastor, geheiratet hat) einer der intellektuellen und finanziellen Stützen der jungen sozialdemokratischen Partei.“²⁶ In der Tat war Hunter für Rauschenbusch eine Schlüsselfigur. Er hatte nach dem Studium an der Universität von Indiana ab 1896 in Chicago das Büro der Wohlfahrtseinrichtungen (*Chicago Bureau of Charities*) geleitet, war dann in England gewesen, wo er sich kommunitäre Experimente anschaute und dem schottischen Arbeiterführer und Sozialisten Keir Hardie begegnete, um dann 1902 nach New York zu ziehen. Hier wurde er unter anderem Vorsitzender einer Kommission, deren Aufgabe es war, nach Möglichkeiten zu suchen, die Kinderarbeit zu beenden. 1903 heiratete er Caroline M. Phelps Stokes, die Tochter des New Yorker Bankiers Anson Phelps Stokes. Darauf spielte Rauschenbusch an, wenn er auf Hunts Familienverhältnisse und seinen Wohlstand eingeht. Die „hochintelligente“ Rose Pastor (1879–1933) war eine jüdische Emigrantin, die James Graham Phelps Stokes geheiratet hatte. Hunter, seine Frau sowie sein Schwager und seine Schwägerin traten 1905 der Sozialistischen Partei Amerikas (*Socialist Party of America*) bei, die Rauschenbusch als junge sozialdemokratische Partei ausgibt und außerdem darauf anspielt, dass Hunter nicht mehr einfach nur karitativ das Elend bekämpfen will, sondern mit Hilfe sozialistischer Einsichten. Das wird auch dadurch deutlich, dass Hunter dem Exekutivkom-

²⁶ Christliche Welt 24 (1910), Sp. 738 f.

tee einer neu gegründeten Gesellschaft, der *Intercollegiate Socialist Society*, angehörte, deren Ziel es war, an den Colleges und Universitäten des Landes sozialistische Ideen zu verbreiten. Präsident und Vizepräsident der Gesellschaft waren Jack London und Upton Sinclair.

Mit dem Ende des Ersten Weltkriegs kamen Hunters politisch-sozialistische Aktivitäten an ein Ende. Er zog nach Kalifornien, wo er an der Universität von Kalifornien in Berkeley politische Wissenschaft und Ökonomie unterrichtete und als Golf Spieler hervorstach. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der Mann, auf den Rauschenbusch so viele soziale Hoffnungen gesetzt hatte, ausgerechnet einem Sport der Reichen verfiel und mit dem Architekten Dr. Alister MacKenzie viele Golfplätze in Nordkalifornien entwarf und baute.

8.2. Rauschenbuschs „christlicher“ Sozialismus und das Reich Gottes

Rauschenbuschs Eingeständnis, für etliche Probleme, vor allem das „Schwarz-Weiß-Problem“, keine Lösung zu haben, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass er für die anderen großen Fragen der Gesellschaft nach langem Mühen eine Antwort parat hatte. Seine Antwort lautete: statt Kapitalismus in seiner Rücksichtslosigkeit, in seinem Selbstinteresse, seinem Streben nach immer neuen und größeren Konglomeraten und Monopolen und seinem damit einhergehenden unerbittlichem Konkurrenzkampf als dem einzigen Regulativ setzte Rauschenbusch auf den christlichen Sozialismus. „Christlich“ ist dieser Sozialismus, weil er das Werben um die einzelne Seele nicht aufgibt und weil er nach Meinung Rauschenbuschs mit einer tiefen inneren Frömmigkeit verknüpft sein muss. Das wird deutlich an der Tatsache, dass er die amerikanischen Evangeliumslieder, wie sie bei den Evangelisationen z. B. mit Moody von dessen Sänger Ira Sankey gesungen wurden, z. T. ins Deutsche übersetzte und sie zusammen mit Sankey im Oncken Verlag herausgab.²⁷ Die *gospel hymns* sind der eine Pol des *social gospel*. Das wird leider oft übersehen, muss aber desto deutlicher betont werden.

Der andere Pol des *social gospel* ist die Betonung der Botschaft Jesu vom Reich Gottes, was nicht in eine Ferne oder gar himmlische Weite verweist, sondern was im Hier und Jetzt seiner Verwirklichung harrt. Denn es wird oft vergessen, dass Jesus betonte, das Reich Gottes sei „schon mitten unter euch“. Dem aber widerspricht der Kapitalismus. Die „Heiligkeit des Lebens“ und die „Gleichheit aller Menschen“, von dem das demokratische Ideal ausgeht, was aber in der Bibel verankert ist, geben dem Sozialismus Recht, der die gegenwärtige Sozialordnung verdammt. „Der religiöse Glaube an die Vaterschaft Gottes, an die geschwisterliche Einmütigkeit der

²⁷ Evangeliums-Sänger. Autorisierte Ausgabe der Gospel Hymns. Ausgewählt und herausgegeben von Walther Rauschenbusch und Ira D. Sankey, Band 1 und 2 Cassel (Verlag von J. G. Oncken Nachfolger) 1921 (15. Aufl.).

Menschen und an die schließlich Erlösung des menschlichen Geschlechts durch Christus gibt den sozialistischen Idealen eine religiöse Qualität.²⁸ In vielem erinnert das nicht nur an die liberale Theologie, sondern vor allem auch an den märkischen Landpfarrer Rudolf Todt und dessen Buch „Der radikale deutsche Sozialismus und die deutsche Gesellschaft“ von 1877, was Rauschenbusch kannte. Auch er vertrat die Ansicht, dass fast alle Anklagen der Sozialdemokraten gegen die Gesellschaftsordnung berechtigt seien, weshalb es die Aufgabe sei, dem atheistischen Sozialismus einen christlichen Sozialismus gegenüber zu stellen.²⁹ Todt aber war der Monarchie verpflichtet, Rauschenbusch der Demokratie.

Was aber macht den Sozialismus für Rauschenbusch attraktiv? Zum einen ist es die Tatsache, dass der Sozialismus die mit der Industrialisierung einhergehende neue Klasse der Arbeiter ernst nimmt. Das hat die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit bisher versäumt. Es gilt aber, für die Arbeiter Partei zu ergreifen, wenn das Reich Gottes irgendeine Bedeutung in der Gegenwart haben soll. Dazu gehört der Einsatz für Sicherheit am Arbeitsplatz und die Absicherung des Arbeitsplatzes, Eigentumsrechte für die arbeitende Bevölkerung und eine Demokratisierung der Wirtschaft.³⁰ Die diktatorische und monopolistische Wesensart der großen Aktiengesellschaften ist der letzte große „Schützengraben“ der Autokratie. So wie die jungen Soldaten in die Schützengräben abkommandiert werden und sich gegenseitig abschlachten müssen, so fechten die Arbeiter gegeneinander, weil sie ihre Arbeitskraft auf den „Markt“ tragen und sich gegenseitig unterbieten, um einen Arbeitsplatz zu finden. Jeder Konzern stellt mit den so angeheuerten Arbeitern eine „kleine Monarchie“ dar, in der die „Oberen“ das alleinige Sagen haben. Die Demokratie geht aber von den gleichen Rechten aller aus. Ein Konzern als Monarchie steht den amerikanischen Idealen entgegen und kann nur durch eine Christianisierung im Sinne einer Demokratisierung überwunden werden, damit den amerikanischen Idealen entsprochen werden kann.

Die Ausbeutung der Arbeiter und ihre fehlenden Rechte unterscheiden die Geschäftswelt grundlegend von anderen sozialen Strukturen wie die Familie, die Schule, die Kirchen, das Rechtswesen und den demokratischen Staat. Auf diesen Feldern wirkt sich bereits die Christianisierung aus, während sich der Kapitalismus im Zustand totaler Uerneruerung „unregenerata“ befindet.³¹ Die Erneuerung der Geschäftswelt bedeutet eine Christiani-

²⁸ So schreibt er es in einem posthum veröffentlichten Artikel *Christian Socialism* in dem von Shailer Mathews und G. B. Smith herausgegebenen Buch *A Dictionary of Religion and Ethics*, New York (The Macmillan Co.) 1921, 90 f. Von Gott als dem Vater aller Menschen und dem unendlichen Wert der Menschenseele hatte auch A. von Harnack in seinem Buch *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 33 ff. als den ruhenden Elementen der Verkündigung Jesu geschrieben.

²⁹ Vgl. F. W. Kantzenbach, *Christentum*, 338.

³⁰ Besonders der letzte Punkt unterscheidet ihn von R. Todt, der einer Demokratisierung nichts abgewinnen konnte.

³¹ Vgl. Hopkins, *Rise*, 222 f.

sierung der letzten Bastion unregulierter Kräfte. Es geht daher tatsächlich um eine grundlegende Veränderung der Strukturen, die allerdings nicht den Einzelnen aus den Augen verliert. Ähnlich wie Todt möchte Rauschenbusch keine materialistische Philosophie einreißen lassen, sondern die Realität der Religion, die moralische Verantwortung des Menschen, die Familie und die Ablehnung des Alkoholismus herausstellen. Strukturveränderungen und Evangelisation gehen Hand in Hand. Das Ziel ist immer das Reich Gottes. Das Reich Gottes *ist* das soziale Evangelium.

Es gibt fünf Bereiche, in denen Rauschenbusch eine Veränderung anmahnt und ohne die eine Christianisierung nicht gelingen kann: soziale Gerechtigkeit, kollektive Eigentumsrechte, Demokratisierung der Industrie, die annäherungsweise Gleichheit aller und statt Konkurrenzkampf Kooperation. Weder darf das Land und die natürlichen Ressourcen, noch Transport und Kommunikation, noch die Industrie ausschließlich der privaten Kontrolle unterliegen. Alles bedarf der Demokratisierung, weil politische Demokratie ohne ökonomische Demokratie wie ein Topf ohne Braten, wie eine Form ohne Substanz ist. Konkret schlägt Rauschenbusch eine Begrenzung der Arbeitszeit von acht Stunden am Tag, einen Mindestlohn, Vorsorge am Arbeitsplatz, einschließlich einer Unfallversicherung, die Pflege der Alten und angemessene Wohnungen vor.³² Alles soll im Dienst des Reiches Gottes treten.

Die Theologie ist ein alte, wohl ausgebaute Wissenschaft. Das weiß Rauschenbusch natürlich sehr wohl. Andererseits sieht er auch sehr deutlich, dass die Theologie sich immer weiter entwickeln muss: „Wenn die Theologie aufhört zu wachsen oder sich als unfähig erweist, sich an die moderne Zeit anzupassen und die gegenwärtigen Aufgaben zu bewältigen, wird sie sterben. Viele betrachten sie jetzt schon als tot. Das *social gospel* benötigt eine Theologie, die sie effektiv macht; aber die Theologie benötigt das *social gospel*, um sie zu verlebendigen.“³³ Dabei geht es nicht darum, die Theologie dem Zeitgeist anzupassen oder den Kirchengemeinden neue Methoden an die Hand zu geben, wie sie auf die veränderte Lebenssituation der gegenwärtigen Menschen am besten reagieren können. Vielmehr erreicht das Christentum und die Theologie eine neue Etappe im geschichtlichen Prozess, weil zum ersten Mal eine „Partnerschaft mit der Sozialwissenschaft und der Psychologie“ eingegangen werden kann, die darauf beruht, dass sich die Demokratie durchzusetzen beginnt. Das *social gospel* versucht, „den demokratischen Geist, den die Kirche von Jesus und den Propheten geerbt hat, wieder in die Kontrolle der Institutionen und der Lehren der Kirche zu versetzen.“³⁴

³² Ebd., 226.

³³ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Einleitung [Nr. 3] „*If theology stops growing or is unable to adjust itself to its modern environment and to meet its present tasks, it will die. Many now regard it as dead. The social gospel needs a theology to make it effective; but theology needs the social gospel to vitalize it.*“ Zitiert nach dem elektronischen Text © 2006 David J. Voelker <http://www.historytools.org>.

³⁴ Ebd., Einleitung [Nr. 11].

Bibliografie

- Ahlstrom, Sydney E.*, A Religious History of the American People, Yale University Press 1972
- Bresina, Christoph*, Die Entwicklung des Social Gospel im Kontext zeitgenössischer Entwicklungen 1865–1890, Magisterarbeit North American Baptist Seminary, 1984 (ungedruckt)
- Denzinger, Heinrich*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg i. Br. (Herder) ³⁷1991
- Dewey, John*, Democracy and Education, (1916) New York (Macmillan Paperback) 1961
- Geldbach, Erich*, „Der Dispensationalismus“, in: theologische beiträge 42 (2011), 191–210
- George, Timothy* (Hg.), Mr. Moody and the Evangelical Tradition, London (T & T Clark International) 2004
- Handy, Robert T.*, A Christian America. Protestant Hopes and Historical Realities, New York (Oxford University Press, paperback) 1974
- Handy, Robert T.* (Hg.), The Social Gospel in America, New York (Oxford University Press) 1966
- Harnack, A. von*, Das Wesen des Christentums, Leipzig ³1900
- Hopkins, Charles Howard*, The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865–1915, New Haven (Yale University Press) 1940
- Hunter, Robert*, Das Elend der neuen Welt, Berlin 1908
- Jaehn, Klaus Juergen*, Rauschenbusch: The Formative Years, Valley Forge (Judson Press) 1976
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*, Christentum in der Gesellschaft. Grundlinien der Kirchengeschichte. Reformation und Neuzeit, Hamburg (Siebenstern) 1976
- Müller, Reinhart*, Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus, Köln/Leiden (E. J. Brill) 1957
- Niebuhr, H. Richard*, The Kingdom of God in America, Chicago (Willet Clark & Co.) 1937, reprint New York (Harper and Row), 1959
- Rauschenbusch, Walter*, Selected Writings, hg. von *Winthrop S. Hudson*, Mahwah, NJ (Paulist Press) 1984
- Strong, J.*, Our Country. Its Possible Future and Its Present Crisis, New York (The Baker & Taylor Co.) 1885, reprinted and ed. by *Jurgen Herbst*, Cambridge, MA (The Belknap Press of Harvard Uni P) 1963
- Toulouse, Mark G.*, Art. Social Gospel, in: RGG⁴ 7, Sp. 1407

Walter Rauschenbusch

Eine biographische Skizze¹

Karin Förster

Walter Rauschenbusch (1861–1918) gilt als Vorreiter der Social Gospel Bewegung. Im Folgenden soll seine Lebensgeschichte skizziert werden.

Zu meiner Überraschung habe ich vor einigen Tagen in einer Oldenburger Bibliothek eine Gebetssammlung, ein literarisches Kleinod gefunden.

Walter Rauschenbusch: Für Gott und das Volk, Göttingen 1928,² herausgegeben von Professor Heinrich Frick, Marburg, der auch später am 5. Sept. 1950 vor den Mitgliedern des VII. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in Amsterdam die Arbeit von Walter Rauschenbusch gewürdigt hat.³

Eine Gebetssammlung von einem baptistischen Prediger ist schon eine Besonderheit! Das kleine Büchlein im Format für eine Hosentasche, bzw. ein Handtäschchen, beginnt mit Rauschenbuschs theologischer Abhandlung „Die soziale Bedeutung des Vaterunsers.“ Daran schließen sich Gebete an für den Morgen, Abend, Sonntagmorgen, Sonntagabend und Tischgebete.

Es folgen Gebete für soziale Gruppen und Klassen: arbeitende Kinder, Kinder der Straße, arbeitende Frauen, Arbeitgeber, Entdecker und Erfinder, Künstler und Musiker, Richter, Ärzte und Schwestern, Schrifttum und Presse, Pfarrer, Lehrer, für alle Mütter, alle wahrhaft Liebenden, Arbeitslose und Müßiggänger.

Gebete gegen die Alkoholnot, gegen den Krieg, gegen Mammonsknechtschaft und Unreinheit bezeichnet er als „Gebete des heiligen Zornes.“

Gebete für die Kirche, für das Gemeinwesen der Zukunft, die Stadt, die Nachfahren sind zusammengefasst unter der Überschrift „Der Aufstieg der Menschheit.“ Unter dieser Rubrik steht an erster Stelle das folgende Gebet.

Für das Reich Gottes.⁴

Herr Christus, Du hast uns geheißt dafür zu beten, dass zu uns komme Deines Vaters Reich, wo Sein gerechter Wille geschehen soll auf Erden. Wohl haben

¹ Überarbeitete Version des gleichnamigen Vortrages im Rahmen des GFTP-Symposiums „Die Social Gospel Bewegung und ihre Rezeption – Ein vergessenes Erbe des Baptismus?“ am 2. bis 4. November 2012 in Elstal. Der Redestil wurde beibehalten.

² Vgl. *Walter Rauschenbusch*, Für Gott und das Volk. Gebete der sozialen Erweckung. Übersetzt und bearbeitet von *Minna Griebel* und *Heinrich Frick*. Mit einem Anhang von *Conrad Henry Moehlmann* und einem Bilde Rauschenbuschs, Göttingen 1928.

³ Vgl. *Reinhard Müller*, *Walter Rauschenbusch*. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus (Ökumenische Studien Bd. 1), Köln/Leiden 1957.

⁴ Vgl. *Walter Rauschenbusch*, Für Gott und das Volk, Göttingen 1928, 78–80.

wir Deine Worte aufbewahrt, aber ihren Sinn vergessen, und verblasst ist Deine Hoffnung in Deiner Kirche. Gepriesen seist Du für all jene geistbewegten Seelen, die durch die Jahrhunderte hin Gottes leuchtende Stadt von ferne geschaut haben, die im Glauben hinter sich ließen, was sich ihnen an zeitlichem Gewinn bot, um sich auszustrecken nach dem Ziele ihrer gläubigen Schau. Heute sehen wir voller Freude, wie dieses Hoffen einsamer Seelen in Millionen als sieghafter Glaube ersteht. Hilf uns, Herr, dass wir glaubensmutig ergreifen und festhalten, was so nahe zu uns gekommen ist, damit die Morgendämmerung des frohen Tages unsres Gottes endlich anbrechen möge. Wie wir die Natur gemeistert haben, um ihre Schätze zu erringen, so hilf uns nun auch die sozialen Verhältnisse meistern, um Gerechtigkeit und eine brüderliche Ordnung zu erringen. Was hülfte es unserem Volke, wenn es an Zahl und an Reichtum gewönne und nähme doch Schaden an lebendigem Gottesbewusstsein und an der beglückenden Freude menschlicher Bruderschaft?!

Entschlossen lass uns in der Wahrheit leben und nicht in der Lüge, damit wir unser Gemeinschaftsleben auf die ewigen Fundamente der Gerechtigkeit und der Liebe gründen können und nicht länger das morsche Gebäude des Unrechts mit einem Schein des Rechts durch Gewalt und Grausamkeit stützen. Hilf uns die Wohlfahrt aller zum obersten Gesetz im Lande machen, damit unser Staatsgebäude sicher und fest auf der Liebe all seiner Bürger ruhe. Stoße um den Thron des menschenmörderischen Mammons, und richte auf Deinen Thron, o Christus. Denn Du bist gestorben, auf dass wir Leben haben. Zeige Du schließlich Deinen irrenden Kindern den Weg von der Stadt des Verderbens zur Stadt der Liebe und erfülle, was die Propheten der Menschheit ersehnt. Du, unser Meister, noch einmal machen wir Deinen Glauben zum Inhalt unsres Gebetes: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe auf Erden!“

Dieses Gebet bringt gleich einem Programm das Anliegen von Walter Rauschenbusch zum Ausdruck: die sozialen Verhältnisse im Anblick von Gewalt und Grausamkeit zu meistern aufgrund eines lebendigen Gottesbewusstseins und christlichen Lebens in der Botschaft vom Reich Gottes zu verankern.⁵

Eine Anzahl der vorliegenden Gebete sind monatlich im „American Magazine“ erschienen. Walter Rauschenbusch vermerkt dazu in seinem Vorwort: „Der Widerhall, den sie weckten, hat bewiesen, dass ein großes Verlangen nach religiösem Ausdruck des neuen sozialen Empfindens besteht.“⁶

Diese Gebetssammlung ist erstmals 1909/10 unter dem englischen Titel „Prayers of the social awakening“⁷ mit dem Obertitel „For God and the people“ erschienen. Nach dem Tod des Verfassers wurde sie 1925 neu aufgelegt. Dieses Bändchen enthält einige Änderungen von Texten, die zu sehr auf amerikanische Verhältnisse zugeschnitten waren, wie z. B. ein Gebet

⁵ Vgl. Uwe Dammann, Ein Radikaler für das Reich Gottes. Eine Erinnerung an Walter Rauschenbusch (1861–1918), in: Die Gemeinde 20/2011, 12.

⁶ Vgl. Walter Rauschenbusch, Für Gott und das Volk, 19; Stephen R. Graham, Die protestantische Tradition in Amerika (17. Bis 19. Jahrhundert), in: Mursell, Gordon (Hg.), Die Geschichte der christlichen Spiritualität, Stuttgart 2002, 302.

⁷ <http://www.archive.org/details/forgodpeopleprayooraus> (Zugriff am 31. 10. 2012).

für Einwanderer. Dafür wurden andere Texte aus der letzten Auflage dazu genommen, wie „Eine soziale Litanei.“

An der Herausgabe des Buches 1927 von Heinrich Frick war Minna Griebel aus Meldorf in Schleswig-Holstein, eine Freundin von Walter Rauschenbusch, durch ihre Übersetzungsarbeit beteiligt.

In seinem Vorwort⁸ erklärt Frick, dass in dem Titel „social awakening“ das Wort „social“ nicht nur eine „Soziale Frage“ meine, sondern darüber hinaus alles Gemeinschaftsleben im Unterschied zum Einzeldasein.

Das Wort „awakening“ gehe über unser Wort „Erweckung“, z. B. im pietistischen Sinne als innerlichem Vorgang im Menschen, hinaus. „Erweckung meint hier nicht bloß innerliche Umsinnung, sondern auch äußere Umgestaltung, [...] den kollektiven Charakter unseres Lebens.“ Rauschenbusch gehe von dem Gedanken aus, „dass nicht bloß der einzelne Mensch, sondern auch jedes Gruppenleben zur Busse aufgerufen sei.“⁹ Das sei mit sozialer Erweckung gemeint.

Nun zur Person von Walter Rauschenbusch und seinem Lebensweg.

Sein Name spielte auch hier an der Fachhochschule in Elstal im WS 2011/12 eine Rolle wie aus dem Vorlesungsverzeichnis¹⁰ zu ersehen ist, und zwar im Kirchengeschichts-Seminar von Prof. Dr. Martin Friedrich mit dem Thema: „Die evangelischen Kirchen vor der sozialen Frage.“ Es ging um die Stellung der Kirchen im 19. Jahrhundert. Zu den Inhalten gehörte auch das Thema „Religiöser Sozialismus“ (Walter Rauschenbusch, Leonhard Ragaz).

Walter Rauschenbusch wurde am 4. Oktober 1861 in Rochester/New York geboren. Aus seiner Familiengeschichte sind bekannt: Sein Urgroßvater Hilmar Ernst Rauschenbusch, lutherischer Pfarrer in Bünde und Elberfeld. Sein Großvater Superintendent Dr. August Ernst Rauschenbusch aus Altena, der mit Karoline Theodore Schniewind verheiratet war und mit ihr 7 Kinder hatte.

Das 4. Kind in dieser Reihe war sein Vater, Carl August Rauschenbusch (1816–1889), lutherischer Pfarrer in Altena. 1845 wanderte er aus, wurde evangelischer Missionar, (Langenberger Verein) und Prediger in den Vereinigten Staaten. Er durchreiste den Staat Missouri und arbeitete mit der American Tract Society zusammen.

1850 hatte August Rauschenbusch sich einer Baptistengemeinde angeschlossen und arbeitete von 1850–1858 als Baptistenprediger in Missouri.

Sein Taufschein vom 22. Mai 1850 (Mitgliedschein der First German Baptist Church, St. Louis [Missouri]) ist hier in Elstal im Oncken-Archiv des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Wuster-

⁸ Vgl. *W. Rauschenbusch*, Gott, 11.

⁹ Ebd., 11.

¹⁰ <http://www.theologisches-seminar-elstal.de>; WS 2011/2012, Veranstaltung Nr. 1442/2402 für den Bachelor- und Master-Studiengang, sowie das Zusatzstudium; Verweis auf *Martin Friedrich*, *Kirche im Gesellschaftsumbruch*, 2006, 224–277.

mark) im Nachlass von August Rauschenbusch (2,2 195) zu finden.¹¹ Diesen gesamten Bestand „August Rauschenbusch“ hat Andreas Schumacher anlässlich seiner Studie über ihn durchforstet und sozusagen eine Familienchronik erstellt. Darin hat er in aller Ausführlichkeit die Ausreise über Bremerhaven und die Jahre der intensiven Missionsarbeit in den Vereinigten Staaten von Amerika beschrieben.

Über die Eltern von Walter Rauschenbusch konnte ich bisher nur folgende Bemerkung finden:

„Im Dezember des Jahres 1854 war Rauschenbusch, nach einem Besuch in der deutschen Heimat – wo er sich mit Caroline Rump, einer von ihm bekehrten, früheren Konfirmandin, verheiratet hatte – mit seiner neuen Ehefrau und einer 170 Personen starken Gruppe von Auswanderern aus Westfalen und Minden wieder in der missourischen Wildnis.“¹²

Für die aus Altena stammende Ehefrau soll das Leben in der missourischen Wildnis nicht besonders einfach gewesen sein. Zudem starb 1858 plötzlich der einjährige Sohn Winfrid.

Walter, 1861 geboren, hatte dann noch zwei Schwestern. Seine ältere Schwester Frida (1855–1934) heiratete Johann Georg Fetzer, war seit 1888 Herausgeberin des 1883 erschienenen Frauenblattes „Tabea“ und förderte den Aufbau der baptistischen Frauenarbeit in Deutschland. Die jüngere Schwester Emma promovierte 1894 an der Universität von Bern und arbeitete mit ihrem Ehemann John Everett Clough später in Südindien.¹³

Im Hintergrund dieser Familiengeschichte steht das 19. Jahrhundert mit der deutschen überseeischen Massenauswanderung. Dies geschah vor allem in drei Auswanderungswellen (1846–1857, 1864–1873, 1880–1893), als rund 5 Millionen Deutsche auswanderten, davon 90 % in die Vereinigten Staaten.¹⁴

1857 erhielt August Rauschenbusch den Ruf an das Rochester Theological Seminary, denn von allen deutsch-baptistischen Predigern war er der einzige mit einer wissenschaftlichen theologischen Ausbildung.

August Rauschenbusch ist im deutschen Baptismus in Erinnerung geblieben: 1888 war er für einige Monate Prediger in Frankfurt am Main; zog 1890 endgültig wieder nach Deutschland und wirkte bis 1892 in Wiesbaden, bis 1895 in Frankfurt. Nach gelegentlichen Gastvorlesungen am Seminar in Hamburg lehrte er dort von 1895/96. Er war Mitherausgeber der „Glaubensharfe“ und der neubearbeiteten „Glaubensstimme“.¹⁵

¹¹ Vgl. *Andreas Schumacher*, August Rauschenbusch (1816–1899). Ein Pionier der deutschen Baptisten in Nordamerika, 181. Nach Auskunft von Frau Pieper am 30.10.2012 sind die Nachlässe von August und Walter Rauschenbusch noch nicht sortiert und verzeichnet.

¹² Ebd., 123.

¹³ Vgl. *Frank Fornaçon* über dieses Ehepaar in: *Balders, Günter* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1985, 344–345.

¹⁴ Vgl. *Schumacher*, August Rauschenbusch, 57.

¹⁵ Vgl. *Fornaçon*, a. a. O., 356.

1865 schickte August Rauschenbusch seine Familie nach Europa, wo Walter Rauschenbusch in Neuwied und Barmen seine frühe Jugend erlebte.

Ab 1869 war die Familie wieder in Rochester. Walter Rauschenbusch erfuhr eine streng religiöse Erziehung (Sonntagsheiligung, kein Alkoholenuss). Der Vater wünschte keine englische Konversation in der Familie, hier musste deutsch gesprochen werden. In dieser Zeit erlebte Walter eine „Art Bekehrung und entschied sich daraufhin, sein Leben fortan der christlichen Arbeit zu widmen.“¹⁶

Eberhard Amelung berichtet über dieses Bekehrungserlebnis, Rauschenbusch habe es später aus gewisser Distanz betrachtet als „zartes, mystisches Erlebnis“, das seine Seele tief beeindruckte, aber ein Großteil darin sei nicht echt gewesen.¹⁷

Walter Rauschenbusch selbst hat seine Bekehrung als Kampf in zwei Phasen beschrieben. So gibt es Conrad Henry Moehlmann in seiner Würdigung über ihn wieder als Nachfolger von Walter Rauschenbusch in der Professur am Rochester Theological Seminary.

Die erste schien ihm erst der Anfang seiner „persönlichen Religion“ gewesen zu sein. Die zweite stellte ihn durch sein theologisches Studium vor die Entscheidung, „eine Wahl zu treffen zwischen der äußeren Autorität menschlicher Überlieferung und der inneren Lebenskraft von Gottes Wort, das ohne äußere Stützen von selbst aufleuchtet.“ Er war dankbar für die richtige Wahl. „Ich begriff, dass Gott die Ungerechtigkeit hasst, und dass ich das Leben Gottes in mir ersticken würde, wenn ich stille schwiege zu den sozialen Ungerechtigkeiten der Welt und um mich her“.¹⁸

Ab 1879 besuchte Walter Rauschenbusch für 4 Jahre ein evangelisches Gymnasium in Gütersloh, gefolgt von einer kurzen Studienzeit in Berlin.

1883 erfolgte die Rückkehr nach Rochester.

1885 Abschluss seiner Studien am German Department des Rochester Theological Seminary und nach einem Jahr folgte die Beendigung seiner theologischen Ausbildung.

Eine Bewerbung zum Predigtamt war nicht so ganz einfach, da die American Baptist Foreign Mission Society als auch eine Gemeinde in Illinois einen zuerst ausgesprochenen Ruf zurücknahmen, da man ihn als liberalen Theologen charakterisiert hatte.¹⁹

Rauschenbusch wurde dann aber Prediger an der Second German Baptist Church in New York City. Dies war eine kleine deutschamerikanische Gemeinde an der West 45th Street am Rande des Elendsviertels „Hell’s Kitchen“ (Höllenküche). Hier blieb er 11 Jahre. Täglich stand ihm das Leben

¹⁶ Vgl. Reinhard Doerries, Walter Rauschenbusch, in: *Greschat, Martin* (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* (Die neueste Zeit III, Band 10,1), Stuttgart 1985, 174–184, Zitat 174.

¹⁷ Vgl. Eberhard Amelung, Walter Rauschenbusch, in: *Schultz, Hans-Jürgen* (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Freiburg i. Br. 1966, 69–73, Zitat 69, 70.

¹⁸ Vgl. *W. Rauschenbusch*, Gott, im Anhang 99, 100.

¹⁹ Vgl. *Amelung*, Walter Rauschenbusch, 70; *Müller*, Ein Beitrag zur Begegnung, 15.

der Menschen in den Slums der Großstadt vor Augen, „Menschen, die ihr ganzes Leben gearbeitet hatten und am Ende vor dem Nichts standen.“ Er beerdigte Kinder, die an Unterernährung gestorben waren.²⁰ Diese neuen Erfahrungen hatten Einfluss auf seine Ansicht, dass christliche Arbeit und Sozialarbeit zusammengehören.

In den folgenden Jahren arbeitete er daran, „sich das Rüstzeug zum Verständnis der sozialen Probleme zu verschaffen und an ihrer praktischen Lösung mitzuarbeiten“.²¹

Es muss erwähnt werden, dass er aber auch von Reformbewegungen jener Jahre beeinflusst wurde:

- Henry George (1839–1897), sein „Single Tax“-Konzept, Frauen und Männer sollten bei gleicher Arbeit gleichen Lohn empfangen. Er wurde 1886 Bürgermeister.
- Edward McGlynn (1837–1900), iroamerikanischer Priester, Wirtschaftstheoretiker und Journalist, der sich für soziale Reformen einsetzte und Henry George im Wahlkampf unterstützte.

Walter Rauschenbusch las dazu Werke von:

- Karl Marx (1818–1883), Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft, Theoretiker des Sozialismus und Kommunismus.
- Edward Bellamy (1850–1898), Sohn eines baptistischen Pfarrers und einer calvinistischen Mutter. Er studierte Jura, erlebte die Grausamkeit von Kinderarbeit und schrieb Essays über sozialistische Reformen.
- Lew Tolstoj (1828–1910), z. B. die Übersetzung „My Religion“, New York 1885.
- Jacob A. Rijs (1849–1914), „How the Other Half Lives“. Er stammte aus Dänemark und war 1870 nach Amerika ausgewandert. Hier arbeitete er als Fotojournalist, wobei Straßenkinder seine Motive waren.

1887 hat Rauschenbusch damit begonnen, seine sozialen Ansichten zu veröffentlichen. Dies geschah durch Gründung einer Monatszeitung „For the Right“ zusammen mit Leighton Williams (1854–1935), Samuel Zane Batten; J. E. Raymond und Elizabeth Post in New York. Mit dieser christlich-sozialen Zeitung verfolgten die Herausgeber das Ziel, mit ihren Beiträgen die Interessen der arbeitenden Menschen von New York City zu vertreten, Fragen aufzugreifen, die deren Leben betraf.

Im Winter 1888 erfuhr Rauschenbusch einen schweren Einbruch in sein Leben. Eine nicht auskurierte Grippe führte zu bleibender Taubheit. Um seine soziale Tätigkeit und die Gemeindearbeit fortsetzen zu können, lernte er mühsam von den Lippen seiner Mitmenschen zu lesen. Er konnte dennoch eine intensive Gemeindearbeit betreiben. Seine Baptistengemeinde vergrößerte sich sogar.

²⁰ Vgl. Müller, Begegnung, 16.

²¹ Ebd., 19.

1891 reiste er, beurlaubt von der Gemeinde, nach Europa, um hier seine theologischen Studien und die soziale Arbeit der Kirchen kennenzulernen.

- In England (London, Birmingham und Liverpool) interessierten ihn die sozialen Maßnahmen der Großstädte. In London z. B. die von William Booth begründete Heilsarmee („Salvation Army“), die es seit 1880 auch in den Vereinigten Staaten gab.
- In Deutschland weilte er in Berlin, predigte in Greifswald und nahm sich Zeit an der Vorarbeit seines Buches „Christianity and the Social Crisis“.

Nach seiner Rückkehr aus Deutschland gründete 1882 eine kleine Gruppe von Baptistenpastoren die „Brotherhood of the Kingdom“, angeführt von Walter Rauschenbusch mit seinen Freunden Leighton Williams (Amity Baptist Church, New York) und Nathaniel Schmidt (früher Pastor der Swedish Baptist Church, New York und nun Professor am Hamilton Theological Seminary der Colgate University).

Gemeinsam hatten sie das Ziel, „die modernen sozialen Bewegungen mit dem sozialen Ideal zu durchdringen und dies zu versuchen durch die Betonung von Jesu Lehre über das Reich Gottes, die zentrale Idee der Heiligen Schrift“.²²

Diese „Brotherhood“ wuchs mit der Zeit und akzeptierte auch Mitglieder anderer Kirchen, war somit eine neue interkonfessionelle christliche Gemeinschaft.

Während zweier Jahrzehnte trafen sich die Anhänger alljährlich auf der Farm des Vaters von Leighton Williams am Hudson. Es waren Gebets- und Arbeitssitzungen; gemeinsame Meditation und geistliche Gespräche standen auf der Tagesordnung, sowie Aussprachen über aktuelle soziale Missstände. Ein Beispiel, um einen Eindruck von dem Engagement zu gewinnen: Anlässlich eines Bergarbeiterstreiks schrieb Rauschenbusch eine Sympathieerklärung für die Arbeiter, autorisiert von der „Brotherhood“.

„Wir, die versammelten Mitglieder [...] drücken unsere herzliche Sympathie für die Tausende unserer Brüder aus, die zur Zeit Hunger und Entbehrung leiden, um eine faire Entlohnung für ihre nützliche Arbeit zu erreichen [...] wir halten es für selbstverständlich, dass Menschen ein Recht auf einen fairen Lebensunterhalt haben, und es scheint allgemeine Übereinstimmung darüber zu bestehen, dass die Bergarbeiter über jedes Maß an Anständigkeit und Menschlichkeit hinaus unterdrückt worden sind [...] Wir protestieren besonders gegen die Tendenz, dem Kapital ein erstes Anrecht auf die Gewinne der Industrie zu geben; wir meinen im Gegenteil, dass ein fairer Lohn an die Arbeiter zuerst kommen sollte, und Zinsen und Dividenden an zweiter Stelle, denn Leben ist mehr als Eigentum.“²³

²² Vgl. *Reinhard Doerries*, Walter Rauschenbusch, 176 mit Verweis auf Dores Robinson Sharpe, Walter Rauschenbusch. With Introduction by Harry E. Tosdick, New York 1942, 116. Sharpe war der spätere Sekretär und Freund von Walter Rauschenbusch, der Tagebücher ausgewertet hat.

²³ Ebd., 177.

Inzwischen hatte Walter Rauschenbusch 1893 geheiratet und zwar Pauline E. Rother. Sie war die Tochter einer Bauernfamilie aus Schlesien, die nun als Lehrerin in Milwaukee arbeitete. Mit ihr hatte er fünf Kinder.

1897 erhielt Walter Rauschenbusch einen Lehrauftrag im German Department des Rochester Theological Seminary.

