

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

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

ZThG • 8. Jahrgang • 2003 • Aus dem Inhalt:

Dirk Sager

Die Armen in den Psalmen

Michael Stadler

Gottes Intervention in der Kains-
geschichte

Martin Grawert

Die Bedeutung des Apostelkonvents
für die paulinische Mission

Andrea Strübind

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden
der DDR aus der Sicht des SED-Staates

Tom Schönknecht

Gemeindliche Entscheidungsfindung
als Gruppenprozess

Alwin Porak

Das Prinzip Verantwortung und
Pastorenausbildung im BEFG

Kim Strübind

Die Apokalypse einer Freikirche

Erich Geldbach

Brauchen wir eine Friedensbewegung?

Keith Clements

Bonhoeffer über Kirche, Staat und
Nation

Daniel Carro

Baptistische Identität in Lateinamerika

Günter Hitzemann/Andrea Strübind

Entstehungsgeschichte und Funktion
des Schuldbekenntnisses von 1984

Beiträge der Symposien der *Baptist
World Alliance (BWA)* in Berlin und
der *Theologischen Sozietät* in Elstal

(weitere Beiträge s. Rückseite)



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

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

8. Jahrgang · 2003

Redaktion

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

unter Mitarbeit von

Dorothee Dziewas · Erich Geldbach · Dietmar Lütz
Thomas Nißlmüller · Andrea Strübind · Irmela Wedler · Heike Welzel

Wir widmen dieses Heft
Jimmy Carter
dem aufrechten Baptisten
Friedensnobelpreisträger 2002
und vormaligen Präsidenten
der Vereinigten Staaten von Amerika

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt € 14,- (für Abonnenten € 12,-). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für € 10,- erworben werden (über www.GFTP.de). – Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. *Kim Strübind*, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München, Telefon: 089/64 47 00 oder 089/64 24 16 80, Fax: 089/64 24 16 81, E-mail: Struebind@GFTP.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden. Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: »Oncken, Medien für Gemeinden · Postfach 20 01 52 · D-34080 Kassel«, Telefon: 0561/5 20 05-0, Fax: 0561/ 5 20 05-54, E-mail: buchhandlung@oncken.de

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

Der Zeitschrift ist ein Faltblatt mit Bestellkarte und Anmeldeformular für die Mitgliedschaft in der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V. (GFTP) beigelegt.

Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik,
Goldmariekenweg 47b, D-22457 Hamburg.
Internet-Adresse der Gesellschaft:
<http://www.GFTP.de> · E-mail-Adresse der Redaktion: ZThG@GFTP.de

© Verlag der GFTP, Hamburg
Satz & Umschlag: OLD-Satz digital, Neckarsteinach
Druck & Bindung: WB-Druck, Rieden am Forggensee
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
ISSN 1430-7820

INHALT

Editorial	5
---------------------	---

ESSAYS

<i>Kim Strübind</i> Die Apokalypse einer Freikirche	9
<i>Erich Geldbach</i> Brauchen wir eine Friedensbewegung?	23
Thomas Nißlmüller Gedanken zur ZEIT	36

ARTIKEL

<i>Drik Sager</i> Die Armen in den Psalmen.	41
<i>Michael Stadler</i> Gottes Intervention in der Kainsgeschichte. Gedanken zu Genesis 4,1-7	65
<i>Martin Grawert</i> Die Bedeutung der Beschlüsse des Apostelkonvents und der Auseinandersetzung in Antiochia für die paulinische Mission	96
<i>Tom Schönknecht</i> »Der heilige Geist und wir haben entschieden«. Gemeindliche Entscheidungsfindung als Gruppenprozess	127
<i>Alwin Eugen Porak</i> Das Prinzip Verantwortung. Ein Plädoyer für eine Midlife- Conversion der Pastorenausbildung des Bundes Evangelisch- Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), Körperschaft des öffentlichen Rechts	151

SYMPOSIUM DER BAPTIST WORLD ALLIANCE (BWA): »BAPTISTISCHE IDENTITÄT UND NATIONALE KULTUR«

<i>Wati Aier</i> Eine Herausforderung in Asien. Kultur und Theologie / Theologie und Kultur	168
<i>Gerald L. Borchert</i> Ethnische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft im Neuen Testament.	172

<i>Daniel Carro</i> Baptistische Identität in Lateinamerika. Identität – mehr als eine Tautologie	194
<i>Keith Clements</i> Bonhoeffer über Kirche, Staat und Nation	205
<i>Zarko Djordjevic</i> Baptistische Identität und nationale Kultur.	220
<i>Nigel Wright</i> Identität, Kultur, Kirche und Staat. Lehren aus der frühen Kirchengeschichte	225

SYMPOSION DER THEOLOGISCHEN SOZIOLOGIE IM BEFG: »ALTE AKTEN – NEUE QUELLEN«

<i>Andrea Strübind</i> »Alte Akten – neue Quellen«. Fachtagung für Gemeinde- historiker und -archivare	243
<i>Andrea Strübind</i> Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates	245
<i>Christina Hillmann-Apmann</i> Quellen der freikirchlichen Gemeindegeschichte in Staats- und Kommunalarchiven	280
<i>Hans-Volker Sadlack</i> Suchen. Und Finden? Aufgaben und Aufbau des Gemeinde- archivs	295

DOKUMENTATION

<i>Günter Hitzemann / Andrea Strübind</i> »Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten«. Zur Entstehungsgeschichte und Funktion des Schuldbekenntnisses von 1984.	306
<i>Thomas Greiner</i> »Verstehst Du, was Du liest?« Jugendumfrage zum Thema Bibellesen.	322

THEOLOGIE IM KONTEXT

<i>Friedrich Emanuel Wieser</i> »Alte mit den Jungen«. Ein Plädoyer für ein »integrierendes Singen« in christlichen Gemeinden	357
---	-----

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Wolf Bruske

Gott meint mich heute. Predigt über Deuteronomium 5,1-3. 381

Peter-Johannes Athmann

»Zeit zu gewinnen«. Predigt über 2. Chronik 36,20-21 388

Ralf Dziewas

Die Rede des Propheten. Erzählpredigt über Jesaja 42,1-9 390

*Kim Strübind*Vollmacht den Verzagten! Eine Predigt über den fälschlich so
genannten »Missionsbefehl« (Matthäus 28,16-20). 396*Peter-Johannes Athmann*

Großkleinigen gibt es überall. Predigt über Epheser 4,1-6. 403

THEOPOESIE

Monika Bohge

freunde oder der weg nach emmaus. 410

Du bist dabei 410

Renate Wunstorf / Frank Ley

Moderner Schöpfungspsalm. 411

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 414

Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG 416

MITARBEITER/INNEN DIESES HEFTES

Dr. *Wati Aier*, Principal des Oriental Theological Seminary in Dimapur (Nagaland), Indien

Peter-Johannes Athmann, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Evangelische Religionspädagogik der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät, Regensburger Straße 160, D-90478 Nürnberg

Monika Bohge, Billstedter Pfad 13, D-13591 Berlin

Professor Dr. *Gerald Borchert*, Northern Baptist Theological Seminary, Lombard (Illinois), USA

Wolf Bruske, Hutstraße 54, D-91301 Forchheim

Professor Dr. *Daniel Carro*, The John Leland Center for Theological Studies, 1301 N. Hartford St., Arlington, VA 22201, USA

Dr. *Keith Clements*, Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Postfach 2100, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf

Zarko Djordjevic, Pastor, Novi Sad, Serbien (Jugoslawien)

Dr. *Ralf Dziewas*, An der Tränke 21, D-16321 Bernau

Professor Dr. *Erich Geldbach*, Ruhr-Universität Bochum, Ökumenisches Institut der Evangelisch-theologischen Fakultät, Universitätsstraße 150, D-44780 Bochum

Martin Grawert, Waldenserstraße 13, D-10551 Berlin

Thomas Greiner, Gemeindejugendwerk Bayern, Lagerstraße 81, D-82178 Puchheim

Christine Hillmann-Apmann, Husarenstraße 49, D-38104 Braunschweig

Frank Ley, EFG Dortmund, Feldherrnstraße 11, D-44147 Dortmund

Dr. *Thomas Nifßmüller*, Tulpenstraße 5, D-65388 Schlangenbad

Professor *Alwin Eugen Porak*, Prochintalstraße 15, D-80993 München

Hans-Volker Sadlack, Oncken-Archiv des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 5, D-14641 Wustermark

Dirk Sager, Mönchehofer Straße 6, D-34314 Espenau

Tom Schönknecht, Lagerstraße 81, D-82178 Puchheim

Michael Stadler, Martin-Luther-Straße 36, D-83395 Freilassing

Privatdozentin Dr. *Andrea Strübind*, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg

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

Dr. *Friedrich Emanuel Wieser*, Mollardgasse 35, A-1060 Wien

Dr. *Nigel Wright*, Principal des Spurgeon's College, South Norwood Hill, London, U.K.

Renate Wunstorf, EFG Dortmund, Feldherrnstraße 11, D-44147 Dortmund

Editorial

Aufgrund zeitlicher Engpässe im redaktionellen Prozess erscheint der neue Jahrgang der ZThG mit leichter Verspätung. Eine gewisse Entschädigung mag unsere Leserschaft nicht nur in der Qualität der Beiträge, sondern auch darin sehen, dass es zugleich das umfangreichste Heft in der achtjährigen Geschichte der GFTP ist. Erneut hoffen wir den Beweis zu erbringen, wie vielfältig und interessant die freikirchliche theologische Welt ist. Das erneute Lob über das Vorjahreshaft (z.B. in Rezensionen) hat uns gefreut. Dass wir manchen mit unserer – für ihr Verständnis zu freimütigen – Art, laut zu denken, auch ein anhaltender Dorn im Auge sind, sei mit eben jenem Freimut zugestanden. Wenn wir jenseits kirchlicher Selbstinszenierungen manche Schleier lüften und am Lack der – nur vermeintlich – heilen freikirchlichen Welt zu kratzen wagen, dann ist es nicht nur ein Akt der Ehrlichkeit, sondern Ausdruck *notwendiger* Ehrlichkeit, ohne die das Evangelium nur frommer Schein wäre. Nirgends wird ja mit dem Gottesvolk härter ins Gericht gegangen als in der Bibel, wie jeder weiß. Und niemand ist gezwungen, sondern bestenfalls eingeladen, sich der jeweiligen Deutung unserer Autorinnen und Autoren im kritischen Dialog anzuschließen. Den Unmut über den einen oder anderen Beitrag halten wir auch weiterhin für zumutbar.

Der Reigen der Essays wird mit dem Beitrag: »Die Apokalypse einer Freikirche« eröffnet, der aus meiner Feder stammt. Ausgehend von den denkwürdigen Bundesratstagungen in Kassel und Krelingen im letzten Jahr versuche ich so etwas wie eine phänomenologische Deutung jener Ereignisse, als das allgemeine Priestertum, das sich als das Flaggschiff unserer Kirche versteht, sich für eine üble Kampagne missbrauchen ließ. Ursache war eine beispiellose und unverantwortliche Jagd auf einen »Bundesdirektor«, die vom ehemaligen Präsidenten und seinem Vize angezettelt wurde, wobei sie den Betroffenen wenige Monate nach seiner einmütig beschlossenen Dienstverlängerung um sechs Jahre mit Hilfe einer gezielten Stimmungsmache und zudem unter Bruch von Recht und Anstand aus dem Amt mobbten. Dafür hatten sie – entgegen allem Rat und ihrem gegebenen Wort – die Öffentlichkeit für ihre Zwecke instrumentalisiert. Über die problematischen sozialen Mechanismen, die den Ereignissen zugrunde lagen, und den weiteren Gang der Dinge stelle ich einige Überlegungen an.

»Brauchen wir eine Friedensbewegung?« fragt *Erich Geldbach* angesichts des 20-jährigen Bestehens der »Initiative Schalom«. Dieser nicht nur rhetorischen sondern auch höchst aktuellen Frage nähert sich Geldbach über die ekklesiologische Hermeneutik einer Freikirche und ohne das sonst übliche polarisierende Pathos, das Christen bei diesem strittigen Thema sonst zu eigen ist. Solche unaufgeregte und gleichwohl engagierte Theologie des Friedens ist gerade in Zeiten des Krieges hilfreich.

Thomas Nifßmüller reflektiert in seinen »Gedanken zur Zeit« sowohl deren Rätselhaftigkeit als auch ihren Geschenkcharakter. Man stößt bei der Lektüre nicht nur auf eine meditative Hommage auf die gelassene Zufriedenheit des Glaubens, der Hoffnung und vor allem der Liebe, sondern zugleich auf eine in Prosa verfasste christliche Poesie, die uns »Zeitlosen« eine Etappe auf dem Weg zur Erlösung offeriert.

Erfreulich ist, dass wir die Rubrik der Artikel erneut mit exegetischen Beiträgen eröffnen können. *Dirk Sagers* Studie über die »Armen in den Psalmen« bietet nicht nur interessante sozialgeschichtliche Einblicke in das Wesen der Armut im Alten Orient, sondern ist für die damit verbundene Frage nach dem Verhältnis Gottes zu den Armen erhellend. Die gelungene Verschränkung von religiöser mit sozialer Dimension macht diesen Beitrag, der eine Vorarbeit für eine begonnene Dissertation darstellt, im Sinne einer »Armenhermeneutik« besonders lesenswert.

Michael Stadler wird manchen noch aufgrund seiner Beschäftigung mit der Funktion der Erotik im Hohenlied in Erinnerung sein. Seine Studie über die »Intervention Gottes in der Kainsgeschichte« (Gen 4,1-17) zeigt die Vorliebe des Autors, sich theologisch besonders herausfordernden und ungewöhnlichen Texten zuzuwenden – mit beachtlichen Ergebnissen. Dabei geht Stadler auch scheinbar abwegigen Deutungen der Kainsgeschichte nach und findet für manche offene Frage in dieser häufig missverstandenen biblischen Erzählung bedenkenswerte religionsgeschichtliche Lösungen, die immer wieder reizvolle Brücken zu grundlegenden systematischen Überlegungen schlagen.

Mit den unterschiedlichen Deutungen des so genannten »Apostelkonzils«, das im Neuen Testament in einer paulinischen und einer lukanischen Fassung überliefert ist, beschäftigt sich *Martin Grawert*. Die Ereignisse rund um die erste große Zerreißprobe innerhalb des Urchristentums legt Grawert vorzüglich dar und arbeitet zugleich die biographische Bedeutung dieses Konflikts für den Völkerapostel heraus.

Über die Effizienz von Gemeindeleitungssitzungen denkt *Tom Schönknecht* in seiner Vikariatsarbeit nach, die wir hier publizieren. Dieser Beitrag ist aus der gemeindlichen Praxis erwachsen und für die – zu verbessernde – Praxis verfasst. Er dürfte auf einiges Interesse stoßen, zumal die Verbesserungsvorschläge nicht nur einsichtig, sondern angesichts zahlloser innergemeindlich notwendiger Sitzungen und Meetings aller Art meist ohne große Mühe in die Tat umzusetzen sind.

Aus bildungspolitischer Verantwortung heraus hält *Alwin-Eugen Porak* Rückschau auf die bemühenden und gegen manche Widerstände des freikirchlichen Apparates unternommenen Anstrengungen, das »Theologische Seminar« in Elstal in eine staatlich anerkannte Fachhochschule umzuwandeln. Dafür hatten auch meine Frau und ich uns in den vergangenen Jahren – gegen alle Borniertheit der (Un-)Verantwortlichen – stark gemacht. Poraks Beitrag ist nicht nur ein mitunter Kopfschütteln verursachendes Zeugnis über die qualitativen Ausbildungsdefizite und Nachlässigkeiten innerhalb des BEFG, sondern schildert die aus seiner Erfahrung als Hochschullehrer gewonnenen bildungspolitischen Hintergründe und Notwendigkeiten einer überfälligen Ausbildungs-Reform, mit der sich jahrelang tagende »Curriculusschulungsausschüsse« noch nicht einmal gedanklich be-

schäftigen wollten. Eine Frucht aller diesbezüglicher Bemühungen ist darin zu sehen, dass das Theologische Seminar als staatlich anerkannte Fachhochschule nun wohl Realität wird. Zur Ironie der Geschichte gehört, dass diejenigen, die sich den Erfolg heute auf ihre Fahnen schreiben, das Vorhaben zunächst am stärksten bekämpften.

Auf anhaltendes Interesse werden gewiss die internationalen Beiträge zu dem Symposion »Baptist Identity and National Culture« stoßen, mit denen wir die Publikation der 2001 in Berlin gehaltenen Vorträge abschließen. Das Symposion, das die »Baptist World Alliance«, die »European Baptist Federation« und der BEFG auf meine Initiative hin veranstalteten, hat zumindest international (z.B. durch die »Berliner Erklärung«) für Aufsehen gesorgt. Der wiedererstarkte Nationalismus in Europa, der die Balkankriege auslöste, bildete dabei den politischen Hintergrund. Der unmittelbare Anlass meiner damaligen Initiative zu dem internationalen theologischen Symposion war, dass die baptistischen Bünde in Europa und den USA auf dem bestem Wege waren (und teils immer noch sind), sich unkritisch mit der nationalen Politik ihrer Regierungen zu identifizieren. Dies ist gerade für unsere freikirchliche Tradition, die Staat und Kirche streng getrennt wissen möchte, ein Sündenfall. Die Beiträge von *Wati Aier* (Indien), *Gerald L. Borchard* (USA), *Daniel Carro* (Argentinien), *Keith Clements* (U.K.), *Zarko Djordjevic* (Serbien) und *Nigel Wright* (U.K.) beleuchten die kulturellen und politischen Einflüsse auf die (frei-)kirchliche Selbstbestimmung in den jeweiligen historischen und zeitgenössischen Lebenskontexten.

Auch das im Juni vergangenen Jahres in Elstal gehaltene Symposion »Alte Akten – neue Quellen« berührt das immer wieder ungeklärte Verhältnis von Staat und Kirche im freikirchlichen Denken, dessen sich der »Beirat Zeitgeschichte« in Kooperation mit der GFTP angenommen hat. Zu den Beiträgen im Einzelnen und dem Hintergrund des Symposions nimmt *Andrea Strübind* einleitend Stellung und liefert mit ihrem Beitrag über die Freikirchen aus der Sicht des SED-Staates erhellende und detaillierte Einblicke in die real existierende Freikirchengeschichte. Methodische Zugänge zur Archivarbeit und zum Umgang mit Archivalien vermitteln darüber hinaus die vorzüglichen Vorträge von *Christina Hillmann-Apmann* und *Hans-Volker Sadlack*.