1902, also fünf Jahre später, folgte er dem Ruf auf einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der gleichen Institution. Hier war es ihm ein Anliegen, eine bibeltreue Gläubigkeit in Verbindung mit einem engagierten Fortschrittsglauben an seine Studierenden weiterzugeben. „Es war die Einheit von subjektiver Religiosität und der Überzeugung der sozialen Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen in dieser Welt, die er lehrte, die Bereitschaft zur Mitarbeit bei der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden.“²⁴

1907 erschien sein Buch „Christianity and the Social Crisis“. Damit wurde er „zur führenden Persönlichkeit in der sozialen Bewegung der amerikanischen Protestanten“.²⁵ Es sei das Resultat der Entwicklung des jungen amerikanischen Geistlichen, der in vieler Hinsicht zwar ganz bewusst ein Mann seines ‚progressiven‘ Zeitalters war, aber gleichzeitig die Aufgabe der Kirche aus der Geschichte des Christentums verstand. Dieses Christentum, als „große revolutionäre Bewegung“²⁶ habe sein Kraft verloren. Es gehe um eine „Wiederherstellung des Gottesreiches auf Erden, eine Wiederherstellung, die er doch gleichzeitig als zur Zukunft gehörig erkannte.“²⁷

Zum Gefühl der Krise hatte für ihn beigetragen: das Ausmaß der Industrialisierung, die schnelle Entwicklung der Großstädte mit ihren Luxus- und Elendsvierteln, das Anwachsen eines Proletariats. Ihre Wurzeln sah er in der wirtschaftlichen Situation.²⁸ Für ihn war es zugleich eine Krise der Religion.

Sein neues Verständnis von Christentum, Theologie und Kirche fasste er in folgende Punkte.²⁹

- Eine Rückbesinnung auf Jesus, d. h. das soziale Evangelium durch die Forderungen vom Geist Jesu bestimmen zu lassen.
- Eine Synthese von urchristlichem Glauben und historischem Wissen.
- Eine klare Ansprache des sozialen Anliegens der Gegenwart als eines religiösen Anliegens. „Wir brauchen einen großen Glauben.“
- Eine Neufassung der Theologie auf den großen Linien biblischen Denkens.
- Den persönlichen Einsatz einzelner Christen.

An diesem Buch „Christianity and the Social Crisis“ hatte Walter Rauschenbusch jahrelang gearbeitet. Ein Buch über soziale Fragen zu schreiben, um Christus und dem Volk zu dienen, erschien ihm aber auch gefährlich,

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. *Walter Rauschenbusch*, *Christianity and the Social Crisis*, New York 1907, 143.

²⁷ Vgl. *Dorries*, *Walter Rauschenbusch*, 178.

²⁸ Vgl. *Müller*, *Walter Rauschenbusch*, 32.

²⁹ Ebd., 35 f.

denn er erwartete Ärger und Unwillen bei seinen Lesern. Daher brauchte es mehrere Anläufe.

1907, im gleichen Jahr als dieses viel beachtete Buch erschien, reiste Walter Rauschenbusch zu weiteren Studien wieder nach Deutschland. Er verbrachte eine Zeit in Marburg, lernte Martin Rade (1857–1940), Rudolf Bultmann (1884–1976) und andere Theologen kennen. Der Kontakt zu Martin Rade blieb länger bestehen.³⁰

Bedeutungsvoll für ihn wurden Kontakte zu zwei religiös-sozialen Schweizern, Leonhard Ragaz (1868–1945) und Hermann Kutter (1869–1931). Für die deutschsprachige Ausgabe seines Buches „A Theology for the Social Gospel“ schrieb Ragaz 1922 in Zürich eine Einführung. Die deutsche Übersetzung des Buches besorgte Clara Ragaz, die als deutschen Titel wählte „Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft“.

Nach 1908, der Rückkehr Rauschenbuschs aus Europa, folgten im letzten Jahrzehnt seines Lebens viele Höhepunkte des öffentlichen Engagements und der wissenschaftlichen Produktion.

Er blieb trotz seiner Taubheit ein beliebter Vortragsredner an Universitäten, vor kirchlichen Organisationen sowie sozial engagierten Gruppen und übernahm zahlreiche Verpflichtungen.

„Als ich nach New York kam, wurde ich gebeten, im Hotel Astor vor 500 hervorragenden Persönlichkeiten einen Vortrag zu halten. Das war meine erste Erfahrung auf diesem Gebiet. Ich sah mich plötzlich bis über die Ohren in Arbeit stecken, [...] Die soziale Bewegung ergriff mich, so wie die soziale Erweckung das Land erfasste [...] Viele bezeugten mir, dass es ihnen zu einem neuen Verständnis für die Religion und zu einer neuen Erfahrung Christi verholfen habe.“³¹

Dieses Erlebnis bezieht sich auf das Buch „Christianity and the Social Crisis“. In Rochester organisierte er mit anderen Pfarrern den „People's Sunday Evening“, eine Selbsthilfeorganisation für Arbeitslose und Notleidende, wo man Rat, Unterstützung und medizinische Hilfe anbot. Zu seinen Werken in dieser Zeitspanne:

- „Christianizing the Social Order“ (1912)
- „The Social Principles of Jesus“ (1916), Textbuch für junge Menschen, das die Schwächen menschlicher Gesellschaft aufzeigt
- „A Theology for the Social Gospel“ (1917)

In dem zuletzt genannten Werk werden gesellschaftliche Missstände angeprangert.³² Nach Kommentator Ragaz³³ sei dieses Buch aber eigentlich

³⁰ Vgl. Müller, Walter Rauschenbusch, im Anhang Briefe von Rauschenbusch an Martin Rade in Marburg.

³¹ Vgl. Rauschenbusch, Gott, 99.

³² Vgl. Doerries, Walter Rauschenbusch, 179.

³³ Vgl. Leonhard Ragaz (1922), Einführung zur deutschsprachigen Ausgabe von Walter Rauschenbusch, A Theology for the Social Gospel, 1917, 48.

keine Theologie, sondern die Vermittlung der Erkenntnis, dass zum individuellen Heil auch die Erlösung der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit hinzukommen müsse. Es sei eine Aufforderung des christlichen Sozialarbeiters Rauschenbusch, die Sünde dort zu erkennen, wo sie ist. Liebe sei Dienst am Mitmenschen; Sünde dagegen sei es, den eigenen Vorteil über das Wohlergehen der Gemeinschaft zu stellen. Liebe und Sünde müssten, so fordert er, neu definiert werden.

Nicht ohne Probleme waren für Rauschenbusch die Kriegsergebnisse und die damit verbundenen Konfliktsituationen. Als Deutschamerikaner fühlte er sich im Ersten Weltkrieg einerseits dem Vaterland seiner Eltern verbunden, andererseits empfand er Treue zu amerikanischen Idealen, was zu Misstrauen und Feindschaft selbst in Freundeskreisen führte.

Walter Rauschenbusch verstarb am 25. Juli 1918, kurz vor Ende des Ersten Weltkrieges.

Zum Schluss komme ich noch einmal auf die eingangs erwähnte Gebetsammlung von Walter Rauschenbusch zurück und zitiere Zeilen, die sein Wirken charakterisieren.³⁴

„Das neue soziale Ideal, das so mächtig das Leben und Denken der Gegenwart ergriffen hat, bringt eine Erweiterung und Umbildung unserer ganzen Auffassung vom Wesen des Christentums mit sich. Bibel und Geschichte gewinnen eine neue, lebendige Beziehung zu den sozialen Problemen dieser Welt.“

Baptistischen Gemeinden bleibt er bis heute in Erinnerung durch folgende Liedstrophe.³⁵

„Schau ich zu deinem Kreuze hin,
wo du für mich gestorben bist,
zu Schaden wird, was sonst Gewinn,
was einst mein Stolz gewesen ist.“

³⁴ Vgl. W. Rauschenbusch, Gott, 17.

³⁵ Vgl. Walter Rauschenbusch 1890, 1. Strophe, in: Feiern & Loben, Kassel 2003, Nr. 248.

Sünde als soziale Macht

Das Sündenverständnis in der Sozialtheologie Walter Rauschenbuschs

Lars Müller

Walter Rauschenbusch, ein baptistischer Theologe und Vertreter der Social-Gospel-Bewegung hat in den USA Anfang des 20. Jahrhunderts eine ausdrücklich sozial ausgerichtete Theologie entwickelt. Die folgende Arbeit soll zunächst die Entstehung und Grundlinien dieser Social-Gospel-Bewegung behandeln und konzentriert sich in einem zweiten Teil, speziell auf Rauschenbuschs für damalige Zeiten neuartiges Verständnis von Sünde als sozialer Macht. Dafür werden seine drei Hauptwerke *Christianity and the Social Crisis*, *Christianizing the Social Order* und *A Theology for the Social Gospel* auf ihre Auslegung von Sünde hin untersucht.

1. Social-Gospel-Bewegung

1.1. Historischer Kontext und Entstehung

Um die Entstehung der Social-Gospel-Bewegung adäquat darstellen und verstehen zu können, ist es wesentlich, den historischen Kontext der Entstehungszeit zu betrachten. Es ist nicht an einem Datum festzumachen, wann genau die Social-Gospel-Bewegung als solche entstanden ist, aber es ist eindeutig, dass die Umstände der Vereinigten Staaten von Amerika (USA) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu ihrer Entstehung geführt haben.¹ Nach dem Ende des Amerikanischen Bürgerkrieges 1865 begann eine neue Ära in der Geschichte der USA, welche auch „gilded age“ genannt wird.² Angekurbelt durch die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts, durch die Entdeckung großer Mengen an Bodenschätzen und durch den technischen Fortschritt wuchs die Wirtschaft der USA in kurzer Zeit enorm

¹ Vgl. *Brian Hebblethwaite*, Art. Social Gospel: TRE Bd. 31 (2000), 410; *Mark G. Toulouse*, Art. Social Gospel: RGG⁴ Bd. 7 (2004), 1407; *Milenko Andjelic*, Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr (Internationale Theologie Bd. 3), Frankfurt a. M. 1998, 18.

² Diese Bezeichnung stammt von Mark Twain, der diese Ära das vergoldete Zeitalter nannte, da nach außen der wirtschaftliche Aufschwung der USA enorm war, aber mit ihm auch eine nie dagewesene Form der Verarmung, sozialer Krisen und Korruption einherging. Vgl. *Howard Hopkins*, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865–1915*, New Haven³ 1947, 11; *Winthrop S. Hudson*, *Religion in America. An historical account of the development of American religious life*, New York² 1973, 292.

an.³ Dies brachte aber gleichzeitig auch ganz neue Formen eines brutalen Kapitalismus hervor, welcher sich beinahe grenzenlos an den Arbeitern bereichern konnte.⁴ „[T]he kings of industry and finance paid little heed and an exaggerated individualism continued to ride roughshod over human rights.“⁵ Mit Beginn dieser neuen Ära entstanden durch Industrialisierung, Urbanisierung, Immigration, Säkularisation und Imperialismus neue Herausforderungen für eine Gesellschaft, die bisher größtenteils durch Agrarwirtschaft bestimmt wurde.⁶ Aufgrund der stark wachsenden Wirtschaft und den dafür benötigten Arbeitern kamen in kürzester Zeit Millionen von Immigranten in die USA.⁷ Als Folge dieser gewaltigen Einwanderungsströme und der Industrialisierung fingen die Städte rapide an zu wachsen und es kam zu einer beträchtlichen Urbanisierung.⁸ Dabei wuchsen innerhalb dieser neuentstandenen Metropolen die sozialen Probleme, viele der Beschäftigten lebten unterhalb der Armutsgrenze und die Städte hatten keine ausreichenden Möglichkeiten auf die sozialen Missstände zu reagieren.⁹ „Urbanization spawned a wide variety of human needs, for in its wake came slums, poverty, vice, and political corruption.“¹⁰ Aufgrund dieser Umstände begannen einige protestantische Pastoren¹¹, dieses neue kapitalistische System zu kritisieren, und begannen zugleich, die vorherrschende protestantische Theologie zu hinterfragen, was zur Entstehung der Social-Gospel-Bewegung führen sollte.¹² Ein weiterer Aspekt war der mit dem wissenschaftlichen, wie auch theologischen Fortschritt einhergehende religiöse Wandel der Gesellschaft. Bis dahin war diese größtenteils geprägt

³ Vgl. *Dores Robinson Sharpe*, Walter Rauschenbusch, New York 1942, 2; *Andjelic*, Glaube, 22; *Hudson*, Religion, 291 f.

⁴ Vgl. *Hopkins*, Rise, 11; *Hebblethwaite*, Social, 410.

⁵ *Hopkins*, Rise, 11. „The scramble for possession of the country's boundless resources was nothing less than the ‚Great Barbecue‘ at which the common man was handed a farm, while the ‚Iron Buccaneers‘ of railroad, industry, and finance carved for themselves empires whose vastness and power – and whose rulers methods – Caesar might have envied.“ Zit. ebd.

⁶ Vgl. *Paul M. Minus*, Walter Rauschenbusch. American Reformer, New York 1988, X; *Hopkins*, Rise, 11; *Sydney Ahlstrom*, A Religious History of the American People, New Haven/London 1973, 735.

⁷ Vgl. *Andjelic*, Glaube, 22. Zwischen 1860 und 1900 kamen etwa 14 Millionen Einwanderer aus Europa in die USA, davon fast 1 Million im Jahr 1882. Vgl. *Ahlstrom*, History, 735. Für genaue tabellarische Angaben zur Immigration in diesem Zeitraum vgl. *Ahlstrom*, History, 749 f.

⁸ „Die urbanen Siedlungen werden immer größer; so verzehnfacht sich im Jahr 1880 die Zahl der Einwohner in Chicago, und in den neunziger Jahren ist New York eine Millionenstadt.“ *Andjelic*, Glaube, 22. In den Jahren 1860 bis 1890 wächst Boston von 177 840 auf 560 892; Philadelphia von 565 529 auf 1 293 697 und New York von 1 080 330 auf 3 437 202 Einwohner. Vgl. *Ahlstrom*, History, 735.

⁹ Vgl. *Hebblethwaite*, Social, 410; *Andjelic*, Glaube, 22; *Hudson*, Religion, 292 f.

¹⁰ *Hudson*, Religion, 292.

¹¹ W. E. Channing, H. Bushnell, T. Parker, J. Strong, W. Gladden, Ch. M. Sheldon, W. Rauschenbusch u. a. m. Vgl. *Andjelic*, Glaube, 19; *Toulouse*, Social, 1408.

¹² Vgl. *Hebblethwaite*, Social, 410; *Andjelic*, Glaube, 18 f.

durch die individualistische Ausrichtung des Puritanismus, die auch dem frühen kapitalistischen System zugutekam.¹³ Im 19. Jahrhundert entstand außerdem die sogenannte liberale Theologie, deren Anhänger begannen, die althergebrachten kirchlichen Dogmen und das Bibelverständnis in Frage zu stellen.¹⁴ Dabei entwickelte sich ein besonderer Fokus auf das historische Leben Jesu, was eine neue ethische und soziale Relevanz der Kirche in der Gesellschaft forderte und damit die bisherige, rein individualistische Sichtweise kritisierte.¹⁵ Dazu trug unter anderem die Rezeption europäischer Theologen bei, was die Anfänge der Social-Gospel-Bewegung maßgeblich beeinflusste. Dabei ist besonders die Reich-Gottes-Theorie von A. Ritschl und A. v. Harnack zu nennen, sowie aus England die Begründer des ‚Christian Socialism‘ F. D. Maurice und Ch. Kingsley.¹⁶ Zu dieser Zeit entstanden auch vermehrt christlich soziale Zeitschriften, welche die neuen sozialen Anliegen verbreiteten, u. a. *The Social Gospel, a magazine of obedience to the law of love*, die wahrscheinlich der gesamten Bewegung damit ihren Namen gab.¹⁷ Aus diesen ganzen Umständen heraus entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine christlich soziale Bewegung, welche im Nachhinein als Beginn der Social-Gospel-Bewegung bezeichnet werden kann.¹⁸ „The social gospel was Christianity’s answer to the problems posed by this era.“¹⁹

1.2. Grundlinien der Social-Gospel-Bewegung

Das Grundanliegen der Social-Gospel-Bewegung war es, die Bedeutsamkeit von sozialem Engagement der Christenheit herauszustellen und theologisch zu begründen. Grundlegend dafür war eine mehr diesseitige, nicht ausschließlich eschatologische Vorstellung von Gottes Reich, dessen Immanenz eine zentrale Rolle spielte.²⁰ „Das Reich Gottes hat in erster Linie

¹³ Im amerikanischen Puritanismus wurde besonders der Einzelne und sein persönliches Heil betont, jedes Individuum sollte in seiner Heiligung wachsen, wobei soziales Engagement nicht von Relevanz war. Vgl. *Andjelic*, Glaube, 18 f.; *Hopkins*, Rise, 14 f.; *Hebblethwaite*, Social, 410.

¹⁴ Vgl. *Ahlstrom*, History 763 f.; *Andjelic*, Glaube, 18; *Hopkins*, Rise, 14 f. Ahlstrom nennt das 19. Jahrhundert „The Golden Age Of Liberal Theology“, in dem aufgrund neuer wissenschaftlicher Lehrmeinungen, wie z. B. Darwinismus, biblische Aussagen stark angezweifelt wurden. Vgl. *Ahlstrom*, History, 763–784.

¹⁵ Vgl. *Hopkins*, Rise, 19; *Hebblethwaite*, Social, 410; *Toulouse*, Social, 1407 f. „Für die meisten Vertreter der Social Gospel stand eine Ethik im Vordergrund, die sich von der Erlösung des Einzelnen immer mehr entfernte und stattdessen das Heil der Gesellschaft als zentrales christliches Anliegen sah.“ *Reinhard R. Doerries*, Walter Rauschenbusch, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* 10,1. Die neueste Zeit III, hg. von Martin Greschat, Stuttgart 1985, 181 f.

¹⁶ Vgl. *Ahlstrom*, History, 788 f.; *Toulouse*, Social, 1407; *Hebblethwaite*, Social, 410.

¹⁷ Vgl. *Hebblethwaite*, Social, 411; *Hopkins*, Rise, 196 f.; *Andjelic*, Glaube, 25.

¹⁸ Vgl. *Ahlstrom*, History, 785; *Andjelic*, Glaube, 23.

¹⁹ *Sharpe*, Rauschenbusch, 11.

²⁰ Vgl. *Toulouse*, Social, 1408; *Hopkins*, Rise, 19. Darin kann man den schon erwähnten Einfluss Albrecht Ritschls auf die Social-Gospel-Bewegung erkennen. „The key figure for the

eine gesellschaftliche Dimension. Es findet auf dieser Erde statt. Es ist schon da, aber seine völlige Verwirklichung wird durch die Sünde aufgehalten.²¹ Damit grenzte sie sich stark von der vorherrschenden protestantischen Vorstellung eines rein transzendenten Gottes Reiches ab, welches keine Auswirkung auf die damalige Gesellschaft hatte.²² Den meisten von ihnen war aber auch klar, dass dieses immanente Gottesreich stets nur ein unerreichbares Ideal sein könnte, um dessen Verwirklichung zwar gekämpft und woran geglaubt werden müsse, dessen Vollendung aber erst im Jenseits geschehen werde.²³ Ein weiterer zentraler Aspekt war die Besinnung auf den historischen Jesus, wobei der Fokus auf Jesu innerweltlichem Handeln und ganz besonders auf seinen sozialen Lehren lag. Er galt als zu imitierendes Vorbild für alle Christen, „as the epitome of a loving god at work in the world“.²⁴ Die Entdeckung der Soziallehren Jesu und speziell seiner Predigt über das schon anbrechende Gottesreich, sollten die Grundlage der Social-Gospel-Bewegung werden.²⁵

2. Bedeutung Walter Rauschenbuschs in der Social-Gospel-Bewegung

Walter Rauschenbusch wird als die bedeutendste Gestalt der Social-Gospel-Bewegung bezeichnet,²⁶ als Prophet und geistlicher Leiter seiner Zeit,²⁷ welcher der gesamten Bewegung den bis dahin fehlenden theologischen Tiefgang gab.²⁸ Seine Schriften werden zum Teil als die einflussreichsten und bedeutungsvollsten Schriften des nordamerikanischen Christentums dieser Zeit angesehen.²⁹

Auch wenn Walter Rauschenbusch 1861 in Rochester, New York geboren und aufgewachsen ist, hatten seine deutschstämmigen Eltern und mehrere

Social Gospelers as for so many other liberal theologians was Albrecht Ritschl (1822–89), whose Jesus-centered, antimetaphysical theology of the Kingdom of God provided the movement’s chief integrative idea.“ *Ahlstrom*, History, 789.

²¹ *Andjelic*, Glaube, 25 f. Einige Vertreter, u. a. Josiah Strong, gingen sogar davon aus, dass das immanente Gottesreich durch die angelsächsische Rasse und unter der Führung Amerikas verwirklicht werden würde. Vgl. *Andjelic*, Glaube, 26; *Toulouse*, Social, 1408.

²² Vgl. *Hopkins*, Rise, 19 f.; 208.

²³ Vgl. *Hebblethwaite*, Social, 413; *Andjelic*, Glaube, 26 f.; *Walter Rauschenbusch*, Christianity and the Social Crisis, New York 1907, 420 f.

²⁴ Vgl. *Hebblethwaite*, Social, 410, *Toulouse*, Social, 1408; *Hopkins*, Rise, 19; Zit. ebd.

²⁵ Vgl. *Hopkins*, Rise, 19; 205 ff.

²⁶ Vgl. *Hebblethwaite*, Social, 412; *Toulouse*, Rauschenbusch, 67. Fälschlicherweise wird er oftmals auch als Begründer der Social-Gospel-Bewegung genannt. Vgl. *Doerries*, Rauschenbusch, 181.

²⁷ Vgl. *Sharpe*, Rauschenbusch, 8; *Ahlstrom*, History, 800.

²⁸ Vgl. *Toulouse*, Social, 1408.

²⁹ „[T]he classic statement of American social Christianity is that of Walter Rauschenbusch, whose works were undoubtedly the most significant religious publications in the United States if not in the English language in the first two decades of the new century. Rauschenbusch [...] unquestionably influenced the religious life of his time more deeply than did any other individual.“ *Hopkins*, Rise, 215 f.

Aufenthalte in Deutschland großen Einfluss auf ihn und seine Theologie.³⁰ Nachdem er das Gymnasium 1883 in Gütersloh abgeschlossen hatte, begann er das Studium der Theologie zuerst für kurze Zeit in Berlin, welches er dann von 1883–1885 am German Department des Rochester Theological Seminary abschloss.³¹ Gleich nach dem Studium trat er mit 25 Jahren seine erste Stelle als Pastor in der zweiten deutschen Baptistengemeinde in New York an, welche direkt an der Grenze zum New Yorker Elendsviertel *Hell's Kitchen* lag.³² Diese Arbeit sollte ihn für den Rest seines Lebens prägen und die Weichen stellen für die soziale Ausrichtung seiner Theologie.³³ „Working among the poor and downtrodden, Rauschenbusch began to formulate a program of social action. [...] He felt the pang of poverty, the insecurity, the tragedy of malnutrition [...] in the tenement district. This experience confirmed a growing conviction that something was radically wrong with the capitalistic system.“³⁴ Er begann das neu aufkommende kapitalistische System zu hinterfragen und versuchte die Ursachen für die soziale Krise herauszufinden, die so viel Leid und so viele Opfer mit sich brachte.³⁵ Um sich weiteren Studien widmen zu können, ließ er sich von seiner Gemeinde beurlauben und reiste 1891 für neun Monate nach Europa, um dort in den Großstädten Englands die Sozialarbeit der Kirchen kennenzulernen und sich in Deutschland nochmals mit Theologie und Sozialarbeit zu befassen.³⁶ 1892 gründete Walter Rauschenbusch dann mit einigen anderen sozial engagierten Baptistenpastoren die *Brotherhood of the Kingdom*, mit dem Ziel: „to permeate modern social movements with the social ideal, and to attempt this by emphasizing Jesus' teaching of the Kingdom of God, the central idea of the Gospel.“³⁷ Als er 1897 einen Lehrstuhl am German Department des Rochester Theological Seminary annahm und 1902 dann am selben Seminar auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte wechselte, was seine Leidenschaft war, konnte er sich noch intensiver seinen Studien und

³⁰ Vgl. Eberhard Amelung, Walter Rauschenbusch, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. v. Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1967, 69 f. Von 1865–1869 ging er in Neuwied sowie in Barmen zur Schule, besuchte 1879 für vier Jahre das Gymnasium in Gütersloh, später folgten noch zwei weitere Reisen nach Deutschland 1891 und 1907–1908. Vgl. Doerries, Rauschenbusch, 174; 175; 178 f.

³¹ Vgl. Doerries, Rauschenbusch, 174, Sharpe 58.

³² Vgl. Doerries, Rauschenbusch, 174.

³³ „Seine Erlebnisse dort machen ihn zu dem Mann, der er bis zum Ende seines Lebens bleibt: ein Prediger des Evangeliums, der den einzelnen Menschen in seiner Gebundenheit an die gesellschaftliche Situation sieht. Diese Situation mit biblisch-theologischen Begriffen zu erfassen, sie zu erhellen und durch das Evangelium aufzubrechen ist die Aufgabe, die er sich stellt und die er für seine Zeit weitgehend löst.“ Amelung, Rauschenbusch, 70.

³⁴ Sharpe, Rauschenbusch, 61.

³⁵ Vgl. Amelung, Rauschenbusch, 70. Hierfür las er Schriften von Karl Marx, Edward Bellamy, Lew Tolstoj, Jacob A. Riis, sowie von seinen Wegbereitern Washington Gladden, Josiah Strong und Richard T. Ely. Vgl. Doerries, Rauschenbusch, 175; Amelung, Rauschenbusch, 70.

³⁶ Vgl. Amelung, Rauschenbusch, 70; Doerries, Rauschenbusch, 175 f.

³⁷ Vgl. Sharpe, Rauschenbusch, 116; Zit. a. a. O. 117.

dem Schreiben widmen.³⁸ Erst 1907 erlangte er dann mit der Veröffentlichung seines ersten Buches *Christianity and the Social Crisis* in kürzester Zeit Berühmtheit und wurde zur repräsentativen Figur der Social-Gospel-Bewegung.³⁹ Davon bemerkte er selber vorerst aber gar nichts, da er für ein Jahr zu einer weiteren Studienreise nach Deutschland gereist war. Dort lernte er für ihn wichtige und prägende Theologen, wie Leonhard Ragaz und Hermann Kutter oder auch Martin Rade und Rudolf Bultmann kennen.⁴⁰ Später veröffentlichte er noch weitere Schriften und Bücher, von denen *Christianizing the Social Order* (1912) und *A Theology for the Social Gospel* (1917) zu den bekanntesten zählen.⁴¹ In seinen Schriften erkennt man klar die liberale Theologie, welcher er sich angeschlossen hatte, seine kirchengeschichtlichen Kenntnisse und das sozialistische Gedankengut, welches ihm teils als Alternative zum damaligen kapitalistischen System diente.⁴² Zudem wurde er eindeutig von den Reformbemühungen und dem amerikanischen progressiven Denken seiner Zeit geprägt.⁴³ Im letzten Jahrzehnt seines Lebens wurde Walter Rauschenbusch häufig als Redner zu Kongressen und Veranstaltungen eingeladen, bevor er 1918 starb, ohne das Ende des ersten Weltkrieges mitzuerleben, welcher ihm persönlich als Deutsch-Amerikaner sehr zu schaffen machte.⁴⁴

3. Sündenverständnis bei Walter Rauschenbusch

„If theology stops growing or is unable to adjust itself to its modern environment and to meet its present tasks, it will die.“⁴⁵ Mit dieser Aussage beginnt Rauschenbusch sein letztes und zugleich für die Social-Gospel-Bewegung konstitutives Buch *A Theology for the Social Gospel*. Durch seine Arbeit hat er versucht, die Theologie seiner Zeit an die gegebenen Umstände anzupassen und gleichermaßen soziale Missstände aufzuzeigen, sowie Ursachen dafür zu finden. Als Theologe sah er den Ursprung der Problematik in der Sündhaftigkeit der Gesellschaft und stellte sein, zu seiner Zeit für die USA neuartiges Sündenverständnis dar, in welchem Sünde als soziale Macht definiert wird. Dass sein Fokus auf der Definition von Sünde lag, ist in seinen Büchern klar ersichtlich. Im Vorwort seines Buches *Christianizing the Social Order* schreibt er: „If this book was to be written at all, it has to deal searchingly with the great collective sins of our age. [...] this book is

³⁸ Vgl. Doerries, Rauschenbusch, 177; Sharpe, Rauschenbusch, 142.

³⁹ Vgl. Amelung, Rauschenbusch, 70; Doerries, Rauschenbusch, 177.

⁴⁰ Vgl. ebd., 178 f.

⁴¹ Vgl. ebd., 179; Hebblethwaite, Social, 413.

⁴² Vgl. Amelung, Rauschenbusch, 71, Hebblethwaite, Social, 412 f.

⁴³ Vgl. Doerries, Rauschenbusch, 175; 178.

⁴⁴ Vgl. ebd., 179; Amelung, Rauschenbusch, 71.

⁴⁵ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, New York 1917, 1.

nothing if it is not a message of sin and salvation.⁴⁶ So legt er auch im Aufbau seines Buches *A Theology for the Social Gospel* einen Schwerpunkt auf das Sündenverständnis, das ihm als Grundlage für seine gesamte Theologie dient.⁴⁷ Im Folgenden soll deshalb Rauschenbuschs Definition von Sünde, ihr Ursprung und ihre sozialen Konsequenzen dargestellt werden.

3.1. Bewusstsein von Sünde und ihre Neudefinition

Dem Bewusstsein von Sünde widmet Walter Rauschenbusch ein ganzes Kapitel in *A Theology for the Social Gospel*. Dieses Bewusstsein sei die Grundlage für jegliche Lehre über Sünde und fehlendes Sündenbewusstsein sei unreife oder bewusste Ignoranz derselben.⁴⁸ Alle Menschen würden als Teil ihrer menschlichen Natur erleben, dass die Schwäche des eigenen Willens zusammen mit überwältigenden Versuchungen „combine to weave the tragic web of sin and failure.“⁴⁹ Aber um das Maximum an Sünde auszumachen, solle man nicht bei irgendeinem Menschen nach Fehlern suchen, sondern müsse den Blick auf soziale Gruppen richten, die sich auf Kosten anderer bereichern und diese unterdrücken und ausnutzen.⁵⁰ Dabei nimmt er speziell Bezug auf das erstarkende kapitalistische System, „[m]en learned to make wealth much faster than they learned to distribute it justly. Their eye for profit was keener than their ear for the voice of God and humanity. That is the great sin of modern humanity, and unless we repent, we shall perish by that sin.“⁵¹ Genau diese große Sünde habe die alte, vom Individualismus geprägte Theologie bei Seite gelassen und komplett übergangen.⁵² Sie habe sich ausnahmslos auf die Sünde und Erlösung des einzelnen Menschen konzentriert und dabei die Eingebundenheit jedes Individuums in seine soziale Umwelt übersehen.⁵³ Daher wären viele so verblendet, dass sie den Teufel nicht mal erkennen würden, wenn sie ihn auf der Straße träfen.⁵⁴ Denn bisher habe die Theologie versucht, die menschliche Sündhaftigkeit mit dem Zustand Adams vor und nach dem Sündenfall zu vergleichen, was aufgrund der sehr spärlichen sozialen Kontakte Adams

⁴⁶ Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, New York 1912, IX.

⁴⁷ „Its [sc. social gospel] interests lie on earth, within the social relations of the life that now is. It is concerned with the eradication of sin and the fulfillment of the mission of redemption. The sections of theology which ought to express it effectively, therefore, are the doctrines of sin and redemption.“ Rauschenbusch, *Theology*, 31.

⁴⁸ Vgl. ebd., 31 f.

⁴⁹ Vgl. ebd., 32; 45. Zit. ebd., 32.

⁵⁰ Vgl. ebd., 50.

⁵¹ Rauschenbusch, *Christianity*, 218.

⁵² Vgl. Rauschenbusch, *Theology* 45; 52. „These sins have been side-stepped by the old theology. We now have to make up for a fatal failure in past teaching.“ Ebd., 36.

⁵³ Vgl. ebd., 5.

⁵⁴ Vgl. Rauschenbusch, *Social-Order*, 112. „The most devastating sins of our age do not look like sins to them. They may have been converted from the world, but they contentedly make their money in the common ways of the world.“ Ebd., 112.

zu einem fatalen individualistischen Konzept von Sünde geführt habe.⁵⁵ Das soziale Christentum hingegen würde zwar eine mildere Definition von Sünde haben, da es primär die sozialen Komponenten in den Blick nimmt, „but it gives a far keener eye for lurking places of concrete and profitable sins.“⁵⁶ Denn die, die in der gegenwärtigen Gesellschaft nur ein paar unvermeidliche Missstände wahrnehmen und keine tiefsitzende Sünde in den Strukturen der gegenwärtigen Ordnungen erkennen, die seien immer noch moralisch blind und hätten keine wirkliche Sündenerkenntnis.⁵⁷ Um die wahrhaftigen Ausmaße von Sünde reell erkennen zu können, brauche es eine Vergleichsgröße, welche für Rauschenbusch das göttliche Ideal der Gerechtigkeit ist.⁵⁸ Wenn man sich dieses positive Ideal sozialer Gerechtigkeit bewusst machen würde, welches in Christus und im Reich Gottes offenbart wurde, dann würde die Sünde umso mehr als eine verräterische Kraft entlarvt werden, die dieses Ideal zerstöre und der Erde ihre Freude raube.⁵⁹ „Having lost its vision of organized righteousness, theology necessarily lost its comprehension of organized sin, and therewith its right and power to act as the teacher of mankind on that subject.“⁶⁰

3.2. Facetten von Sünde

Für Rauschenbusch ist es essentiell, Sünde nicht allein als Vergehen gegen Gott zu verstehen. Dies wäre eine, von der bisherigen Theologie eingeführte, übliche Definition. Sie beruhe auf der Vorstellung von ursprünglichen monarchischen Strukturen, in denen es das größtmögliche Vergehen war, sich gegen den König aufzulehnen, „the first duty is to bow to the royal will.“⁶¹ Dagegen versteht Rauschenbusch Sünde als viel facettenreicher, nicht ausschließlich die Beziehung mit Gott betreffend, sondern auch die soziale Umwelt und das eigene Selbst. Nachfolgend sollen daher die drei für Rauschenbusch wesentlichen Dimensionen von Sünde behandelt werden.

3.2.1. Sünde in ihrer personalen Dimension

Für Rauschenbusch ist Sünde und das Verlangen danach Teil unserer menschlichen Natur, aber erst unser freier Wille und unsere Intelligenz lassen daraus wirkliche Schuld werden.⁶² Die Menschen seien bloß so sehr von sich selbst und ihren Wünschen eingenommen, dass sie in ihrer Selbstliebe ihre Mitmenschen übersehen, ihre Rechte ignorieren und sie verletzen, um

⁵⁵ Vgl. *Rauschenbusch, Theology*, 51; 77.

⁵⁶ Vgl. *Rauschenbusch, Social-Order*, 112. Zit. ebd.

⁵⁷ Vgl. *Rauschenbusch, Christianity*, 349.

⁵⁸ „Sin is always revealed by contrast to righteousness.“ *Rauschenbusch, Theology*, 50.

⁵⁹ Vgl. ebd., 51 f.

⁶⁰ Ebd., 53.

⁶¹ Vgl. ebd., 48. Zit. ebd.

⁶² Vgl. ebd., 45 f.

ihre eigenen selbstsüchtigen Begierden zu befriedigen.⁶³ „Sin is essentially selfishness.“⁶⁴ Diese Aussage trifft den Kern von Rauschenbuschs Sündenverständnis, denn die meisten sündhaften Handlungen hätten ihren Ursprung in der Selbstsucht.⁶⁵ Wenn der Mensch sich als das Zentrum des Universums sieht und Gott und die Mitmenschen nur dazu da seien, ihm Vergnügen zu verschaffen, seinen Reichtum zu vermehren und seiner Selbstsucht zu dienen, dann entstehe sündhaftes Verhalten.⁶⁶ Dennoch sind für ihn Selbstsucht und Sünde nicht prinzipiell identisch. Wenn Selbstsucht einem höheren Ziel, wie dem Gemeinwohl diene und für die Rechte oder Freiheiten bestimmter Gruppen einstehe, dann sei Selbstsucht legitim und vonnöten für das Erreichen der Ziele.⁶⁷ Selbstsucht werde nur dann zur Sünde, wenn dadurch Mitmenschen oder Gruppen in Mitleidenschaft gezogen und ausgenutzt werden, um der eigenen Bereicherung zu dienen.⁶⁸ „Men press their covetousness to the injury of society. They are willing to frustrate the cause of liberty and social justice in whole nations in order to hold their selfish social and economic privileges.“⁶⁹ Darüber hinaus verurteilt der Mensch sich nicht nur gegen seine Mitmenschen, sondern in gleicher Weise auch gegen sein „higher self“.⁷⁰ Damit sind im Menschen angelegte Ideale, Werte und auch eine höhere Bestimmung gemeint, welchen man durch das selbstsüchtige Verhalten nie ganz entsprechen kann; „we disturb the divine harmonies“.⁷¹

3.2.2. Sünde als Rebellion gegen Gott

Rauschenbusch lehnt die althergebrachte Definition von Sünde als Rebellion gegen Gott nicht ab, aber besteht darauf, sie nicht allein darauf zu beschränken, sondern gleichermaßen den sozialen Aspekt miteinzubeziehen.⁷² Er verbindet beide Bereiche und identifiziert sie miteinander, wenn er sagt: „in the higher forms of sin it assumes the aspect of a conflict between the selfish Ego and the common good of humanity; or, expressing it in re-

⁶³ Vgl. ebd., 46.

⁶⁴ Vgl. ebd., 50.

⁶⁵ Vgl. ebd., 46 f.

⁶⁶ Vgl. ebd., 97.

⁶⁷ Rauschenbusch verwendet jeweils den Begriff „selfishness“, wobei es den Anschein hat, dass „selfishness“ positiv konnotiert eher im Sinne von „Selbstinteresse“ verwendet wird. Größtenteils beschreibt er damit die eigenen Interessen der neu entstehenden Gewerkschaften, die in ihrer „selfishness“ gegen die Macht und Ausbeutung der oberen Klassen kämpfen. Vgl. *Rauschenbusch*, Social-Order 272; 388 f.; Christianity, 400.

⁶⁸ Vgl. *Rauschenbusch*, Theology 46.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ „The three forms of sin, – sensuousness, selfishness, and godlessness, – are ascending and expanding stages, in which we sin against our higher self, against the good of men, and against the universal good.“ Ebd., 47.

⁷¹ Vgl. ebd., 45. Zit. ebd., 46.