In der Rubrik »Dokumentationen« stößt man auf einen ursprünglich für die Zeitschrift »Die Gemeinde« verfassten Artikel von *Günter Hitzemann* (dem langjährigen Präsidenten des BEFG) und *Andrea Strübind* zur Entstehung der »Schulderklärung« des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« von 1984, der nun in voller Länge abgedruckt wird. Der Beitrag ist nicht nur auf Grund des historisch dargebotenen Entstehungsprozesses der vor 20 Jahren verfassten Erklärung interessant, sondern schlägt zugleich eine Brücke zur gegenwärtigen Frage nach einer – auf Grund der Krise unserer Bundesgemeinschaft gewiss erforderlichen – gemeinsamen Umkehr.

Aktualität besitzt auch die Untersuchung von *Thomas Greiner* über den Bibelgebrauch von Kindern und Jugendlichen in bayerischen Baptistengemeinden. Im »Jahr der Bibel« wird Greiners Plädoyer gewiss auf Interesse stoßen. Anhand einer von ihm durchgeführten statistischen Erhebung in gemeindlichen Jugendgruppen fordert er einen dem Lebensalter junger Menschen angemessenen Umgang mit der Bibel.

Emanuel Wieser geht den allenthalben spürbaren Umbrüchen im christlichen Liedgut nach, die sich in den Gemeinden dadurch anzeigen, dass sich am alten und neuen Liedgut nicht nur die Geister, sondern auch die Stimmen scheiden. Er plädiert für eine »die Generationen und sozio-kulturellen Gruppen übergreifende und in lustvoller Weise integrierende Singtradition«, für die er ekklesiologische Gründe namhaft macht. Der hymnologische Ausflug in die Geschichte des gottesdienstlichen Gesangs beginnt beim Neuen Testament und endet in der Gegenwart. Im Jahr der Einführung eines neuen Gesangbuches in unserer Freikirche ist dieser Beitrag ebenso informativ wie aktuell.

Mit zwei Gedichten von *Monika Bohge* und einem »Dortmunder Schöpfungpsalm« in der Rubrik »Theopoese« sowie Predigten von *Wolf Bruske*, *Peter Athmann*, *Ralf Dzewas* und *Kim Strübind* bleiben wir unserer Linie treu, Theologie und Verkündigung aufeinander zu beziehen. Am Ende des Heftes findet sich wie gewohnt Statistisches, wie die aktuelle Mitgliederliste der GFTP. Auf Rezensionen mussten wir aufgrund des Heftumfangs in diesem Jahr verzichten, werden diese aber im kommenden Jahr wieder aufnehmen.

Danken möchte ich an dieser Stelle allen, die durch ihre Beiträge unsere Zeitschrift bereichern. Besonderer Dank gebührt dem Lektorat, das durch *Heike Welzel* eine wichtige Verstärkung erfahren hat. *Dorothee Dzewas* hat darüber hinaus alle englischsprachigen Beiträge des BWA-Symposiums ins Deutsche übersetzt.

Einladen möchte ich an dieser Stelle zur *Mitgliederversammlung* (26. September 2003) sowie zum öffentlichen *Herbstsymposium* der GFTP, das vom 26. bis 28. September in der Baptistengemeinde München zum Thema »Religion und Gewalt« stattfindet und mit namhaften Referenten besetzt ist. Anmeldungen mit evtl. Quartierwunsch unter:

struebind@gftp.de oder per Fax: 089/64 24 16 81.

Der diesjährige Jahrgang der ZThG ist *Jimmy Carter* gewidmet, dem ehemaligen Präsidenten der USA und Friedensnobelpreisträger des vergangenen Jahres. Als Vorkämpfer für Frieden und Gerechtigkeit engagierte sich der Vorzeige-Baptist auch gegen die dem Fundamentalismus verfallenen »Southern Baptist Convention« und trat demonstrativ aus dem größten baptistischen Gemeindebund der Welt aus. Es gibt Zeiten, in denen es ein Zeugnis des Glaubens sein kann, einer verirrten Kirche den Rücken zu kehren.

Castelvecchi (Italien), im April 2003

Dr. Kim Strübind

Die Apokalypse einer Freikirche

Kim Strübind

»Ich studiere bis jetzt vergeblich, wie ich auch ein wenig Hosea werden könnte, was ich viel lieber wäre, als als Amos mit Geschrei das Herbstfest zu stören, worauf es offenbar hinausläuft mit mir.«

Karl Barth

»Ich hab' kein besseres Hausmittel denn den Zorn. Wenn ich gut schreiben, beten, predigen soll, muss ich zornig sein, da erfrischt sich mein ganz Geblüt, mein Verstand wird scharf, und alle Anfechtungen weichen.«

Martin Luther

Eine kleine Ewigkeit scheint zwischen den denkwürdigen Ereignissen des Frühjahres 2002 und der derzeitigen Situation des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« zu liegen. Ist dies noch derselbe »Bund«, von dem sich die Delegierten des Bundesrates¹ 2002 in Krelingen verabschiedet hatten? Ja und Nein. Zunächst zum »Nein«. Die auf dem Bundesrat in einem improvisierten Wahlverfahren neu ins Amt gelangte Bundesleitung hat ihre Chancen im vergangenen Jahr genutzt und den kurzzeitig unterbrochenen und von der alten Bundesleitung in die Wege geleiteten Reformprozess in erstaunlicher Konsequenz und – zumindest nach außen hin – ziemlich geräuschlos und mit ruhiger Hand vorangetrieben. Was sich geändert hat? Viel – wenn auch nicht in *jeder* Hinsicht. Dennoch gebührt den Verantwortlichen für das Erreichte Anerkennung und Respekt.

Sieht man sich das Ergebnis an, dann scheint zumindest hinsichtlich der strukturellen und personellen Seite nahezu kein Stein auf dem anderen liegen geblieben zu sein. Zunächst hatte die gesamte Bundesleitung einschließlich aller Bundesdirektoren erwartungsgemäß das Handtuch geworfen und einer Übergangsbundesleitung Platz gemacht. Diese hat sich vom ersten Tag an nach Kräften bemüht, die vorbereiteten Reformen umzusetzen. Nach dem Beschluss eines weiteren »Sonderbundesrates« wird die Geschäftsstelle des Bundes, das so genannte »Bundesmissionshaus«, in wenigen Wochen von Bad Homburg nach Elstal verlegt, um der neuen, allerdings immer noch nicht vollständigen Geschäftsführung die interne Kommunikation zu erleichtern. Ein Schönheitsfehler des neuen Konzepts bleibt freilich, dass wichtige Bereiche wie die »Pastorenfragen« in Bad

¹ Der Bundesrat des BEFG besteht aus den Delegierten aller selbstständigen Ortsgemeinden des Gemeindebundes.

Homburg verbleiben und die geographische Zusammenführung der vier neu strukturierten Dienstbereiche nicht in vollem Umfang gelungen ist. Soweit bisher bekannt, wird zudem – abgesehen von der neu hinzugekommenen »Assistentin der Geschäftsführung« – niemand von den leitenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Bundesmissionshauses den Weg nach Elstal, dafür so manche(r) den Weg in die Arbeitslosigkeit antreten. Welche Konsequenzen allein der damit verbundene Verlust an Know-how für die Bundesgemeinschaft hat, ist schwer einzuschätzen.

Trotz einiger kirchenpolitisch motivierter Konzessionen (z.B. an die Zeltmission) konnten auch die notwendigen Kürzungen des Bundesstellenplans weitgehend umgesetzt werden. Nicht einmal der Pressesprecher des Bundes blieb im Amt, ebenso wenig der vormalige Direktor des Theologischen Seminars, der, wie es hieß, aus Gründen notwendiger Sparmaßnahmen in den Gemeindedienst gegangen sei. Das fleißig propagierte »neue Vertrauen« hat seinen Weg bis in die Haushaltsschatullen der Gemeinden gefunden. Dank eingesparter Gelder bei den Gehaltsausgaben und des gestiegenen Spendenvolumens konnte der nicht zuletzt durch einen aufgeblähten Stellenplan bedrohlich in Schieflage geratene Bundeshaushalt zum Jahresende positiv abgeschlossen werden. Hier ist allerdings einschränkend hinzuzufügen, dass die mittel- und langfristige Finanzplanung noch erhebliche Unsicherheiten in sich birgt und eher der Stimmung- als der Haushaltslage entspricht. Die Veränderungen sind in jedem Falle beachtlich und umfassend. Nahezu unbemerkt blieb dabei, dass das Bildungszentrum nicht mehr in »Elstal« liegt, sondern dem Ort Wustermark zugeschlagen wurde – auch wenn die Bundesleitung für diese Art der Gebietsreform ohne Zuständigkeit und Mitverantwortung ist.

Beachtliches Geschick hat die neue Bundesleitung bei der Auswahl neuer Mitarbeiter/innen bewiesen, als man nach kontroversen Diskussionen darauf verzichtete, in den Konflikt maßgeblich involvierte Personen bei der Vergabe zu berücksichtigen. Dies hätte nach der einen oder anderen Seite gewiss die Gräben vertieft und dem notwendigen Konsolidierungs- und Befriedungskurs geschadet. Ob die Neuberufungen halten, was man sich von ihnen verspricht, kann dabei durchaus gefragt werden. Eine in den Angelegenheiten unseres Gemeindebundes noch unerfahrene Generalsekretärin, die sich als Versöhnerin zwischen Schwarz und Weiß in Südafrika einen Namen gemacht hat, und ein bundesintern unbekannter Finanzdirektor, dessen erste öffentliche Präsentation außer seiner Vorliebe für Jugendchorarbeit und seinem Bedürfnis, sich möglichst mit allen zu duzen, noch keine persönlichen Qualifikationen für seine Aufgabe erkennen ließ, stießen zunächst auf ein gemischtes Echo. Konfliktpotenzial liegt allein schon in der Tatsache, dass sich die Konservativen in unseren Reihen daran stoßen, dass eine Frau in die maßgebliche Führungsposition des Bundes aufrückt. Gerade an dieser Stelle hat die neue Leitung meiner Einschätzung nach jedoch Mut und Weitsicht bewiesen: Ist *dieser* Dammbbruch doch bitter notwendig und an der Zeit. Dass sich

meine vor zwei Jahren geäußerte »Weissagung« im Blick auf notwendige Berücksichtigung von Frauen in den Leitungsgremien meiner Freikirche im neuen Jahrtausend so schnell erfüllte, hat mich selbst überrascht.²

Dies betrifft auch weitere Postulate wie die nun endlich auf den Weg gebrachte Regionalisierung der Bundesgemeinschaft. »Wir brauchen ein neues Bündnis zwischen dem Bund und den Gemeinden«, hatte ich 1999 gefordert und für einen »Baptismus der Regionen« plädiert, der auch den Vereinigungen eine neue Bedeutung beimisst. Dies scheint nun auch ernsthaft ins Auge gefasst zu werden. Überhaupt lässt sich manches derzeit Angedachte oder bereits Realisierte in meinem ZThG-Beitrag von 1999 nachlesen, der mir einigen Ärger seitens der damaligen Vertreter des Establishments einbrachte, die ich etwas despektierlich aber aus heutiger Sicht gewiss nicht unzutreffend das »Ancien régime« genannt hatte.³

Zu den innovativen Elementen gehört die von Alwin Porak⁴ sowie von meiner Frau und mir mehrfach erhobene Forderung, für die Berufsausbildung unserer Pastorinnen und Pastoren in Wustermark (vormals Elstal) eine staatliche Anerkennung zu erwirken. Als wir je auf unsere Weise dieses Postulat in die Bundesgemeinschaft und die Bundesleitung einbrachten, ernteten wir nicht nur Kopfschütteln, sondern stießen vor allem im Theologischen Seminar auf im wesentlichen nicht stichhaltige Einwände, die auch vor Diffamierungen nicht zurückschreckten. Dazu gehören die meist etwas altklug und anbiedernd wirkenden Verlautbarungen des ehemaligen Seminar-Tutors Michael (»meine Freunde nennen mich Mitch«) Rohde. Einen von Unwahrheiten und böswilligen Unterstellungen nur so strotzenden Leserbrief, mit dem er sich als »Bildungsfachmann« profilieren wollte, musste er später kleinlaut zurücknehmen und sich für seine reichlich unqualifizierten Bemerkungen in Sachen »Fachhochschule« entschuldigen, mit denen er sich unvorsichtigerweise aus dem Fenster gelehnt hatte. Peinlich für Rohde und seine Gefolgsleute: Bereits ein einziges Gespräch mit dem Kultusministerium in Potsdam brachte Klarheit darüber, dass eine staatliche Anerkennung der theologischen Ausbildung in Elstal-Wustermark nicht nur im Bereich des Möglichen liegt, sondern von der brandenburgischen Landesregierung ausdrücklich unterstützt werden würde. Bisher hatte noch keiner der Verantwortlichen, die in groß angelegten »Ausbildungskommissionen« jahrelang getagt hatten, eine solche Anerkennung auch nur in Erwägung gezogen. Man muss dabei im Blick behalten, dass ein Pastor oder eine Pastorin hinsichtlich ihrer Berufstätigkeit bisher fast auf Gedeih und Verderb an den »Bund« gebunden ist, sofern man nicht in weiser Voraussicht an einer staatlichen Fakultät studiert und einen anerkannten Hochschulabschluss in seinen Beruf eingebracht hat. Im Falle einer Beendigung des Dienstes standen Pastorinnen und Pastoren bisher vor dem Nichts, denn unsere Ausbildung in Hamburg bzw. in Elstal ist aufgrund fehlender Anerkennung,

² Vgl. meinen Beitrag »Baptistische Nebelschwaden«. Die schwierige Suche nach einem Selbstverständnis für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, ZThG 6 (2001), 38 (und 28-39).

³ Vgl. K. Strübind, Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmevolle Polemik, ZThG 4 (1999), 34-60.

⁴ Vgl. seinen Beitrag in diesem Heft.

um die man sich zuvor nie ernsthaft bemüht hatte, *extra ecclesiam* nur wenig wert und wurde zumindest in Deutschland nur in Ausnahmefällen anerkannt. Und wer gar eine theologische Promotion an das »Studium« an unserem Theologischen Seminar anschließen wollte, war hierzulande auf das Wohlwollen der Universitäten angewiesen.

Im kommenden Wintersemester soll das Theologische Seminar nun als »staatlich anerkannte Fachhochschule« mit dem Ausbildungssystem unserer Gesellschaft vernetzt werden – voilà! Einer der Hinderungsgründe war bisher, dass unsere Dozenten ihre Arbeit nun einer »Evaluierung«, also einer wissenschaftlichen Qualitätskontrolle hinsichtlich der Lehrstandards unterziehen müssen. Dafür wird ihnen in Aussicht gestellt, sich bald auch ohne Habilitation »Professoren« nennen zu dürfen. Das fragwürdige bildungspolitische Manöver, das durch die Kooperation mit der Universität von Wales begann, die national und international wegen ihres kommerziellen »Verkaufs« von Studienabschlüssen keinen sonderlich guten Ruf genießt, gaukelte dagegen über nicht zertifizierte »Bachelor-« und »Master-Abschlüsse« einen auch in unseren Breiten anerkannten Studienabschluss vor. Tatsächlich handelte es sich dabei um eine aufwändig betriebene Camouflage, wie jeder Sachkundige schnell herausfinden konnte (die man darum tunlichst von diesen Vorgängen fern hielt). Eine weitere positive Nebenwirkung der künftig staatlich vorgeschriebenen Leistungskontrolle für die Ausbildung künftiger Theologen und Theologinnen ist, dass unsere Dozenten ihr Lehrangebot teilweise mehr als verdoppeln müssen. Vorbei die Zeiten, in denen ein ganzes Semester Lehre mit nur vier oder sechs Semesterwochenstunden im jeweiligen Fach – und ohne die Forschungsverpflichtungen, wie sie an Universitäten anfallen – bestritten werden konnte. Der nächste Schritt könnte so aussehen, dass auch der Zugang zur neuen Fachhochschule modifiziert wird und das bisher ausschließlich den zukünftigen Pastorinnen und Pastoren vorbehaltene Studium sich für das allgemeine Bildungsinteresse öffnet.⁵ »Theologie für alle« – warum auch nicht?

Man wird die zweifellos respektablen Ergebnisse des vergangenen Jahres auch dem Geschick des neuen Präsidentengespanns zuschreiben dürfen, das mitunter nach dem Verfahren »good cop – bad cop« den schwer zählbaren baptistischen Parteiapparat unter ihre Kontrolle brachte. Zupass kamen den Erneuerern neben dem unbestreitbaren persönlichen Geschick freilich auch mehrere glückliche Umstände: Zum einen der nach den unschönen Spektakeln der Bundesräte von Kassel und Krelingen spürbare *Wille* zur Erneuerung, der sich in einem beachtlichen und anhaltenden Vertrauensvorschuss artikuliert. Dazu muss man wissen, dass

⁵ Dabei könnte dann auch die notwendige Entkoppelung von fachlicher und persönlicher Begutachtung der künftigen Pastorinnen und Pastoren realisiert werden. Es steht in einem ausgesprochenen Widerspruch zu den sachlichen Anforderungen eines Theologiestudiums, wenn die persönliche und die wissenschaftliche Begutachtung in einer Hand liegen.

Bundesräte leicht von Emotionen und Stimmungen und nicht nur von sachlichen Auseinandersetzungen geprägt sind (wie sollte man auch mit über 600 Delegierten bei nahezu uneingeschränktem Rederecht sachlich diskutieren können!). Detaillierte Diskussionen und Aussprachen zu Sachthematiken (wie z.B. zur »Tauffrage«) werden schnell als belastend oder als eher langweilig empfunden, wogegen sich emotional angereicherte Polarisierungen schon aufgrund ihres Volksfestcharakters größerer Beliebtheit erfreuen. Dies zeigte sich auch wieder im vergangenen Jahr: Nachdem das aggressive Pulver am Ende der Krelinger Festspiele verschossen war, kippte die Stimmung. Ausdruck dafür war erwartungsgemäß die Verbrüderung einer letzten Endes immer versöhnungsbedürftigen Bundesgemeinschaft, die sich nach den verbalen und, wie sich nachweisen lässt, im Vorfeld gut organisierten Anfeindungen der vorangegangenen Tage und Wochen wieder in den Armen liegen wollte. Eine Rolle mag dabei auch das schlechte Gewissen vieler gespielt haben, dessen man sich – auch das ist typisch für die unter uns gepflegte Frömmigkeit – in der Regel durch eingespielte und nicht weiter ernst gemeinte Gesten entledigt. Die zugedeckten alten Gräben bleiben dabei munter bestehen, um sich bei nächster Gelegenheit erneut als Schützengräben anzubieten.