⁷² Vgl. ebd., 97.

ligious terms, it becomes a conflict between self and God.⁷³ Denn er sieht Gott gleichermaßen als Teil der Menschheit an, nicht nur als immanent, im Gegensatz zur damalig herkömmlichen transzendenten Vorstellung, sondern als einen der Menschheit inhärenten Gott.⁷⁴ Daher würden alle Vergehen, die Mitmenschen betreffen, letzten Endes immer auch Gott betreffen.⁷⁵ Wer den eigenen Vorteil und die eigenen Ziele über das Wohl seiner Mitmenschen stelle, der stelle es somit auch über das gerechte Reich Gottes und würde zugleich gegen Gott rebellieren und seinen Willen nicht anerkennen.⁷⁶

3.2.3. Sünde in ihrer sozialen Dimension

Wie im vorigen schon dargestellt, kann Sünde für Rauschenbusch unter anderem Rebellion gegen Gott, oder auch Selbstsucht und Egoismus bedeuten, denn beide Male werden Mitmenschen in Mitleidenschaft gezogen. Daher hat Sünde für ihn generell eine soziale Dimension. „Sin is a social force“, denn Sünde betreffe immer unsere Mitmenschen und es komme selten vor, dass wir nur gegen Gott allein sündigen.⁷⁷ „Sin is not a private transaction between the sinner and God. Humanity always crowds the audience-room when God holds court.“⁷⁸ Dies merke man schon am Dekalog, bei dem die meisten Forderungen den Umgang mit Mitmenschen betreffen und die heute relevanter seien als je zuvor.⁷⁹ Ein weiterer sozialer Aspekt den Rauschenbusch anspricht, ist die kollektive Sünde. Wie schon die Propheten des Alten Testaments ganze Nationen wegen ihrer Sünden anklagten und zur Umkehr bewegen wollten, so seien auch heutige soziale Gruppierungen zur Sünde fähig und müssten zur Umkehr gebracht werden.⁸⁰ „Our philosophical and economic individualism has affected our religious thought so deeply that we hardly comprehend the prophetic views of an organic national life and of national sin and salvation.“⁸¹ Doch exakt auf diesen blinden Fleck der Theologie möchte Rauschenbusch hinweisen: „on

⁷³ Ebd., 46 f.

⁷⁴ „God is not only the spiritual representative of humanity; he is identified with it. In him we live and move and have our being. In us he lives and moves, though his being transcends ours. He is the live and light in every man and the mystic bond that unites us all.“ Ebd., 49. Vgl. zu Rauschenbuschs Gottesverständnis vgl. *Rauschenbusch, Theology*, 178 f.

⁷⁵ Vgl. ebd., 49.

⁷⁶ Vgl. ebd., 48.

⁷⁷ Vgl. ebd. Zit. *Rauschenbusch, Social-Order*, 116.

⁷⁸ *Rauschenbusch, Theology*, 48.

⁷⁹ „Science supplies the means of killing, finance the methods of stealing, the newspapers have learned how to bear false witness artistically to a globeful of people daily, and covetousness is the moral basis of our civilization.“ Ebd., 49.

⁸⁰ „The prophets were not religious individualists. [...] they always dealt with Israel and Judah as organic totalities. They conceived of their people as a gigantic personality which sinned as one and ought to repent as one.“ *Rauschenbusch, Christianity*, 8 f. Vgl. *ders., Theology*, 69 f.

⁸¹ *Rauschenbusch, Christianity*, 10.

questions of public morality, on wrongs done by whole classes or professions of men“.⁸² Er versteht organisierte Gemeinschaften als menschenähnliche Wesen, mit eigenem Verstand und Psychologie, bloß ohne physischen Organismus, die in der Lage seien, zu handeln und weitaus mächtiger und einflussreicher seien als jedes menschliche Individuum.⁸³ Er nennt dies „super-personal forces“, welche oft für böse Zwecke missbraucht werden und somit als Kollektiv Sünde hervorbringen können.⁸⁴

3.3. Erbsündenlehre

So wie bei jeder ansteckenden Krankheit auch, dürfe man sich bei der Sündenthematik nicht nur mit den Symptomen beschäftigen, sondern müsse auch deren Verbreitung und Ansteckung untersuchen, so Rauschenbusch.⁸⁵ Damit kommt er dann zu der für ihn wichtigen Thematik der Erbsündenlehre. Bis dahin habe die individualistische Theologie immer die Zusammengehörigkeit der Menschheit gelehrt, welche per Blutslinie auf Adam zurückzuführen sei. Diese biologische Verbindung sei auch Grund und Träger für die Weitergabe der Sünde und würde somit jeden Menschen von Geburt an mit vererbter Sünde anstecken.⁸⁶ Rauschenbusch sieht in diesem Ansatz einen fatalen Fehler, den die alte Theologie begangen hat.⁸⁷ Indem sie alle Sünden auf Adam zurückgeführt hat und die Menschheit mit in die Sünde Adams verwickelt hat, habe jegliche personelle Sünde den Anschein, trivial und belanglos zu sein.⁸⁸ Den Menschen seien die Augen verschlossen worden für aktuelle und zeitgemäße Sünden.⁸⁹ Er selber sieht in dieser herkömmlichen Erbsündenlehre zwar einen Funken Wahrheit, da es wissenschaftlich nachweisbar sei, dass Krankheiten und bestimmte negative Verhaltensweisen biologisch vererbt werden würden. Für ihn aber erfolgt die eigentliche Vererbung bzw. Weitergabe der Sünde über soziale Kanäle.⁹⁰ Das bedeutet, dass eine Generation die nächste verderbe; durch negative Vorbilder der Gesellschaft werde besonders Kindern und Jugendlichen sündiges Verhalten beigebracht und moralische wie geistliche Ideale

⁸² Vgl. Rauschenbusch, *Theology*, 36. Zit. ebd.

⁸³ Hierbei bezieht er sich auf die Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt. Vgl. ebd., 70 f.

⁸⁴ Vgl. ebd., 71 f. „Evil collective forces have usually fallen from a better estate. Organizations are rarely formed for avowedly evil ends. They drift into evil under sinister leadership, or under the pressure of need or temptation.“ Ebd., 72.

⁸⁵ Vgl. ebd., 57.

⁸⁶ Vgl. ebd., 57 f.

⁸⁷ Dieser Rückverweis sei auch keineswegs biblisch, bei den Propheten sowie bei Jesus würde ein Verweis auf den Sündenfall komplett fehlen und auch Paulus würde dies nur an zwei Stellen erwähnen. Vgl. ebd., 40 f.

⁸⁸ Vgl. ebd., 59.

⁸⁹ Vgl. ebd., 77.

⁹⁰ „The doctrine of original sin has directed attention to the biological channels for the transmission of general sinfulness from generation to generation, but has neglected and diverted attention from the transmission and perpetuation of specific evils through the channels of social tradition.“ Ebd.

würden negativ beeinflusst.⁹¹ „It [sc. sin] runs from man to man along the lines of social contact. Its impact on the individual becomes most overwhelming when sin is most completely socialized.“⁹² Aber nicht nur durch negative Vorbilder, sondern auch direkt durch die Autorität der „superpersonal forces of evil“ würden ethische Werte verfälscht und die Stimme des Heiligen Geistes gedämpft werden, womit sich Lügen und Sünde in der Gesellschaft festsetzen können.⁹³

3.4. Die Lehre der zwei Reiche – ein moderner Dualismus

Die Frage um das Verständnis vom Reich Gottes spielt für die gesamte Social-Gospel-Bewegung eine übergeordnete Rolle. Für Rauschenbuschs Sündenverständnis ist zudem die Relation von Gottes Reich und dem Reich des Bösen, sowie deren Auswirkung auf sündhaftes Verhalten, von großer Bedeutung. Dies kann aufgrund des Umfangs der Arbeit hier nur knapp dargestellt werden.

3.4.1. Das Reich Gottes

Wie schon beim Sündenverständnis ist es Rauschenbusch auch beim Reich Gottes wichtig, dessen Immanenz und Gegenwärtigkeit aufzuzeigen; ein gerechtes Reich Gottes, welches den Menschen, seine Mitmenschen und alle sozialen Ordnungen betreffe und verändere. Auch hier grenzt er sich wieder gegen die sogenannte alte Theologie ab, welche dem Reich Gottes ein Schattendasein zugeteilt und es größtenteils in der Eschatologie verortet habe, womit seine Gegenwartsbedeutung relativiert wurde und es jegliche sozial revolutionären Kräfte eingebüßt habe.⁹⁴ Rauschenbusch dagegen sieht das Reich Gottes als das höchste Ziel Gottes hier auf Erden an, welches Jesus gepredigt hat und für das er gestorben ist, welches das oberste Ziel der Menschen und der Kirche sein müsste und welches trotzdem immer nur ein kommendes Reich sein könne.⁹⁵ In Bezug auf die Sünde sagt er: „This is the chief significance of the social gospel for the doctrine of sin: it revives the vision of the Kingdom of God.“⁹⁶ Erst im Vergleich mit dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit werde ersichtlich wie böse und ungerecht diese Welt eigentlich sei und die wahren (organisierten) Sünden würden dadurch ans Licht kommen.⁹⁷ Daher sieht er in der Errichtung des Reiches Gottes

⁹¹ Vgl. Rauschenbusch, *Theology*, 60 f.

⁹² Rauschenbusch, *Social-Order*, 116.

⁹³ Vgl. Rauschenbusch, *Theology*, 78; 81.

⁹⁴ Vgl. ebd., 132 f. „[D]octrinal theology has failed to cherish and conserve for humanity the doctrine of the Kingdom of God. Christ died for it. Theology has allowed it to lead a decrepit, bed-ridden and senile existence in that museum of antiquities which we call eschatology“. Ebd., 53.

⁹⁵ Vgl. ebd., 140 f.

⁹⁶ Ebd., 53.

⁹⁷ Vgl. ebd., 54.

hier auf Erden die höchste und wichtigste Aufgabe der Christenheit, um die sündhaften Ordnungen zu durchbrechen und die Menschheit nach Gottes Willen zu organisieren.⁹⁸ „In asking for faith in the possibility of a new social order, we ask for no Utopian delusion. We know well that there is no perfection for man in this life: there is only growth toward perfection. [...] At best there is always but an approximation to a perfect social order. The kingdom of God is always but coming.“⁹⁹

3.4.2. Das Reich des Bösen

Das Gegenstück zu Gottes Reich ist für Rauschenbusch das Reich des Bösen, welches versucht, Gottes Reich aktiv zu verhindern.¹⁰⁰ Dabei ist nicht verwunderlich, dass er damit keine dämonischen Vorstellungen verbindet, sondern, wie er selber sagt, eine für den modernen Verstand akzeptable „solidaristic and organic conception of the power and reality of evil in this world“.¹⁰¹ Dabei greift er auf die vorher schon erwähnten „super-personal forces of evil“ zurück, organisierte Gemeinschaften, die es geschafft haben, die Kontrolle über Legislatur, Gerichte, Polizei, usw. zu gewinnen, um dadurch die Verfassung ganzer Nationen zu ihren Gunsten zu verändern.¹⁰² „This is what the modern social gospel would call the Kingdom of Evil.“¹⁰³ Das sündige Verhalten dieser Kollektive sei Teil der Gesellschaft und somit sei jeder in diese Sünde verstrickt, insofern er nicht mit all seiner Kraft dagegen ankämpfe.¹⁰⁴ Daher sieht Rauschenbusch eine große Gefahr in dem kapitalistischen System, wo die Möglichkeit bestehe, Unmengen von Geld anzuhäufen und die Aussicht auf Profit die sündigen Ordnungen am Leben erhalte.¹⁰⁵ Gewöhnliche Sünden hätten alle auf ihre Weise eine Beschränkung, aber das gigantische Ausmaß des Bösen in den höheren Stufen der Sünde sei die Liebe zum Geld und zur Beherrschung anderer Menschen.¹⁰⁶ Dieses System gehöre daher zum „Kingdom of Evil“, da dessen Praktiken eindeutig gegen Gottes Gerechtigkeit verstoßen würden. „If we can trust the Bible, God is against capitalism, its methods, spirit, and results. The bourgeois theologians have misrepresented our revolutionary God.“¹⁰⁷

⁹⁸ Vgl. ebd., 142; *Rauschenbusch*, Social-Order, 49; *Rauschenbusch*, Christianity, 70 f.

⁹⁹ *Rauschenbusch*, Christianity, 420 f.

¹⁰⁰ Vgl. *Rauschenbusch*, Theology, 139.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 86 f. Zit. ebd., 87.

¹⁰² Vgl. ebd., 80 f. „The laws, institutions, doctrines, literature, art, and manners which these ruling classes have secreted have been social means of infection which have bred new evils for generations.“ Ebd., 81.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Vgl. *Rauschenbusch*, Theology, 82. „The sin of all is in each of us, and every one of us has scattered seeds of evil.“ Ebd., 91.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 66 f. „The bigger the dividends, the stiffer the resistance against anything that would cut them down. When fed with money, sin grows wings and claws.“ Ebd., 66.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 67.

¹⁰⁷ Ebd., 184.

4. Kritische Würdigung

Wie auch sonst in der Theologie ist es auch bei Walter Rauschenbusch entscheidend, den historischen Kontext zu betrachten, in dem er lebte und der ihn und seine Schriften maßgeblich prägte. Das Ende des Bürgerkrieges, die enorme Einwanderung, die neuen Erkenntnisse der Wissenschaft, sowie der liberalen Theologie, ein fast grenzenloser Kapitalismus, der so viel Elend hervorbrachte, und dagegen die aufkommende Idee des Sozialismus als scheinbarem Ausweg, all dies sind Einflüsse seiner Zeit, die sich in seiner Theologie widerspiegeln. Auch die genannten sozial-theologischen Einflüsse Europas, die er bei seinen Reisen und bei ihrer Lektüre aufgenommen hat, prägten zudem stark sein Reich Gottes- und Sündenverständnis. Dagegen ist klar ersichtlich, wie sehr er sich gegen die protestantische, so sehr auf den Individualismus ausgerichtete Theologie seines amerikanischen Kontextes wendet und ihr häufig vorwirft versagt zu haben. An einigen Stellen erscheint dies etwas pauschal, allgemein die von ihm sogenannte ‚alte Theologie‘ zu kritisieren, ohne dabei die unterschiedlichen theologischen Strömungen zu differenzieren. Doch hat er absolut Recht, wenn er sagt, dass die Theologie sterben wird, wenn sie es nicht schafft, sich auf die Umstände ihrer Zeit einzustellen. Dies hat er mit seiner Theologie geschafft. Er hat sich mit den sozialen Strukturen seiner Zeit auseinandergesetzt und hat das Elend und die Ungerechtigkeit offen angeklagt, welche die Theologie sonst anscheinend ignoriert hat. Was er dem wirtschaftlichen System vorwirft, wie Selbstsucht, Eigennutzen, Ausbeutung, u. v. m. kann man auch auf die gegenwärtige Situation übertragen, wobei die extremen Ausmaße des damaligen Kapitalismus nicht mit heutigen deutschen Verhältnissen zu vergleichen sind. Doch seine Kritik an Kirche und Theologie, dass sie sich nicht einfach den bestehenden Systemen unterordnen und ihren eigenen Vorteil darin suchen sollen, sondern im Gegenteil den Auftrag haben, ganz konkret und aktiv die Gerechtigkeit Gottes in der Gesellschaft zu verwirklichen, bleibt heute genauso relevant. Dabei ist seine Vorstellung des immanenten Gottesreiches sehr hilfreich, um von einer rein eschatologischen Ausrichtung des Glaubens wegzukommen und das soziale Engagement als Teil des göttlichen Auftrages zu sehen. Ebenso ist seine Kritik an dem rein individualistischen Sündenverständnis beachtenswert, welches nur individuelle Vergehen und das persönliche Heil im Blick hat und nicht die Verstrickung und Konsequenzen sündhafter Handlungen im sozialen System wahrnimmt. Auf der anderen Seite erscheinen einige seiner Aussagen zu sehr kulturoptimistisch und es bekommt den Anschein, als ob die Christenheit in der Lage wäre, mit Gottes Hilfe ein fast perfektes Gottesreich schon hier auf Erden zu erschaffen, auch wenn er einräumt „[t]he kingdom of God is always but coming“. Erstaunlich ist, dass gerade für Rauschenbusch als liberalen Theologen traditionelle Begrifflichkeiten wie Erbsündenlehre und das Reich des Bösen so wichtig sind, wobei er natürlich beide mit seiner eigenen liberalen Interpretation füllt. Mit Sicherheit

sind nicht alle seine Ideen und Aufforderungen auch auf die heutige Zeit übertragbar, aber seine Schriften können helfen, den Blick wieder auf die soziale Ausrichtung und den sozialen Auftrag des Evangeliums zu lenken; Sünde auch in sozialen Ordnungen und Strukturen wahrzunehmen, und zwar eine Sünde die es zu bekämpfen gilt; und es kann helfen den Blick auf sich selber zu richten, auf die eigene Theologie, den eigenen Glauben und die eigene Kirche, um dort sündige Verhältnisse wahrzunehmen, für die man aufgrund von gesellschaftlichen und kulturellen Einflüssen blind geworden ist.

Bibliographie

Primärliteratur

- Rauschenbusch, Walter, *Christianity and the Social Crisis*, New York 1907
 –, *Christianizing the Social Order*, New York 1912
 –, *A Theology for the Social Gospel*, New York 1917

Sekundärliteratur

- Ahlstrom, Sydney, *A Religious History of the American People*, New Haven / London 1973
 Amelung, Eberhard, Walter Rauschenbusch, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, hg. von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1967, 69–73
 Andjelic, Milenko, *Christlicher Glaube als prophetische Religion*. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr, (Internationale Theologie Bd. 3), Frankfurt a. M. 1998
 Doerries, Reinhard R., Walter Rauschenbusch, in: *Gestalten der Kirchengeschichte* 10,1. Die neueste Zeit III, hg. von Martin Greschat, Stuttgart 1985, 174–184
 Handy, Robert T., *The Social Gospel in America 1870–1920*. Gladden, Ely, Rauschenbusch, New York 1966
 Hebblethwaite, Brian, Art. Social Gospel: TRE Bd. 31 (2000) 409–419
 Hopkins, Charles Howard, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865–1915*, New Haven 1947
 Hudson, Winthrop S., *Religion in America. An historical account of the development of American religious life*, New York 1973
 Jaehn, Hans Juergen, *Rauschenbusch: The Formative Years*, Valley Forge 1976
 Minus, Paul M., *Walter Rauschenbusch. American Reformer*, New York 1988
 Sharpe, Does Robinson, *Walter Rauschenbusch*, New York 1942
 Toulouse, Mark G., Art. Rauschenbusch, Walter: RGG⁴ Bd. 7 (2004) 67–68
 –, Art. Social Gospel: RGG⁴ Bd. 7 (2004) 1407–1409

¹ Gary Doerries, *Social Ethics in the Making*, 2007, 120–123.
² Gary Doerries, *Social Ethics in the Making*, 2007, 120–123.
³ Gary Doerries, *Social Ethics in the Making*, 2007, 120–123.

Reinhold Niebuhrs Christlicher Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus

Dominik Gautier

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Menschen, der in den 1930er Jahren zu dem entscheidenden Herausforderer der liberalen Bewegung des *Social Gospel* wurde, nämlich mit Reinhold Niebuhr. Niebuhr besitzt mit seinem Christlichen Realismus, der die Bewegung des *Social Gospel* ablöste, einen Platz als einer der einflussreichsten Protestanten des 20. Jahrhunderts im US-amerikanischen Gedächtnis. Wenn in den 1950er Jahren gefragt wurde, was eigentlich christliche Sozialethik war, dann war die aussagekräftigste und sicherste Antwort, dass Sozialethik das war, was Niebuhr am *Union Theological Seminary in the City of New York* lehrte. In der Mitte des 20. Jahrhunderts war Niebuhrs Einfluss auf die US-amerikanische Theologie und Sozialethik enorm.¹ Der vorliegende Beitrag stellt Niebuhrs in Deutschland wenig diskutierten Christlichen Realismus anhand seiner Werke *Moral Man and Immoral Society* (1932) und *The Nature and Destiny of Man* (1939/1941) in ihrem kritischen Verhältnis zur Bewegung des *Social Gospel* vor. Dabei nimmt er eine machtkritische, insbesondere rassismuskritische Lektüre Niebuhrs vor. Ein Ende findet dieser Beitrag mit einem Ausblick darauf, welche Perspektiven es für menschenfeindlichkeitskritisches theologisch-sozialethisches Arbeiten ausgehend vom Ansatz des Christlichen Realismus geben kann.

Pastor im Mittleren Westen: Reinhold Niebuhrs biographischer Hintergrund

Niebuhr wurde als Kind einer deutschen Immigrantenfamilie geboren und wuchs in der Isolation einer deutsch-amerikanischen Immigrationsgemeinde im Mittleren Westen der USA auf. Wie sein Vater ergriff er den Beruf des Pfarrers und wurde mit nur mäßiger theologischer Ausbildung in den 1920er Jahren Pfarrer einer deutsch-amerikanischen Gemeinde in Detroit, Michigan. In dieser Zeit avancierte er zum Star der deutsch-amerikanischen Szene und drängte vor dem Hintergrund des Ersten Weltkrieges darauf, dass sich die deutsch-amerikanischen Christen und Christinnen ausgehend von ihrem Erbe für die US-amerikanische Demokratie und den Ersten Weltkrieg engagieren sollten. Niebuhr hielt unzählige Vorträge in

¹ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden 2011, 226.

den ganzen USA.² Dabei haben rassismuskritische Studien aufgezeigt, dass er aufgrund seines Hintergrunds deutsche Immigranten und Immigrantinnen als „rassisch“ besonders gut ausgestattet erachtete und diese daher seiner Auffassung nach der US-amerikanischen Sache besonders dienlich sein konnten.³ Nachdem er durch das Nachkriegseuropa gereist war und mit den verheerenden Folgen des Krieges konfrontiert worden war, wandelte Niebuhr sich gegen seine vorherige Überzeugung zum Pazifisten und wurde Mitglied des Versöhnungsbundes, des *Fellowship of Reconciliation* (FOR). Niebuhr glaubte an das liberale theologisch-sozialethische Programm des *Social Gospel* und versuchte ausgehend hiervon das Christentum gesellschaftlich relevant zu machen – wie zahlreiche seiner Artikel im Sprachrohr des liberalen Christentums, dem Magazin *The Christian Century*, zeigen.⁴

Angesichts des unregulierten Nachkriegskapitalismus und der aufkommenden Weltwirtschaftskrise wurde Niebuhr zunehmend kritisch gegenüber dem liberalen Protestantismus: Wie konnten die Vertreter und Vertreterinnen des liberalen Protestantismus an dem moralistischen Projekt der Prohibition als Versuch der Christianisierung des Sozialen festhalten, aber nicht die Option des Klassenkampfes ergreifen, die das Christentum wirklich hätte authentisch werden lassen? Mit dem Blick auf die wachsende soziale Verelendung in den USA wurde Henry Ford, die Ikone des US-amerikanischen Kapitalismus, für Niebuhr zum Symbol kapitalistischer Verlogenheit.⁵

Um soziale Gerechtigkeit ringen:

Reinhold Niebuhrs *Moral Man and Immoral Society* (1932)

In dieser Phase seines wachsenden Zweifels an der Bewegung des *Social Gospel* wurde Niebuhr aufgrund seiner publizistischen Reputation und trotz seiner mäßigen theologischen Qualifikation 1928 Professor für Angewandtes Christentum (*Applied Christianity*) am *Union Theological Seminary in the City of New York*. Hier stürzte er sich in die radikalen sozialistischen Kreise und brach mit dem anthropologischen Optimismus des *Social Gospel* und seiner auf das Reich Gottes hin ausgerichteten Fortschrittsgläubigkeit. In seinem politisch-ethischen Werk *Moral Man and Immoral Society* machte er sich in einem aggressiven, arroganten und kalten Ton lustig über den Glauben des *Social Gospel* an die Möglichkeit der Verwirklichung einer Gesellschaft der Liebe.⁶

² Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 226–236.

³ Reinhold Niebuhr, *The Failure of German-Americanism*, in: *Atlantic Monthly* 1/118, 1916, 13–18 sowie Traci C. West, *Reinhold Niebuhr on Realism*, in: Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 120–123.

⁴ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 232–233.

⁵ Reinhold Niebuhr, *Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic*, Louisville 1980 [1929], 67.

⁶ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 236–239.

Wie konnte eine Gesellschaft, die von nichts mehr gezeichnet war als von dem schmutzigen Kampf um Macht, wirklich glauben, das Reich Gottes auf Erden zu errichten? Dieser Anspruch war für Niebuhr bloße politische Dummheit. Die soziale Existenz der Menschen war nicht durch ein Aushandeln moralischer Ideale charakterisiert, sodass das Hochhalten christlicher Moral zur Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft hätte führen können. Das politische Leben zeichnete sich durch das gewaltvolle Ringen um gesellschaftliche Macht aus, stellte Niebuhr fest. Die Menschen waren nicht in erster Linie moralische Menschen, sie waren vielmehr Menschen, die nach Macht strebten. Das Christentum durfte damit nicht länger an die soziale Liebesfähigkeit der Menschen appellieren. Es ging darum, dass sich das Christentum in das Politische hineinstürzte und sich um die gerechte Ordnung der Machtinteressen kümmerte. Nicht Liebe war das gesellschaftliche Ziel, sondern Gerechtigkeit. Der verträumte, die Realität der Macht ignorierende Idealismus des *Social Gospel* musste überwunden werden. Dieser Idealismus war ineffektiv angesichts der Hartnäckigkeit menschlicher Machtbehauptungen. Er war vielmehr die Hürde, die genommen werden musste, um wirklich an gerechteren Verhältnissen unter den Menschen zu arbeiten.⁷

Niebuhr argumentierte, dass die Bewegung des *Social Gospel* nicht wahrnahm, dass das, auf was sie bei der Etablierung einer guten Gesellschaft setzte – nämlich Vernunft und Bildung, Religion und Moral – zutiefst ambivalente Größen waren. Sie konnten dem Guten dienen, dienten aber dem Schlechten viel öfter. Wissen und Religion waren durch den menschlichen Machtbehauptungswillen zutiefst korrumpiert und waren häufiger Quellen der Rechtfertigung sozialer Ungerechtigkeit als Quellen der sozialen Kreativität. Dieser Ambivalenzfokus wurde, so Langdon Gilkey in seiner theologischen Studie, zu einer zentralen Kategorie ethisch-politischen Arbeitens bei Niebuhr.⁸ Diese Ambivalenz machte unmöglich, was so zentral für das *Social Gospel* war, nämlich die Realisierung des christlichen Liebesideals im Raum des Politischen. Im Politischen ging es um den Interessenkampf der gesellschaftlichen Gruppen – und Gruppen, so Niebuhr, liebten nicht. Liebe war eine Kategorie des Individuellen, die Kür des *Moral Man*. Sie war aber niemals auf gesellschaftlicher Ebene zu verwirklichen, denn die Gesellschaft war eine *Immoral Society*, die sich aus sozialen Gruppen zusammensetzte, die nur ein Ziel kannten, nämlich ihren Selbsterhalt. Jeglicher Appel an die sich selbst vergessende Liebesfähigkeit der Gruppen war damit dumm, denn was die Gruppen einzig und allein konstituierte, war das gewaltvolle Streben nach sozialem Machterhalt. Was war also zu tun, wenn die Handlungsperspektiven des *Social Gospel* an dem Projekt sozialer Gerechtigkeit vorbeiliefen? Gegen den liberalen Pazifismus, den Niebuhr selbst stark gemacht hatte,

⁷ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, Louisville 2001 [1932], 1–22.

⁸ Langdon Gilkey, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2001, 29–33.

durfte Gewalt nun nicht mehr ausgeschlossen werden. Vielmehr war das politische Feld als Gewaltfeld zu sehen, in der Gewalt mit Gewalt geordnet und in gerechte Bahnen gelenkt werden musste.⁹

Gerechtigkeit musste also politisch erzwungen werden. Um seine Aussagen zu veranschaulichen, bezog er sich auf das rassistische Gewaltverhältnis zwischen schwarzen und weißen Menschen. Weiße Menschen würden niemals allein durch Aufklärung und Religion schwarzen Menschen die gleichen Rechte zugestehen. Sie mussten politisch gezwungen werden, dies zu tun. Niebuhr erklärte, dass die Geschichte nur darauf wartete, dass sich schwarze Menschen in den USA organisierten und durch Boykotte von Banken, Geschäften und öffentlichen Einrichtungen sowie von Steuerverweigerungen in den Staaten, die keinen Bildungszugang garantierten, ihre Rechte erzwangen.¹⁰

Am Ende von Niebuhrs Abhandlungen blieb wenig vom Enthusiasmus *des Social Gospel* für soziale Gerechtigkeit. Es blieb die politisch-ethische Ernüchterung. Der von bleibender Machtversessenheit gezeichnete sogenannte Fortschritt durfte niemals als eine Repräsentation des Reiches Gottes ausgegeben werden. Im politischen Kampf um Macht, war ein realistisches Ausbalancieren der Interessen geboten, das immer nur die Annäherung an soziale Gerechtigkeit sein konnte. Mit errungener Gerechtigkeit ging gemäß Niebuhrs Ambivalenzfokus neue Ungerechtigkeit einher, die in kreativer Ungeduld stetig neu angegangen werden musste.¹¹

Mit dem Satz „Reinnie’s gone crazy!“ lässt sich die Reaktion auf *Moral Man and Immoral Society* zusammenfassen.¹² Die theologisch-sozialethische Landschaft reagierte mit größtem Unverständnis auf dieses Buch, in dem es um politisch-historische Analysen der Machtversessenheit der Menschen und ihrer sozialen Liebesunfähigkeit ging. Es ging nicht mehr um den Glauben an die Perfektibilität der Menschen, die in der Lage waren die Reich-Gottes-Bitte aus dem Vater Unser zu leben. Die Folgen des aus Machtinteressen geführten Ersten Weltkrieges und die soziale Realität der Weltwirtschaftskrise mussten nach Niebuhr diesen Glauben unmöglich machen. Die Bewegung des *Social Gospel* gab den Menschen ein zu gutes Bild von sich selbst und täuschte über die realen Abgründe des Bösen in der menschlichen Existenz und Geschichte hinweg. In seinem späteren Leben erklärte Niebuhr, dass er nichts lieber tun würde, als die Tradition des Reiches Gottes aus der Bibel und der christlichen Lehre zu streichen, weil sie stets dazu diene über soziale Ungerechtigkeit in ein opiumhaftes soziales Phantasma, so gut es auch gemeint war, hinwegzutäuschen.¹³ Der Ausbruch

⁹ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 231–256.

¹⁰ Ebd., 252–254.

¹¹ Langdon Gilkey, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2001, 33–35.

¹² Ebd., 4.

¹³ Gary Dorrien, *Christian Realism. Reinhold Niebuhr’s Theology, Ethics and Politics*, in: Daniel F. Rice (Hg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids 2009, 35.

des Zweiten Weltkrieges machte Niebuhr entgegen dem Urteil der liberalen Kritiker und Kritikerinnen zum Propheten, der die theologisch-sozialethische Landschaft – ähnlich wie Karl Barth zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Europa – für immer veränderte. *Moral Man and Immoral Society* läutete die postliberale Phase in den USA ein und markierte die Etablierung des Christlichen Realismus in der US-amerikanischen Theologie und Sozialethik.¹⁴

Machtverhältnisse kritisieren:

Reinhold Niebuhrs *The Nature and Destiny of Man* (1939/1941)

Niebuhr wurde bald bewusst, dass es nicht ausreichte, lediglich eine politisch-ethische Kritik des vorherrschenden Protestantismus vorzunehmen. Es bedurfte einer tieferen theologischen Auseinandersetzung mit der menschlichen Existenz und der historisch-politischen Realität sozialer Ungerechtigkeit. Von seinen machtkritischen Beobachtungen ausgehend, nahm Niebuhr eine Relektüre christlicher Sündenlehre vor und machte die Rede von der Sünde als Grund für die menschliche und soziale Ungerechtigkeit in der Krise des 20. Jahrhunderts zum Zentrum seines Christlichen Realismus. Seine theologisch-sozialethische Methode erlaubte, Christentum und Gesellschaft in ein konstruktives Gespräch miteinander zu bringen und einerseits die soziale Situation der Macht zu analysieren und andererseits die Relevanz des Christentums als Quelle der gesellschaftlichen Kritik und Kreativität herauszustellen.

In seinem theologisch-sozialethischen Hauptwerk *The Nature and Destiny of Man*, das aus den Gifford Lectures entstand, die Niebuhr 1939 im schottischen Edinburgh hielt, sah er den Grund der Krise des 20. Jahrhunderts in den faschistischen, kommunistischen und auch liberalen menschlichen Selbsterlösungsentwürfen. Diese hatten angesichts des Zweiten Weltkrieges ein spirituelles Vakuum hinterlassen, in das Niebuhr hineinsprach und eine von der jüdisch-christlichen Tradition ausgehende Orientierung mit seinem Christlichen Realismus anbot.¹⁵ Anders als die genannten Denkströmungen besaß die jüdisch-christliche Tradition Niebuhr zufolge ein realistisches Bewusstsein für die Vielschichtigkeit der menschlichen Existenz. Sie zeichnete die Menschen als Geschöpfe Gottes sowie zugleich als Bilder Gottes. Als Geschöpfe waren die Menschen sterblich und begrenzt. Als Bilder Gottes konnten sie sich selbst transzendieren und die eigene Geschöpflichkeit und Sterblichkeit erkennen. Dies führte zu einer existentiellen Angst, der Angst vor dem Tod. Diese, so Niebuhr, konnte im Glauben überwunden werden. Die Menschen konnten sich im Glauben an Gott und die gottgewollte Ge-

¹⁴ Gary Dorrien, Reinhold Niebuhr, Karl Barth, and the Crises of War and Capitalism, in: *ibid.*, Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice, New York 2010, 29–45.

¹⁵ Gilkey, On Niebuhr, 78.

schöpflichkeit um ein gerechtes Miteinanderleben aller Geschöpfe Gottes bemühen. Aber das taten sie nicht. Die Realität war, dass die Menschen angesichts ihrer Angst in Unglauben verfielen und sich selbst an die Stelle Gottes setzten, und sich dadurch über ihre eigene Angst hinwegtäuschten. Am Ende stand der Stolz der Selbstvergottung der Menschen. Niebuhr zeichnete die Menschen nach traditioneller christlicher Lehre als Sünder und Sünderinnen und schockierte damit nochmals die liberale theologisch-sozialethische Landschaft, welche die Sündenlehre im Zuge ihres anthropologischen Optimismus in den Hintergrund gerückt hatte.¹⁶

Das wirklich Neue an Niebuhrs Christlichem Realismus aber war, dass er die Sündenlehre auf die historisch-politischen Realitäten anwandte. Sünde war in religiöser, vertikaler Hinsicht ein Akt des Stolzes gegenüber Gott, ein Sein-Wollen-Wie-Gott. In sozialer, horizontaler Hinsicht zeigte sich die Sünde der Menschen als ungehaltenes Machtstreben, das gewaltvolle Ungerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen produzierte.¹⁷ Niebuhr griff auf seine Einsichten aus *Moral Man and Immoral Society* zurück und erklärte, dass sich die Menschen, um ihre eigene Angst zu überdecken, in Gruppen zusammenfanden, deren Bestehen sie durch den verletzenden Ausschluss anderer Menschen garantierten. Die jeweilige Gruppe etablierte sich in sündhafter Weise als göttlicher Maßstab, an dem die Mitmenschen außerhalb der Gruppe zugerichtet wurden. Innerhalb der Gruppe verirrten sich die Menschen in sündhafter Täuschung, die durch Politik, Wissenschaft, Recht und Religion gestützt wurde und den Status der Gruppe manifestierte. Sünde war für Niebuhr in dieser Perspektive nicht nur der Verstoß gegen ein Gebot, sondern vor allem die tragische Vermischung des Guten mit dem Bösen, die Paulus im Römerbrief (Röm 7, 19) in die Worte fasste: „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das treibe ich voran.“ Das Gute, das die Menschen tun wollten und auch tun konnten, taten sie nicht. Sünde war dadurch ausgezeichnet, dass die Menschen so sehr in den Zirkeln ihrer Machtbehauptung und Selbsttäuschung gefangen waren, dass sie verkannten, mit dem Guten, Böses zu tun. Schlimmer noch: Sie hielten das Böse, das sie begingen, in ihrer Täuschung für Gutes. Die Menschen konnten also in ihrem sündhaften Stolz selbst keinen Ausweg finden und flüchteten sich angesichts dieser Verzweiflung immer wieder in die Gewalt.¹⁸ Dass Edinburgh bombardiert wurde als Niebuhr seine Gedanken präsentierte, schien diesen Überlegungen Nachdruck zu verleihen.

Die machtkritische Differenzierung, die Niebuhr in seinem Sündenbegriff vornahm, scheint rassismuskritisch brauchbar zu sein. Niebuhr definierte, dass diejenigen Menschen die sich in einer gesellschaftlichen Machtposition befanden, mehr sündigten als solche Menschen die sich in einer

¹⁶ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume I: *Human Nature*, Louisville 1996 [1939], 179–186.

¹⁷ Ebd., 179–186.

¹⁸ Ebd., 255–260.

marginalen gesellschaftlichen Position befanden. Er stellte mit dem Blick auf die historischen Konsequenzen der Sünde fest, dass weiße Menschen gegen schwarze Menschen schwerer sündigten als schwarze Menschen gegenüber weißen Menschen.¹⁹ Das Problem des Bösen war aber ein allem menschlichen Sein eingeschriebenes Problem, das in der menschlichen Sünde und damit tief in der menschlichen Existenz selbst begründet lag. Es handelte sich also letztendlich um ein religiöses Problem, das auch eine religiöse Entgegnung erforderte.²⁰ In dieser Situation der Hoffnungslosigkeit war Hoffnung in der Begegnung mit Gott am Kreuz zu finden.