Wenn sich nun trotz dieser Einwände so vieles im strukturellen Bereich zum Besseren verändert hat, mag man sich fragen, wo sich die Kontinuität bei aller Diskontinuität zeigt. Auch hierzu ist ein Rückblick hilfreich. Was sich im vergangenen Jahr auf den denkwürdigen Bundesräten in Kassel (Februar 2002) und Krelingen (Mai 2002) ereignete, besitzt zumindest für unseren freikirchlichen Mikrokosmos eine apokalyptische Qualität. Eine Apokalypse ist ja nicht nur der Inbegriff des Katastrophalen, sondern meint zuerst das Offenbarwerden einer bis dahin verborgenen Wirklichkeit. Wenn ich die Ereignisse des Frühjahrs 2002 »apokalyptisch« nennen möchte, dann durchaus in diesem doppelten Sinn: Unsere Bundesgemeinschaft hat ihr hinter den biedereren Mauern religiöser Bürgerlichkeit verborgenes problematisches Wesen vor allen Augen geoffenbart. Während die weniger fromme Welt dies noch nicht einmal wahrnahm, hat der fromme Kosmos darauf entweder mit aufrichtigem Mitleid oder mit Häme reagiert (Letzteres ist eine Domäne der als besonders gläubig geltenden Menschen). Aufgrund dieser Selbstoffenbarung und der mit ihr einhergehenden Katastrophalität einer »*Dies ater*« ist der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in anhaltende Erklärungsnotstände geraten, weshalb es sinnvoll sein könnte, sich dieser Freikirche anzuschließen.

Niemand hat meiner Meinung nach das von tiefen Zwiespälten geprägte Sozialwesen unseres Gemeindebundes treffender beschrieben als Thomas Niedballa in seinem immer wieder lesenswerten Aufsatz »Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen«. ⁶ Dort beschreibt der

⁶ Vgl. ZThG 3 (1998), 30-52.

Autor teils aus eigener leidvoller Erfahrung, wie die *realiter* oft reichlich oberflächlichen zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb unseres religiösen Systems generiert und auf welche banale Weise sie im Konfliktfall gewöhnlich beendet werden. Die in unseren Kreisen auffällig gepflegte Herzlichkeit und Offenheit für alle und alles verdeckt ja auf den ersten Blick, dass diese Beziehungen untereinander tatsächlich streng funktionalisiert und damit an die jeweils definierte Tätigkeit und Rolle der Betroffenen gebunden sind. Verliert man im Beziehungssystem seine Funktion oder wird diese in Frage gestellt, dann brechen gewöhnlich die »persönlichen« Kontakte schlagartig weg. Die einleuchtende Ursache ist darin zu suchen, dass es außerhalb funktionaler gemeindlicher oder innerkirchlicher Funktionen, deren Minimaldefinition in der Teilnahme am Gottesdienst besteht, tatsächlich keine (oder nur sehr marginale) Haftpunkte gibt, die ein Interesse am anderen um seiner selbst willen signalisieren. Dies gilt unbeschadet der stets hochgehaltenen Maxime, dass es bei uns »persönlicher« zugeht als in den als »unpersönlich« apostrophierten Großkirchen. Diese Behauptung ist neben der Lufthoheit über die Bibeltexte eines der missionarischen Zugpferde aller Freikirchen. Besonders deutlich wird die Problematik dieses Anspruchs im Rahmen der missionarischen Bemühungen, die ein beachtliches Maß an teilnahmevollen Gesprächen und dem Interesse am Ergehen des Gesprächspartners suggerieren. Die also Umsorgten fallen allerdings schneller als ihnen lieb ist in ein Beziehungs-Loch, sobald jemand Gemeindeglied geworden ist und diese(r) sich in seiner bzw. ihrer weiteren Entwicklung ab jetzt weitgehend selbst überlassen bleibt. Fällt die Funktion »Bekehrungswillige(r)« durch die Arrivierung der Betroffenen weg, verliert sich mit der spezifischen Funktion des missionarischen Objekts der Begierde auch das Interesse an selbigem.

Das gilt auch für höhere Weihen wie die pastoralen Befugnisse, die Vollmachten eines Bundesdirektors oder gar Präsidenten. Geht man seines Amtes verlustig, bleibt meist nicht mehr viel von der früher zur Schau gestellten Herzlichkeit übrig, die einem – eben nur – von Amts wegen zufiel. Dann zeigt sich, welche Freundschaften und Beziehungen aller Art wirklich Bestand haben und in diesem Sinne echt sind. Geht man zudem aufgrund eines vorangegangenen Konfliktes auseinander, führt dies mit großer Sicherheit zu einem wechselseitigen Interessenverlust. Dabei zeigt sich schnell, dass auch die Rede von der Bereitschaft zur »Versöhnung« oft nur Gerede ist. Optional bleibt dann entweder der innere Rückzug aus dem Bund oder der Gemeinde, die Möglichkeit der Spaltung oder als ultima ratio die Konversion in eine andere, vielleicht etwas »unpersönlichere«, aber alles in allem gerechtere kirchliche Lebenswelt. Im Unterschied zu meiner Freikirche sichern die großen Kirchen ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern durch ein hohes Maß an garantierten Grundrechten ab und dürfen schon aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes schwebende Personalverfahren nicht in der Öffentlichkeit dis-

kutieren. Der fehlende Anstand gegenüber leitenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unseres Bundes, der sich – wie im vergangenen Jahr geschehen – bedenkenlos über individuelle Persönlichkeitsrechte hinwegsetzte, stellt dagegen die Kehrseite unserer oft »persönlichen« Beziehungen dar. Die vermeintliche Nähe und die propagierte Verbundenheit im Geiste wird schnell als Erlaubnis für Ungehörigkeiten aller Art betrachtet.

Die von Niedballa beschriebene Zwiespältigkeit und reale Beziehungsunfähigkeit unserer Gemeinschaft zeigt sich auf der Ebene des Bundes nicht zuletzt auch innerhalb ihres »obersten Organs«, des Bundesrates, der sich trotz des formellen Habitus, für den die Geschäftsordnung sorgt, gerne als eine Art »Bundesvolksfest« versteht und seinen Reiz aus der Mischung zwischen Kirchentag und Parteitag (hier zeigen sich die stärksten Analogien) bezieht: Unglaublich allerdings, mit welcher sorglosen Gutmütigkeit hier bisweilen millionenschwere Beschlüsse gefasst werden, was einige Hierokraten in der Vergangenheit durchaus für ihre Zwecke auszunutzen wussten. Unsere Bundesgemeinschaft hat sich mit dem Bundesrat einen populistischen Tummelplatz aller möglichen und damit auch reichlich sonderbarer Ansichten geschaffen. Hier stößt man auf eine Art große »Bundesgemeindestunde«. Dies zeigt sich besonders bei den für das psychosoziale Klima unserer Freikirche bedeutsamen Polarisierungen, die verbunden mit möglichst tränenreichen Versöhnungsgesten einen hohen Stellenwert haben.

Wie schwierig sich die Beziehungen innerhalb unserer Bundesgemeinschaft gestalten, zeigt sich auch anderweitig. Oft sind in räumlich enger Nachbarschaft lebende Gemeinden das ungute Ergebnis einer dissonanten Gemeindeggeschichte, die zur »friedlichen« Trennung in Form einer Tochtergemeinde führte. Der Weg von sachlichen Dissonanzen zu persönlichen Zerwürfnissen ist schnell beschritten und eine der Ursachen für Mitgliederfluktuationen. Schwierige Probleme werden überhaupt gerne durch Trennungen oder Austritte und damit überhaupt nicht gelöst. So lässt sich auch die inflationäre Forderung nach allen möglichen Rücktritten rund um die Bundeskrise erklären (auch wenn dies fatale Folgen gehabt hätte!), entspricht dies doch der bekannten Strategie innergemeindlicher und auch innerkirchlicher Konfliktregulierung. Mit den erfolgten Rücktritten erklärt man flugs das Vertrauen für wiederhergestellt, wobei die hinter den Personen stehenden Sachfragen und Probleme nur noch eine untergeordnete Rolle spielen: Sind die Funktionsträger entpflichtet, sind die Sachfragen scheinbar gelöst.