Das Kreuz stellte für Niebuhr die ohnmächtige Macht Gottes über die Menschen dar, die Gnade und Gericht zugleich war. Die sich ohnmächtig aufgebende Liebe Jesu, die der sündhaften Machtbehauptung der Menschen völlig entgegenlief war das Gericht Gottes über die Menschen.²¹ Die Menschen wurden bei der Begegnung mit Gott am Kreuz in ihrer Sünde gebrochen, in ihrer ungerechten Privilegierung erschrocken – in paulinischen Worten (Gal 2, 20): Sie wurden mit Christus gekreuzigt. Gleichzeitig erfuhren die Menschen das Kreuz als machtvolle Gnade, welche die menschliche Existenz von ihrer Sucht nach Machtbehauptung heilte und gerechtes Zusammenleben wieder möglich machte. Die Menschen wurden fähig, Macht aufzugeben und zu teilen. Vernunft, Politik, Religion und Wissen konnten unter den Bedingungen der Demut unter dem Kreuz für die gerechte Sache neu in den Dienst genommen werden. Unter dem Kreuz mit seiner richtenden und heilenden Wirkweise wurden die Menschen neue Menschen, die befähigt wurden zur Arbeit an einer globalen Gemeinschaft der unvollkommenen Gerechtigkeit, die eben nicht den Anspruch des *Social Gospel* auf die Realisierung eines Reiches Gottes darstellte. Im Bewusstsein um die Gnade Gottes aber konnte ausgehalten werden, dass stetig neu um diese Gerechtigkeit gerungen werden musste – und die Verwirklichung des Reiches Gottes nicht die Sache der Menschen war, sondern die Sache Gottes.²²

Neokonservatismus und Progressivismus: Rezeptionen des Christlichen Realismus

In der Nachkriegszeit wurde Niebuhr zu einem einflussreichen Vertreter der *Containment Policy*. Der Kommunismus war für ihn eine gefährliche Selbsterlösungsideologie, welche aufgrund ihres mangelnden Ambivalenzbewusstseins für die Vermischung des menschlichen Guten und Bösen sowie ihres messianischen Anspruchs eine Bedrohung für das internationale

¹⁹ Ebd., 226–227.

²⁰ Gilkey, On Niebuhr, 102–103.

²¹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Volume II: Human Destiny, Louisville 1996 [1942], 107–126.

²² Ebd., 284–286.

Zusammenleben darstellte. Niebuhr setzte auf die Eindämmung des Kommunismus, mit welcher dessen Implosion einhergehen sollte. Er wurde aber zunehmend kritisch gegenüber der US-amerikanischen Politik, als er bemerkte, dass die *Containment Policy* ein Instrument US-amerikanischer Dominanzsicherung auf weltpolitischer Ebene wurde. Niebuhr kam zu der Auffassung, dass sich die USA nicht als Weltpolizei aufspielen durften, während sie eine Kritik eigener Innenpolitik verboten. Zum Ende seines Lebens kam Niebuhr zu der Auffassung, dass nicht der Vietnamkrieg als antikommunistische Aktion die Politik bestimmten durfte, sodass er zum öffentlichen Aufbegehren gegen die Regierung aufrief.²³ Mehr noch war es entscheidend, dass sich die USA dem tiefen Problem des Rassismus und den deshalb brennenden Großstädten widmen mussten.²⁴

Niebuhr starb 1971 und hinterließ mit seinem Christlichen Realismus ein Erbe, das progressive sowie neokonservative Fortentwicklungen erfuhr. Die neokonservative Rezeption verstand den Christlichen Realismus als Option politischen Handelns im Interesse der Abwehr sozialer Utopien und der Bewahrung eines als weitestgehend gerecht ausgegebenen Status Quo.²⁵ Die progressive Rezeption des Christlichen Realismus war eine kritisch befreiungstheologische Rezeption. Die aufkommenden feministischen, schwarzen, schwulen und lesbischen Theologien erkannten zwar im Christlichen Realismus das problematische Werk eines vielfach privilegierten weißen heterosexuellen Mannes, der nicht ihre Sprache sprach, sehr wohl aber fanden sie mit seinem Werk einen Ausgangspunkt theologisch-sozialethischen Arbeitens auf dem Weg zu einer notwendigen eigenen Stimme angesichts ihrer gesellschaftlichen und religiösen Marginalisierungen.²⁶ So wurde die von Niebuhr begründete Zeitschrift *Christianity and Crisis* zu einer Publikationsplattform aufkommender kritischer Theologien und Niebuhrs Freund und Nachfolger am *Union Theological Seminary in the City New York* John Bennett zu einem ihrer wichtigsten Dialogpartner und Förderer. Niebuhr selbst kam bereits Ende der 1950er Jahre zu einer geläuterten Einschätzung seines Verhältnisses zum *Social Gospel* und einem Verständnis des Christlichen Realismus als einer progressiven theologisch-sozialethischen Methode. Es fällt auf, dass diese Neuverortung Niebuhrs im Libe-

²³ Gary Dorrien, *The Niebuhr Legacy. Christian Realism as Theology, Social Ethics, and Public Intellectualism*, in: Gary Dorrien, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 58–59.

²⁴ Reinhold Niebuhr, *The Negro Minority and its Fate in a Self-Righteous Nation*, in: *Social Action/Social Progress* 35/59, 1968, 61.

²⁵ Beispielsweise Paul Ramsey, *The Just War. Force and Political Responsibility*, New York 1968 und Michael Novak, *Needing Niebuhr Again*, in: *Commentary* 54/3, 1972, 52–54.

²⁶ Beispielsweise Valerie Saiving Goldstein, *The Human Situation. A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* 40/2, 1960, 100–112, Herbert O. Edwards, *Racism and Christian Ethics in America*, in: *Katallagete. The Journal of Southern Religion* 3/2, 1971, 15–24 und James B. Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Minneapolis 1978.

rassismus mit seiner verstärkten Auseinandersetzung mit dem Problem des weißen Rassismus einherging.²⁷

Die Realität des Rassismus:

Das *Social Gospel*, Reinhold Niebuhr und Billy Graham

Anders als andere weißen Theologen und Theologinnen wie beispielsweise Walter Rauschenbusch erfasste Niebuhr die Tiefe des Problems des US-amerikanischen Rassismus. Rassismuskritische Studien haben aufgezeigt, dass die Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* gefangen waren in einer Ideologie imperialen Weißseins, die mit dem US-amerikanischen Berufungsdogma des *Manifest Destiny* einherging. Es waren weiße Menschen, die von Gott erwählt waren und die US-amerikanische Demokratie als Form weißer Vorherrschaft vorgeblich nach Gottes eigenem Bild formten. Weiße Vorherrschaft wurde damit gleichsam geheiligt, erklärt Ben Sanders III in seiner kritischen Relektüre Rauschenbuschs. Das Problem des Rassismus war für die Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* ein Problem, dass nur zwei Lösungen kannte: Entsprechend eines Sozialdarwinismus wurden sogenannte „rassische“ Minderheiten im Prozess des sozialen Fortschritts eliminiert oder sie wurden christianisiert, von weißer Kultur verschlungen. Wenn eine weiße Gesellschaft beanspruchte, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, dann konnte dies nur in einer Heiligung weißer Vorherrschaft enden. In Bezug auf das Problem des Rassismus kann vom *Social Gospel* gesagt werden, dass es nicht zu dessen Kritik, sondern zu dessen Rechtfertigung beitrug.²⁸

Weil Niebuhr sich gegen vermeintliche Selbsterlösungsansätze wie das *Social Gospel* wehrte und ihnen das „Dach“ abzutragen versuchte, um die Transzendenz Gottes kritisch auf die menschliche Situation scheitern zu lassen, war er deutlicher in der Lage als andere weiße Theologen und Theologinnen und Sozialethiker und Sozialethikerinnen, den Rassismus zu kritisieren.²⁹ Rassismus war für Niebuhr das Problem weißer Vorherrschaft und kein schwarzes Problem. Rassismus, so erklärte er in vielen Artikeln, war der böseste und tödlichste Ausdruck kollektiver Sündhaftigkeit. Rassismus war der Stolz der weißen Gruppe, die sich selbst zum Gott und dem gesellschaftlichen Götzen machte, an dem die nicht zur Gruppe gehörenden schwarzen Mitmenschen brutal gerichtet wurden. Dabei waren Politik, Religion, Wissenschaft und Moral von der Ideologie des Weißseins gezeichnet, welche darauf abzielte, die schwarze Leidens- und Widerstandsgeschichte unsichtbar zu machen und damit die gebotene Notwendigkeit

²⁷ Dorrien, *The Niebuhrian Legacy*, 60–61.

²⁸ Ben Sanders III, Walter Rauschenbusch on Society, in: Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 114–116.

²⁹ Gilkey, *On Niebuhr*, 16.

gleicher Rechte für schwarze Menschen zu trivialisieren.³⁰ Erstaunlich nah war Niebuhr damit an dem, was die heutige kritische Rassismusforschung herauszustellen versucht.

Rassismus war für Niebuhr ein religiöses Problem, das auch eine religiöse Entgegnung benötigte. Die Überwindung des Rassismus war nicht lediglich eine Frage des *Social Engineering*, sodass durch Gesetze und Bildungsmaßnahmen das Problem gelöst werden konnte. Die Menschen mussten eine Umkehrerfahrung machen, die es ihnen ermöglichte, aus den Zirkeln weißer Machtbehauptung auszuziehen und entschlossen an „rassischer“ Gerechtigkeit zu arbeiten.³¹

In diesem Zusammenhang forderte Niebuhr 1956 den baptistischen Erweckungsprediger Billy Graham auf, seine religiösen Revivals mit der politischen Notwendigkeit „rassischer“ Gerechtigkeit zu verbinden. Er kritisierte Grahams Individualismus und sein vulgär-simplifizierendes Verständnis menschlicher Sündhaftigkeit sowie dessen Gnadenverständnis, welches keinerlei Gerechtigkeitsausrichtung kannte.³² Niebuhr war zutiefst beschämt von den religiösen Entwicklungen in den USA der 1950er Jahre, bei denen Personen wie Graham zu Superstars wurden und das Christentum in die Banalität hinein „verpredigten“. Hier schien Jesus die Antwort auf jedes Problem des zutiefst komplexen individuellen und sozialen Lebens zu sein. In dieser Situation kam Niebuhr zu einer geläuterten Würdigung des theologischen Liberalismus mit dessen Vernunft- und Gerechtigkeitsorientierung. Wenn aber diese vereinfachenden Entwicklungen schon sein mussten, dann sollte Graham wenigstens die im Grunde einfache Frage nach der Überwindung des Rassismus in seine Evangelisationen integrieren. Aber der weiße Südstaatenprediger Graham predigte nicht gegen den Rassismus, obwohl die einfache Botschaft – dass nämlich Gott nicht geliebt werden konnte, wenn die Mitmenschen gehasst wurden – einen Umschwung in der religiösen Mentalität im Hinblick auf „rassische“ Gerechtigkeit hätte bewirken können. Eine Ironie ist es, dass Niebuhr selbst kaum etwas riskierte, um an „rassischer“ Gerechtigkeit zu arbeiten und damit den weißen Club des Akademischen zu verlassen.³³ Er würdigte die Arbeit der Bürgerrechtsbewegung, aber nur ein einziges Mal begab er sich in einen Austausch mit einem radikalen Vertreter der Bürgerrechtsbewegung, nämlich mit James Baldwin. In einem Gespräch über den US-amerikanischen

³⁰ Beispielsweise Reinhold Niebuhr, *The Sin of Racial Pride*, in: *The Messenger* 13/3, 1948, *What Resources Can the Christian Church Offer To Meet Crisis in Race Relations?*, in: *The Messenger* 21/7, 1956, 9, *Justice to the American Negro From State, Community and Church*, in: Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New York 1958, 78–85, *The Intractability of Race Prejudice*, in: *Christianity and Crisis* 22/18, 1962, 181.

³¹ Dorrien, *Social Ethics in the Making*, 677–680.

³² Reinhold Niebuhr, *Proposal to Billy Graham*, in: *The Christian Century*, August 8, 1956, 921–922.

³³ Gary Dorrien, *Ironic Complexity*. Reinhold Niebuhr, Billy Graham, Modernity, and Racial Justice, in: Gary Dorrien, *Economy, Difference, Empire*. *Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 66–84.

Rassismus und die Notwendigkeit „rassischer“ Gerechtigkeit 1963 ergaben sich keine wesentlichen Differenzen zwischen den beiden.³⁴ Wohl aber legte Niebuhr eine Leidenschaftslosigkeit an den Tag, die als weißes privilegiertes Desinteresse gedeutet werden muss. Eine verrückte Entschlossenheit, die für die Arbeit an sozialer Gerechtigkeit so zentral war, wie Niebuhr es in *Moral Man and Immoral Society* zu Beginn seiner theologisch-sozial-ethischen Laufbahn gefordert hatte, mangelte ihm am Ende seiner Laufbahn im Hinblick auf das drängendste soziale Problem der USA.³⁵

Die Defekte des *Social Gospel* und des Christlichen Realismus in Angriff nehmen: Machtkritische Theologie und Sozialethik

Das Scheitern der weißen Vertreter und Vertreterinnen des *Social Gospel* und die Unentschlossenheit des Christlichen Realismus im Hinblick auf die Realität des Rassismus sowie deren Ignoranz gegenüber der strukturellen Gewalt gegen Frauen und der Degradierung schwulen und lesbischen Lebens in der US-amerikanischen Gesellschaft weisen darauf hin, dass auf dem Weg zu einer kritischen Theologie und Sozialethik noch viel zu tun ist. Eine Perspektive für solche kritische Arbeit wäre eine Synthese aus der Gerechtigkeitsvision des *Social Gospel* mit dem machtkritischen Bewusstseins des Christlichen Realismus und der befreiungstheologischen Option für gesellschaftlich marginalisierte Menschen. Als Verdienst des Christlichen Realismus für die christliche Theologie und Praxis kann die Etablierung eines machtkritischen Bewusstseins im Hinblick auf die Sündenlehre angesehen werden. Niebuhrs Werk kann dazu verhelfen an einer machtkritischen Hermeneutik des Verdachts zu arbeiten, die kontinuierlich an die Realität sündhafter Machtbehauptung aller Menschen erinnert und verbietet, dass reale soziale Differenzen unter dem christlichen Deckmantel der Liebe verborgen und damit die Arbeit an gesellschaftlicher Veränderung erstickt wird. Dies wollte der vorliegende Beitrag mit seinem Blick auf Reinhold Niebuhrs Christlichen Realismus, das *Social Gospel* und die Realität des Rassismus deutlich machen. Für die Arbeit an einer menschenfeindlichkeitskritischen Theologie und Sozialethik könnte gelten: Männer lernen, die Sünde ihres Sexismus anzugehen. Heterosexuelle lernen, nicht Homosexualität, sondern normative Heterosexualität als Sünde zu verstehen. Und weiße Menschen lernen, dass sie – wie Niebuhr meinte – im tiefsten Herzen rassistisch sind.³⁶ Dies ist beunruhigend und gerade deswegen produktiv. In der von vielschichtigen historisch-sozialen Verletzungen gezeichneten Ökumene kann dieses selbstkritische, machtkritische Bewusstsein des Christ-

³⁴ Reinhold Niebuhr / James Baldwin, *The Meaning of the Birmingham Tragedy*, Transkript: Burke Library, Union Theological Seminary in the City of New York, New York 1963.

³⁵ James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2011, 56.

³⁶ Reinhold Niebuhr, *Civil Rights Climax in Alabama*, in: *Christianity and Crisis* 25/5 1965, 61.

lichen Realismus dazu verhelfen, an die Notwendigkeit des Neuanfangens anzuknüpfen, Menschenfeindlichkeit in den Räumen von Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten und an etwas mehr Gerechtigkeit zu arbeiten.

Dominik Gautier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er hat an der Universität Oldenburg und am *Union Theological Seminary in the City of New York* studiert. Seine Bachelor- und Masterarbeit hat er zum historischen und theologisch-sozialethischen Diskurs über den US-amerikanischen Rassismus verfasst. Zu seinem Forschungsinteresse zählt die theologisch-sozialethische Auseinandersetzung mit den Verschränkungen von Menschenfeindlichkeit (insbesondere Rassismus), Erinnerung und Christentum.

Bibliographie

- Cone, *James H.*, *The Cross and the Lynching Tree*, New York 2011
- Dorrien, *Gary*, *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden 2011
- , Christian Realism. Reinhold Niebuhr's Theology, Ethics and Politics, in: *Daniel F. Rice* (Hg.), *Reinhold Niebuhr Revisited. Engagements with an American Original*, Grand Rapids 2009, 21–36
 - , Reinhold Niebuhr, Karl Barth, and the Crises of War and Capitalism, in: *Gary Dorrien*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 29–45
 - , The Niebuhr Legacy. Christian Realism as Theology, Social Ethics, and Public Intellectualism, in: *Gary Dorrien*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 46–65
 - , Ironic Complexity. Reinhold Niebuhr, Billy Graham, Modernity, and Racial Justice, in: *Gary Dorrien*, *Economy, Difference, Empire. Social Ethics for Social Justice*, New York 2010, 66–84
- Edwards, *Herbert O.*, *Racism and Christian Ethics in America*, in: *Katallagete. The Journal of Southern Religion* 3/2, 1971, 15–24
- Gilkey, *Langdon*, *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago 2001
- Nelson, *James B.*, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Minneapolis 1978
- Niebuhr, *Reinhold*, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, Louisville 2001 [1932]
- , *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Volume I: Human Nature*, Louisville 1996 [1939]
 - , *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Volume II: Human Destiny*, Louisville 1996 [1941]
 - , *Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic*, Louisville 1980 [1929]
 - , *The Failure of German-Americanism*, in: *Atlantic Monthly* 1/118, 1916, 13–18
 - , *The Negro Minority and its Fate in a Self-Righteous Nation*, in: *Social Action/Social Progress* 35/59, 1968, 53–61
 - , *The Sin of Racial Pride*, in: *The Messenger* 13/3, 1948, 6
 - , *What Resources Can the Christian Church Offer To Meet Crisis in Race Relations?*, in: *The Messenger* 21/7, 1956, 9

- , Justice to the American Negro From State, Community and Church, in: Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New York 1958, 78–85
- , The Intractability of Race Prejudice, in: *Christianity and Crisis* 22/18, 1962, 181
- , Proposal to Billy Graham, in: *The Christian Century*, August 8, 1956, 921–922
- , Civil Rights Climax in Alabama, in: *Christianity and Crisis* 25/5 1965, 61
- Niebuhr, Reinhold / Baldwin, James, *The Meaning of the Birmingham Tragedy*, Transkript: Burke Library, Union Theological Seminary in the City of New York, New York 1963
- Novak, Michael, Needing Niebuhr Again, in: *Commentary* 54/3, 1972, 52–54
- Ramsey, Paul, *The Just War. Force and Political Responsibility*, New York 1968
- Saiving Goldstein, Valerie, *The Human Situation. A Feminine View*, in: *The Journal of Religion* 40/2, 1960, 100–112
- Sanders, Ben III, Walter Rauschenbusch on Society, in: *Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre* (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 111–118
- West, Traci C., Reinhold Niebuhr on Realism, in: *Stacey M. Floyd-Thomas/Miguel A. De La Torre* (Hg.), *Beyond the Pale. Reading Ethics from the Margins*, Louisville 2011, 119–128

Die Social-Gospel-Bewegung und das Soziale Bekenntnis im Methodismus

Manfred Marquardt

Der methodistische Theologe, gerade auch der deutsche, blickt mit Wohlwollen und Anerkennung auf die Person und das Wirken von Walter Rauschenbusch (1861–1918). Dafür gibt es mehrere Gründe, zu denen neben der eigenen theologischen Einstellung auch die Nähe des Protagonisten der Social-Gospel-Bewegung zum Gründer der methodistischen Bewegung gehört. Wenn Chris Evans, der baptistische Autor der neuesten umfassenden Rauschenbusch-Biographie,¹ feststellt: Walter Rauschenbusch „was primarily a pastor whose goal was nothing short of preaching for the conversion of America“, dann klingt das nicht völlig anders als Wesleys Absicht „to reform the nation and spread holiness over the land“² (in seinem Fall England).

Mit Wesleys Verständnis sozialer Verantwortung als eines wesentlichen Teils jedes christlichen Lebens lag jedenfalls eine Basis für die Rezeption der Impulse Rauschenbuschs und seiner Genossen bereit. Die methodistische Disziplin eines wechselseitigen Achtens der Gemeindeglieder auf ein Leben in der Heiligung war für einen Appell an das ethische und soziale Bewusstsein grundsätzlich offen, faktisch aber gerade in den Zeiten wachsenden Wohlstands nicht selten durch bürgerlich-gesellschaftliche Etablierung und ein Streben nach materiellem Gewinn überdeckt. Es ist darum nicht verwunderlich, dass der Methodismus in den USA einerseits früh und bald auch entschlossen auf die beginnende Bewegung des Social Gospel (SG) reagiert und sich ihr angeschlossen hat. Andererseits waren es am Anfang nur wenige, die die methodistische Amnesie hinsichtlich ihres Ursprungs überwinden und die große Herausforderung durch die wirtschaftliche und soziale Entwicklung ihres Landes erkannten. Nach Einschätzung von Helmut Renders hat die Erinnerung an Walter Rauschenbusch bis in die Gegenwart nicht den ihr gebührenden Platz gehabt, obwohl die Bewegung des Social Gospel dem Methodismus „entscheidende Impulse“ gegeben hat oder hätte geben sollen.³

¹ Christopher H. Evans, *The Kingdom Is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch*, Grand Rapids MI/Cambridge (UK) 2004.

² So wird bereits in der ersten Konferenz von 1744 die Überzeugung ausgedrückt, Gott habe die methodistischen Prediger aufgebracht, „to reform the nation, particularly the Church“, and „to spread scriptural holiness throughout the land.“ Vgl. Leon O. Hynson, *To Reform the Nation: Theological Foundations of Wesley's Ethics*, Grand Rapids 1984.

³ Helmut Renders, Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit. In *Memoriam Walter Rauschenbusch, der bedeutendsten Stimme des Social Gospel*, in: *Theologie für die Praxis* 25 (1999), 79–110, hier: 80.

1. Historische Spotlights

1.1. Der Methodismus an der Wende zum 20. Jahrhundert

Das schwierigste Problem auf dem Wege zu einer Erneuerung des sozialen Bewusstseins der Methodisten war sein rasch anwachsender Reichtum. Hatte Bischof Francis Asbury seinen Predigern noch eingeschärft: „We must suffer *with*, if we labour *for* the poor“,⁴ so galt für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts: „Der Methodismus wurde die große Kirche des amerikanischen Bürgertums, gemäßigt durch die Tugenden des Mittelklasse-Eigentums und urbaner Geselligkeit.“⁵ Die methodistischen Gemeinden hatten im Großen und Ganzen den Kontakt zur Arbeiterschaft verloren. Die meisten führenden Methodisten standen gegen die Organisation der Arbeiter. Die Kirchen reagierten auf soziale Probleme mit Ermahnungen an Einzelne: ihre Mitglieder sollten keinen Alkohol trinken, sich nicht an Glücksspielen beteiligen, nicht ins Theater, zu Tanzveranstaltungen oder anderen Vergnügungen gehen, sie sollten gottlose Literatur meiden und den Sonntag heiligen. Falls jemand von ihnen in Not geriet, wurde individuell geholfen.

Die Methodisten hatten mehrheitlich (mit Ausnahme der abgespaltenen Primitive Methodists) Wesleys Verständnis der Gottesherrschaft als einer die Gesellschaft erneuernden Kraft verloren, wo der Geringste so viel wert ist wie der Größte und darum Hunger, Armut, Sklaverei, Gewalt und Schuldzuweisungen an die Opfer ebenso fehl am Platz sind wie Luxus, Ausschweifungen, Selbstgerechtigkeit und Streben nach Reichtum auf Kosten anderer.

Der Akzent von Wesleys Verständnis der Gottesherrschaft liegt eindeutig auf dem bereits in der Gegenwart sich vollziehenden Handeln Gottes zur Durchsetzung seines Willens.

„Denn das Reich Gottes, das ist wahre Religion, besteht nicht in äußerlichen Vorschriften, sondern in Gerechtigkeit, dem ins Herz geprägten Ebenbild Gottes, der Liebe zu Gott und Menschen, begleitet von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft, und Freude im Heiligen Geist.“⁶

Obwohl die endzeitliche Perspektive selten fehlt,

„enthält sich Wesley doch weitgehend jeder näheren Beschreibung, um sich gleich wieder der Gottesherrschaft in der Gegenwart und den aus ihr resultierenden Aufgaben zuzuwenden. Ihm ist vor allen Dingen darum zu tun, dass die Gottesherrschaft eine Erneuerung der Menschen und der Welt bewirkt, dass das Kommen des Ewigen Reiches erbeten wird und dass der Wille Gottes getan wird; dies folge ‚notwendigerweise und unmittelbar, wo immer das Reich Gottes

⁴ Kenneth Cracknell / Susan J. White, *An Introduction to World Methodism*, Cambridge (COP) 2005, 48.

⁵ Ebd., 53 (Ü: MM).

⁶ *John Wesley*, *Explanatory Notes to the New Testament*, hier zu Röm 14, 17. Vgl. auch Predigt 26 (WJW 1, 572–591; Lp 501–524) und Predigt 29 (WJW 1, 632–649; Lp 575–593).

gekommen ist, wo immer Gott im Glauben in der Seele wohnt und Christus durch Liebe im Herzen regiert.“⁷

Freilich lagen auch in Wesleys Theologie zwei konkurrierende Vorgaben für das Verhalten gegenüber staatlichen und gesellschaftlichen Instanzen vor: Auf der einen Seite schrieb er (der High Church Man, der er nach eigenem Bekenntnis ein Leben lang blieb) seinen Predigern vor, keine Kritik am König und der durch ihn repräsentierten Obrigkeit zu äußern, ja, sich überhaupt politischer Äußerungen zu enthalten („no politics“!). Andererseits scheute er selbst, vor allem in den letzten beiden Dezennien seines Lebens, sich nicht, öffentlich Kritik am Adel, an der Regierung und den für die ökonomischen Bereiche verantwortlichen Personen zu üben. Engagierte Traktate gegen den Sklavenhandel, den Krieg oder die Ursachen der Verknappung von Lebensmitteln sind die bekanntesten Beispiele dafür.

Diese doppelte und zum Teil widersprüchliche Botschaft machte es der sich in England wie in Amerika etablierenden Methodistischen Kirche leicht, sich gute Gründe für ihre politische Abstinenz und die Gegnerschaft zu obrigkeitskritischen Bewegungen zu verschaffen.

Mit der wirtschaftlichen Entwicklung und der Verschärfung der sozialen Probleme gegen Ende des 19. Jahrhunderts erkannten oder spürten mehr und mehr Menschen in den Kirchen, dass es bei einer individualistischen Problemlösung nicht bleiben konnte. Allmählich schwappte das Elend auch in die Gemeinden der Großstädte hinein. Aber es waren Einzelne, die in ihrer Kirche ein neues Bewusstsein zu wecken versuchten.

Ein methodistisches Beispiel für diesen mühsamen Kampf ist der Einsatz von Pastor William H. Carwardine in Chicago. Die Arbeiter der großen Pullman-Gesellschaft wohnten in einer Werkssiedlung und waren damit doppelt abhängig. Als im Jahr 1894 ihre Löhne gekürzt wurden und die Mieten gleich hoch blieben, begannen sie zu streiken. In der Siedlung gab es 5 Kirchen, davon 2 methodistische (eine amerikanisch, eine schwedisch). Am Sonntag nach dem Streikbeginn hielt Reverend Carwardine eine Predigt, in der er die Politik des Unternehmens anprangerte und für das Recht der Arbeiter eintrat. Die Predigt wurde auf der ersten Seite der Chicagoer Zeitungen abgedruckt und bald im ganzen Land nachgedruckt oder sinngemäß weitergegeben. Außer dem schwedischen Kollegen widersprachen alle Pfarrer aus den anderen Kirchen seiner Position, und monatelang stand er fast allein. Aber nach einem Jahr hatte er wenigstens die Unterstützung der Chicagoer Pastorenvereinigung gewonnen. Ähnlich wird es in anderen methodistischen und baptistischen Gemeinden zugegangen sein.

⁷ Predigt 26, *Über die Bergpredigt unseres Herrn VI*, III, 9 (Lp 514). Walter Klaiber / Manfred Marquardt, *Gelebte Gnade*, Göttingen 2006, 427.

1.2. Verbindungen der protestantischen Kirchen miteinander

Eine christliche Bewegung für soziale Reformen entstand in den evangelischen Kirchen des industrialisierten Nordens der Vereinigten Staaten, mit ihr wuchs das Bewusstsein sozialer Verantwortung und der Notwendigkeit praktischer Veränderungen. Menschen wie Richard Ely (1836–1918), der als Ökonom für die ethische Beurteilung wirtschaftlicher Verhältnisse und für eine Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften eintrat, oder Washington Gladden (1854–1943), der als kongregationalistischer Pastor für die Anwendung christlicher Gebote auf die soziale Lage eintrat, insbesondere aber Walter Rauschenbusch, der zunächst als baptistischer Pastor in New York mit handfesten sozialen Problemen konfrontiert war, standen an der Spitze der neu entstehenden Bewegung des Social Gospel. Sie erkannten – wie viele andere, weitgehend vergessene Christen – dass das Evangelium Jesu eine soziale Botschaft enthielt, in der es um die Präsenz der Gottesherrschaft in der Welt und die Verbesserung der Lebensbedingungen von Menschen geht.

Zu den methodistischen Protagonisten gehörten Frank North (1850–1935), ein Pastor in New York, und Henry F. Ward (1873–1966), Pastor in Chicago und Seminarprofessor in Boston und New York. Ihnen war klar: Wesleys Verständnis der Gottesherrschaft musste aktualisiert und in Aktionen wie die Abschaffung der Kinderarbeit, die Zahlung ausreichender Löhne und den Schutz von Männern und vor allem Frauen am Arbeitsplatz, eine Verkürzung der wöchentlichen Arbeitszeit, den Abschluss von Arbeitsverträgen und die Unterstützung von Arbeitervereinigungen umgesetzt werden. Der Herr der Bergpredigt möge wieder auf den Straßen der Städte auftreten, bittet North in seinem – damals viel gesungenen und heute noch in methodistischen Gesangbüchern zu findenden Lied:

„Till all the world shall learn your love/and follow where your feet have trod, till, glorious from your heaven above, shall come the city of our God.“⁸

Als dritter Vertreter ist hier Herbert Welch⁹ zu nennen, der Mitbegründer der *Methodist Federation for Social Service* und ihre erster Präsident. Er hat Rauschenbusch eingeladen, die *Merrick Lectures* des Jahres 1911 an der von ihm geleiteten *Ohio Wesleyan University* zu halten, die zu jener Zeit vor allem als Ausbildungsort für pietistisch-methodistische Missionare galt. Welch hatte Rauschenbusch jedoch dargelegt, dass einige seiner Graduierten bereits auf dem Wege waren, führende Stellungen in der SG-Bewegung einzunehmen, und dass die *Merrick Lectures* schon seit einigen Jahren „den Themenschwerpunkt christlicher Glaube und soziales Handeln“ angenommen hatten.¹⁰ Die Einladung, an einer solchen Universität zu gas-

⁸ The United Methodist Hymnal (1989), Nr. 427. – Hymns and Psalms. A Methodist and Ecumenical Hymn Book (1983), Nr. 431.

⁹ Bei Evans durchgehend *Welsh* geschrieben.

¹⁰ *Evans*, Kingdom, 211; *Renders*, Trachtet, 87.

tieren, und ihre Annahme durch den Eingeladenen sind jedoch weniger überraschend, wenn man sich klar macht, dass für Rauschenbusch wie für seine methodistischen Mitstreiter die im ursprünglichen Sinn „evangelikale“ Ausrichtung der Theologie, in der die Verbindung von persönlichem Glauben mit gesellschaftlicher Verantwortung im Geiste Jesu und seines Gebots der Nächstenliebe nicht beliebig war, ein wesentlicher Aspekt ihres Denkens und Handelns war. Ihr Verständnis von Heiligung hatte mehr mit Wesley gemeinsam als mit dem vieler Methodisten des 19. Jahrhunderts und der Frömmigkeit des Second Awakening wie der damals weit verbreiteten „Camp Meetings“. Sie verstanden Heiligung vor allem als einen lebenslangen Prozess, in dem die Liebe Jesu sich als verwandelnde Kraft erwies, und nicht nur als eine momentane Bekehrung, die für das weitere Christenleben zu genügen schien.¹¹

Rauschenbusch erkannte den hohen Einsatz der Methodist Episcopal Church des Nordens an, die durch die Arbeit der neu gegründeten *Methodist Federation for Social Service* (1907) und die Verabschiedung des ersten „*Social Creed*“ (1908) durch eine protestantische Kirche eine Vorreiterposition erworben hatte.¹² Von den Methodisten erwartete er vor allem für die Durchsetzung des Social Gospel in Gesellschaft und Kirchen einen entschlossenen und effektiven Einsatz:

„Die Methodisten werden eine bedeutende Rolle in der sozialen Erweckung der amerikanischen Kirchen spielen. Sie verbinden den demokratischen Geist der amerikanischen Kirchen mit einer strafferen und zentralisierteren Organisation. Ihr Arbeitsfeld ist immer unter den einfacheren Leuten. Sie sind noch keinem Kampfausgewichen, wenn es sich um den Kampf zwischen Jehovah und Diabolus handelt. Wie hart zuzuschlagen sie im Stande sind, bewahrheitet sich an ihrer Haltung zum Likörhandel. [...] Wenn sie marschieren, wird die Erde erzittern.“¹³

2. Entstehung und Inhalt des Social Creed

2.1. Die Entstehung

Frank North hatte bereits die im Jahr 1900 tagende Generalkonferenz der Methodist Episcopal Church zur Wahrnehmung der nicht mehr so neuen sozialen Probleme und zum Einsatz für ihre Lösung aufgerufen. Dieser Aufruf blieb ohne positive Reaktion der Konferenz, aber es sammelten sich mehr und mehr Delegierte, Ordinierte und Laien, die beharrlich auf die

¹¹ Evans, Kingdom, 68; Manfred Marquardt, In der Liebe wachsen. Das wesleyanische Verständnis der Heiligung, in: Una Sancta 54 (1999), 304–313.

¹² Walter Rauschenbusch, Christianizing the Social Order, New York 1912, 13. Vgl. Evans, Kingdom, 196.

¹³ Ebd., 24f. (zit. nach: Renders, Trachtet, 85). WR hat den Prozess der Annahme des Social Creed durch die Generalkonferenz 1908 in seinem Buch „Christianizing the Social Order“ beschrieben (S. 13f.).

Durchsetzung einer offiziellen Stellungnahme der Methodist Episcopal Church hinarbeiteten.

Nachdem auch an der nächsten Generalkonferenz 1904 kein Antrag zum Erfolg führte, gründeten Frank North, Herbert Welch und andere im Jahr 1907 die unabhängige, also nicht der Generalkonferenz untergeordnete *Methodist Federation for Social Service* (MFSS), die im selben Jahr durch einen offiziellen Empfang bei Präsident Ted Roosevelt im Weißen Haus eine größere Bekanntheit im Land erhielt. Sie gab sich eine eigene Organisationsstruktur, publizierte eine Reihe von Schriften und versuchte weiterhin, Mitglieder der nächsten Konferenz für die Annahme einer Selbstverpflichtung des für die Leitung der Gesamtkirche zuständigen Gremiums zu gewinnen.

Herbert Welch und Harry Ward, Pastor in Chicago und später Professor in Boston und am Union Seminary in New York, verfassten ein Papier des MFSS mit dem schlichten Titel „The Church and Social Problems“ zur Vorlage an der Generalkonferenz 2008 in Baltimore. Sie gewannen den zuständigen Bischof Daniel Goodsell für die Zulassung der Präsentation, deren Anliegen er selbst mit einem längeren Abschnitt in seiner Bischofsbotschaft an die Konferenz unterstützte.

Am 30. Mai 1908 wurde das dreiseitige Papier, dessen Kernstück das sogenannte *Social Creed* der Methodisten werden sollte, als offizielle Stellungnahme der Kirche angenommen. Zugleich wurde die Arbeit des MFSS dadurch aufgewertet, dass drei Bischöfe in die MFSS entsandt wurden. Die Konferenz gab ihr für das neue Quadrennium den Auftrag, zur nächsten Konferenz 1912 einen weiteren Bericht zu folgenden Fragen vorzulegen:

- Welche Prinzipien und Maßnahmen einer sozialen Reform sind so evident gerecht und christlich, dass sie eine besondere Anerkennung und Unterstützung der Kirche verlangen?
- Wie können die Organe der MEC im Blick auf die Förderung dieser anerkannten Prinzipien und Maßnahmen klug genutzt oder modifiziert werden?
- Wie können wir zu diesem Zweck am besten mit anderen christlichen Kirchen kooperieren?
- Wie können die pastoralen Studiengänge an Seminaren und in Konferenzen so verändert werden, dass unsere Prediger besser auf ein wirksames Engagement in sozialen Reformen vorbereitet werden?¹⁴

2.2. Der Text des *Social Creed* (1908)

Der Text der Generalkonferenz, dessen mittleren Part Sie in Händen halten, besteht aus drei Teilen: einer Hinführung, dem mittleren Hauptteil,

¹⁴ Näheres in Ulrike Schulers Buchbeitrag: Die Geschichte des Sozialen Bekenntnisses und der Sozialen Grundsätze, in: Lothar Elsner / Ulrich Jahreis (Hg.) Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche, Göttingen 2008, 33.

der schon damals „principles“ („Grundsätze“) genannt wurde, und einem Schlussteil, der zur aktuellen Aufgabenstellung für die Kirche führt.

(1) Der erste Teil – Hinführung – beginnt mit den Worten: „We believe that in the teachings of the New Testament will be found the ultimate solution of all the problems of our social order.“ Damit wird klar: Wir brauchen kein anderes Fundament für die Überwindung der sozialen Übel auch der gegenwärtigen Gesellschaft. Diese Konzentration entspricht dem Programm des SG und spiegelt nicht nur den Optimismus dieser Bewegung, den Reinhold Niebuhr später kritisieren sollte, sondern auch den „Optimismus der Gnade“, den wir in den sozialen Texten John Wesleys finden.¹⁵ Die Lehren des Neuen Testaments werden aber erst wirksam, wenn etwas mit den Menschen geschieht, denen sie gegeben sind:

„When the spirit of Christ shall pervade the hearts of individuals, and when his law of love to God and man shall dominate society, then the evils which vex our civilization will disappear.“

Dieser erste grundlegende Absatz wird aber weitergeführt durch zwei die Kirche und ihre Glieder herausfordernde Absätze, in denen kritische Feststellungen getroffen und begründete Hoffnungen benannt werden und die miteinander den Haupttext in der Mitte des Dokuments auf eine theologische und selbstkritische Basis stellen.