Die Ursachen solcher Verhaltensweisen sind vielfältig und teilweise kybernetischer Art. Ist die freikirchliche Basisdemokratie, die sich in Bundesräten niederschlägt, doch nicht nur ein Segen, sondern auch ein Fluch: Sie überträgt dem Parlament der Gemeindevertreter/innen eine Entscheidungskompetenz, ohne dieses zu zwingen, dafür auch die Verantwortung zu übernehmen. Denn aufgrund des autonomen Status, den die Ortsge-

meinden besitzen, ist keine Gemeinde für die Umsetzung der Beschlüsse ihrer Delegierten auf den Bundesräten verantwortlich. So haben beispielsweise alle Bundesräte die problematischen Haushalte der letzten Jahre abgesegnet und die erforderlichen Erlaubnisse und Entlastungen erteilt, ohne deren Solidität ernsthaft zu überprüfen. Rechtlich gesehen ist der Hauptverantwortliche für die Finanzkrise der Bundesrat, da er alle weitreichenden Beschlüsse selbst gefasst hat.

Nicht einmal die »Bundesbeiträge« sind letztlich für die Gemeinden verpflichtend, weshalb die Bundesleitung von den kollektiven Stimmungen der Gemeindevertreter besonders abhängig ist. Eine solche Struktur, bei der der Bundesrat, der sich aus Vertretern aller Ortsgemeinden zusammensetzt, weitreichende Kompetenzen und Vollmachten besitzt, verlangt eigentlich ein professionelleres Parlament und eine stärkere Verpflichtung der Gemeinden. Bundesräte sind aber nur »Zufallsparlamente« und aufgrund der großen zeitlichen Distanz zwischen den i.d.R. jährlich stattfindenden Sitzungen sowie angesichts der mit dem Mandat verbundenen Vollmachten unterqualifiziert. Da es außerdem keinen hinreichenden Raum für das Ausdiskutieren von Sachfragen (etwa in den hierfür unzureichenden Ausschüssen bzw. »Abteilungen«) gibt und die Meinungen und Fraktionen aufgrund der wechselnden Zusammensetzung unübersichtlich sind, ist dem Bundesrat der Boden für produktive Sachauseinandersetzungen und sinnvolle Kompromisslösungen weitgehend entzogen. Entscheidungen werden dafür um so abhängiger von zufälligen Gefühlen des Vertrauens oder Misstrauens, des Verstehens oder Missverstehens.

In solchen basisdemokratischen Mustern, die zwangsläufig Entscheidungen nach Stimmungs- und nicht so sehr nach Sachlage provozieren, zeigt sich ein paradigmatisches Problem: Die leitende Persönlichkeit, mit der ein innerkirchliches Werk oder eine Arbeit verbunden ist, wird zum beherrschenden Kriterium und entscheidet letztlich über das Vertrauen, das man einem bestimmten Werk oder einer Arbeit entgegenbringt. Dies drückt sich dann über die eingehenden Spenden auch finanziell aus. Weil innerhalb des unübersichtlichen und komplizierten Bundesgeschehens einzelne Personen für ganze Werke stehen, werden Sachfragen unter uns sofort personalisiert und über Rücktritte, Streichungen, Versetzungen, Entlassungen oder (umgekehrt) Ermächtigungen und Berufungen »gelöst«. Wird dann die Forderung erhoben, dass Köpfe rollen, dann offenbart sich darin das apokalyptische Erbe einer Freikirche, die den schwierigen und zur irdischen Existenz der *Ecclesia militans* zählenden Weg einer versöhnten Verschiedenheit lieber durch irdisch antizipierte eschatologische Szenarien regelt, in der die (freikirchliche) Welt in Gut und Böse eingeteilt wird.

Hinzu kommt, dass wir dabei ständig zwischen einer »Bewegung« und der – an sich notwendigen sowie institutions- und sozialgeschichtlich überfälligen – »Verkirchlichung« hin und her pendeln, wobei Letzteres bedauerlicherweise nur negativ verstanden wird. Warum stellen wir uns nicht endlich dazu, »Kirche« zu sein, zumal als Alternative in der Bun-

desrepublik aus kulturgeschichtlichen Gründen nur der ewige Sektenverdacht bleibt, gegen den wir einen mehr als anderthalb Jahrhunderte währenden Abnutzungskrieg führen? Einerseits sind wir »Bewegung«, wenn wir unsere vermeintlich bedeutende Rolle als christliche Reformbewegung herausheben wollen und gebärden uns andererseits als (Frei-)Kirche, sobald wir die öffentliche Anerkennung suchen. Was also sind wir? Wenn wir das nur selber wüssten!

In jedem Fall kann man bei uns ein »Familiensystem ohne Beziehungen« erleben. Für die in negativer Weise davon Betroffenen bedeutet dies in der Regel, dass sie gleichsam über Nacht von geschätzten Persönlichkeiten zur »persona non gratissima« werden können, wie dies im vergangenen Jahr geschehen ist. Während der Bundesfriede in Rundbriefen beschworen wurde, die als Beweis neuer Offenheit gefeiert werden, wurden die auf der Strecke gebliebenen Opfer weitgehend sich selbst überlassen – und das heißt in manchen Fällen eben auch: den Grausamkeiten des Arbeitsmarktes.

Dabei zeigte sich eine kirchenpolitische Strategie, die zum festen Instrumentarium generativer Versöhnungsprozesse unserer Freikirche zählt: Eine Konfliktlösung wird lieber *inszeniert* als tatsächlich *initiiert*. Als Lösung eines Konflikts gilt bereits, wenn so viel Gras über eine Sache gewachsen ist, dass sich niemand mehr richtig an die Vorkommnisse erinnert. Abgeschlossen ist ein Konflikt, wenn er »historische« Weihen erlangt, in der Regel also dann, wenn der erste Student eine kirchengeschichtliche Seminararbeit zu diesem Thema schreibt. Wie unecht und oberflächlich Versöhnung zelebriert wird, zeigt der Abschied am Ende des Bundesrates in Krelingen, als die alte Bundesleitung mit ihren ehemaligen Vorsitzenden und einem Generalsekretär, dessen Verhalten den Konflikt ausgelöst hatte, im Anschluss an die erwarteten Rücktritte einen rührseligen Abschied mit Schlussapplaus erhielten.⁷ Ernst konnte dies nach den Vorgängen gewiss niemand nehmen, aber die Situation erforderte ein derartiges Zeremoniell. Weil jedes Drama unter uns in Wahrheit immer auch eine Komödie ist, musste es ein irgendwie gutes Ende geben, damit alle wieder beherzt an die Arbeit gehen können. Die Botschaft lautet: »Ich bin okay, du bist okay – nichts ist okay!«

Wie Versöhnung zum öffentlichen Spektakel werden kann, lässt sich auch angesichts der in diesem Jahr veranstalteten »Geistlichen Werkstatt« in Berlin nachweisen: Auch hier sollte das Signal nach außen gehen – bevor es nach innen gegangen war –, dass nun alles wieder auf dem Weg des Guten ist, zumindest für diejenigen, die das auch so empfinden wollten oder sollten. Nicht nur der Zweck, sondern bereits der Zweckoptimismus heiligt die Mittel. Solange Buße bzw. Erneuerung aber nur *in-*

⁷ Einige Betroffene fanden diese Inszenierung so widerwärtig, dass sie der Zeremonie fernblieben.

szeniert statt *initiiert* werden, ist Versöhnung ein zu großes Wort für unsere Bundesgemeinschaft. Wenn die damit verbundene Absicht lediglich aus dem Appell »Es geht wieder aufwärts« besteht,⁸ werden Umkehr und Versöhnung immer noch von der Funktionalisierung der Beziehungen her verstanden und haben jenseits kirchenpolitischer Instrumentalisierung keinen spirituellen Wert, so gut man es dabei mit der Bundesgemeinschaft auch immer meinen mag. Ich frage mich, warum so etwas überhaupt in aller Öffentlichkeit zelebriert werden muss, zumal ohne vorherige Anbahnung und Klärung strittiger Sachverhalte oder Beziehungen. Solche Rituale haben vor allem die Aufgabe, die inszenierte Versöhnung als ein möglichst eindringliches, d.h. zu Herzen gehendes und in diesem Sinne »echtes« Ereignis darzustellen.

Dazu gehört m.E. auch die nur kirchenpolitisch verständliche Maßnahme, zu Beginn des Bundesrates in Siegen (am 1. Mai 2003) mit den Delegierten aus den Gemeinden das Abendmahl zu feiern. Dabei halte ich nicht etwa den durchaus ernsthaften Versöhnungswillen für das Problem (im Gegenteil), sondern die kultische Inszenierung der Versöhnung vor der Aussöhnung. Der Zeitpunkt für diese Inszenierung der kollektiven Bundesseligkeit ist – theologisch betrachtet – um so seltsamer, als die neue Bundesleitung es aus verständlichen Gründen bisher abgelehnt hatte, sich mit den Vorgängen der Bundeskrise zu beschäftigen und dies den Gemeinden auch mitgeteilt hatte.⁹ So entsteht der Verdacht, dass die sakramentale Antizipation der Versöhnung jener schönen neuen Bundeswelt den Weg bereiten soll, die wir um so viel lieber hätten als die Wirklichkeit einer inneren Zerrissenheit. Gilt nicht auch hier: »Friede, Friede – und ist kein Friede« (Jer 6,14)? Kann man derzeit schon ein Signal für die Restitution der *Bundesgemeinschaft* geben, die über einen erneuerten institutionellen Rahmen hinausreicht? Da der beherrschende Faktor unseres Gemeindelebens keineswegs nur in gemeinsamen Überzeugungen, sondern vor allem in kollektiven Stimmungen und Befindlichkeiten liegt, ist ein Vorgehen, das eine posttraumatische Bundeseinheit beschwört, sicherlich politisch nicht ungeschickt. Sie konterkariert sich allerdings durch eine theologische Unernsthaftigkeit im Umgang mit der Versöhnung und eine Vertuschung der ungelösten Probleme. Ich möchte noch einmal betonen, dass dies kein Problem der derzeit in Verantwortung stehenden Personen, sondern des Systems unserer religiösen Gemeinschaft ist und angesichts vergleichbarer Schwierigkeiten in anderen Kirchen wohl noch nicht einmal ein freikirchliches Spezifikum darstellt. Freikirchlich ist daran lediglich, dass sich