Der zweite Abschnitt beginnt mit den Worten:

„We recognize the gravity of the social situation and the responsibility of the Church collectively and of its members severally, for bringing about better conditions, through the practical application of the ethics of the New Testament.“

Es wird anerkannt, wo dies schon geschieht. Die Vertretungen der Arbeiterschaft werden als Partner genannt und der Wunsch geäußert, „to assist them in the righting of every wrong and the attainment of their highest well-being.“ Die fundamentalen Ziele der Arbeiterbewegung werden als im Wesen ethisch anerkannt, darum verdient sie die Unterstützung durch Christen. Die Organisation der Arbeiter dient nicht nur ihrem eigenen Wohl, sondern der Gesellschaft als ganzer und übt einen erzieherischen Einfluss auf die vielen betroffenen Menschen, vor allem die Einwanderer aus. Der dritte Abschnitt des ersten Teils äußert Dankbarkeit für den wachsenden Geist der Versöhnung und die Verfahren zur Streitschlichtung, die mit einer Konferenz der Konfliktpartner aus Vertretern der organisierten Arbeiterschaft und der Unternehmenseite beginnen soll; alle Kirchenglieder, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, werden aufgefordert, diese Verfahren zur Herstellung des Arbeitsfriedens zu nutzen.

Diese Aussagen hinsichtlich der ethischen Grundlagen und der Verfahrensvorschläge sind noch ziemlich unstrukturiert, lassen aber das En-

¹⁵ Appelle an Gefängnisdirektoren und Kapitäne der Sklavenschiffe, an die Verantwortlichen in Politik und Kirche etc. Vgl. *Manfred Marquardt*, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen 2008, 76–79.

gement spüren, mit dem das Anliegen vor die Generalkonferenz gebracht wurde. Zugleich schmeckt dieser Text ein bisschen nach Appeasement, bei dem womöglich die Schwächeren den größeren Preis zu zahlen haben. Einer solchen Verdächtigung wird nun aber im zweiten Textteil deutlich widersprochen.

(2) Der zweite Teil¹⁶ beginnt mit den markigen Worten „The Methodist Episcopal Church stands for ...“ die darauf folgenden zehn Aussagen beziehen sich auf konkrete soziale Probleme, die dringend der Veränderung bedürfen.

1. For equal rights and complete justice for all men in all stations of life.
2. For the principle of conciliation and arbitration in industrial dissensions.
3. For the protection of the worker from dangerous machinery, occupational diseases, injuries, and mortality.
4. For the abolition of child labor.
5. For such regulation of the conditions of labor for women as shall safeguard the physical and moral health of the community.
6. For the suppression of the „sweating system.“
7. For the gradual and reasonable reduction of the hours of labor to the lowest practical point, with work for all; and for that degree of leisure for all which is the condition of the highest human life.
8. For a release for employment one day in seven.
9. For a living wage in every industry.
10. For the highest wage that each industry can afford, and for the most equitable division of the products of industry that can ultimately be devised.
11. [We stand] for the Recognition of the Golden Rule and the mind of Christ as the supreme law and the sure remedy for all social ills.

Dieser Text ist kein Credo, auch kein soziales, sondern eine Konkretion dessen, was das Evangelium den an Christus Glaubenden als Verantwortung in ihrer Lebenswelt aufträgt. Deswegen trifft der Name „Liebesbekenntnis“, den man ihm irgendwann gegeben hat, den Kern dessen, was hier bekannt wird. Die Verbindung von Goldener Regel („Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ Mt 7,12) und der „Gesinnung Christi“ („mind of Christ“: Liebe zu Gott und zum Nächsten) gibt Ursprung und Regel an für das, was hier geschehen muss.

Dies ist kein Text für alle Zeiten und alle Orte; aber er führt exemplarisch aus, was jetzt in die Verantwortung der Christen gehört, die Wesley als Gottes Stewarts, seine Beauftragten und Verwalter, der ihnen anvertrauten Welt verstanden hat. Was im ersten Teil pauschal als „Glaube an die Lehren des Neuen Testaments“ gebündelt und in späteren Fassungen des Sozialen Bekenntnisses in die Präambel übernommen wurde, wird hier als anerkannt vorausgesetzt und als Ausgangspunkt für alles Folgende in Anspruch genommen.

(3) Mit der Selbstverpflichtung der Konferenz-Delegierten und der Mitglieder des MFSS wird im dritten Teil des Dokuments die ganze Bischöf-

¹⁶ Siehe Anlage 1.

lich Methodistische Kirche – mit ausdrücklicher Nennung von zahlreichen Leitungspersonen und Gruppen – in die Pflicht genommen, diesen Dienst fortzusetzen und auszuweiten. Dieses erste Soziale Bekenntnis endet mit den Worten:

„And thus by their works, as by their prayers, let all „the people called Methodists“ seek that kingdom in which God’s will shall be done on earth as it is in heaven“.

Nicht weniger, aber dies konkret und im Geiste Jesu, des Verkündigers und Bringers der Gottesherrschaft.

Auch in anderen christlichen Kirchen erwacht ein wachsendes Gefühl der Verantwortung für diese wichtigen Anliegen der Menschlichkeit und eine Wahrnehmung der großen Möglichkeiten, die gegenwärtige Krise und ihre Auswirkungen anzugehen und den sozialen Dienst im Geist Jesu Christi voranzubringen. Im Dezember desselben Jahres 1908 nimmt der neu gegründete „Federal Council of the Churches of Christ in America“ ein ähnliches, von Frank North entworfenes Soziales Bekenntnis an, und andere Kirchen, unter ihnen auch die Methodist Episcopal Church des Südens, folgen ihnen. Der Wendepunkt in der protestantischen Sozialethik, den das Social Gospel herbeigeführt hat, findet in diesen mutigen Texten seinen offiziellen Ausdruck. In der Evangelisch-methodistischen Kirche sind sie und ihre späteren Fassungen bis heute Grundlage und Bezugsgröße für sozial-ethische Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen und das soziale Engagement in ihren Gemeinden und Einrichtungen.

3. Die weitere Geschichte der offiziellen Texte bis 1972

Nachdem das Soziale Bekenntnis ein Bestandteil der Kirchenordnung für die internationale (und seit 1939 wieder vereinigte) Methodist Church Text geworden war, unterzogen ihn die Generalkonferenzen der folgenden Quadrennien einer Revision und veränderten ihn in der Regel mehr oder weniger stark. War das erste Soziale Bekenntnis (1908) hauptsächlich von der Auseinandersetzung mit den Problemen der Arbeitnehmerschaft und der Industriegesellschaft geprägt und behandelte Themen wie Kinderarbeit, Arbeitszeiten und gerechte Löhne, so gerieten im Laufe der Jahre immer mehr gesellschaftliche Probleme in den Blick. Der erste Weltkrieg, die Weltwirtschaftskrise und andere Umbrüche wurden theologisch reflektiert und in die jeweils aktuellen Fassungen des Sozialen Bekenntnisses aufgenommen, das so zu einem kleinen Spiegelbild der nordamerikanischen und – in abgeschwächter Form – der europäischen Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts wurde.

Eindrucksvoll ist unter anderem die Stellungnahme der Kirche zu Nationalismus und Krieg im Jahr 1944. Schon in früheren Fassungen des Sozialen Bekenntnisses hatte sie für die Ächtung und Abschaffung des Krieges

plädiert; nachdem die USA 1942 in den Krieg gegen Nazi-Deutschland eingetreten waren, heißt der entsprechende, veränderte Abschnitt:

„Christlicher Glaube kann nicht nationalistisch sein; sein Horizont und seine Wirkung müssen weltweit sein. Krieg wirkt sich in Gewalt und Hass aus, christlicher Glaube in Vernunft und Liebe. Der Einfluss der Kirche muss deshalb immer auf der Seite derer geltend gemacht werden, die alles unternehmen, um Feindseligkeiten und Vorurteile zu beseitigen, weil diese im Gegensatz zum Geist und zur Lehre Christi stehen. Es genügt dem christlichen Gewissen nicht, wenn ihm gesagt wird, Krieg sei unvermeidbar. Es übersteigt jede Vorstellung, einen neuen Krieg mit all seinen unsagbaren Schrecken ins Auge zu fassen, in dem die moderne Wissenschaft die Zerstörung ganzer Völker möglich machen wird. Die Methoden Jesu und die Methoden des Krieges gehören zwei verschiedenen Welten an. Krieg ist eine barbarische und primitive Macht. Er weckt Leidenschaften, die am Anfang selbstlos und großzügig sein mögen, am Ende aber verrät der Krieg eben die, die auf ihn gebaut haben. Er bietet keine Gewähr, dass seine Entscheidungen rechtmäßig und gerecht sind. Er hinterlässt Arroganz im Herzen des Siegers und Groll im Herzen des Unterlegenen. Wenn die Lehren Jesu voll akzeptiert sind, wird der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Streitigkeiten sterben; und dieses Sterben wird die Welt von einem grausamen Tyrannen befreien. [...] Die Zeit ist gekommen, dass die Kirche aufsteht und mit all ihrer Kraft eine internationale Organisation fordert, die einen weiteren Krieg unmöglich macht.“¹⁷

Die Entwicklung der Kernwaffen und die Bombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki haben die Befürchtungen der Generalkonferenz nur zu bald bestätigt. Die Gründung der Vereinten Nationen, die 1946 ihre erste Versammlung in der methodistischen Central Hall in London abhielt, war eine erste Erfüllung der Forderungen der Generalkonferenz, die später geführten Kriege in Vietnam, im Irak und anderen Ländern waren ein teurer Beweis für die Berechtigung ihrer Warnungen.

Die eigenständige *Methodist Federation for Social Service* blieb der – von der kirchlichen Mehrheit nicht immer geschätzte – Vorreiter zur Verbesserung sozialer Missstände. Während des Ersten Weltkriegs verteidigten ihre Mitglieder und Unterstützer die Rechte der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen und derer, die sich von der nationalistischen denkenden Mehrheit distanzierten. Die ursprünglich angestrebten Ziele der Arbeiterbewegung – angemessener Löhne, humaner Arbeitsbedingungen und kollektiver Arbeitsverträge – wurden nie ganz erreicht. Wegen ihrer Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem wurden sie als Anhänger des Kommunismus und Bolschewismus diffamiert. Ihre verantwortlichen Führer mussten in den Fünfzigerjahren vor dem Komitee für „unamerikanische Umtriebe“ („unamerican affairs“) erscheinen und wurden jahrelang vom FBI observiert (Harry Ward, Hack McMichael u. a.). Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden Aktionen für die Bürgerrechtsbewegung und die Abschaffung der Rassendiskriminierung, gegen das Wettrüsten,

¹⁷ Zit. nach: Gelebte Gnade, 459 f.

den Vietnamkrieg und die Apartheid. In vielen Bereichen ist die Generalkonferenz ihnen mit zeitlicher Verzögerung gefolgt, auch beim Kampf für die Menschenrechte homosexuell orientierter Männer und Frauen, nicht jedoch in der Duldung homosexueller Praxis oder gleichgeschlechtlicher Partnerschaft.

Die *Methodist Federation for Social Action* – wie sie später hieß – blieb bis heute eine kleine (etwa 5000 Mitglieder umfassende) unabhängige, anerkannte und angefeindete, nur durch Mitglieder, die zugleich Delegierte sind, in den Konferenzen präsente Gruppe mit starkem Einfluss innerhalb der amerikanischen Kirche. Die offizielle internationale methodistische Kirche gründete nach 1952 als ihr Organ den *General Board of Church and Society* (GBCS) mit Büros auf dem Capitol Hill in Washington, D. C., und im *Church Center* für die Vereinten Nationen in New York City. Beide Institutionen sorgen dafür, dass sowohl soziale Themen auf der Tagesordnung der Kirche stehen als auch Aktionen und – oft langjährige – Programme für die Verbesserung sozialer Verhältnisse durchgeführt werden. Der *General Board of Church and Society* verfügt über eine personelle und finanzielle Ausstattung, wie sie für die wissenschaftliche Analyse sozialer Entwicklungen, die nationale und internationale Zusammenarbeit und die effektive Organisation von Aktionen und Programmen erforderlich ist.

4. Soziale Bekenntnisse und Soziale Grundsätze heute

Die Vereinigung von Methodistenkirche und Evangelischer Gemeinschaft 1968 machte auch eine Zusammenführung der jeweiligen offiziellen Texte notwendig: des methodistischen *Social Creed* und der *Basic Beliefs Regarding Social Issues and Moral Standards* der Evangelischen Gemeinschaft.¹⁸ Eine bloße Zusammenstellung der grundsätzlich kompatiblen Texte unter einem gemeinsamen Vorwort musste für den Anfang genügen. Zugleich wurde eine Arbeitsgruppe eingesetzt und damit beauftragt, zur nächsten Generalkonferenz 1972 einen neuen gemeinsamen Text vorzulegen. Sie kam zu dem Entschluss, zwei verschiedene Texte zu erstellen, ein *Social Creed*, das für den Gebrauch im Gottesdienst geeignet ist, also eher liturgischen und grundlegenden Charakter hat, und *Social Principles*, die in sechs Kapiteln verschiedene Bereiche sozialen Handelns in den Blick nimmt, Einschätzungen der Problematik vornimmt und allgemeine Empfehlungen für verantwortliches Handeln gibt.¹⁹

¹⁸ Die Vorgängerkirchen der *Evangelischen Gemeinschaft* (*Evangelical Church & United Brethren in Christ*) hatten sich 1908 dem Sozialen Bekenntnis des *Federal Council of the Churches of Christ in America* angeschlossen. Anlässlich ihrer Vereinigung 1946 zur *Evangelical United Brethren Church* wurde der o. g. Text beschlossen und 1947 in die gemeinsame Kirchenordnung aufgenommen.

¹⁹ Hier und zum Folgenden siehe Anlage 2.

Während der Bekenntnis-Text seit 1972 unverändert geblieben ist, werden die *Sozialen Grundsätze* (wie früher das *Soziale Bekenntnis*) in jedem Quadrennium aktualisiert; dafür können alle Kirchenglieder, Gemeinden und Gremien Vorschläge einreichen, die von einer vorbereitenden Kommission thematisch gebündelt und als Petitionen an die Generalkonferenz weitergeleitet werden; dort werden sie von einer aus Delegierten zusammengesetzten Kommission beraten und als Textvorlage dem Plenum der Generalkonferenz zur Erörterung und Entscheidung vorgelegt. Bei mehrheitlicher Zustimmung wird der neue Text anstelle des bisherigen der aktuellen Ausgabe der *Sozialen Grundsätze* dem *Book of Discipline* (deutsch: *Verfassung, Lehre und Ordnung der EmK*) eingefügt.

Die *Zentralkonferenzen* der Evangelisch-methodistischen Kirche außerhalb der USA haben ein begrenztes Adaptionsrecht, um den Text ihren politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten anzupassen. Dieses Recht wurde bisher sehr unterschiedlich in Anspruch genommen. Deutschland (vor 1992 BRD und DDR) gelten als besonders adaptionsfreudig. Vor allem die ostdeutsche Zentralkonferenz hat sich mit dem Originaltext, der deutlich die Züge einer westlichen „kapitalistischen“ Wirtschaftsordnung erkennen ließ, ebenso schwer getan wie – aus anderen Gründen – mit einem eigenen Text, der ihrer Lage in einer „sozialistischen“ Gesellschaft eher Rechnung trug.

Eine deutliche Differenz zwischen der deutschen adaptierten und der unveränderten Fassung der *Sozialen Grundsätze* gibt es in Bezug auf die Einschätzung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Während es im Original heißt: „The United Methodist Church does not condone the practice of homosexuality and considers this practice incompatible with Christian teaching,“ hat die deutsche Fassung, dem Stimmenverhältnis in der Generalkonferenz Rechnung tragend, formuliert: „Eine Mehrheit in der Kirche interpretiert die Bibel so, dass sie die Ausübung der Homosexualität nicht billigen kann.“ Seit 1972, als dieser Satz in die *Sozialen Grundsätze* aufgenommen wurde, erregte die Diskussion um seine Beibehaltung, Veränderung oder Streichung jeweils höchste kirchliche und allgemein mediale Öffentlichkeit in den USA. Allerdings wurden in den vergangenen Konferenzen eine Reihe von Aussagen aufgenommen, die die Menschenrechte auch dieser Minderheit schützen; Feiern für die Trauung oder die Segnung eines gleichgeschlechtlichen Paares dürfen allerdings von methodistischen Pastorinnen und Pastoren und in methodistischen Kirchenräumen nicht vorgenommen werden.

Beschlüsse der Generalkonferenz, die sich auf soziale oder ethische Probleme beziehen, aber nicht in die *Sozialen Grundsätze* aufgenommen werden, finden einen Platz im *Book of Resolutions*, wo sie jederzeit nachgeschlagen und zu Rate gezogen werden können.

Der bisher letzte und jüngste Text, der in diese Reihe gehört, wurde 2008 verabschiedet: die *Litanei zum Sozialen Bekenntnis*,²⁰ zu der es inzwischen

²⁰ Siehe Anlage 3.

auch (mindestens zwei) Melodien gibt. Sie ist sowohl aus der Erfahrung erwachsen, dass das *Soziale Bekenntnis* von 1972 nicht eben häufig im Gottesdienst gesprochen wurde, als auch aus dem Bedürfnis, einen etwas schwungvolleren und singbaren Text zu haben, über dessen Schicksal aber auch die Praxis in den Gemeinden entscheiden wird.

Schluss

Die lange Geschichte der offiziellen methodistischen Texte zu sozialen Themen vom *Social Creed* von 1908 über die regelmäßig aktualisierten Fassungen *Sozialer Grundsätze* bis zum neuen *Sozialen Bekenntnis* von 1972 und der *Litanei* des Jahres 2008 ist wohl zwei Hauptursachen zu verdanken: einem wesleyanischen Erbe, das sich mit dem Stichwort „soziale Heiligung“ benennen lässt und ein bestimmtes Verständnis der Gottesherrschaft einschließt, sowie dem starken, früh rezipierten und anhaltend wirkenden Impuls des Social Gospel. Sowohl der *Weltrat methodistischer Kirchen* mit seiner *Social Affirmation* (1986) als auch der *National Council of Churches of Christ in America*, der vor sechs Jahren ein *Social Creed for the 21st Century* verabschiedet hat, bestätigen die immer noch lebendige Tradition dieser kräftigen Bewegung, deren Hauptgestalt Walter Rauschenbusch gewesen ist. Trotz der Enttäuschungen, die diese Bewegung hinsichtlich ihres anthropologischen Optimismus und ihrer auch theologisch fragwürdigen evolutionistischen Erwartungen an die Gesellschaft erfahren hat, trotz der Kritik von Personen wie Reinhold Niebuhr, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und anderen hat sie doch darin Recht gehabt und recht getan, den integralen sozialen Gehalt des Evangeliums Jesu und des aus ihm erwachsenden Anspruch hervorzuheben, ihn gegen Widerstände und Vergessen wach zu halten.

Dazu sollen die *Sozialen Grundsätze* und das *Soziale Bekenntnis* beitragen, indem sie nicht als Glaubensbekenntnisse überfordert werden, sondern Christinnen und Christen „zu einer vom Glauben geprägten Lebenspraxis“ anleiten, „aufklären und überzeugen“ und dazu einladen, „betend und denkend“ miteinander „über ihren Glauben und ihr Handeln zu sprechen“²¹ und so – das jedenfalls ist die Intention ihrer Autoren – zum Handeln beizutragen, das der Gottesherrschaft entspricht.

²¹ Aus der Präambel zu den *Sozialen Grundsätzen*.

Anlage 1

Social Creed 1908

The Methodist Episcopal Church stands –
 For equal rights and complete justice for all men in all stations of life.
 For the principle of conciliation and arbitration in industrial dissensions.
 For the protection of the worker from dangerous machinery, occupational diseases, injuries, and mortality.
 For the abolition of child labor.
 For such regulation of the conditions of labor for women as shall safeguard the physical and moral health of the community.
 For the suppression of the „sweating system.“
 For the gradual and reasonable reduction of the hours of labor to the lowest practical point, with work for all ; and for that degree of leisure for all which is the condition, of the highest human life.
 For a release for employment one day in seven,
 For a living wage in every industry.
 For the highest wage that each industry can afford, and for the most equitable division of the products of industry that can ultimately be devised.
 For the recognition of the Golden Rule and the mind of Christ as the supreme law of society and the sure remedy for all social ills.

Soziales Bekenntnis 1908

Die Bischöflich-methodistische Kirche steht ein
 für gleiche Rechte und volle Gerechtigkeit aller Menschen auf allen Lebensstufen,
 für den Grundsatz der Schlichtung und des Schiedsverfahrens von Auseinandersetzungen in der Industrie,
 für den Schutz des Arbeiters vor gefährlichen Maschinen, arbeitsbedingten Erkrankungen, Verletzungen und Todesfällen,
 für die Abschaffung der Kinderarbeit,
 für eine Regelung der Arbeitsbedingungen von Frauen, die die körperliche und moralische Gesundheit der Gemeinschaft sichert,
 für die Abschaffung des Stücklohn-Systems,
 für die schrittweise und vernünftige Kürzung der „Arbeitsstunden zum niedrigsten praktischen Punkt“ (der Bezahlung), und Arbeit für alle; und für das Maß an Freizeit für alle, das für ein humanes Leben im besten Sinne nötig ist,
 für einen arbeitsfreien Tag in der Woche,
 für einen Lohn jeder Industriearbeit, der zum Leben ausreicht,
 für den höchstmöglichen Lohn in jedem Industriezweig und für die gerechteste Verteilung der Industrieprodukte, die man sich denken kann,
 für die Anerkennung der Goldenen Regel und der Gesinnung Christi als höchster Gesetze in der Gesellschaft und als zuverlässiges Heilmittel für alle sozialen Übel.

Soziales Bekenntnis (Gesangbuch der EmK, Nr. 771)

Wir glauben an Gott, den Schöpfer der Welt,
und an Jesus Christus, den Erlöser alles Erschaffenen,
und an den Heiligen Geist, durch den wir Gottes Gaben erkennen.
Wir bekennen, diese Gaben oft missbraucht zu haben, und bereuen unsere Schuld.
Wir bezeugen, dass die natürliche Welt Gottes Schöpfungswerk ist.
Wir wollen sie schützen und verantwortungsvoll nutzen.
Wir nehmen dankbar die Möglichkeiten menschlicher Gemeinschaft an.
Wir setzen uns ein für das Recht jedes Einzelnen auf sinnvolle Entfaltung in der Gesellschaft.
Wir stehen ein für das Recht und die Pflicht aller Menschen, zum Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft beizutragen.
Wir stehen ein für die Überwindung von Ungerechtigkeit und Not.
Wir verpflichten uns zur Mitarbeit am weltweiten Frieden und treten ein für Recht und Gerechtigkeit unter den Nationen.
Wir sind bereit, mit den Benachteiligten unsere Lebensmöglichkeiten zu teilen.
Wir sehen darin eine Antwort auf Gottes Liebe.
Wir anerkennen Gottes Wort als Maßstab in allen menschlichen Belangen jetzt und in der Zukunft.
Wir glauben an den gegenwärtigen und endgültigen Sieg Gottes.
Wir nehmen seinen Auftrag an, das Evangelium in unserer Welt zu leben.
Amen

Soziale Grundsätze, 6 Kapitel

1. Die natürliche Welt, 2. Die menschliche Lebensgemeinschaft, 3. Die soziale Gemeinschaft, 4. Die wirtschaftliche Gemeinschaft, 5. Die politische Gemeinschaft, 6. Die Weltgemeinschaft

Anlage 2

Soziales Bekenntnis

(Gesangbuch der EmK 771)

Soziale Grundsätze

(Aufbau, zum Bekenntnis parallelisiert)

- | | |
|---|--|
| Wir glauben an Gott, den Schöpfer der Welt,
und an Jesus Christus, den Erlöser alles Erschaffenen,
und an den Heiligen Geist, durch den wir Gottes
Gaben erkennen. | Präambel (s. unten) |
| Wir bekennen, diese Gaben oft missbraucht zu haben,
und bereuen unsere Schuld. | |
| Wir bezeugen, dass die natürliche Welt Gottes Schöpferwerk ist. | 1. Die natürliche Welt |
| Wir wollen sie schützen und verantwortungsvoll
nutzen. | 2. Die menschliche
Lebensgemeinschaft |
| Wir nehmen dankbar die Möglichkeiten menschlicher
Gemeinschaft an. | |
| Wir setzen uns ein für das Recht jedes Einzelnen auf
sinnvolle Entfaltung in der Gesellschaft. | |
| Wir stehen ein für das Recht und die Pflicht aller
Menschen , zum Wohl des Einzelnen und der Gesell-
schaft beizutragen. | 5. Die politische
Gemeinschaft |
| Wir stehen ein für die Überwindung von Ungerechtig-
keit und Not . | 3. Die soziale
Gemeinschaft |
| Wir verpflichten uns zur Mitarbeit am weltweiten
Frieden und treten ein für Recht und Gerechtigkeit
unter den Nationen. | 6. Die Weltgemein-
schaft |
| Wir sind bereit, mit den Benachteiligten unsere Lebens-
möglichkeiten zu teilen. Wir sehen darin eine Antwort
auf Gottes Liebe. | 4. Die wirtschaftliche
Gemeinschaft |
| Wir anerkennen Gottes Wort als Maßstab in allen
menschlichen Belangen jetzt und in der Zukunft. | Präambel (s. unten) |
| Wir glauben an den gegenwärtigen und endgültigen
Sieg Gottes. | |
| Wir nehmen seinen Auftrag an, das Evangelium in
unserer Welt zu leben. | |
| Amen | |

Präambel zu den Sozialen Grundsätzen

Wir bekräftigen unseren Glauben an Gott, unseren Schöpfer und Vater, an Jesus Christus, unseren Retter, und an den Heiligen Geist, der uns leitet und bewahrt.

Wir erkennen und bejahen, dass wir in Geburt und Leben, in Tod und Ewigkeit ganz von Gott abhängig sind.

Geborgen in Gottes Liebe, bekräftigen wir den Wert des Lebens und bekennen, dass wir oft gegen Gottes Willen gesündigt haben, wie er uns in Jesus Christus offenbar ist. Wir sind nicht immer verantwortungsvoll mit dem umgegangen, was uns von Gott, dem Schöpfer, anvertraut wurde. Oft sind wir Jesus Christus, der alle Menschen zu einer Gemeinschaft der Liebe verbinden will, nur widerwillig gefolgt.

Obwohl wir durch den Heiligen Geist berufen und befähigt sind, in Christus eine neue Schöpfung zu sein, haben wir uns doch geweigert, in unserem Umgang miteinander und mit der Erde, auf der wir wohnen, als Volk Gottes zu leben. Dankbar für Gottes vergebende Liebe, von der wir leben und durch die wir beurteilt werden, bekräftigen wir unseren Glauben an den unschätzbaren Wert jedes Menschen.

Deshalb erneuern wir unsere Verpflichtung, treue Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums zu sein, nicht nur bis an die Enden der Erde, sondern auch bis in alle Bereiche unseres täglichen Lebens und Arbeitens hinein.

Anlage 3

Das Soziale Bekenntnis der EmK (Fassung 2000)

1. Wir glauben an Gott, den Schöpfer der Welt, und an Jesus Christus, den Erlöser alles Erschaffenen, und an den Heiligen Geist, durch den wir Gottes Gaben erkennen.
2. Wir bekennen, diese Gaben oft missbraucht zu haben und bereuen unsere Schuld.
3. Wir bezeugen, dass die natürliche Welt Gottes Schöpfungswerk ist. Wir wollen sie schützen und verantwortungsvoll nutzen.
4. Wir nehmen dankbar die Möglichkeiten menschlicher Gemeinschaft an.
5. **Wir setzen uns ein für das Recht jedes Einzelnen auf sinnvolle Entfaltung in der Gesellschaft.**

Die Litanei zum Sozialen Bekenntnis der EmK 2008

Gott, offenbart in Jesus Christus, ruft uns in seiner Gnade durch den Heiligen Geist:
Lasst euch erneuern zum Ebenbild eures Schöpfers, dass ihr eins seid in der Liebe Gottes für die Welt.

Dies ist der Tag:
Gott sorgt sich um die Bewahrung der Schöpfung, will Heilung und Heil allen Lebens und weint über die Ausbeutung der Erde.
So auch wir.

Dies ist der Tag:
Gott schließt die gesamte Menschheit in seine Arme, freut sich an Vielfalt und Verschiedenheit und **hat Gefallen, wenn Fremde zu Freunden werden.**
So auch wir.

Das Soziale Bekenntnis der EmK
(Fassung 2000)

6. Wir stehen ein für das Recht und die Pflicht aller Menschen, zum Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft beizutragen.

7. Wir stehen ein für die Überwindung von Ungerechtigkeit und Not.

8. Wir verpflichten uns zur Mitarbeit am weltweiten Frieden und treten ein für Recht und Gerechtigkeit unter den Nationen.

9. Wir sind bereit, mit den Benachteiligten unsere Lebensmöglichkeiten zu teilen.
Wir sehen darin eine Antwort auf Gottes Liebe.

10. Wir anerkennen Gottes Wort als Maßstab in allen menschlichen Belangen jetzt und in der Zukunft.

11. Wir glauben an den gegenwärtigen und endgültigen Sieg Gottes.

12. Wir nehmen seinen Auftrag an, das Evangelium in unserer Welt zu leben.

Amen.

Die Litanei zum Sozialen Bekenntnis der EmK 2008

Dies ist der Tag:

Gott schreit mit den Massen verhungerner Menschen, verabscheut die wachsende Kluft zwischen reich und arm und fordert Gerechtigkeit in Arbeit und Handel.

So auch wir.

Dies ist der Tag:

Gott beklagt die Gewalt in unseren Häusern und Straßen, verurteilt den Kriegswahn der Welt, erniedrigt die Mächtigen und erhöht die Niedrigen.

So auch wir.

Dies ist der Tag:

Gott ruft alle Nationen und Völker auf, in Frieden zu leben, feiert, wo Recht und Erbarmen sich küssen, und jubelt, wenn Wolf und Lamm einträchtig zusammen sind.

So auch wir.

Dies ist der Tag:

Gott bringt den Armen gute Nachricht, verkündet den Gefangenen Freiheit, gibt den Blinden das Augenlicht und richtet die Zerschlagenen auf.

So auch wir.

Amen.

Social Gospel und moderne Sozialtheologie

Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie¹

Ralf Dziewas

1. Einleitung

Im Kontext der aktuellen Diakoniewissenschaften ist der Wunsch nach einer die Gesellschaft verändernden Theologie seit den fünfziger Jahren mit dem Namen von Heinz-Dietrich Wendland verbunden, der die Notwendigkeit einer gesellschaftlich relevanten Diakonie betonte und für das Nachdenken über diese Fragen den Begriff „Sozialtheologie“ wieder aufleben ließ.² Ihm wurde damals vor allem von Herbert Krimm, dem Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg widersprochen, der den Diakoniebegriff für das unmittelbare kirchlich gebundene Handeln reklamierte, und eine Politisierung der Diakonie befürchtete, wenn sich die Diakonie auch die Gesellschaftsgestaltung auf die Fahnen schriebe. Die sich daraus entwickelnde sog. Krimm-Wendland-Debatte³ um die „gesellschaftliche Diakonie“ und Sozialtheologie endete jedoch damit, dass seit den sechziger Jahren das Engagement für eine gerechtere Gesellschaft ein fester Bestandteil des diakonischen Auftrages der Kirchen und ihrer institutionellen Diakonie geworden ist, auch wenn die Debatte um die Grenzen einer angemessenen Verwendung des Diakoniebegriffs weiterging.⁴

¹ Die Grundgedanken dieses Beitrages wurden ursprünglich formuliert als Antwort auf einen Vortrag von Johanna Rahner anlässlich der Jahrestagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA) in Erfurt am 13./14.1.2012. Deshalb erscheint dieser Beitrag auch gemeinsam mit den anderen Vorträgen dieser Tagung in: *Böttigheimer, Christoph / Dziewas, Ralf / Hailer, Martin* (Hgg.), Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung, Leipzig 2014 [Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94]. Um die historischen Details erweitert wurden die Überlegungen dann für einen Vortrag anlässlich des in dieser Ausgabe der ZThG dokumentierten Symposiums der Gesellschaft für freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) zum Thema: „Die Social Gospel Bewegung und ihre Rezeption – Ein vergessenes Erbe des Baptismus?“ vom 2.–4.11.2012.

² Vgl. *Wendland, Heinz-Dietrich*, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln in der Massenwelt, 2., verbesserte und ergänzte Auflage Hamburg 1958, bes. 32 und 92; sowie *ders.*, Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart, Hamburg 1959 [SEST 5], 133–140.

³ Die Texte sind zusammengefasst nachgedruckt in: *Herrmann, Volker* (Hg.), „Liturgie und Diakonie“. Zu Leben und Werk von Herbert Krimm (DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 100–169.

⁴ Vgl. *Herrmann, Volker*, Theologie der Diakonie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Konzeptionen – Kontroversen – Konstitutiva, in: *Herrmann, Volker / Horstmann, Martin*

In dieser von Wendland begründeten Tradition einer auch gesellschaftspolitisch engagierten Diakonie stehen die am Theologischen Seminar Elstal, der Fachhochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, eingerichtete Professur für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie sowie die dortige Gründung eines Forschungsinstituts für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie. Dort wird über den Baptismus hinaus der gesamte Bereich des diakonischen Engagements im freikirchlichen Kontext wissenschaftlich erforscht und begleitet. Doch die Entwicklung einer freikirchlichen Sozialtheologie kann nicht nur an die Ergebnisse der modernen Diakoniewissenschaft anknüpfen. Sie kann auch an ein im deutschen Kontext weitgehend vergessenes Erbe baptistischer Theologie anknüpfen, nämlich Walter Rauschenbuschs Theologie des Social Gospel.

2. Die postmillenaristische Reich-Gottes-Theologie des Walter Rauschenbusch

Walter Rauschenbusch hat die Lehre vom Reich Gottes in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt. Genau vor 100 Jahren konnte er daher in seinem Buch „Christianizing the Social Order“ (1912 erschienen) sehr pointiert formulieren:

„The Kingdom of God is the first and the most essential dogma of the Christian faith. It is also the lost social ideal of Christendom. No man is a Christian in the full sense of the original discipleship until he has made the Kingdom of God the controlling purpose of his life, and no man is intellectually prepared to understand Jesus Christ until he has understood the meaning of the Kingdom of God.“⁵

Entscheidend ist nun natürlich, welche Vorstellung vom Reich Gottes Rauschenbusch meinte, als er dieses zum „ersten und wichtigsten Dogma des christlichen Glaubens“ erhob. Ist es ein jenseitiges oder ein diesseitiges, ein Reich dieses oder des kommenden Äons. Klassisch unterscheidet man diesbezüglich prä- und postmillenaristische Reich-Gottes-Konzepte. Während der Prämillenarismus davon ausgeht, dass sich die Wiederkunft Christi vor dem Beginn des in Offb 20 verheißenen tausendjährigen Friedensreiches ereignen wird, sieht der Postmillenarismus zunächst das Friedensreich Gottes kommen und dann die Wiederkunft des auferstandenen Christus.⁶

(Hgg.), Studienbuch Diakonie. Band 1: biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2006, 257–271, bes. 263.

⁵ Rauschenbusch, Walter, Christianizing the Social Order, Norwood, Mass. 1912, 49.

⁶ Vgl. Mühling, Markus, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (UTB 2918), Göttingen 2007, 202.

<i>Prämillenarismus</i>	<i>Postmillenarismus</i>
Prä... = Wiederkunft Christi <i>vor</i> dem Reich Gottes	Post... = Wiederkunft Christi <i>nach</i> dem Reich Gottes
Bruch zwischen Weltgeschichte und Reich Gottes (Reich Gottes = Ende der Geschichte)	Kontinuität zwischen Weltgeschichte und Reich Gottes (Reich Gottes = Ziel der Geschichte)
Apokalyptik	Propheten, Evangelien
Stärker jenseitige (transzendente) Reich-Gottes-Vorstellung	Stärker diesseitige (immanente) Reich-Gottes-Vorstellung

Der Prämillenarismus kann sich gut mit apokalyptischen Endzeiterwartungen verbinden, nach denen diese Weltzeit zunächst enden muss, bevor das Reich Gottes kommen kann. Dementsprechend ist das Reich Gottes in diesem Konzept eher ein jenseitiges Reich, das ganz anders ist als alles, was Menschen kennen, und das auch nur von Gott her erwartet werden kann. Im Gegensatz dazu sieht der Postmillenarismus das Reich Gottes als Ziel und Endpunkt dieser Weltzeit. Das Friedensreich Christi steht als Ziel am Ende der menschlich-sozialen Entwicklung, die nach dem Willen Gottes im Reich Gottes zu ihrem Ziel kommen wird. Entsprechend diesseitig ist diese Reich-Gottes-Vorstellung geprägt. Gottes Reich ist die Vollendung aller menschlichen Hoffnungen auf ein gelingendes Miteinander nach dem guten Willen Gottes.⁷

Walter Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie ist eindeutig postmillenaristisch.⁸ Er beruft sich für seine diesseitige, optimistische Vorstellung vom Reich Gottes auf die vorexilischen Propheten Israels, da diese, so Rauschenbusch, noch nicht von den apokalyptischen Vorstellungen der Nachexilszeit infiziert seien.

„The prophets before the Exile stood with both feet on the realities of national life. They expected the reign of Jehovah to come by an act of God, but to connect with present conditions and grow out of them.“⁹ „They were men and dealt with men, but they focused not souls, but society. They called their coming age the Reign of Jehovah; but this reign, when set over against the power of the oppressors, meant the emancipation of the people. To speak frankly, the prophets were revolutionists.“¹⁰

Erst die apokalyptische Umdeutung der ursprünglichen prophetischen Verkündigung habe das Reich Gottes zu einem transzendenten Reich gemacht, auf das man getrost warten könne, statt es aktiv zu gestalten. Leider habe das apokalyptische Denken über lange Zeit die christliche Sicht der

⁷ Vgl. den Beitrag von Johanna Rahner in diesem Band.

⁸ Vgl. *Jewett, Robert / Wangerin, Ole*, Mission und Verführung. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten, Göttingen 2008, 175.

⁹ *Rauschenbusch*, Christianizing, 53.

¹⁰ Ebd., 52.

Zukunft geprägt¹¹, sodass die Reich-Gottes-Vorstellung ihre soziale Relevanz für die Gegenwart verloren habe. Und Rauschenbusch folgert daraus:

„I have to say that the idea of the Kingdom of God must slough off apocalypticism if it is to become the religious property of the modern world. Those who hold it must cease to put their hope in salvation by catastrophe and learn to recognize and apply the law of development in human life.“¹²

In diesen Worten Rauschenbuschs spürt man noch den für das Ende des 19. und den Anfang des 20. Jahrhunderts typischen gesellschaftlichen Entwicklungsoptimismus. Die Zeit der technischen und wirtschaftlichen Fortschritte ließ weltweit eine glorreiche und verheißungsvolle Zukunft erwarten. Rauschenbusch selbst hat diesen Entwicklungsoptimismus hin zum Reich Gottes u. a. von seinem theologischen Lehrer Albrecht Ritschl übernommen. „Die von Ritschl vorgetragene Interpretation des von Jesus verkündigten Gottesreichs als Ziel der geschichtsimmanenten sittlichen Menschheitsentwicklung“¹³ bildet ganz offensichtlich den Ansatzpunkt für Rauschenbuschs Reich-Gottes-Theologie.¹⁴ Wie Ritschl sieht auch Rauschenbusch in Jesus vor allem den Verkünder einer neuen Art des menschlichen Miteinanders.

„He [Jesus R. D.] never transferred the Kingdom hope from earth to heaven. The Kingdom was so much of this earth that Jesus expected to return to earth from heaven in order to set it up. [...] The purpose of all that Jesus said and did and hoped to do was always the social redemption of the entire life of the human race on earth.“¹⁵

Es ist diese Entdeckung der Weltimmanenz der Reich-Gottes-Idee der sich Rauschenbusch seit seinem Studienaufenthalt in Deutschland im Jahr 1891 verpflichtet fühlt, und so gründet er 1892 mit Gleichgesinnten die Bruderschaft des Reiches („The Brotherhood of the Kingdom“).¹⁶ Und der Name ist Programm, denn im Zentrum seines gesamten Wirkens steht fortan diese Reich-Gottes-Idee.

„When the Kingdom of God dominated our Landscape, the perspective of life shifted into a new alignment. I felt a new security in my social impulses. [...] I now knew that I had history on my side. [...] It responded to all the old and all the new elements of my religious life. The saving of the poor and frail, the quickening of starved intellects, the study of the Bible, church union, political reform, the reorganization of the industrial system, international peace, – it was

¹¹ Ebd., 55.

¹² Ebd., 56.

¹³ Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, 409.

¹⁴ Vgl. Oelschlägel, „Reich Gottes“ im Sozialprotestantismus der USA. Walter Rauschenbuschs „Theology for the Social Gospel“, in: Eurich, Johannes (Hg.), Diakonische Orientierungen in Praxis und Bildungsprozessen, Heidelberg 2005 [DWI-Info 37], 69–82.

¹⁵ Rauschenbusch, Christianizing, 66 f.

¹⁶ Zur Biographie Rauschenbuschs vgl. Evans, Christopher H., The Kingdom Is Always but Coming. A Life of Walter Rauschenbusch, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2004, darin zur Bedeutung der Brotherhood of the Kingdom für Walter Rauschenbusch bes. 103–111.

all covered by the one aim of the Reign of God on earth. That idea is necessarily as big as humanity, for it means the divine transformation of all human life.¹⁷

Die Transformation des gesamten menschlichen Lebens in eine Gesellschaft, in der Gottes Wille in allen sozialen Bezügen zur Geltung kommt, das wäre die Gegenwart des Reiches Gottes in dieser Welt. Auf dieses Ziel hin ist die Christenheit nach Rauschenbusch unterwegs, sofern sie sich in ihrer Theologie und Frömmigkeit erneuert. Dafür aber braucht es nicht nur einzelne soziale Aktivitäten und Ziele, sondern eine umfassende Erlösung des Sozialen.

„Traditional religion had many scattered social motives and impulses, but it lacked a fundamental dogma of social redemption.“¹⁸

Für Rauschenbusch hat der christliche Glaube eine volle Erlösung anzubieten, die auch alle sozialen Lebensbereiche erneuern könne. Das Christentum dürfe nicht nur eine individuelle Erlösung versprechen, die man erlangt, indem man bestimmten dogmatischen Aussagen zustimmt.¹⁹ Eine Kirche, die sich als Werkzeug der Erlösung verstehe, müsse vielmehr Einfluss nehmen auf das soziale Leben ihrer Mitglieder, müsse sich dem Kampf gegen soziale Sünden und Missstände zuwenden und eine schützende Umgebung für alle schaffen.

„[...] ‚salvation‘ involves a saved environment. For a baby it means the breast and heart and love of a mother, and a father who can keep the mother in proper condition. For a workingman salvation includes a happy home, clean neighbors, a steady job, eight hours a day, a boss that treats him as a man, a labor union that is well led, the sense of doing his own best work and not being used up to give others money to burn, faith in God and in the final triumph and present power of the right, a sense of being part of a movement that is lifting his class and all mankind, ‚and such like‘. Therefore the conception of salvation which is contained in the word ‚the Kingdom of God‘ is a truer and completer conception than that which is contained in the word ‚justification by faith,‘ as surely as the whole is better than a part.“²⁰

Meines Erachtens ist dies ein schönes Beispiel dafür, wie Rauschenbusch eine diesseitige Reich-Gottes-Vorstellung entfaltet, die sich als Zielvorstellung für ein konkretes soziales Handeln eignet. Manche dieser Konkretionen erscheinen modernen Betrachtern geradezu banal, da vieles davon in einer erfolgreichen Gesellschaft der Moderne als selbstverständlich erreicht gilt. Diese Konkretionen einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung müssen aber vor dem Hintergrund des beginnenden 20. Jahrhunderts gesehen werden. Diese Formulierungen sprechen hinein in ein Amerika, in dem ein entfesselter Kapitalismus zugleich immense Vermögen und extremste

¹⁷ Rauschenbusch, *Christianizing*, 93 f.

¹⁸ Ebd., 96.

¹⁹ Vgl. ebd., 114.

²⁰ Ebd., 117.

Armut hervorbringt, die ums Überleben kämpfende Arbeiterschaft um gewerkschaftliche Vertretung ihrer Rechte kämpft und die Betroffenen von der Verwirklichung einer 40-Stunden-Woche allenfalls zu träumen wagen. In dieser Situation ist das hier gezeichnete Idyll einer friedlichen, sauberen, bürgerlichen Nachbarschaft in Kombination mit einem sinnerfüllten Arbeitsleben wahrlich eine konkrete, erstrebare und inspirierende Reich-Gottes-Vorstellung.

Das bedeutet allerdings nicht, dass für Rauschenbusch das Reich Gottes allein Menschenwerk sein könne. Vor allem nachdem der Erste Weltkrieg auch in Amerika das Zutrauen in die menschliche Entwicklungsfähigkeit zum Guten in Frage stellte, hat Rauschenbusch deutlich formuliert, dass das Reich Gottes eine durch den Menschen wirkende göttliche Kraft sei, die aber in dieser Welt zu ihrem Ziel kommen müsse:

„The Kingdom of God is divine in its origin, progress, and consummation. It was initiated by Jesus Christ, in whom the prophetic spirit came to its consummation, it is sustained by the Holy Spirit, and it will be brought to its fulfillment by the power of God in his own time. [...] The establishment of the power, the righteousness in mankind is just as much a saving act of God as the salvation of an individual from his natural selfishness and moral inability.“²¹

Insofern ist der häufig zitierte Vorwurf von Richard Niebuhr, die Social Gospel Bewegung habe eine Strategie der Selbsterlösung oder der Rechtfertigung aus Werken gelehrt,²² sicherlich unzutreffend. Um das angestrebte Ziel Reich Gottes in die Tat umzusetzen, braucht es nach Rauschenbusch vielmehr eine soziale Erweckung (social awakening)²³ der Christenheit, damit diese sich ganz auf die sozialen Herausforderungen des anbrechenden 20. Jahrhunderts ausrichten könne. Diese Erweckung aber werde dann dazu führen, dass alle Kraft in die Reich-Gottes-Arbeit fließe und nicht in eine individualistische Frömmigkeit.

Angesichts der Forderung einer neuen Akzentuierung der sozialen Arbeit der Kirchen muss sich Rauschenbusch jedoch gegen drei Vorwürfe besonders verteidigen: Der erste Vorwurf geht dahin, dass diese soziale Neuausrichtung des christlichen Glaubens zu einer Auflösung der Jenseitshoffnung führen werde. Der zweite Vorwurf ist, dass mit dem sozialen Engagement die Jugend der Kirche entfremdet würde und sie ihre persönliche Frömmigkeit verlieren werde. Drittens muss sich Rauschenbusch gegen den Vorwurf verteidigen, dass alle sozialistischen Ideen, wie man ja in Europa sehen könne, antichristlich und antikirchlich seien und somit eine christlich-soziale Ausrichtung des Glaubens den Feinden des Christentums in die Hände spiele.²⁴

²¹ Rauschenbusch, *Theology of the Social Gospel*, 1917 zit. nach: Landis, Benson Y., *A Rauschenbusch Reader. The Kingdom of God and the Social Gospel*, New York 1957, 116.

²² Niebuhr, Richard, *The Kingdom of God in America*, New York 1937, 267.

²³ Z. B. Rauschenbusch, *Christianizing*, 107.

²⁴ Es ist interessant, dass man all diese Argumente auch heute noch zu hören bekommen kann, wenn man sich für mehr gesellschaftsrelevantes diakonisches Engagement in freikirchlichen Gemeinden stark macht.

Rauschenbusch entgegnet auf den Vorwurf, eine diesseitige Reich-Gottes-Vorstellung würde die Jenseitshoffnung untergraben, dass sich beides sehr wohl verbinden lasse, letztlich aber die Konzentration in diesem Leben auch dem Reich Gottes in dieser Welt gelten müsse. Die Jenseitshoffnung weise zwar über dieses Leben hinaus, entbinde aber niemanden davon, ganz für die Gegenwart da zu sein und die drängenden sozialen Herausforderungen in Angriff zu nehmen.

„This joyful religious acceptance of the present life involves no surrender of the life to come. When our work for God is done and we are tired, when our growth in God has exhausted the opportunities offered by the present life, we can lie down secure in the hope that our life will unfold in greater fullness in a new environment adapted to the garnered results of the present life. But for the present we are here. Here we must see our visions, and here we must realize them. The hope of the Kingdom of God makes this earth the theater of action, and turns the full force of religious will and daring toward the present tasks.“²⁵

Die individuelle Hoffnung auf ein jenseitiges Leben in der Gegenwart Gottes darf nach Rauschenbusch nicht ausgespielt werden gegen die anstehenden sozialen Aufgaben. Vielmehr müsse erkannt werden, wie sehr die Christenheit in der Vergangenheit in der sozialen Frage versagt habe. Hätte die Christenheit durch ihre Geschichte hindurch die Kraft der Religion darauf gerichtet, eine wahrhaft menschliche Gesellschaft zu formen, sie könnte womöglich heute schon auf einem Niveau mit den Engeln reden.²⁶ Stattdessen habe sich die Christenheit nur auf die individuelle Erlösung konzentriert und daher nur eine private und keine soziale Moral entwickelt.²⁷

Gegen den Vorwurf, dass das neue soziale Engagement die Jugend von der Kirche und einer persönlichen Frömmigkeit entfremde, stellt Rauschenbusch die Erfahrung, dass natürlich ein Neuaufbruch zunächst eine einseitige Begeisterung wecke, im Endeffekt durch das soziale Bemühen wieder ein Bedürfnis nach persönlicher Spiritualität wachse und sich so am Ende ein Gleichgewicht hinsichtlich individueller und sozialer Frömmigkeit einstellen werde. Die Herausforderungen der sozialen Arbeit führen also, so Rauschenbusch, letztlich zurück zu einer erneuerten persönlichen Frömmigkeit, sodass die Befürchtung, die individuelle Spiritualität könnte unter der sozialen Erweckung verdrängt werden, von der Erfahrung widerlegt werde.²⁸

Hinsichtlich des dritten Vorwurfs, die soziale Erweckung werde nur den antichristlichen und antikirchlichen Sozialisten in die Hände spielen, verweist Rauschenbusch auf die unterschiedlichen Prägungen des euro-

²⁵ Rauschenbusch, *Christianizing*, 97.

²⁶ Vgl. ebd., 98.

²⁷ Vgl. ebd., 100: „Our religion in the past was a religion of private salvation; consequently it developed an effective private morality. It had no ideal of salvation for the organic life of society; consequently it developed no adequate public morality.“

²⁸ Ebd., 107.

päischen und des amerikanischen Sozialismus. Den Ursprung des Antiklerikalismus im europäischen Sozialismus sieht Rauschenbusch in den negativen Erfahrungen der Arbeiterklasse mit einer Kirche, die sich sozialen Fragen verschloss und sich stattdessen auf die Seite der Herrschenden und der Unterdrückten stellte.²⁹ Daher könne auch der angelsächsische Sozialismus mit seiner Kombination aus demokratischer Prägung und freikirchlicher Frömmigkeit für europäische Sozialisten geradezu schockierend wirken, wenn unter einer roten Fahne Christen mit Transparenten mitdemonstrierten: „We proclaim the Fatherhood of God and the Brotherhood of Man“ oder „Jesus Christ leads and inspires us.“³⁰ Für Rauschenbusch besteht im Jahre 1912, also fünf Jahre vor der russischen Revolution, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kooperation zwischen einer sozial erneuerten frommen Christenheit und einer demokratisch orientierten sozialistischen Bewegung. Sozialismus und Antiklerikalismus sind für ihn keine natürlichen Verbündeten, sondern eine Reaktion auf das Versagen der Christenheit angesichts der sozialen Herausforderungen der Zeit.

Mit einer konkreten und diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung könne, so Rauschenbusch, der Widerspruch zwischen den Religiösen und denen, die aus anderen Überzeugungen guten Willens sind, überwunden werden. Letztlich könne so auch die Arbeiterschaft wieder zurück in die Kirche geführt werden.³¹

„There is so much religion even in nonreligious social work that some who had lost their conscious religion irretrievably have found it again by this new avenue. God has met them while they were at work with him in social redemption, and they have a religion again and call to a divine ministry.“³²

So sieht Rauschenbusch in der christlichen Reich-Gottes-Vorstellung und ihrem Glauben an eine neue soziale Ordnung im Diesseits geradezu eine „Brutstätte der Religion“, also einen Ausgangspunkt für eine Entwicklung, in der sich eine neue Spezies von sozial engagierten Christen herausbilden und ausbreiten werde.³³

3. Zwischen Kontinuität und Bruch – die theologische Grundsatzfrage um das Kommen des Reiches Gottes

In der biblischen Überlieferung und in den kirchlich-theologischen Traditionen der Christenheit sind, und daran knüpft ja auch Rauschenbusch an, grundsätzlich zwei unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Reich

²⁹ Vgl. ebd., 108 f.

³⁰ Vgl. ebd., 109.

³¹ Vgl. ebd., 118 f.

³² Ebd., 122.

³³ Vgl. ebd.

Gottes und Welt möglich.³⁴ Einerseits lässt sich der Bruch zwischen Reich Gottes und Welt betonen, während andererseits auch ein Ineinander von Welt und Reich Gottes denkbar ist.

Die Apokalyptik lehrt, dass das Reich Gottes als von Gott neu zu schaffende Wirklichkeit erst nach der Vernichtung der bestehenden Welt und ihrer Zeit Realität werden kann. Die Gegenwart der Welt muss durch die Zukunft des Gottesreiches überwunden und beendet werden. Diese Vorstellung wird biblisch vor allem durch die apokalyptische Prophetenschrift Daniel im Alten und die Johannesoffenbarung im Neuen Testament verkündigt. Bruchlos denken im Gegenzug dazu mit den Evangelien und den Propheten weite Teile des Neuen und Alten Testaments den Anbruch des Reiches Gottes in der Gegenwart dieser Welt. Gottes Kommen beendet nicht die gegenwärtige Welt und ihre Zeit, sondern erfüllt, durchdringt und verwandelt sie.

Da beide Vorstellungen sich nicht einfach ausgleichen lassen, sondern aus verschiedenen Kontexten stammen, bleibt dem systematisch-theologischen Nachdenken über das Reich Gottes letztlich nur eine begründete Entscheidung dafür, welches der beiden biblischen Konzepte man zum Ausgangspunkt des eigenen Nachdenkens über das Reich Gottes machen will.

Für die theologische Bevorzugung einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung lassen sich mehrere zentrale Gründe benennen: Jede apokalyptische Vertröstung auf ein Reich, das nicht unmittelbare Relevanz für diese Welt und ihre Probleme hat oder gar diese Welt und ihre Menschen der Gleichgültigkeit oder gar der Vernichtung überlässt, wäre ein Widerspruch zu der in der Menschwerdung Jesu offenbar gewordenen Liebe Gottes zu dieser Welt. Eine solche Verkündigung des Reiches Gottes widerspräche der zentralen Heilsbotschaft der biblischen Gesamtüberlieferung, selbst wenn sich einzelne biblische Texte aus der apokalyptischen Tradition finden, die sich in diese Richtung interpretieren lassen.

Gott erschafft diese Welt, er liebt diese Welt, wird Mensch in dieser Welt und wirkt durch seinen Geist an der Erneuerung und Vollendung dieser Welt. Er beauftragt seine Gemeinde als Leib Christi, in dieser Welt ein Zeugnis der Liebe und Weltzugewandtheit Gottes zu leben, und selbst die unter ihrer Vergänglichkeit leidende geschöpfliche Kreatur wird nach dem biblischen Zeugnis Anteil am Heil haben. Insofern passt eine nur jenseitige Reich-Gottes-Vorstellung überhaupt nicht zum Gesamtzeugnis der biblischen Botschaft.

Eine christliche Theologie, die über das Reich Gottes spricht, wird dessen Bedeutung für das Diesseits klar benennen müssen, will sie nicht eine implizite Jenseitsvertröstung angesichts der Probleme der Gegenwart verkünden.³⁵ Zu einer Theologie, die die Liebe Gottes zur Welt glaubwürdig ent-

³⁴ Vgl. zum Folgenden *Rahner, Johanna*, „Lasst euch nicht vertrösten!“ (B. Brecht) Das ‚Reich Gottes‘ als eschatologische Metapher im theologischen Disput, in: *Böttigheimer / Dziewas / Hailer* (Hgg.), Was dürfen wir hoffen?, 95–112.

³⁵ Von daher kann man *Johanna Rahners* Einschätzung, dass die „christliche Zukunftshoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes keine ‚Warteschleife‘ für den kommenden Äon

fallen will, muss ein diakonisch-sozialtheologisches Engagement für eine Veränderung dieser Welt notwendigerweise hinzutreten. Und das größte Potenzial für eine konkrete Zielbestimmung auf dem Weg zu gerechten Lebensverhältnissen und einem versöhnten Miteinander der Menschheit liegt in einer diesseitig akzentuierten Theologie des Reiches Gottes.³⁶

4. Zur eschatologischen Begründung des diakonisch-sozialtheologischen Auftrags

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung für das konkrete gesellschaftlich-politische Handeln von Kirche und Gemeinde in der Gegenwart?

Ein theologisch reflektiertes Nachdenken über die Diakonie sollte soziologisch reflektiert und sozialtheologisch begründet sein. Dies ist möglich, indem man soziologisch Diakonie als Kommunikation des Erbarmens beschreibt und ihre Aufgabe sozialtheologisch darin sieht, dass die Diakonie mit ihrer Kommunikation des Erbarmens die Gesellschaft erbarmungsreicher machen soll, als sie es aus sich selbst heraus wäre.³⁷ Angesichts der dabei zu berücksichtigenden Sünde der Menschen und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme ein Unterfangen, das sich nicht allein daraus speisen kann, dass die Diakonie gegen etwas ist. So wichtig es ist, dass die christliche Gemeinde die eigene Gesellschaft kritisch betrachtet, sie hat für eine Neugestaltung der Gesellschaft auch zu kommunizieren, wohin die Reise gehen soll. Wie sieht eine barmherzige, gerechte Gesellschaft aus, die für die Zukunft angestrebt wird?

Jede gesellschaftsrelevante Diakonie braucht letztlich eine eschatologische Perspektive, ein tragfähiges Ziel, für das sich die Mühe lohnt, gegen alle Sündhaftigkeit der Welt mit dem Mittel des Erbarmens anzukämpfen. Sie braucht eine eschatologische Perspektive, die beschreibt, wohin Gott diese Welt verwandeln will, um dann im Anschluss an die alt- und neutestamentlichen Texte systematisch-theologisch reflektiert eine gesamtgesellschaftliche Perspektive für die Welt zu entfalten.

Eine eschatologische Begründung gesellschaftsverändernder Diakonie kann, darin ist Rauschbusch Recht zu geben, zunächst einmal an der alttestamentlichen Vorstellung vom Friedensreich am Zion anknüpfen, denn die alttestamentliche Heilsperspektive ist konsequent diesseitig ausgestal-

[ist], sondern das überzeugte und begründete Tätigwerden auf Zukunft hin“, nur zustimmen. Zitat ebd., 110.

³⁶ Vgl. *Dziewas, Ralf*, Berufen zu guten Werken – Fünf Thesen zum diakonischen Auftrag einer christlichen Gemeinde, in: *ThGespr* 35 (2011) 131–148, bes. 144–147.

³⁷ Vgl. *Dziewas, Ralf*, Kommunikation des Erbarmens. Zum Proprium der Diakonie in der modernen Gesellschaft, in: *ders.* (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Werke. Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, Neukirchen-Vluyn 2010, 93–111.

tet. Eine individuelle Auferstehungsvorstellung entwickelt sich in Israel ja erst unter der Makkabäerverfolgung im Seleukidenreich, also in der Zeit kurz vor der neutestamentlichen Zeit (z. B. 2 Makk 7, 9. 14. 36). Bis dahin galt der Scheol als Bereich, in den die Toten unwiederbringlich verschwinden. Entsprechend stark diesseitig sind alle Segens- und Heilsvorstellungen der alttestamentlichen Texte fokussiert. Auch dort, wo sie offensichtlich die Gegenwart transzendieren, sind es konkrete Bilder gelingenden Lebens, keine Jenseitsvorstellungen, die uns präsentiert werden.

So enthält die Vorstellung der Völkerwallfahrt zum Zion, die sowohl im Micha- als auch im Jesajabuch, weitestgehend wortgleich, überliefert ist, Bilder eines friedlichen Miteinanders von Völkern, die in der Realität der Leser sich noch als Feinde gegenüberstehen:

„Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn. Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]. Dann schmidien sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf. Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen. Denn alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Gottes an; wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig.“ (Mi 4, 1–5 / Jes 2, 2–4)

Und auch die Vorstellungen vom Friedensreich am Zion, die im Kontext der triterojesajanischen Abschnitte des Jesajabuches überliefert wurden, klingen zwar deutlich utopischer, weil sie eine umfassende Erneuerung der Schöpfung voraussetzen, aber dennoch bleiben alle konkreten Illustrationen des Gottesreiches nah an der diesseitigen Lebenswirklichkeit der ursprünglichen Hörer.

„Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn. Nein, ihr sollt euch ohne Ende freuen und jubeln über das, was ich erschaffe. Denn ich mache aus Jerusalem Jubel und aus seinen Einwohnern Freude. Ich will über Jerusalem jubeln und mich freuen über mein Volk. Nie mehr hört man dort lautes Weinen und lautes Klagen. Dort gibt es keinen Säugling mehr, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der nicht das volle Alter erreicht; wer als Hundertjähriger stirbt, gilt noch als jung, und wer nicht hundert Jahre alt wird, gilt als verflucht. Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben pflanzen und selbst ihre Früchte genießen. Sie bauen nicht, damit ein anderer in ihrem Haus wohnt, und sie pflanzen nicht, damit ein anderer die Früchte genießt. In meinem Volk werden die Menschen so alt wie die Bäume. Was meine Auserwählten mit eigenen Händen erarbeitet haben, werden sie selber

verbrauchen. Sie arbeiten nicht mehr vergebens, sie bringen nicht Kinder zur Welt für einen jähen Tod. Denn sie sind die Nachkommen der vom Herrn Gesegneten und ihre Sprösslinge zusammen mit ihnen. Schon ehe sie rufen, gebe ich Antwort, während sie noch reden, erhöere ich sie. Wolf und Lamm weiden zusammen, der Löwe frisst Stroh wie das Rind [doch die Schlange nährt sich von Staub]. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg, spricht der Herr.“ (Jes 65, 17–25)

Auch wenn viele Vorstellungen dieses Textes eine Umgestaltung selbst der Natur von Mensch und Tier voraussetzen, handelt es sich hierbei nicht um eine Utopie, die jenseitig ortslos (u-topisch) wäre, sondern um eine Vorstellung, die in dieser Welt spielt, die konkret in und um Jerusalem gedacht ist, auf dem heiligen Berg Jahwes. Eine Hoffnung also, die ihren Platz mitten in der Welt hat, in der die ersten Leser dieser Texte lebten. Eine Perspektive, die ein neues Licht auf ihre Gegenwart warf.

Allerdings gehört zu dieser endzeitlichen Reich-Gottes-Hoffnung in der Bibel auch die Vorstellung, dass die Entwicklung hin zu diesem Friedensreich nicht allein Menschenwerk sein wird. Gott muss eingreifen, damit sein Reich Realität wird. Und in dieser Hinsicht ist dann sogar ein Anschluss an einzelne spätalttestamentlich-apokalyptische Texte mit ihrer Menschensohn-Erwartung möglich.

Es braucht zur innerweltlichen Errichtung des Gottesreiches einen Beauftragten Jahwes, der Gericht hält, damit das Recht aufgerichtet, das Unrecht überwunden und am Ende das ewige Friedensreich installiert wird.³⁸ Aber auch dieses Reich des Menschensohnes bleibt ein irdisches, ein diesseitiges Friedensreich. Auch hier in der Apokalyptik, die den Bruch am Ende der Zeiten betont, geht es um eine verwandelte und erneuerte Welt und eben nicht um ein jenseitiges Wolkenkuckucksheim. Das Reich Gottes ist kein jenseitiges, sondern ein noch nicht diesseitig verwirklichtes Reich, ein Reich, das in dieser Welt anbrechen muss, um real erlebbar zu werden.

Diese Spannung zwischen der Diesseitigkeit der Reich-Gottes-Vorstellung und dem endzeitlich-apokalyptischen, von Gott her zu initiiierenden Beginn dieses Gottesreiches prägt auch die neutestamentliche Rede vom Anbruch des Reiches Gottes, die in der Gegenwart Jesu einerseits bereits erlebbar ist, andererseits in ihrer Vollendung aber noch aussteht. So formuliert die nachösterliche Gemeinde im Blick auf Jesus die Perspektive vom anbrechenden Reich Gottes:

„Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes komme, antwortete er: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch. Er sagte zu den Jüngern: Es wird eine Zeit kommen, in der ihr euch danach sehnt, auch nur einen von den Tagen des Menschensohnes zu erleben; aber ihr werdet ihn

³⁸ Vgl. die Gerichtsszene mit anschließender Machtübertragung auf den Menschensohn als Repräsentanten Gottes in Dan 7, 9–14.

nicht erleben. Und wenn man zu euch sagt: Dort ist er! Hier ist er!, so geht nicht hin und lauft nicht hinterher! Denn wie der Blitz von einem Ende des Himmels bis zum andern leuchtet, so wird der Menschensohn an seinem Tag erscheinen. Vorher aber muss er vieles erliden und von dieser Generation verworfen werden.“ (Lk 17, 20–25)

Weil die Gemeinde Jesus als den Auferstandenen bekennt, der zugleich als der erwartete Menschensohn wiederkommen wird, kann sie ein Sowohl-als-auch im Blick auf das Reich Gottes formulieren: Ja, das Reich ist bereits angebrochen, und zwar im irdischen Wirken Jesu, in seinen Wundern, seiner Predigt, seinem Leiden und Sterben, aber es steht auch noch aus, weil es noch nicht vollendet ist. Das Reich Gottes in seiner Fülle als Friedensreich bleibt noch zu erwarten und zu erhoffen. Seine verändernde Kraft im Diesseits entfaltet die Reich-Gottes-Hoffnung, indem sie daran festhält, dass derjenige, der gekommen ist, den Sündern, den Kranken und Ausgegrenzten die heilvolle Zuwendung Gottes zu bringen, auch derjenige ist, der wiederkommen wird, um Gericht zu halten, das Heil zu vollenden und das ewige Reich des Friedens aufzurichten.

Jürgen Moltmann hat diese Reich-Gottes-Vorstellung mit ihrer in Christus gegebenen Verbindung von präsentischer und futurischer Eschatologie auf die Diakonie angewandt und daraus den gemeindlich-diakonischen Auftrag abgeleitet, die Veränderung der Gesellschaft hin zum Gottesreich in Angriff zu nehmen. Die Gemeinde Jesu hat den gesellschaftspolitisch-diakonischen Auftrag, die Umgestaltung der Welt zum Reich Gottes zu wagen:

„Die Welt ist das Experimentierfeld des Reiches Gottes. Liebe kann man nur üben, wenn man jene Ordnungen abschafft, die Konkurrenz, Haß und Krieg produzieren, und die ‚neue Ordnung aller Dinge‘, den Frieden, vorwegnimmt. Diakonie ist dann nicht nur Notlinderung, Wundbehandlung und soziale Kompensation, sondern Vorwegnahme des neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft und der freien Welt. Die Diakonie ist dann nicht nur am vorhandenen Leiden des Menschen orientiert, sondern zugleich damit am Reich Gottes, der wahren Zukunft des Menschen.“³⁹

Diesen sozialtheologisch-politischen Auftrag hat die Diakonie aus der Perspektive einer Reich-Gottes-Theologie zu akzeptieren. Zugleich erhält sie, wenn sie sich auf eine diesseitige Reich-Gottes-Vorstellung einlässt, eine Zielbestimmung für den langen Weg der Um- und Neugestaltung der Welt. Entscheidend ist nach Moltmann dabei der Gedanke der Vorwegnahme. Das, was im Reich Gottes erhofft wird, das soll heute schon gelebt und gestaltet werden. Das, auf dessen Vollendung man nur hoffen kann, soll, auch wenn es nur bruchstückhaft, nur als Experiment, nur als Vorwegnahme gelebt werden kann, dennoch gewagt werden. Menschen können und sollen

³⁹ Moltmann, Jürgen, Zum theologischen Verständnis des diakonischen Auftrags heute, in: *ders.*, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 16–21, Zitat S. 20.

so leben, als gelte es das Reich Gottes mit menschlichen Mitteln zu verwirklichen, aber sie können den Erfolg dieser Bemühungen Gott anheim stellen, müssen also das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit nicht erzwingen. Moltmann kann daher die Christen auch als „erlöste Revolutionäre“ bezeichnen.

„Werden die Christen bewegt von der Kraft einer verwandelnden Hoffnung für die ganze Kreatur, haben sie aufgrund der Auferstehung Jesu die Gewissheit, dass Gott alles neu machen wird, so sind sie gleichsam erlöste Revolutionäre. Erlöst von der Sucht, die Versöhnung erpressen zu müssen, erlöst darum auch von den Enttäuschungen, die das bringt. Aber doch Revolutionäre, die sich selbst und ihre Welt in die kommende Verwandlung einbringen. Christentum in seiner Unmündigkeit, das ist Religion, naive Gläubigkeit, Jenseitshaltung, billiger Segen für bestehende schlechte Verhältnisse. Christentum in seiner Mündigkeit –, das ist lebendiger Glaube, das ist Auferstehungshoffnung, die zum Aufstand gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung mobilisiert und das Leiden der Liebe zum armen und unfreien Menschen auf sich nimmt.“⁴⁰

Selbst wenn man diesem Zitat die Emphase der 60er-Jahre nehmen würde, bliebe doch das Wesentliche einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung sichtbar: Sie motiviert zu konkreten Veränderungen. Wird dieser Veränderungsprozess dann aber zugleich mit dem Wissen über die Unverfügbarkeit der Vollendung des Reiches verbunden, entsteht ein gelassenes, aber zugleich auch tragfähiges Engagement. Jeder positive Schritt, der aus der Hoffnung auf Gottes Reich heraus getan wird, ist ein Schritt in die richtige Richtung, der Heil wirken kann, aber kein Heil erzwingen muss. Jeder Schritt in die richtige Richtung bringt die Welt dem Reich Gottes ein Stück näher, auch wenn das Reich Gottes letztlich nicht durch Menschenhand vollendet wird.

Es ist diese Grundhaltung einer politisch relevanten, aber gelassen erlösten christlichen Gesellschaftsveränderung, die auch eine Diakonie braucht, die mit Erbarmen die Welt barmherziger gestalten will. Nicht durch Gewalt und Zwang, sondern allein durch die Macht des Erbarmens soll die Diakonie in die Sündhaftigkeit der Welt hinein Barmherzigkeit einstiften und wahrscheinlicher machen.⁴¹ Und all das in einem gelassenen, aber das Reich Gottes als Ziel im Blick behaltenden, hoffnungsvollen Vorwärtsdrängen.

Wenn man in diesem Sinne den diakonisch gesellschaftspolitischen Auftrag der Christenheit zur Weltveränderung bestimmt, dann zeigt sich, dass das Erbe Rauschenbuschs gar nicht so vergessen ist, wie es scheint. Mögen die praktischen sozialtheologischen Konzepte überholt sein, an die Rauschenbusch dachte, als er vor genau 100 Jahren sein Buch „Christianizing the Social Order“ veröffentlichte, seine Betonung einer diesseitigen Reich-Gottes-Vorstellung und deren Bedeutung für ein sozial engagiertes Christentum sind aktueller denn je.

⁴⁰ Moltmann, Jürgen, Begegnung mit dem Atheismus, in: *ders.*, Umkehr zur Zukunft, Gütersloh 1977, 15–25, Zitat S. 25.

⁴¹ Vgl. Dziewas, Kommunikation des Erbarmens, 111.

111 Legt man die klassische Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie zugrunde⁴², so ist in den Freikirchen häufig der Schwerpunkt einseitig auf die Frage nach dem individuellen Heil der Glaubenden nach dem Tod gelegt worden. Der universale Aspekt der in Gottes Reich verheißenen Neuschöpfung und Versöhnung der Welt aber übersteigt diese Frage nach dem Heil des Einzelnen oder der Unsterblichkeit seiner Seele. Bei der Lehre vom Reich Gottes geht es um die in die Gegenwart hineinwirkende Erlösung aller Kreatur und die Verwandlung der Welt zu einem ewigen Reich des Friedens, und diese steht in den biblischen Texten zur Eschatologie deutlich im Vordergrund.⁴³

Die christliche Verkündigung, und mit ihr die christliche Theologie, hat vielfach den Mut verloren, konkrete Bilder des Reiches Gottes zu malen. So ist unter der Hand aus einer konkreten Reich-Gottes-Vorstellung in einer versöhnten, fried- und erbarmensvollen Welt eine orts- und bildlose Utopie entstanden, die keine Relevanz für die menschlich-soziale Gegenwart hat und deshalb auch niemanden zum Gestalten der Zukunft motiviert. Aber auf das Reich Gottes kann man nicht nur warten. Auf das Reich Gottes in dieser Welt gilt es gestaltend hinzuarbeiten, gelassen, aber mit aller Kraft, weil das Vertrauen derer, die sich mühen, dem Gott gilt, der am Ende sein Reich vollenden wird.

Der Blick auf die Vollendung des Reiches Gottes befähigt zur Kritik ungerechter Strukturen und zum Widerspruch und Widerstand gegen alles, was zu mehr Unrecht, Krieg und Zerstörung führt. Am Reich Gottes ausgerichtete Leute sind daher kritische Zeitgenossen, die ihre Welt mit offenen Augen und klarem Verstand betrachten. Aber am Reich Gottes orientierte Christen sind dann auch hoffnungsvoll engagierte Zeitgenossen, die jeden Schritt begrüßen und jede Aktion unterstützen können, die zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung führt.⁴⁴ Gerade weil

⁴² Vgl. Leonhardt, *Rochus*, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, 3., völlig neu bearbeitete Auflage Göttingen 2008, 390.

⁴³ „Wer Gottes Werk allein in der ‚Rettung der Seele‘ sieht, der wird diesen Aspekt kaum gewinnen können – die Welt ist ihm von vornherein fremd. Er hat sich aber mit einer derartigen Soteriologie und Eschatologie vom guten Willen des Schöpfers bereits abgekehrt. Gott hält es mit der Welt, mit dem ‚neuen Himmel und der neuen Erde‘ (Offb. 21, 1; vgl. Jes. 65, 17) – er hält es keineswegs bloß mit den frommen Leuten.“ (Weber, *Otto*, Grundlagen der Dogmatik. Zweiter Band, Neukirchen-Vluyn 1962, 753.)