⁸ So heißt es im präsidialen Einladungsschreiben vom 17. April 2003 zum Bundesrat im Mai 2003: »Auf nach Siegen!«

⁹ Vgl. a.a.O.: »Die Übergangsbundesleitung sah sich angesichts der Aufgabe, Wege aus der Krise zu finden, und der zeitlichen Nähe zu den Ereignissen nicht in der Lage, das zu leisten, weil eine Vielzahl von Faktoren eine Rolle spielen.« Das ist ja verständlich – aber wäre es dann nicht auch klüger, mit einem Bundesabendmahl noch ein wenig zu warten?

diese Phänomene auf dem Hintergrund einer sich um »persönliche« Beziehungen mühenden und sich als »Lebensgemeinschaft« oder »Familie Gottes« verstehenden gemeindlichen Tradition zeigen, die hinsichtlich des eigenen Anspruchs in einem eigentümlichen Widerspruch stehen.

Keinesfalls geht es bei internen Konfliktregulierungen um die »Wahrheitsfrage«, weil sie in fast allen Konflikten unlösbar erscheint und zudem aufwändig ist. Die Frage nach der »Wahrheit« ist daher tabu, was an vielen Stellen auch durchaus nachvollziehbar ist. Man kann nicht, wie im letzten Jahr geschehen, mit mehr als 600 Delegierten über intime Personalquereilen und den Wahrheitsgehalt von Präsidentenauskünften diskutieren. Dass die ehemaligen Vorsitzenden der Bundesleitung und ein hilflos wirkender »Generalsekretär« dies gleichwohl gemacht haben, war nicht nur ein Bruch von Recht und Anstand, sondern – theologisch gesprochen – ein veritabler Sündenfall. Hier haben die Betroffenen ihr Amt ein weiteres Mal missbraucht. Dies gilt unbeschadet der Beobachtung, dass sich der eine oder andere *coram mundo* im Nachhinein als Sieger feiern ließ. *Coram Deo* ist dies ohne Bedeutung. Hier zählt nicht die öffentliche Inszenierung oder die kirchenpolitische Instrumentalisierung der religiösen Stimmungen einer mit den Hintergründen nicht vertrauten Menge. Denn vor Gott gilt nicht die *Wirklichkeit*, sondern die *Wahrheit*. Und wer die für sich gepachtet hat, ist bei weitem noch nicht ausgemacht. Der nicht bezifferbare Schaden, der durch ein anfangs unprofessionelles Krisenmanagement entstanden ist, ist beträchtlich. Erfahrungsgemäß und trotz der derzeitigen Ruhe nach dem Sturm werden uns dessen Auswirkungen wohl auf Jahre belasten.

Für den involvierten Bundesrat, dem die ehemaligen Repräsentanten des Bundes die Funktion eines Tribunals offeriert hatten, gelten mindernde Umstände. Denn die allseits bekannte Gewissenlosigkeit von Gremien verhält sich proportional zu ihrer Größe und der damit steigenden Anonymität. Um es arithmetisch auszudrücken: Je größer ein Gremium desto weniger Verantwortungsbewusstsein muss es haben. Das ist das Grundproblem aller »Kollektivschuld«. Solche nahezu unvermeidliche Gewissenlosigkeit lässt sich mit einigem Geschick ausnutzen: Das »allgemeine Priestertum« steht dann in Gefahr, zum »allgemeinen Pöbel« umfunktioniert zu werden, um eine gewünschte Polarisierung herzustellen. Deutlich wurde jedenfalls wieder einmal, dass das kollektive Stimmungsbarometer der treibende Faktor unserer Kirchenpolitik ist.¹⁰

Die Bundeskrise hat erneut die dünne Firnis unseres Selbstverständnisses sowie deren Brüchigkeit an den Tag gebracht. Tatsächlich sind die theologischen Unterschiede zwischen unseren Gemeinden erheblich, so dass

¹⁰ Dies kann nur denjenigen verwundern, der den Stellenwert des Voyeurismus in einer medialen Gesellschaft noch nicht erkannt hat, der uns in teils makabren, aber offensichtlich als amüsant empfundenen Talkshows über alle möglichen Abartigkeiten entgegenflutet. Am liebsten hätte das Bundesvolk wohl Jürgen Fliege als Moderator für die Bundesräte.

von einer bekennenden *Gemeinschaft* kaum die Rede sein kann.¹¹ Daran ändern auch »Leitsätze« nichts, die erneut auf einem Bundesrat diskutiert und verabschiedet, aber innerlich nicht ratifiziert werden. Unsere Bundeswirklichkeit ist eine kräftige Widerlegung solcher Leitsätze, die das hohe, viel zu hohe Lied von der Transparenz, Glaubwürdigkeit und dem ewigen Gutmenschentum des *Homo non sapiens vel baptisticus* singen. Kleiner müssten die Brötchen sein, die im Augenblick in den Bundesbäckereien gebacken werden.

Ist die Geschichte auch nicht gerecht, so schlägt sie doch wenigstens hin und wieder zurück. Sieht man sich die Entlassungen, Versetzungen und Dienstbeendigungen des vergangenen Jahres an, lässt sich feststellen, dass die Revolution vor keiner Seite halt machte und schließlich begann, »ihre eigenen Kinder zu fressen«.¹² Jene, die das Komplott unter dem Deckmantel zugesagter »Vertraulichkeit« gegen den Bundesdirektor der Finanzen in die Wege leiteten, haben nicht nur dem Denunziantentum Tür und Tor geöffnet und zugleich einen Präzedenzfall geschaffen, sondern sich auch selbst aus dem Kreis der vertrauenswürdigen Kräfte verabschiedet. Auch die Anführer und vermeintlichen Hoffnungsträger unter den evangelikalen Eiferern spielen im neuen Bundeskonzept keine Rolle. Jede Apokalypse hat irgendwie auch ihren guten Ausgang. Dazu gehört auch, dass jene ideologischen Zirkel, die in den letzten Jahren versucht hatten, unter dem Signet einer »geistlichen Erneuerung« und eines autoritären Führungsstils maßgeblichen Einfluss auf den Gemeindebund zu nehmen, zunächst über den viel zu großen Königsmantel gestolpert sind.

Die Enttäuschung der Enthusiasten, die neuerdings wieder einmal ein Zweckbündnis mit den Fundamentalisten eingegangen sind, ist erheblich. Mit der »Geistlichen Gemeindeerneuerung« haben sie sich darum eine organisatorische Plattform geschaffen, die sich parallel zum neuen Präsidium als spirituelle Kirchenleitung versteht und bereits die Muskeln spielen lässt. Dabei offenbart sich erneut etwas für meine Freikirche Typisches: Gruppen dieser Art verweisen zunächst scheinbar beiläufig auf die hinter ihnen stehende Zahl realer oder potenzieller Dissidenten, die die eigene Machtbasis unterstreichen. In einer 85 000 Mitglieder zählenden Freikirche ist eine solche Grundlage im Prozentbereich rasch geschaffen. Denn nichts hat sich in der Vergangenheit in unserer Bundesgemeinschaft als Drohmittel besser bewährt, als der arithmetische Druck, der von frommen Pressure-groups ausgeht.

An dieser Schwachstelle zeigt sich die ideologische Anfälligkeit einer Freikirche, die als Minderheitskirche um ihr Überleben kämpft. Der reale oder vermeintliche

¹¹ So spielt auch unser kollektives Bekenntnis, die so genannte »Rechenschaft vom Glauben« für das Miteinander der Gemeinden nicht die geringste Rolle.

¹² Wir Alttestamentler nennen dies die »synthetische Lebensauffassung«, »schicksalswirkende Tatsphäre« oder den – keineswegs immer verlässlichen – »Tun-Ergehen-Zusammenhang«.

ekkesiologische Substanzverlust wird nämlich mit seismischer Präzision über abnehmende Mitgliederzahlen – der sozialen Achillesferse einer Minderheitskirche – diagnostiziert. Dies wird mit den angeblich hohen Zuwachsraten ideologischer Konventikel kontrastiert, die das ausbleibende Gemeindegewachstum stets auf geistliche Defizite zurückführen, zu deren Behebung sie dann die Patentrezepte anbieten. Zentrale Bedeutung hat für diese Gruppen die langfristige Übernahme der kirchenpolitischen Macht, was von den in der Leitungsverantwortung Stehenden aus Gründen eines drohenden Mitgliederschwunds oder (gerade umgekehrt) des erhofften Mitgliederzuwachses über einen meist wackligen Burgfrieden konzediert wird. Dies geht solange gut, bis der nächste Konfliktfall den Konventikeln eine neue Chance bietet, ihre Machtbasis unter erneutem Hinweis auf die »geistlichen Ursachen« der Krise zu erweitern. Dieser Mechanismus hat auch im Zusammenhang der Bundeskrise eine Rolle gespielt, wobei die Usurpation durch ein allzu ungestümes Vorgehen scheiterte und zunächst mit einem realen Machtverlust endete. Auf diese Weise werden jedoch immer neue und flexible religiöse Spielwiesen im inneren Konventikelwesen einer Freikirche generiert, die damit den Preis dafür bezahlt, auch ein Sammelbecken für religiös unzufriedene Menschen aus anderen Kirchen zu sein, die im überschaubaren Rahmen einer Freikirche einen »klaren Kurs« fordern, hinter dem sich gerne religiöse Ausgrenzung und Intoleranz verbergen. Manche freikirchlichen Missionserfolge sind daher Pyrrhussiege über die pluralistischen Großkirchen und Trojanischen Pferde, die als ekkesiologische Zeitbomben in unserer Bundesgemeinschaft ticken.