⁴⁴ Und dabei brauchen Christen dann auch keine Angst zu haben vor Partnerschaften mit Gruppen, die aus anderer Motivation heraus hoffnungsvoll handeln. Vgl. Sölle, *Dorothee*, Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 207: „Die Art von Glauben, die sich als Widerstand ausdrückt, hat nicht unbedingt etwas mit institutionalisierter Religion zu tun. Wer sich auf einen Gottesglauben beruft, aber die Hoffnung auf das Überleben der Menschheit aufgegeben hat und bewusst oder unbewusst die Vorbereitung der Rücknahme der Schöpfung toleriert oder fördert, der glaubt nicht wirklich an Gott. Eine Gottesideologie, die nichts von Hoffnung weiß, ist kein Glaube. Wer aber Hoffnung in seiner Lebenshaltung und in seinem Handeln gemeinsam mit anderen zum Ausdruck bringt, der glaubt wirklich an Gott, wobei es nicht wichtig ist, ob jemand die religiösen Ausdrücke ‚Glauben‘ oder ‚Gott‘ benutzt oder nicht.“

die an Jesus Christus Glaubenden unter der Perspektive leben, dass Gott am Ende sein Reich vollenden wird, dass also letztendlich sich der Friede Gottes durchsetzen wird in dieser Welt, können sie unbefangen, fröhlich und ohne sich von Widerständen entmutigen zu lassen, an der Veränderung dieser Welt hin zum Reich Gottes arbeiten. Das aber ist dann eine Form der gesellschaftsverändernden Diakonie, die von der Reich-Gottes-Idee inspiriert an der Errichtung dessen mitarbeitet, worauf die Christenheit gemeinsam hofft: Dem Reich Gottes als weltumspannende, friedvolle Gemeinschaft gelingenden und erfüllten Lebens in dieser Welt.

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Wie die Mutter, so der Sohn

Der Lobgesang der Maria und das Leben ihres Sohnes
(Predigt über Lukas 1, 46–55¹)

Edgar Lüllau

Heute ist Sonntag. Wir feiern den Tag der Auferstehung unseres Herrn, den Sieg des Lebens über den Tod. Gotteswort lesen wir aus dem Lukasevangelium 1, 46–55, das Magnifikat der Maria, der Mutter Jesu.

Maria sang:

Meine Seele erhebt den Herrn,

und mein Geist freut sich Gottes, meines Heilandes;

denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen.

Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle KindsKinder.

Denn er hat große Dinge an mir getan,

der da mächtig ist und dessen Name heilig ist.

Und seine Barmherzigkeit währt von Geschlecht zu Geschlecht

bei denen, die ihn fürchten.

Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut,

die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn.

Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.

Die Hungrigen füllt er mit Gütern

und lässt die Reichen leer ausgehen.

Er gedenkt der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel auf,

wie er geredet hat zu unsern Vätern, Abraham

und seinen Kindern in Ewigkeit.

Das Lied der Maria klingt wie ein „Kirchenlied des Lukas“ ganz am Anfang seines Evangeliums. Es sollte mindestens einmal im Jahr Predigttext in unseren Gottesdiensten sein, und das nicht nur zu Weihnachtszeit. Es lässt die Botschaft des Sohnes der Maria singend erklingen. Maria erhebt sich und singt ein Loblied auf den Gott, der sie aus ihrer Erniedrigung erhoben hat. Ihr Sohn wird sich auch erheben und alle Gedemütigten der Welt erhöhen und wird am Ende für uns alle ans Kreuz erhöht.

¹ Überarbeitete Fassung der Predigt gehalten in der EFG Karlsruhe am 12. Dezember 2010 und in der EFG Berlin-Steglitz am 13. März 2011. Anregungen zur Predigt aus der Sicht Afrikas stammen aus dem Buch des Kameruner Theologen und Soziologen Jean-Marc Ela „Gott befreit – Neue Wege afrikanischer Theologie“, Freiburg i. Br. 2003, 254–262, der Titel der französischen Originalausgabe lautet „Repenser la théologie africaine. Dieu, qui libère“ erschienen im Verlag Édition Karthala, Paris 2003.

Es gibt Bibeltexte, die sollten wir Christen in Europa nicht mehr alleine nur für uns lesen und auslegen. Wir sollten sie mit Christinnen und Christen aus den ärmeren Ländern der Welt, die von Europa kolonisiert worden sind, gemeinsam neu lesen lernen. Dieses Lied der Maria gehört sicher dazu. Meine Predigt heute ist ein solcher Versuch.

„Wie kann ich in Europa als wohlhabender Ausleger der Bibel es wagen, solche Texte in einer armen Welt auszulegen?“ So lese ich in einem neuen Kommentar zum Lukasevangelium, der auch einige Stimmen aus Ländern am Rande der Welt, aus Afrika und Südamerika, zur Sprache bringt. Aber es ist eine Sache, in den wohltemperierten Büros Europas Stimmen aus der „Dritten Welt“ zu lesen und von dem in Europa entworfenen Weltbild aus zu beurteilen. Eine andere Sache ist es, unter dem heißen Klima des westafrikanischen Sahel, in dem ständig mit einer Katastrophe gerechnet werden muss, diese Stimmen nicht nur zu lesen, sondern die Realität der Menschen Tag für Tag mitzuerleben.

Die Formulierung des Themas „Wie die Mutter, so der Sohn. Der Lobgesang der Maria und das Leben ihres Sohnes“, entnehme ich dem letzten theologischen Werk des Kameruner Theologen und Soziologen Jean-Marc Ela, das den schönen Titel trägt „Gott befreit“. Als wir im Norden Kameruns als Missionare der EBM arbeiteten, war der katholische Priester J.-M. Ela von 1970 bis 1985 dort in den Mandarabergen tätig. Seine Beiträge zum Glauben an Jesus heute, seine Lektüre der Bibel aus der Sicht Afrikas, der „Kirdi im Norden Kameruns“, haben unsere Arbeit inspiriert, unseren Glauben belebt, unser Denken verändert. J.-M. Ela hat wohl selbst erfahren, wie nachhaltig prägend gerade in Afrika die Mutter mit ihren Gesängen, ihren Erzählungen und Sprichwörtern für den Wertekatalog ihrer Kinder wirken kann. Ich folge einigen Anregungen seiner Auslegung (ohne es jedes Mal anzumerken). Aber zuerst ein Zitat von J.-M. Ela aus seinem Buch „Mein Glaube als Afrikaner“, geschrieben 1985 in den Bergen Nordkameruns:

„Auf dem leidvollen Marsch der Völker der Dritten Welt zum Sieg des Lebens müssen sich die Christen daran erinnern, dass der Gott des Lebens die Armen erhoben und die Hungernden gesättigt hat. Heute ruft er uns auf zum Kampf für Recht und Gerechtigkeit. Dann werden wir das Magnifikat singen können - nicht mehr in Latein, sondern in den Taten, dort, wo der Glaube bei den Armen gelebt wird. Wir werden das Magnifikat singen können in den Stadtvierteln und Dörfern, in den Straßen und auf unseren Plätzen, denn der Name Gottes ist gefährdet in den Ländern des Hungers wie auch in den Ländern der herrschenden Gesellschaften.“

Treffend hat Ela dem Lobgesang der Mutter Jesu diesen schönen Titel gegeben: „Wie die Mutter, so der Sohn“. Wenn man das Lied der Mutter hört und vom Leben ihres Sohnes liest, dann versteht man diese Aussage.

Normalerweise heißt es „Wie der Vater, so der Sohn“. So fragten die Menschen in Nazareth beim ersten öffentlichen Auftreten Jesu erstaunt: „Ist dies nicht Josefs Sohn?“. Aber nichts ist hier normal, weder das Lied, das die Mut-

ter singt, noch der Weg, den ihr Sohn einschlägt. Dabei war Jesus keineswegs ein „Muttersöhnchen“, das verwöhnt wurde von einer Mutter, die sich, ganz dem Frauenbild ihrer Zeit entsprechend, demütig ein- und unterordnete in die ihr vorgegebene Rolle und so nur den nächsten Pascha aufzieht.

Maria wurde durch Gott aus aller Demütigung erhoben und singt und erhöht ihren Gott. Ihr Lied, das hier für Gott und das werdende Kind erklingt, ist im besten Sinne des Wortes den alten traditionellen Werten des Volkes Israel verpflichtet. Jeder Vers ihres Lobgesangs ist gefüllt mit biblischen Zitaten von den großen Taten Gottes von Abraham an bis in ihre eigene Geschichte hinein. Das immerwährende Handeln der Barmherzigkeit Gottes an den Armen, Geringen und Niedrigen durchzieht die ganze Geschichte ihres Volkes, ihre eigene inbegriffen.

Im Gespräch mit der älteren, schwangeren Elisabeth greift diese junge, schwangere Frau auf die Lieder der Frauen der Bibel zurück: Exodus 15, Mirjam singt nach der Errettung am Schilfmeer und haut auf die Pauke; 1. Samuel 2, Hanna singt, als sie mit ihrem erbetenen Sohn, den künftigen Propheten Samuel, in den Tempel kommt. Auch Maria staunt über Gott, der die Erniedrigten ansieht und erhöht. Sie preist das Erbarmen Gottes, der die Geringen liebt. Ausgehend von der Erinnerung an die Befreiung ihres Volkes, das Sklaverei erlebt hat, geht sie weit über ihr eigenes Schicksal hinaus und besingt in höchsten Tönen das machtvolle Eintreten Gottes für ihr Volk. Er ist der Herr über das Unmögliche, seine Freundlichkeit ist so universell, dass sie alle Gedemütigten der menschlichen Geschichte erreicht.

Diese einfache, arme Frau Israels liest ihre eigene Geschichte mit den Augen der Bibel neu. Sie lobt den Mächtigen, der sich erhebt, „um allen Gebeugten der Erde zu helfen“. Das Gebetbuch der Psalmen hat die Mutter Jesu gelehrt, dass „Gott den Armen zur Seite steht“. Die Schwachen, Verfolgten, Unglücklichen, Bedürftigen, Witwen und Waisen und Flüchtlinge, sie alle sind Gottes bevorzugte Klientel. Getreu der Tradition der Propheten sieht sie in Gott die letzte Zuflucht der Geringen und Unterdrückten, zu denen sie selbst gehört.

Aus eigener Erfahrung der Armut und Ohnmacht singt sie das wohl zu allen Zeiten gefährliche Lied von der Umkehr der Werte und dem Umsturz der Machtverhältnisse. Allein die Macht des mächtigen Gottes der Bibel bewirkt diese Wende: „Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.“

So preist die Mutter Jesu, aus der Tradition ihrer Bibel schöpfend, den Gott der Hoffnung, der sich allen widersetzt, die ihre Rechte und Privilegien hüten, um von nun an Partei für die zu ergreifen, denen diese verwehrt werden. Hier liegt der Kern der göttlichen Offenbarung. Die Bibel kann nicht gelesen werden, ohne dass sie zu uns spricht von dem Gott des Lebens, dessen Liebe und Macht sich in Situationen der Verzweiflung, des Schmerzes und des Todes zeigen.

Wie die Mutter singt, so lebt der Sohn. Man kann sich des Eindrucks nicht entziehen, dass das Bild Gottes, das sie ihrem Sohn singend vermittelte, ihn tief geprägt hat. Diese Melodie von Gott, die ihm seine Mutter ins Herz sang, verstummte in ihm auch in den schwersten Krisen nicht.

Immer wieder taucht in den Reden ihres Sohnes diese Umkehrung der Werte und Ordnungen auf: „Die Ersten werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein.“ Ein Echo auf das Lied der Mutter ist sein, viele Reden abschließendes Mahnwort: „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden.“

Wie das Lied der Maria, so sind auch die Worte ihres Sohnes begleitet von solchen Gesten und Handlungen, die die Barmherzigkeit Gottes an den Menschen in Krankheit und Leid, in Schmerz und Schuld, in Armut und Erniedrigung erweisen. Sein Erbarmen, Mitgefühl und Mitleiden mit den Menschen, zentrale Werte seiner Mission, zeigen das religiös soziale Umfeld an, in dem er sich bewegte.

Die Rolle, die der Glaube der Mutter Maria an den Gott der Armen spielte, hat sich tief eingepreßt in Frömmigkeit und Wertekodex ihres Sohnes. Seine Seligpreisungen der Armen, Hungernden und Weinenden und seine Weherufe über die Reichen, Satten und Lachenden setzen den Glauben seiner Mutter in ungewohnt klare, scharfe Sprache um. Seine Seligpreisungen proklamieren den Sieg des Lebens über den Tod: die Sättigung wird triumphieren über den Hunger, das Lachen über das Weinen, die Sanftmut über die Gewalt, die Gerechtigkeit über das Unrecht, der Friede über den Krieg.

Die Lektion, die der Sohn von der Mutter gelernt hat, gibt er an seine Jünger weiter: „Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir, denn ich bin gütig und von Herzen demütig“. Er verpflichtete alle seine Nachfolger zu diesem Lebensstil des Liedes, mit dem er aufgewachsen war: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch entlasten.“ Die Lieder der Mutter formten die Träume ihres Sohnes, bis sie für ihn göttliche Vision und Berufung wurden.

So wie die Mutter zu Hause ihre Bibel las, so legte ihr Sohn den Propheten Jesaja öffentlich in der Synagoge aus. Seine Bibelauslegung dort erregte gleich zu Beginn seiner Mission den Zorn der Hörer. Sie standen gegen den Sohn der Maria auf, führten ihn an den Abhang des Berges, um ihn hinab zustoßen. Doch Jesus ging mitten durch sie hindurch.

Das Lied, das die Mutter Jesu von ihrem Glauben an den Gott der Armen sang, ist ein gefährliches Lied. Ihr Lied gefährdete das Leben ihres Sohnes, weil er das lebte, was sie ihm im Glauben vorsang. Das Lied, das die Mutter sang und der Sohn lebte, brachte ihn ans Kreuz. Doch Gott bekannte sich zum Lied der Maria und zum Leben ihres Sohnes und weckte ihn von den Toten auf. Deshalb feiern wir jeden Sonntag den Sieg des Lebens über den Tod.

Wie wir Christen heute leben, so singen wir auch. Auf der Schwelle einer neuen Zeit aktivierte Maria mit ihrem Lied noch einmal die allerbesten Traditionen der Bibel und sang ein neues Lied von Gott. Es ist „das erste

Kirchenlied“ und sie sang es Gott und Jesus, ihrem werdenden Sohn. Von nun an werden sich alle heutigen Lieder der Kirche an diesem Lied der Maria messen lassen müssen: ob sie das gleiche Bild von Gott besingen wie sie und ihr Sohn, ob sie aus den gleichen Quellen schöpfen wie sie und ihr Sohn.

So wie Maria am Anfang des Evangeliums von dem Gott der Armen sang, so sang die frühe christliche Gemeinde in ihren Gottesdiensten ein Lied von Jesus, der Sklavengestalt annahm, Philipper 2, 6–11:

Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.

Entdeckte Maria aus ihrer Perspektive der Armut und Erniedrigung in ihrer Bibel den Gott der Armen, so entdeckten die frühen Christen aus ihrer Perspektive der Sklaven in den Predigten von Jesus, den Gott, der einer der Ihren wurde. Er wurde ein Mensch wie sie, ein Sklave wie sie in radikaler Verarmung und extremer Erniedrigung und im Gehorsam bis zum Tod am Kreuz, die für Sklaven im römischen Reich vorgesehene Hinrichtungsart. So sangen sie voller Hoffnung ihren Hymnus, von dem Gott, der in Jesus Christus das Schicksal jener Menschen auf sich nimmt, die von der Mühsal und dem Leid der Welt erschöpft sind. Sie sangen auf ihre Weise das Magnifikat der Maria von der Hoffnung auf die Wende:

Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.

Wie ist es möglich, dass im Laufe der Geschichte dieses Lied der Maria nicht mehr im Mittelpunkt der Sendung der Kirche gestanden hat? Wie kommt es, dass wir heute anscheinend ganz andere Lieder lieben? Wie kommt es, dass wir in unseren Liederbüchern heute kaum Lieder finden, die den Gott besingen, der die Armen befreit und die Diktatoren von ihren Thronen stürzt? Es bleibt vom Evangelium nichts übrig, wenn wir die Botschaft des Liedes, das Maria sang und das ihr Sohn lebte, nicht mehr im Zentrum des Geheimnisses der Erlösung feiern. Es geht heute nicht mehr nur um Wohltätigkeitsveranstaltungen der Kirche und der Mission, die Geld für „Strategien der Hilfe“ sammeln. J.-M. Ela sagt es so: „In der Nachfolge des Gekreuzigten von Golgatha, der mit allem, was Gottes Plan zur Erlösung entgegenstand, in Konflikt geraten ist, müssen wir heute zu einer „Strategie der Befreiung“ übergehen.“

Denn „die wahre Befreiung, die das Evangelium bringt, führt direkt zu den Seligpreisungen. Die Spiritualität der Seligpreisungen feiert den Triumph des Lebens über den Tod, feiert den Triumph der Liebe über den Hass, feiert den Triumph der Freiheit über die Unterdrückung.“ So formulierte es Engelbert Mveng, ein Weggefährte von J.-M. Ela.

Die Macht der Liebe überwindet die Kräfte und Agenten des Todes: die Armut, den Hunger und Durst, die Ungerechtigkeit, die Demütigungen, die Sünde und die Gewalt. Die Kirche, die die Mission Jesu in alle Welt trägt, ist in unserer Zeit aufgerufen, sich die Botschaft von dem Gott der Armen, der sich in Jesus offenbart, wieder neu anzueignen. Die Kirche hat mit dem Lied, das die Mutter Jesu sang und ihr Sohn lebte, einem weltweiten System die Stirn zu bieten, in dem Millionen von Armen vom Festmahl der Reichen ausgeschlossen sind.

Wir können damit anfangen, in dem wir das Lied der Mutter Jesu in unsere harte, unbarmherzige Welt, in der das Ethos des Stärkeren herrscht, übersetzen und es in unseren Gottesdiensten mit unseren Kindern singen, wie es einst Maria für ihren Sohn tat. Wir können damit anfangen, in dem wir die Bibel gemeinsam mit den Christen aus den von uns evangelisierten Ländern lesen, und wir uns gegenseitig erzählen lassen, welches Bild von Gott in der konkreten Situation befreiende Kraft für das tägliche Leben entfaltet.

Eins fällt mir bei dieser Auslegung aus Afrika besonders auf: Das Lied wird ganz im Rahmen der Erzählung verstanden und direkt auf das heutige Leben in Afrika übertragen. Es wird verstanden als ein Lied vom Glauben einer schwangeren Frau, ein Lied, das die Mutter wohl auch später ihrem Kind in immer neuen Variationen vorsingen wird. So formt sie mit ihren Liedern des Glaubens die Träume ihres Sohnes, bis diese ihm zur Berufung werden.

Aus der afrikanischen Erfahrung der Weitergabe der besten Traditionen von Menschlichkeit und Glauben von Mutter zu Kind, hat hier der Theologe aus Afrika den Bibeltext für sich sprechen lassen. Aus der afrikanischen Erfahrung der Armut und Verelendung eines ganzen Kontinents, träumt er davon, dass seine Kirche dieses mutige Lied der Maria, dieses wahre Weihnachtslied, wieder zum Thema ihrer Sendung macht.

Aus unserem Erleben mit der Kirche in Afrika kommend, habe ich es gewagt, uns heute diese Lektüre des Liedes der Maria anzubieten. Jetzt sind wir in Europa gefragt nach unserer Lektüre der Bibel und welches Bild von Gott wir daraus gewinnen, um die gemeinsame Zukunft unserer Welt zu gestalten.

Ein letztes Zitat von J.-M. Ela zeigt diese mögliche gemeinsame Zukunft an:

„Glauben heute ist eine Frage der Treue zum Gott der Hoffnung, der sich entäußert hat, um sich an die Seite der Menschen zu stellen, die darum kämpfen, sich aufzurichten nach dem Bild des Auferstandenen.“

Heute ist Sonntag. Wir feiern die Auferstehung unseres Herrn.

Amen!

Evangelienlesung im Gottesdienst und erste Gedanken zur Auslegung

Matthäus 5, 1–12: Die Seligpreisungen

- 1 Als er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg und setzte sich; und seine Jünger traten zu ihm.
- 2 Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach:
- 3 Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich.
- 4 Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.
- 5 Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen.
- 6 Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.
- 7 Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.
- 8 Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.
- 9 Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen.
- 10 Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich.
- 11 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen.
- 12 Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden. Denn ebenso haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.

Gedanken zur Auslegung der Seligpreisungen von Engelbert Mveng, Kamerun, katholischer Priester, Theologe und Historiker, einem der Pioniere afrikanischer Theologie der Befreiung: „Die wahre Befreiung, die das Evangelium bringt, führt direkt zu den Seligpreisungen. Die Spiritualität der Seligpreisungen feiert den Triumph des Lebens über den Tod, der Liebe über den Hass, der Freiheit über die Unterdrückung.

Die Seligpreisungen verkündigen, dass die Kräfte und die Agenten des Todes: die Armut, der Hunger, der Durst, die Ungerechtigkeit, die Demütigungen, die Sünde, der Hass, die Gewalt, die uns alle Tage bedrängen, durch die Macht der Liebe überwunden und hinter uns gelassen werden.

„O Tod, wo ist dein Sieg? O Tod, wo ist dein Stachel?“ Der Stachel des Todes ist die Sünde; aber Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat in Christus Jesus, unserem Herrn (1 Kor 15, 55–57).

Ja, die Seligpreisungen verkünden den Sieg des Lebens über den Tod: „Der Tod ist besiegt! Der Sieg ist vollkommen!“ (1 Kor 15, 54). Deshalb ist die Spiritualität der Seligpreisungen zu allererst optimistisch. Sie ernährt sich von den Gebeten der Armen, der Schwachen, der Gedemütigten und der Unterdrückten. Dieses Gebet ist der Schrei der Freiheit, die die Welt aufstehen lässt.²

² Engelbert Mveng, „Spiritualité et libération en Afrique“, 22 ff.

Das Fleisch Jesu essen

Eine Erzählpredigt zu Johannes 6, 48–58

Ralf Dziewas

Langsam füllte sich das Atrium mit Besuchern. Gaius hatte seine Sklaven angewiesen, Tische und Bänke in den Innenhof seines Wohnhauses zu stellen und er war froh über diese Entscheidung. Die Räume des Hauses waren noch drückend heiß von der sengenden Hitze des Tages, aber in das offene Atrium, den kleinen Garten inmitten des Wohnbereichs, konnte ein wenig frische Abendluft hereinsinken. Die wenigen Pflanzen waren bereits gegossen worden, so dass die Luft nicht mehr so trocken war, wie noch vor Sonnenuntergang, und auf den Tischen standen Schüsseln mit Früchten, Oliven, Brot und scharf gewürztem Fleisch.

Mit einem Blick auf die zunehmend deutlicher hervortretenden Sterne des Abendhimmels vergewisserte sich Gaius, dass kein überraschender Regenschauer zu befürchten war.

„Willkommen Bruder Johannes!“ Gaius ging auf den alten Presbyter zu, der am Arm eines Knaben den Innenhof betrat. „Ich freue mich, dass es dir besser geht.“

„Danke, Gaius. Sobald es Abend wird, fällt mir das Atmen leichter und mein Neffe Samuel war so nett mich heute hierher zu begleiten. Aber es wird Zeit, dass die Hitze nachlässt. – Sind denn schon alle versammelt?“

Der Alte ließ seinen Blick durch das Atrium wandern, als zähle er die anwesenden Personen.

„Nun wir sind nicht mehr so viele, seitdem der, den Jesus liebte, starb.“

Gaius nickte und senkte den Kopf. Auch ihm war schmerzhaft bewusst, dass die wenigen Personen, die an diesem Abend gekommen waren, die Bänke nicht mehr füllen würden. Wie dicht gedrängt hatten doch noch vor wenigen Monaten alle an den Tischen und auf dem Boden gesessen, als der, den Jesus liebte, noch unter ihnen war und von Jesus erzählt hatte. Er, der an Jesu Brust gelegen, mit ihm und seinen Jüngern umhergezogen und unter seinem Kreuz gestanden hatte. Wie lebhaft konnte er davon erzählen, was Jesus, der Sohn Gottes gesagt und getan hatte. Immer wieder hatte er sie, wenn sie am Tag des Herrn zusammen waren, aus der kleinasiatischen Metropole Ephesus in seinen Erzählungen mitgenommen auf die staubigen Straßen Palästinas, hinein nach Jerusalem oder an den Rand des Sees Genezaret und ihnen dann den Herrn vor Augen gemalt, wie er heilte und lehrte und seinen Jüngern Mut zusprach.

Aber jetzt war der, den Jesus liebte, gestorben, obwohl doch alle dachten, er würde bis zur Wiederkunft des Herrn leben dürfen. Und an seiner Stelle hatte der Alte als Presbyter die Leitung der Gemeinde übernommen.

14 Gaius beobachtete, wie der Presbyter von einem zum anderen ging, um alle zu begrüßen. Sogar die Sklaven wurden genauso herzlich umarmt, wie die anderen. Eine Angewohnheit, an die sich Gaius nach wie vor nicht gewöhnen mochte, auch wenn er nun schon zwei Jahre zur Gemeinde gehörte. Er war Kaufmann und blieb dabei, dass in seinem Haus klar sein musste, wer das Sagen hatte, auch wenn vor dem Herrn alle Brüder und Schwestern waren.

15 Doch nun war es seine Aufgabe als Gastgeber, die Mahlversammlung der Gemeinde zu eröffnen. Gaius hob seine Hände zum Himmel und mit seiner kräftigen Händlerstimme, mit der er sich auch auf einem vollen Marktplatz Gehör verschaffen konnte, begann er das Abendgebet: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Gepriesen sei der, der seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Seht, wie groß ist die Liebe, die der Vater uns geschenkt hat: Wir dürfen Gottes Kinder heißen und sind es, und deshalb warten wir voller Hoffnung auf dich, den Gerechten, der du für unsere Sünde gestorben bist. Maranatha! Komm, Herr Jesus, komme bald. Amen.“

16 Gaius ließ die Arme noch ein wenig oben, bis ihm ein vielstimmiges Amen aus dem Kreis der Versammelten signalisierte, dass alle seinem Gebet zustimmten. Dann wandte er sich an den Alten: „Bruder Johannes, wir freuen uns, dass Du heute wieder bei uns sein kannst. Möge der Herr dir weiterhin Gesundheit schenken. Darf ich dich bitten, heute unsere Mahlgemeinschaft mit dem Wort zu eröffnen und das Brot zum Abendmahl zu brechen?“

17 Der Presbyter erhob sich langsam von seiner Bank und ließ sich von seinem Neffen eine Thorarolle reichen, die er langsam vor sich auf dem Tisch entrollte. Er brauchte eine Weile, bis er die Stelle vor sich hatte, in der von der Wüstenwanderung des Volkes Israel und der wundersamen Speisung des Volkes mit Manna die Rede war. Dann begann er mit etwas brüchiger Stimme vorzulesen.

18 *„Die ganze Gemeinde der Israeliten murrte in der Wüste gegen Mose und Aaron. Die Israeliten sagten zu ihnen: Wären wir doch in Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und Brot genug zu essen hatten. Ihr habt uns nur deshalb in die Wüste geführt, um alle, die hier versammelt sind, an Hunger sterben zu lassen. Da sprach der Herr zu Mose: Ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen. ...“*

19 Gaius merkte, als er den Alten weiter von der wundersamen Speisung des Volkes in der Wüste reden hörte, wie er selbst auch hungrig und durstig wurde. Manna, Brot vom Himmel, schön wäre es, wenn es das immer noch gäbe. Aber er wusste: Wenn er nicht mit seinen gut gehenden Geschäften dafür sorgen würde, dass es bei den gemeindlichen Abendfeiern in seinem Haus gutes Essen gab, dann würden vermutlich noch weniger Geschwister zu den Zusammenkünften kommen.

20 Der alte Presbyter hatte seine Predigt beendet und nahm nun das Brot vom Tisch, sprach ein Dankgebet und brach das Brot in Stücke. Bevor er

jedoch jedem ein Stück davon reichte, wandte er den Blick nach oben und seine Stimme war kräftiger als zuvor, als er sagte: „Jesus Christus spricht: *Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist. Wer von diesem Brot isst, der wird leben in Ewigkeit. Und dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt.*“

Gaius zuckte zusammen, er hatte eigentlich andere Worte beim Brotbrechen erwartet. Sonst war doch immer vom Erinnern die Rede gewesen, von der Nacht, in der Jesus verraten wurde, nicht von lebendigem Brot, das vom Himmel gekommen ist.

Doch da niemand sonst diese Änderung zu stören schien, hatte auch Gaius die ungewöhnlichen Worte schnell wieder vergessen, denn nun war es an ihm, als Gastgeber dafür zu sorgen, dass die Gespräche an den Tischen nicht verstummten. Er ging von Tisch zu Tisch, legte dem einen die Hand auf die Schulter, fragte einen andern nach seiner kranken Mutter oder winkte einen seiner Sklaven herbei, einige leere Karaffen nachzufüllen.

Eine Weile setzte er sich zu einem jungen Paar, das heute zum ersten Mal dabei war und noch ein wenig unsicher wirkte. Auch sie waren enttäuscht, als sie erfuhren, dass der, den Jesus liebte, gestorben war. Sie hatten gehofft, ihn, den letzten lebenden Augenzeugen des Herrn, predigen zu hören.

Am Ende der Mahlzeit erhob sich der Presbyter noch einmal, um mit dem Kelch des Dankes die Feier des Herrenmahls abzuschließen. „Jesus Christus spricht:“ begann er, *„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns esst und sein Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken.“*

Gaius merkte, wie der Mann neben ihm bei den Worten zusammenzuckte und zu seiner jungen Frau hinüberblickte. Gaius konnte seinem Gesicht deutlich ansehen, dass die Vorstellung, Blut zu trinken, ihn deutlich abstieß.

„Keine Angst. Es ist nur Wein in dem Kelch. – Wir trinken nur gemeinsam daraus, um uns an das Leiden und Sterben Jesu zu erinnern“, erklärte Gaius den beiden Gästen.

„So ist das in unserer Heimatgemeinde auch, aber bei uns werden andere Worte Jesu bei Brot und Wein gesprochen“, sagte der junge Mann, und Gaius bemerkte, dass er nur vorsichtig an dem Kelch nippte, als ihm dieser gereicht wurde. Seine Frau reichte den Kelch sogar weiter, ohne davon zu trinken.

Ob die beiden wohl wiederkommen werden? Gaius ließ die Frage unausgesprochen als er später zusammen mit dem Presbyter die Gäste an der Tür verabschiedete, aber er bat den Ältesten zu sich in das mit bequemen Polsterliegen ausgestattete Zimmer, in dem er sonst die Händler empfing, mit denen er die besten Geschäfte machte.

„Sag einmal, Bruder Johannes, die Worte, die du heute zum Abendmahl gesprochen hast ...“

„Haben sie dich gestört?“

„Nun, sie waren, wie soll ich sagen, ein wenig deftig. Jedenfalls haben sie dem Paar, mit dem ich zusammen saß, offensichtlich den Appetit verdorben.“

„Weil ich vom Fleisch essen und Blut trinken gesprochen habe?“

„Nun, Blut trinken ist doch wirklich keine angenehme Vorstellung, oder?“

„Weißt du, Gaius, der Tod unseres Herrn am Kreuz war auch keine angenehme Vorstellung. Nein, eine sehr blutige. Und dennoch kommt unser Heil von dem Blut, das er vergossen hat. Ist er nicht das Passahlamm, das für uns geschlachtet wurde? Wurde er nicht am Kreuz erhöht, zur Versöhnung der Welt?“

„Ja natürlich, aber muss man das beim Brotbrechen und beim Kelch so formulieren, wie du es getan hast? Wirkt das nicht eher abschreckend als einladend?“

„Ja, du hast Recht, aber an diesen Aussagen entscheidet sich unser Glaube. Geht es nicht darum, dass wir Anteil an seinem Leiden und Sterben haben? Dass wir mit Jesus ganz eng verbunden sind? Dass er in uns ist und wir durch ihn ewiges Leben haben?“

„Aber hat Jesus das denn so gesagt, wie du heute Abend?“ Gaius war noch nicht gewillt, sich mit dem Verweis auf Jesus so schnell zufrieden zu geben.

Der Presbyter nickte bedächtig, als würde er dieses Argument abwägen. „Ich weiß es nicht. Ich war nicht dabei. Wir beide waren nicht dabei. Aber ich habe viele Jahre dem zugehört, von dem wir alle wissen, dass Jesus ihn besonders liebte. Ich habe ihn immer wieder gebeten, seine Erinnerungen aufzuschreiben. Aber er hat sich lange gesträubt. ‚Wozu?‘ hat er mich einmal gefragt, ‚Wozu? Bis der Herr wiederkommt, werde ich euch erzählen, wie alles war.“

Beide schwiegen eine Weile und beide hatten in Gedanken dasselbe Bild vor Augen. Ihn, den Lieblingsjünger Jesu, den sie nur als alten Mann kannten, aber als einen, der dennoch voll Feuer und Kraft von seinen Erlebnissen mit Jesus berichtete.

„Aber als er merkte, dass ihn seine Kraft mehr und mehr verließ“, setzte der Presbyter wieder an, „da hat er doch noch einiges aufgeschrieben. Wenige Begebenheiten nur, aber doch vieles, was Jesus gesagt haben soll. Aber er hat diese Aufzeichnungen nicht mehr abschließen können. Bei einigen Notizen ist kaum zu erkennen, in welchen Zusammenhang sie gehören, aber die ausgeführten Teile sind voller tiefer Gedanken und in allen steht unser Herr im Mittelpunkt. Immer geht es um seine Bedeutung, um das, was er für uns getan hat.“

„Und aus diesen Notizen hast Du heute deine Abendmahlsworte gewählt?“

Der Alte nickte. Hier schau selbst und lies. Ich hab die Seite mitgebracht: Gaius nahm das Papyrusblatt aus der Hand des Presbyters. Er stand auf und ging durch den Raum, während er den Text beim Lesen laut mitsprach, wie er es auch sonst bei seiner Geschäftspost zu tun pflegte.

„Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Dies ist das Brot, das vom Himmel kommt, damit, wer davon isst, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist. Wer von diesem Brot isst, der wird leben in Ewigkeit.“

An dieser Stelle unterbrach Gaius seine Lektüre, denn die folgenden Worte waren offenbar in einer anderen Handschrift geschrieben.

„Ist der Rest von dir?“ fragte er den Alten.

„Nein, das stand auf einem anderen Blatt, aber ich hab es an dieser Stelle dazugeschrieben, denn ich denke, es passt gut zu dem, was vorher steht.“

Gaius las weiter: *„Und dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt. Da stritten die Juden untereinander und sagten: Wie kann der uns sein Fleisch zu essen geben? Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns esst und sein Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist die wahre Speise, und mein Blut ist der wahre Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe um des Vaters willen, so wird auch, wer mich isst, leben um meinetwillen. Dies ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist. Es ist nicht wie bei den Vätern, die gegessen haben und gestorben sind. Wer dies Brot isst, der wird leben in Ewigkeit.“*

Gaius lies das Blatt sinken und gab es Johannes zurück.

„Das ist wahrlich schwere Kost, was ich da lese. Brot und Wein als Fleisch und Blut Jesu. Haben wir nicht immer das Brot miteinander geteilt, weil wir zusammen als Gemeinde Jesu sein Leib in dieser Welt sind? Und haben wir nicht immer den Kelch durch unsere Reihen gegeben, weil das ein Zeichen für den neuen Bund ist, den er durch sein Blut für uns geschlossen hat?“ Gaius schüttelte den Kopf „An Blut trinken habe ich jedenfalls nie gedacht, wenn wir den Kelch teilen.“

Der Älteste nickte. „Ich auch nicht. Aber ich hab die letzten Tage viel über diese Worte nachgedacht. Du weißt, dass ich noch zu der Generation gehöre, die sich von Anfang an streng an die Gebote der Thora gehalten hat. Und Mose hat uns den Blutgenuss aufs strengste untersagt. Ich kann mir einfach nicht vorstellen, dass Jesus seine Nachfolger auffordert, sich beim Abendmahl einen Kelch voller Blut vorzustellen, oder beim Brot daran zu denken, sie würden sein Fleisch kauen. Und dennoch stehen hier solche harten Worte.“

„Nun, hier bei uns in Ephesus gibt es solche Kulte, bei denen der Blutgenuss, ja das Baden in Blut genauso dazugehört, wie das Verzehren von rohem Fleisch.“ Gaius dachte an den syrischen Oberst, der ihm erst vor

kurzem hier in diesem Zimmer von diesen in der Armee verbreiteten Mithrasfeiern erzählt hatte. „Aber das kann wohl kaum das sein, worauf Jesus anspielt, oder?“

„Wohl kaum.“ Dem Gesicht des Alten konnte Gaius deutlich entnehmen, dass dieser schon den Verweis auf solche heidnischen Kulte für unangemessen hielt. „Ich denke, wir haben es hier mit einem Bildwort Jesu zu tun. Jesus liebte doch eine bildhafte Sprache, Bilder, die sich gut einprägen. Und er liebte es, seine Gegner mit Geschichten und Vergleichen zu provozieren. Vielleicht liegt der Schlüssel zum Ganzen in diesem Satz: *„Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.*“ Vielleicht soll das ganze deutlich machen, wie eng unsere Beziehung zu Jesus sein soll. Wir sollen ihn uns gleichsam einverleiben, damit er in uns bleibt und wir mit ihm untrennbar zusammengehören.“

„Dann wäre das aber nicht unbedingt ein Abendmahlswort, oder? – ich hab nämlich gerade auch gar nichts gelesen, was auf eine Abendmahlsfeier hinweist.“

„Da könntest du durchaus Recht haben. Hier ist vorher von der wundersamen Speisung der Fünftausend die Rede. Überhaupt habe ich in den ganzen Texten, die ich vorgefunden habe, keine Erzählung über das letzte Abendmahl vorgefunden. Nur einen Bericht, dass Jesus seinen Jüngern vor seiner Verhaftung die Füße gewaschen hat.“

„Und warum hast du dann heute beim Abendmahl diese Worte gesprochen, wenn sie gar nicht aus einem Abendmahlszusammenhang stammen?“ Die Frage blieb einen Moment im Raum stehen, bevor Johannes antwortete: „Aber gehört denn nicht auch das zu unserem Abendmahl, dass wir unsere Bindung an Jesus erneuern? Geht es nicht auch darum, dass wir uns beim Erinnern neu mit Jesus vereinen, dass wir ihn hinein nehmen in uns und unser Leben? Brauchen wir nicht immer wieder die Erneuerung unseres Bundes mit Jesus, so wie unser Körper durch Essen und Trinken neue Kraft erhält? Auch unser Glaube braucht immer wieder neue Nahrung und er braucht keine andere Nahrung als den Herrn selbst.“

Gaius sah, wie der Alte sich mühsam aufrichtete und ihn direkt anblickte. „Abendmahl darf nicht nur sein, dass wir uns an etwas zu erinnern versuchen, was wir selbst nicht miterlebt haben. Wenn ich Abendmahl mit dir und den anderen feiere, dann möchte ich, dass der Auferstandene hineinkommt und in uns bleibt, damit wir uns gemeinsam auf den Weg zum ewigen Leben machen. Und wenn wir das Brot so im Glauben essen, dann bringt es uns Jesus nahe. Dann wird er unser Himmelsbrot, das uns ewiges Leben gewährt.“

Gaius hätte gerne noch weiter mit dem Alten über das Abendmahl diskutiert, aber dieser war offensichtlich müde und rief nach seinem Neffen Samuel. Aber eine Bemerkung wollte Gaius denn doch noch loswerden, bevor er den Presbyter gehen ließ: „Bruder Johannes, wenn die übrigen Notizen, die der Lieblingsjünger Jesu dir hinterlassen hat, auch so schwierig zu verstehen sind, dann solltest du alles gut durcharbeiten und zu

einer schlüssigen Geschichte zusammenstellen, bevor du es der Gemeinde vorliest.“

„Ich weiß“, sagte der Alte, „ich ja bin bereits dabei, alles zu einem Evangelium zusammen zu stellen. Aber das wird noch ein wenig brauchen. Und danke, Gaius, für deine Gastfreundschaft. Der Friede des Herrn sei mit dir.“ Mit diesen Worten drehte er sich zu seinem Neffen um und reichte ihm den Arm. „Komm Samuel, lass uns nach Hause gehen.“

Amen!

Versöhnung der Gemeinschaft

Dialogpredigt aus der Predigtreihe „Versöhnung“ über Epheser 4,3¹

Andreas Löffler und Edgar Lüllau

Epheser 4,3: „Seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens.“

Edgar Lüllau: In eine von Gott gestiftete Gemeinschaft sind wir durch die Taufe auf den Namen Jesu berufen. Christus ist das uns einende Band des Friedens.

Wir haben in den drei Gottesdiensten „Versöhnung“ uns an das „Band des Friedens“ erinnert, das uns zusammenhält und fest miteinander verbindet. Diese Erinnerung an den, der uns eint, war gleichzeitig auch die an alle gerichtete Bitte, diese Einheit im Geist zu erneuern.

Jeder war in den Gottesdiensten eingeladen, diese drei Schritte auf dem Weg der Festigung der Gemeinschaft mitzugehen:

1. Versöhnung / Frieden mit Gott: Der erste Schritt führt zu Gott, in seinen Frieden.
2. Versöhnung mit mir selbst: Der zweite Schritt: mit dem Frieden Gottes im Herzen kann ich die Wahrheit über mich annehmen. Sie befreit.
3. Versöhnung mit den Menschen. Der dritte Schritt: Jesus, der Versöhner, geht mit mir zum Nächsten.

In jedem Gottesdienst war eine Zeit der Stille. Ich konnte Schritte auf diesem Weg wagen: zu Gott, zu mir selbst und zum Nächsten. Mit allen gemeinsam konnte ich in Gebeten und Liedern so meiner Sehnsucht nach Versöhnung Ausdruck geben. Auch mein Nächster neben mir im Gottesdienst hat mit mir gesungen, nachgedacht, gebetet.

Diese drei Schritte waren wie eine Erinnerung an die eigene Taufe: Gott nimmt mich an, ich folge seinem Ruf, die Gemeinschaft nimmt mich an, ich nehme sie an. So haben wir miteinander eingeübt, was im Epheserbrief

¹ Vierte Predigt der Predigtreihe „Versöhnung“, gehalten am 24. Februar 2008 in der EFG Karlsruhe von Andreas Löffler und Edgar Lüllau. Im Anschluss an die Gottesdienste fand jeweils ein Predigtenachgespräch statt oder es gab Angebote für persönliche Seelsorge, Gespräche zur Entlastung und Frieden mit Gott, zur Klärung persönlicher Lebenssituationen und Vermittlung von Versöhnung mit Menschen. Das Papier: „Ein kleiner Kontrakt: ‚Wie wir miteinander leben wollen‘, wurde allen Gottesdienstteilnehmern mitgegeben, siehe am Ende der Predigt. Diese Predigtreihe war eine Fortsetzung der Predigtreihe „Werte“ aus dem Jahr 2007. Im Hintergrund stand unter anderem die noch offene Frage von ‚Christsein und Homosexualität‘.

der Gemeinschaft der Gemeinde empfohlen wird: Bedacht darauf zu sein, die von Gott geschenkte, gewirkte Einheit zu bewahren, indem das „Band des Friedens“ in Erinnerung gerufen und erneuert wird.

„Band“: mit einem Band wurden damals in den Häfen der Ägäis die dort liegenden Schiffe zusammengebunden, damit sie im Sturm von den Wellen nicht auseinander und führungslos aufs offene Meer getrieben wurden. Damit dieses Band des Friedens in den Zerreißproben unseres Gemeindelebens nicht bricht, muss es gepflegt werden!

Andreas, ist eine solche Erinnerung an unsere Taufe wirklich nötig? Brauchen wir als Gemeinschaft der Gemeinde eine solche Erneuerung von Selbstverständlichkeiten? Wir lassen uns ja nicht jedes Jahr neu taufen. Und schließlich feiern wir ja nur einmal unsere Hochzeit und müssen nicht jedes siebte Jahr vor dem Amtsgericht unser Ja-Wort wiederholen, wie kürzlich aus Bayern angeregt wurde!

Andreas Löffler: Ja, die liebe Frau Pauli. Nun, immerhin erneuern sich unsere Zellen auch alle sieben Jahre, und im alten Judentum wurden alle sieben Jahre die Felder offen gelassen, damit sie sich zu regenerieren konnten. Wer weiß, ob das nicht auch auf anderes übertragbar ist?

Tatsächlich erinnert mich der Ephesertext nicht nur an meine Taufe, sondern auch an das Eheversprechen, das sich Hanna und ich vor 28 Jahren gegeben haben. Hatte dieses Versprechen nicht ganz ähnliche Inhalte: Einander zu achten, zu tragen in guten wie in schlechten Tagen bis der Tod uns scheidet. Auch dieses große gegenseitige Versprechen wurde, wie der Ephesertext, aus der Zuversicht genährt, die aus der Liebe erwächst. Dann kamen die Zeiten des Alltags und wir merkten, dass wir uns viel versprochen hatten auf unserem gemeinsamen Weg.

Das Einlösen dieses Eheversprechens bedeutet für mich auch, mich immer wieder versöhnen zu können, vor allem mit mir selber, meiner Geschichte, meinem Charakter, meiner Persönlichkeit. Mich durch das Wissen des Geliebtseins ertragen zu können, war und ist ein immerwährender Prozess des inneren Friedens für mich.

Bei unserer Silberhochzeit gaben wir unseren Gästen einen Einblick in unseren 25-jährigen Weg, bei dem wir uns immer wieder ganz stark unseres Trautextes und unseres Ehegelöbnisses bewusst wurden und erneuerten.

Ja, vielleicht ist es gar keine schlechte Idee, wenn Paare alle sieben Jahre ein Eheseminar besuchen, an dessen Ende eine Liturgie der Erinnerung und der Erneuerung des Ehebandes und des Ehegelübdes gefeiert wird.

Unsere drei Gottesdienste waren ja auch so etwas wie eine Liturgie der Erneuerung unseres Verhältnisses zu Gott, zu uns selbst und zu den Nächsten. Ich habe den Eindruck, dass wir als ganze Gemeinde eine Feier der Erinnerung und der Erneuerung unserer durch Christus gestifteten Gemeinschaft nötig haben!

Edgar, gibt es eigentlich ein Vorbild für eine „Liturgie der Gemeinschaftserneuerung“ in der Bibel?

Edgar Lüllau: Andreas, dein Beispiel von der Ehe gefällt mir. Am Freitagabend z. B. habe ich nicht gearbeitet. Da sind Hildegard und ich ausgegangen. Wir haben unseren 34. Verlobungstag gefeiert. Wir haben uns daran erinnert, wie ahnungslos wir damals waren, wohin unsere gemeinsame Reise gehen würde! Es ist wichtig unterwegs einmal Halt zu machen, um sich der Gemeinsamkeit zu versichern!

Ja, ich denke, das Alte Testament erzählt von feierlichen Erinnerungen wichtiger Bündnisse. In Israel gab es so etwas wie ein immer wieder gefeiertes „Bundeserneuerungsfest“. In der Erzählung aus dem Buch Josua vom „Landtag zu Sichem“ wird berichtet, wie Josua alle Vertreter des Volkes versammelte, sie vor Gott stellte und mit ihnen den „Bund Gottes“ erneut schloss. In solch einer gottesdienstlichen Feier wurde die Erinnerung an den Bund Gottes am Sinai gepflegt und in einer Frage- und Antwortliturgie für die neue Generation vergegenwärtigt!

Ich lese einige Verse aus diesem Wechselgespräch des Volkes mit Josua aus Josua 24, das Bundeserneuerungsfest in Israel.

Josua sprach zum Volk: „So fürchtet nun den HERRN und dient ihm treulich. Gefällt es euch aber nicht, dem HERRN zu dienen, so wählt euch heute, wem ihr dienen wollt. Ich aber und mein Haus wollen dem HERRN dienen.“

Das Volk antwortete: „Das sei ferne von uns, dass wir den HERRN verlassen und andern Göttern dienen! Auch wir wollen dem HERRN dienen; denn er ist unser Gott.“

Josua sprach zum Volk: „Ihr könnt dem HERRN nicht dienen; denn er ist ein Heiliger Gott, ein eifernder Gott.“

Das Volk antwortete: „Nein, sondern wir wollen dem HERRN dienen.“

Josua sprach zum Volk: „Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, dass ihr euch den HERRN erwählt habt, um ihm zu dienen.“

Das Volk antwortete: „Ja!“ Josua sprach zum Volk „So tut nun von euch die fremden Götter, die unter euch sind, und neigt euer Herz zu dem HERRN, dem Gott Israels.“

Das Volk sprach zu Josua: „Wir wollen dem HERRN, unserm Gott, dienen und seiner Stimme gehorchen.“

So schloss Josua an diesem Tag einen Bund für das Volk.

Mich beeindruckt diese Szene: vor Gott stehen und sich auf den gemeinsamen Glauben verpflichten! Das war keine langweilige Wiederholung von alten Selbstverständlichkeiten, sondern eine Erinnerung und Verpflichtung für die gegenwärtige Generation, die aber so feierlich und aufrichtig erlebt wurde, als wären sie selbst am Sinai dabei gewesen! Dieses gemeinsame Stehen vor Gott, das gemeinsame Sprechen des Bekenntnisses zu dem einen wahren Gott, übte keinen Gruppenzwang auf den Einzelnen aus, sondern diente der gemeinsamen Festigung des Glaubens. Das Volk Gottes braucht zu allen Zeiten eine Erinnerung und eine Neuverpflichtung auf den Gemeinschaft stiftenden Glauben!

Andreas, aber sag mir, warum du das für uns so nötig findest. Was für Gefühle bewegen dich dabei?

Andreas Löffler: Mir wäre es wichtig, wenn wir in allen Beziehungen, sei es in Ehe oder als Gemeinschaft, das Gemeinsame betonten und nicht das Trennende. Aber du fragst mich ganz konkret nach meinen Gefühlen.

In manchen Gemeindestunden der Vergangenheit fühlte ich mich sehr unwohl, da hatte ich den Eindruck: da stehen sich nicht nur Geschwister, sondern auch Rivalen gegenüber. Nicht selten, so empfand ich es, waren in den Wortbeiträgen aggressive Emotionen im Spiel. Ich hatte den Eindruck, dass dabei auch ein Kampf um elementare Bedürfnisse nach Anerkennung, Wertschätzung oder Teilhabe geführt wurde. Gesagtes, egal von wem, wurde zuerst einmal distanziert kritisch interpretiert. ‚Ja aber‘, war und ist auch heute noch unter uns die meistgenutzte Redewendung. Wir reden gerne gegeneinander. Wir betonen selten das Gemeinsame, sondern das Trennende, die Unterschiede. Ich selber kann mich davon auch schwer frei machen und muss mich da üben.

Ich empfinde Gemeindestunden deshalb oft als bedrückend, lähmend, die heitere Gelassenheit der befreiten Kinder Gottes will nicht so recht durchbrechen. Ich empfinde es so, als ob das Band des Friedens, das durch Christus gestiftet ist, durch unseren ganz persönlichen Unfrieden auf eine Belastungsprobe gestellt wurde und wird. Was hindert uns daran, so frage ich mich, bei unseren Versammlungen nicht zuerst einmal das Gemeinsame zu betonen, positive Rückmeldungen zu geben, den Versuch des Verstehens über das vorschnelle Urteilen zu stellen. Auf diesem soliden Fundament aufbauend, können wir über das Unverständene, Offene geschwisterlich diskutieren, geschwisterlich streiten. Ich sehne mich nach dieser neuen Kultur des Gespräches und des Austausches, nicht nur in Gemeindestunden. Manche Geschwister gerieten in der Vergangenheit so unter Druck, dass sie das Gefühl hatten, wir würden als Gemeinde nicht zueinander und nicht zu ihnen stehen. Sie entfremdeten sich so sehr, dass sie nicht mehr zu uns stehen wollten. Sie verließen uns, gingen weg aus der Gemeinschaft.

Edgar, wie erlebst du diese Situation in unserer Gemeinde?

Edgar Lüllau: Es schmerzt mich sehr, die unterschiedlichen Stimmen zu hören, die von uns weggehen. Es gibt so viele Fragen, die ich mir stelle: Warum kann ich sie nicht in unserer Gemeinschaft halten? Was hätte ich anders machen müssen, damit unsere Gemeinde ihnen weiterhin Heimat hätte bleiben können? Es tut mir weh, so manche Unzufriedenheit, vielleicht sogar Ängste und sicher auch Ärger in der Gemeinschaft zu spüren. Versöhnung unserer Gemeinschaft: ich empfinde ein tiefes Verlangen danach. Dankbar bin ich aber auch für die, die gerade in dieser Zeit uns gesagt haben, jetzt wollen wir ganz zu euch gehören und Mitglieder der Gemeinde geworden sind!

Einen solchen „Landtag zu Sichem“ würde ich gerne mit uns hier in Karlsruhe feiern! Es gibt aber auch Beispiele aus dem Neuen Testament. Eine Szene aus den Evangelien Jesu kommt mir dabei immer wieder in den Sinn. Die große Jüngergemeinschaft in der Nachfolge Jesu kam an einen

kritischen Punkt, und sie zerriss. Im Johannesevangelium Kapitel 6 steht im Anschluss an die Brotvermehrung die Rede Jesu in Kafarnaum über das Brot des Lebens. In Anspielung auf das Abendmahl sagt Jesus dort von sich: „Wer dieses Brot isst, der wird leben in Ewigkeit.“ Nach dieser zugespitzten Rede Jesu über das Brot des Lebens, passierte es. Wir lesen den Text aus Johannes 6:

„Wer dieses Brot isst, der wird leben in Ewigkeit. Viele nun seiner Jünger, die das hörten, sprachen: Das ist eine harte Rede; wer kann sie hören? Da Jesus aber bei sich selbst merkte, dass seine Jünger darüber murrten, sprach er zu ihnen: Ärgert euch das? Von da an wandten sich viele seiner Jünger ab und gingen hinfort nicht mehr mit ihm. Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt ihr auch weggehen? Da antwortete ihm Simon Petrus: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes.“

Mitten auf dem Weg der Nachfolge hört Jesus das Murren und den Ärger so vieler seiner Jünger. Viele verlassen ihn, gehen nicht mehr mit. Da stellte sich Jesus vor die noch übrig gebliebenen zwölf Jünger und stellte ihnen die Entscheidungsfrage: Wollt ihr auch gehen? Wie am Anfang des Weges stellt er ihnen noch einmal die Berufungsfrage. Da trat Petrus vor und sprach im Namen aller zwölf Jünger sein und ihr gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus und zu ihrer Gemeinschaft: „Es gibt keine Alternative zu dir, Jesus. Wohin sollten wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.“ Und er fügt hinzu, was sie als Gemeinschaft bisher auf dem Weg der Nachfolge mit Jesus erlebt und erfahren haben: „Und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes!“ Aufgrund der gemeinsamen Erfahrungen mit Jesus bekräftigen sie gemeinsam ihre Berufung zur Nachfolge.

Auch wir sind heute als Glaubende eine Weggemeinschaft. Jeder von uns ist mit seiner ihm eigenen Frömmigkeit, mit den Besonderheiten seiner Gaben und mit dem ihm eigenen Tempo unterwegs in der Nachfolge Jesu. Wir sind verschieden wie die bunten Blumen hier auf dem Tisch, verschieden wie auch damals die Jünger waren. Auch wir kennen heute Murren, Ärger, Verlassen. Wir brauchen eine Erneuerung unserer Berufung in die Gemeinschaft der Nachfolge, damit Jesus das Band des Friedens fester um uns schließen kann. So wie dies Band die Blumen zu einem Strauß zusammenbindet, ohne der einzelnen Blume die Schönheit ihrer Originalität zu nehmen, so lege sich Christus um uns alle.

Andreas, schau dir diese Blumen an.² Es kommt nicht darauf an, dass alle die gleiche Farbe haben, sondern dass das eine Band sie alle zusammenhält. Für diese Jüngerschar bittet Jesus im Gebet zu Gott: „Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, dass sie eins seien wie wir.“ Ich wünsche uns, dass wir solche Versöhnung unserer Gemeinschaft miteinander feiern und bekennen können, eine Versöhnung in unserer Viel-

² Hinweis auf den Blumenschmuck: Zwölf Vasen mit je einer Gerbera in verschiedenen Farben, die alle mit einem Band zusammengehalten wurden.

falt. Ja, ich stimme dir zu, wir brauchen eine solche Erneuerung unserer Gemeinschaft, ohne unsere Verschiedenheit verleugnen zu müssen.

Andreas, was aber könnte einer Erneuerung der Gemeinschaft noch im Wege stehen? Hindert uns die Vielfalt, unsere Einheit freudig zu leben?

Andreas Löffler: Für mich ist das eine zentrale Frage. „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat.“ Das gelingt mir gut bei Gleichgesinnten, die gerne dieselben Lieder singen, die Bibel in gleicher Weise auslegen und verstehen wie ich, die gleiche Frömmigkeit pflegen.

Für bestimmte Lebenssituationen halte ich es für verständlich, wenn zu große Unterschiede im Denken und Leben irritieren und Gleichheit den notwendigen Halt gibt, z. B. in einer Partnerschaft. Aber in einer größeren Gemeinschaft wie der unseren, ist dieses Streben nach Gleichheit im Denken und Leben sehr fragwürdig. Das Streben nach uniformierter Gleichheit kann es nach Gottes Schöpfungsordnung ja gar nicht geben! Wer sie dennoch anstrebt setzt sich in meinen Augen dem Verdacht aus, andere Absichten zu haben, Macht über andere auszuüben, Menschen in die Abhängigkeit zu führen. Ein Leib, ein Geist, eine Hoffnung bedient nach meinem Verständnis keine uniformierten Einheitsphantasien, sondern zielt auf einen Herrn, eine Taufe, einen Gott und Vater aller ab, der uns in seine Freiheit führen will.

Warum fällt es uns also immer wieder so schwer, so frage ich mich, einander zu achten in Respekt vor der Bindung des Bruders und der Schwester an den gemeinsamen Herrn, denn ein jeder „steht und fällt seinem Herrn“, so steht es in Römer 14, 4: „Wer bist Du, dass Du einen fremden Knecht richtest, er steht oder fällt dem eigenen Herrn. Er wird aber stehen bleiben, denn der Herr vermag ihn aufrecht zu halten.“

Ich für meinen Teil glaube nicht, dass ich der Wächter des Glaubens meines Bruders oder Schwester bin, solange der mich nicht bittet, eine Wegstrecke mit ihm zu gehen. Ich sehne mich nach echter Toleranz, die den anderen im Jesu Namen frei gibt.

In meiner Jackentasche trage ich immer ein Zitat mit mir herum, ich meine es ist von Goethe: „Wer etwas erreichen will, sucht nach Wegen, wer etwas verhindern will, sucht nach Gründen.“ Wer Versöhnung mit der Gemeinschaft erreichen will, wird Wege finden, wer es aber nicht will, wird auch Gründe dafür finden.

Edgar, wie können wir als Gemeinde damit umgehen, wenn der Glaubensweg und Lebensstil von Geschwistern als so anders empfunden wird, dass man ihn nicht mehr als konform mit dem Willen Gottes sieht?

Edgar Lüllau: In der Tat, Andreas, schon das Urchristentum musste mit der Erfahrung ringen, dass der Glaube nicht alle und alles gleich macht. Das machte es auch für die ersten Christengemeinden oft schwer, die Einheit im Geist miteinander zu leben. Die Gefahr war immer, sich in gleichgesinnten Gemeinschaften abzukapseln. Das Band des Friedens, das die

Christen in einer Gemeinde zusammenhält, wurde oft auf seine Festigkeit hin getestet. Von Beginn der Kirchengeschichte an ringen die Parolen des vollkommenen Gehorsams und der christlichen Freiheit miteinander. In seinem Brief an die Römer, du hast ihn schon zitiert, widmet Paulus sehr viel Aufmerksamkeit dieser Frage der Einheit der Gemeinde in ihrer gelebten Vielfalt unterschiedlicher Meinungen. Die konkrete Fragestellung war anders als heute, das Grundproblem aber ist gleich:

Römer 14, 1. 4. 10: „Den Schwachen im Glauben nehmt an und streitet nicht über Meinungen. Wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest? Er steht oder fällt seinem Herrn. Er wird aber stehen bleiben; denn der Herr kann ihn aufrecht halten. Ein jeder sei in seiner Meinung gewiss. Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtest du deinen Bruder? Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden.“

Ging es damals um Fragen, die uns heute gering erscheinen, wie Fleisch essen oder Gemüse, auf Tage achten oder nicht, so entzündete sich daran aber für die ersten Christen doch grundsätzliche Glaubensfragen. Was ist der richtige Wille Gottes? Wie lebt man als Christ richtig? Diese Antworten des Paulus haben für uns exemplarische Bedeutung. Paulus nimmt weder rechtfertigend noch verwerfend Stellung zu den unterschiedlichen Lebensstilen. Er sagt ihnen sogar, dass jeder in seinem eigenen Urteil, seiner Meinung gewiss sein darf. Ihn beunruhigten einzig die durch Verurteilungen negativen Auswirkungen auf das Gemeindeleben. Seine Aufgabe ist es, alle Getauften vor ihren Herrn zu stellen und sie um eine, die Gemeinschaft nicht mehr gefährdende Form, ihrer Konfliktbewältigung zu bitten.

Den stärksten Eindruck der Argumente des Paulus macht auf mich seine Frage an die Römer: „Wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest?“ Wenn es um die Liebe geht, dann ist jeder Jünger dein Bruder. Wenn es aber um das Richten geht, dann ist er für dich ‚ein fremder Knecht‘, den du nicht antasten darfst! Ganz dicht ist hier Paulus bei den Worten Jesu aus der Bergpredigt. Der Herr Jesus Christus, dem Gott das letzte Wort im Weltgericht übertragen hat, entscheidet allein, ob der Bruder, die Schwester „steht“ oder „fällt“. Und selbst wenn er/sie fällt, hat gerade Christus die Macht, sie wieder aufzurichten. Daran erinnert Paulus alle: Wer auf der Schwelle des eigenen Gerichts steht, wird sein Verhalten zum Bruder daran orientieren. Wer wirklich weiß, im letzten Gericht für sich selbst einstehen zu müssen, wird sich hüten, es Anderen gegenüber schon vorwegzunehmen!

Andreas, was meinst du, kann dieses Antwortmodell des Paulus, uns bei einer Versöhnung auch in unserer Wertedebatte weiterhelfen?

Andreas Löffler: Ich glaube schon. Paulus beeindruckt mich in seiner klaren Botschaft, was gelebte christlicher Toleranz bedeutet. Ich darf meiner Meinung gewiss sein. Diese Gewissheit ist für mich wie ein starkes Fundament, von dem aus ich eine Brücke der Toleranz zum Anderen und dessen Meinung spannen kann. Toleranz als Brücke zwischen zwei starken

Fundamenten, das ist ein schönes Bild. Toleranz kann den Anderen stehen lassen und er mich. Von diesem Brückenschlag aus kann sich dann auch ein fruchtbarer Dialog über die unterschiedlichen Werte entwickeln. Und es wäre auch in der Gemeinde nicht das erste Mal, dass sich Menschen auf der Mitte einer Brücke die Hand reichen.

Bei einem „Gemeinde im Gespräch“³ war es sehr eindrücklich, als wir am ersten Abend aus zehn Werten der Bibel und der Gesellschaft eine Reihenfolge herstellen sollten, also was der wichtigste Wert wäre, welcher der zweitwichtigste usw. An den Tischen, an denen eine Bereitschaft zum Entgegenkommen war, das Ziel des Gemeinsamen mehr wert war als die Rechthaberei, kam es zur Einigung und damit zu einem gemeinsamen Weg. An den Tischen, an denen der eigene Standpunkt der alleinige Maßstab war, kam man nicht einmal über den ersten Schritt hinaus. Diese Tischgemeinschaft hatte keine gemeinsame Zukunft. Wie viel mehr wird das für größere Gruppen gelten.

Hinter Paulus, das haben wir gerade eben von dir gehört, und das konnten wir auch an den „Gemeinde im Gespräch“-Abenden sehr schön herausarbeiten, steht eine ganz andere Art der Konfliktbewältigung. Ein Weg für die Gemeinde, wie man miteinander leben kann. In unserem Papier „*Wie wir miteinander leben wollen*“, das wir verteilt haben, haben wir die Grundausrichtung dieses Weges herausgearbeitet. Meine Hoffnung ist es, dass wir als Gemeinde diesen altbekannten Weg als erneute Grundlage unseres Handelns aufgreifen, bzw. erneuern könnten.

Edgar, bei „Gemeinde im Gespräch“ hatte diese Tischgemeinschaft keine gemeinsame Zukunft, die keinen Willen zur Einigung hatte. Baut unsere Gemeinschaft nicht auch auf einer Tischgemeinschaft auf?

Edgar Lüllau: Andreas, schau noch einmal auf das Bild. Ganz nah ist hier der Tisch mit den vielen Blumen zu sehen. Nicht die gleiche Farbe aller Blumen ist „Einheit im Geist“, sondern Christus ist das „Band des Friedens“, dass alle eint!

Ja, *Andreas*, wir sind eine Tischgemeinschaft besonderer Art, versammelt am Tisch des Herrn, von seinen Gaben gestärkt. Höhepunkt unserer Gottesdienste ist die Feier des Abendmahls. Hier kommt am stärksten Ausdruck, dass Jesus Christus das „Band des Friedens“ ist, das die Jünger in ihrer Unterschiedlichkeit zusammenhält. Hier, versammelt am Tisch des Herrn, spielen unsere Verschiedenheiten keine Rolle mehr, denn Jesus ist hier alleiniger Gastgeber. Er lädt uns ein. Er teilt uns hier Brot und Wein aus, sein Leib, für uns gebrochen, sein Blut für uns vergossen, Geheimnis des Lebens. Er spricht hier sein uns alle erlösendes Wort: „Ich für euch!“ Hier am Tisch des Herrn kann keiner für sich sprechen. Keiner kann hier

³ „Gemeinde im Gespräch“ (GiG): Gesprächsabende der Gemeinde Karlsruhe aus dem Jahr 2007 über die „christlichen Werte“. Siehe auch Predigt von *Daria Kraft*, „Respekt“, in: ZThG 13 (2008), 293–301.

sich selbst rechtfertigen. Hier darf auch niemand einen anderen anklagen. Wenn es um die Sünde des Verrats an Christus geht, kann jeder nur seinen Herrn selbst fragen „Herr, bin ich’s?“ Eine andere Frage nach Schuld kann an diesem Tisch nicht gestellt werden

Ich glaube, Andreas, wir brauchen noch Zeit, um miteinander zu reden und aufeinander zu hören, bis wir gemeinsam sagen können, „Wie wir leben wollen.“ Und das ist auch gut so, damit alle mitgehen können. Wir müssen noch lernen, dass es nicht um die eine Farbe für alle Blumen geht, sondern um das eine Band, Christus!

Aber eins können wir jetzt schon tun, und das verdient keinen Aufschub: so wie Jesus für die Einheit seiner Jünger betete, so können auch wir heute beten: „Vater, mach uns eins.“ Wenn wir so miteinander beten, dann lernen wir auch besser, unsere Herzen füreinander wieder zu öffnen, weit zu machen für den anderen.

„Seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens.“

Amen!

Wie wir miteinander leben wollen

(Ein kleiner Kontrakt)

I. Was wir sind und warum wir einander anerkennen

1. Wir sind als Gemeinschaft der Glaubenden eine Beziehungsgemeinschaft, gestiftet durch die eine Taufe auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus. Weil Christus uns angenommen hat in der Taufe als Glieder am Leib Christi, nehmen auch wir uns einander als Schwestern und Brüder an (Römer 15, 7).

2. Wir sind als Gemeinschaft der Glaubenden eine Weggemeinschaft. Auf diesem gemeinsamen Weg der Nachfolge Jesu gehen wir, jeder mit „unterschiedlicher Geschwindigkeit“, jeder mit seinem persönlichen Frömmigkeitsstil und jeder seiner eigenen Glaubensphase entsprechend, aber vereint durch den einen Herrn Jesus Christus.

3. Wir sind als Gemeinschaft der Glaubenden eine Tischgemeinschaft, bei der wir in der regelmäßigen Feier des Abendmahls die Erneuerung unserer Gemeinschaft mit Christus und unserer Gemeinschaft untereinander dadurch erfahren, dass Jesus hier für uns alle sein uns erlösendes „Für euch gegeben“ spricht.

II. *Wie wir unsere Vielfalt leben wollen*

1. **Wir wollen zuerst das Gemeinsame betonen.** Auf der Grundlage der durch unseren Herrn Jesus Christus gestifteten Gemeinschaft, wollen wir unsere Vielfalt so leben, dass wir zuerst das Gemeinsame, das unsere Gemeinschaft trägt, betonen, weil der gemeinsame Glaube an Christus verbindender ist als trennend erscheinende Unterschiede.
2. **Wir wollen in Respekt voreinander leben.** Wenn wir auf dem gemeinsamen Weg der Nachfolge Jesu unter uns Werte und Weisungen Jesu unterschiedlich deuten und leben, wollen wir einander achten in Respekt vor der Bindung des Bruders und der Schwester an den gemeinsamen Herrn, denn ein jeder „steht und fällt seinem Herrn“ (Röm 14, 4).
3. **Wir wollen lernen, geschwisterlich Konflikte auszutragen.** In der Nachfolge Jesu kann es bei grundsätzlichen Fragen von Glaube und Leben auch darum gehen, ob die gemeinsame Glaubensbasis „Jesus ist der Herr“ noch besteht. Dann wollen wir lernen, geschwisterlich Konflikte auszutragen, ohne dabei zu vergessen, dass alle unsere Erkenntnis Stückwerk ist (1 Kor 13, 9).

Schlussbemerkung

Die gemeinsame Feier des Gottesdienstes vereint uns bei aller Vielfalt von Meinungen und Lebensstilen. So ehren wir den einen Gott aller und dienen einander mit unseren unterschiedlichen Gaben und geben dadurch unserer Welt ein Zeichen, wie Vielfalt in Achtung voreinander gelebt werden kann.

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: März 2014)

Vorstand:

Prof. Dr. Andrea Strübind
(Vorsitzende)
Irmgard Stanullo (stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)

Aschoff-Neumann, Eveline, Nümbrecht

Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Bremerhaven
Braun, Christian, Berlin
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubbenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubbenzer, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Cassens, Uwe, Hamburg

Dobbert, Karlheinz, Wiefelstede
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Bad Schwalbach
Dziewas, Gerhard, Leichlingen
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Endmann, Andreas, Müntertal
Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Hanau
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Gräbe, Sebastian, Wustermark
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)

Hahm, Werner E., Duisburg

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Andreas Liese
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
Andreas Peter Zabka

Hatzler, Dr. Hildegard, Oldenburg
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Neustadt
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Oldenburg
Holz, Michael, Heidelberg

Irmisch-Rabenau, Ruth, Mannheim

Janzen, Dr. Anna, München

Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kerstan, Siegfried, Oldenburg
Kleibert, Friedrich, Wildeshausen
Kohl, Dieter, Dülmen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kottemann, Hans H., Diepholz
Kretzschmar, Dr. Matthias,
Frankfurt a. d. O.

Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, München
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Udo, München
Kusserow, Bernd, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof
Lange, Olaf, Heidelberg

- Liese, Dr. Andreas*, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Güstrow
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Sommerhausen
Martin, Donat, Neckarsteinach
May, Thorsten, Lübeck
Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Berlin
Mittelmann, Kai, Friedrichsdorf
Mittwollen, Karin, Weener
Moro, Maja, München
Mortsiefer, Jörg, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Dr. Astrid, Hamm
Naujoks, Angela, Neuss
Neubauer, Hannes, Crailsheim
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel

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, Groß Glienicke
Poetz, Martin, Darmstadt
Porak, Prof. Alwin, München
Prieß, Werner, Hamburg

Reichardt, Lutz, Meiningen
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal

Röhricht, Dr. Wieland, Berlin
Roschinski, Ralf, Berlin
Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin

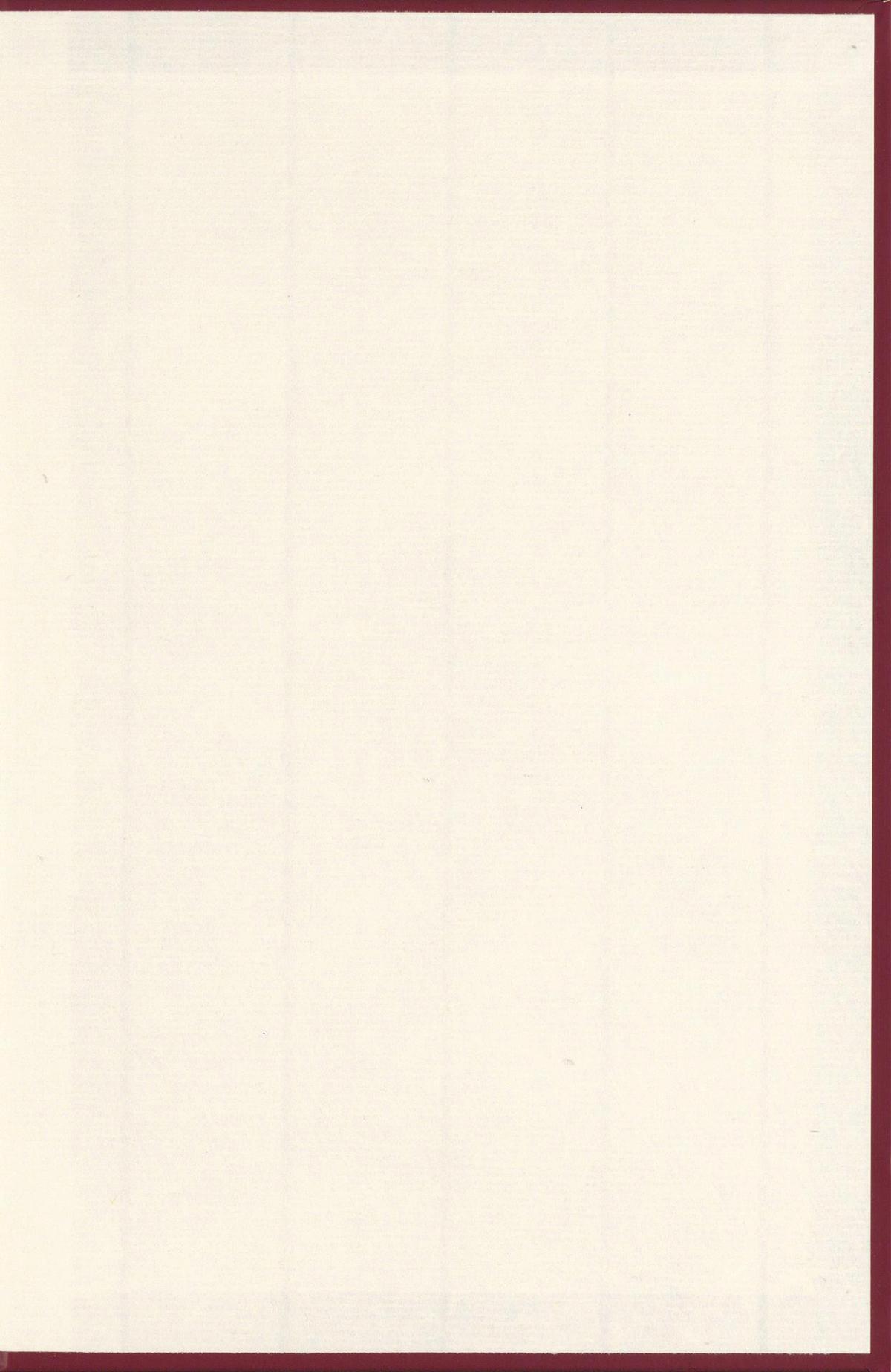
Sager, Dr. Dirk, Jade
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwab, Grazyna, Hamburg
Seibert, Thomas, Falkensee
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Ainring
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strey, Dr. Gernot, Zorneding
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten

ter Haseborg, Axel, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tipker, Christoph, Verden
Tödter-Lüdemann, Marco, Düsseldorf
Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Fahrdorf

Wagner, Dr. Jochen, Kirchberg
Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Freiburg i. Br.
Weiß, Martin, Uelzen
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Hamburg
Zimmer, Dirk, Herford
Zimmermann, Daniel, Hamburg



Weitere Beiträge:

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Edgar Lüllau

Wie die Mutter, so der Sohn. Der Lobgesang der Maria und das Leben ihres Sohnes (Lukas 1, 46-55)

Ralf Dzewas

Das Fleisch Jesu essen.
Eine Erzählpredigt zu Johannes 6, 48-58

Andreas Löffler und Edgar Lüllau

Versöhnung der Gemeinschaft
(Epheser 4, 3)

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 bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: gftp@struebind.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 978-3-932027-18-5



9 783932 027185