Fragt man sich, warum es überhaupt eine Bundeskrise gab, so mag man darauf antworten, dass sie wohl schon geraume Zeit im Verborgenen schwelte. Das Neue an der Krise ist lediglich, dass sie *stattfand*. Ein heterogener Gemeindebund, der zwischen Evangelikalen, Charismatikern, Traditionalisten und einer postkonfessionellen Spiritualität ständig um Ausgleich bemüht ist, muss sich früher oder später offenbaren. Der anstehende Generationenwechsel, der alle Bereiche unserer Gemeinden erfasst hat, tat ein Übriges. Die von früheren Verantwortungsträgern praktizierte Kirchenpolitik »nach Gutsherrenart«, die die Bundesleitung über viele Jahre hinweg zum bloßen »Abnickverein« für Präsidenten, Generalsekretäre oder den (endlich abgeschafften) Ständigen Ausschuss degradiert hatte, hat wohl erst einmal ausgedient, nachdem sie noch für eine Übergangszeit die notwendigen Reformbemühungen verzögerte. Eine der Fehlentwicklungen der Vergangenheit bestand darin, dass das nach unserer Verfassung kollegial verfasste Leitungsgremium der Bundesleitung lange Zeit zu einem Präsidialgremium heruntergekommen war. Hier sehe ich einen der Gründe dafür, dass sich die Situation innerhalb der Bundesleitung zuspitzte, als diese das nicht mehr mit sich machen ließ. Es wäre auch nicht so weit gekommen, wenn nicht grobe Führungsfehler, eine mangelhafte Dienstaufsicht und die religiöse Anmaßung des ehemaligen Präsidenten, der seiner Aufgabe offensichtlich nicht gewachsen war, den Konflikt verstärkt hätten. Denn der Präsident bzw. der Vizepräsident war nach der bisher gültigen Verfassung lediglich der Vorsitzende der Bundes-

leitung und sollte *diese* (sic!) nach außen vertreten. Ein darüber hinausgehendes Leitungsamt oder einen Führungsanspruch mit eigenen Vollmachten kannte und wollte unsere Verfassung bewusst nicht.

Die fehlende Offenlegung der finanziellen Verhältnisse des Bundes wie etwa die Unklarheiten im Blick auf das Vermögen der »Missionsgesellschaft Neuruppin«, mit deren Hilfe einige gerade noch rechtzeitig aus dem Amt geschiedenen Präsidenten sowie ein Ex-Generalsekretär jahrelang eine Art heimlichen Nebenhaushalt des Bundes unterhielten und damit den ihnen Nachfolgenden eine unsolide Haushaltslage hinterließen, gegen den nicht nur die Finanzpräsidenten seit Jahren vergeblich Sturm liefen. Dabei wurden die tatsächlichen Kosten für den Bau des Bildungszentrums, dessen finanzieller Fluch mittlerweile in keinem vernünftigen Verhältnis mehr zu seinem Segen (d.h. dem Nutzen für die Gemeinden) steht, auf äußerst unelegante Weise verschleiert. Die aufgrund von Fehlplanungen und Missmanagement entstandenen sowie durch eine völlig verkorkste und unprofessionelle Bauleitung ausufernden Ausgaben für das Bildungszentrum waren fester Bestandteil jener selbstherrlichen Kirchenpolitik »nach Gutsherrenart«, für die die Ära Zeschky-Schaefer stand. Aus ihrer Sicht waren Bundesleitung und die Bundesgemeinschaft bloße Erfüllungsgehilfen für die eigene Hegemonie und eine immer weiter ausgebauten Machtbasis, an deren Fülle sie schließlich scheiterten (und andere in ihr Scheitern hineinzogen), weil sie diese Machtfülle nicht mehr überblickten, geschweige denn beherrschten. Dass sich ausgerechnet manche der damals Verantwortlichen (sofern sie sich nicht in Schweigen hüllten) anschließend mit der Attitüde der Empörung in der Bundeskrise zu moralischen Wortführern aufschwangen, ist dabei jedenfalls nicht ohne Pikanterie.

Wenn die Apokalypse des Bundes ohne dessen Untergang endet, dann ist dies sicherlich ein Akt der Gnade Gottes. Er meint es gut mit seiner Gemeinde, die auch die Pforten einer selbst heraufbeschworenen Hölle nicht überwinden werden. Die Zukunft wird zeigen, ob unser Bund nach seiner Apokalypse in den Kleidern der Gerechtigkeit (Jes 61,10) oder nur in des Kaisers neuen Kleidern weitermarschiert, bis am Ende jedes Kind die enthüllenden Sätze aussprechen wird: »Er hat ja gar nichts an!«

Wir werden unsere Hoffnungen auf Gott richten, was immer aus kirchlichen oder freikirchlichen Bündnissen werden mag, von denen wir nicht wissen, ob der Herr sie wirklich will. Wir leben immer noch in einer Zeit des Umbruchs, vielmehr hat dieser Umbruch gerade erst begonnen und braucht Geduld und Weitsicht. Manchmal wohl auch eine Prise Zorn, der vielleicht nicht Gottes Gerechtigkeit wirkt (Jak 1,10), aber zu ihrem Wegbereiter werden kann: »Zorn am rechten Ort ist eine Gabe Gottes, und zur rechten Zeit mit rechten Worten schelten können ist eine große Kunst. Darum soll man einem Zornigen Raum geben« (Martin Luther). Ob wir dies aushalten? Ich denke wir müssen es.

Brauchen wir eine Friedensbewegung?*

Erich Geldbach

Die Frage, ob der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eine Friedensbewegung braucht, ist mir von den Veranstaltern dieser Tagung gestellt worden. Sie ist keineswegs eine nebensächliche oder eine rhetorische Frage, sondern trifft ein Herzensanliegen der christlichen Gemeinde. Auf zwei Ebenen möchte ich mich dem Thema nähern und gleich eingangs betonen, dass aus formalen und inhaltlichen Gründen die Frage uneingeschränkt zu bejahen ist. Zunächst soll etwas zum Formalen gesagt werden.

I.

1. Der Baptismus entstand als eine Bewegung von unten, nicht als eine Kirche mit einer hierarchischen Verfassung oder kirchenleitenden Organen und Ämtern. Gerade die Bischöfe in der anglikanischen und in der römisch-katholischen Kirche galten den frühen Vertretern des Baptismus als abschreckendes Beispiel für einen schlimmen Verfall der christlichen Kirche, weil die Bischöfe ohne Mandat des Volkes autokratisch in der Kirche regierten bzw. diese zu ihren eigenen Vorteilen verwalteten. Um diesen Verfallserscheinungen zu entgehen, banden die frühen Baptisten die kirchlichen Ämter – vor allen das Pastoren- und das Ältestenamts – an die Zustimmung der örtlichen Gemeinde und erklärten diese zu einer autonomen Größe. Das hatte zur Folge, dass man nicht nur das Priestertum aller Gläubigen – unter Einschluss der Frauen – zu verwirklichen suchte, sondern dass man auch von der geistlichen Kompetenz jedes einzelnen Mitglieds sprach: *soul competency* sagte man im angelsächsischen Raum. Diese geistliche Kompetenz aller Gläubigen hatte indes nicht nur Vorteile. Häufig ergaben sich Meinungsverschiedenheiten untereinander, so dass jede(r) aufgrund seiner/ihrer Kompetenz meinte, in allen Fragen mitreden zu müssen und das letzte Wort zu haben. Gelegentlich habe ich deshalb ein wenig überspitzt formuliert, dass das Priestertum aller Gläubigen in das Papsttum aller Gläubigen verwandelt wurde. Nimmt man diese Spitze einmal heraus und betrachtet die geistliche Kompetenz aller Gläubigen positiv, dann heißt dies, dass vielfältige Meinungen nicht nur

* Dieser Vortrag wurde gehalten zum 20-jährigen Bestehen der »Initiative Schalom im BEFG« am 12. Oktober 2002 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Reutlingen. Der Redestil wurde beibehalten.

erwünscht sind, sondern als Reichtum empfunden werden. Dies bedeutet aber, dass man in bestimmten Fragen unterschiedliche Antworten erwarten muss und dass sich glaubende Menschen, die sich aufgrund ihres Glaubens zu einer bestimmten Antwort durchgerungen haben, zusammentun, um diese Antwort, d.h. diese bestimmte geistliche Meinung, zu vertreten und andere von der Richtigkeit dieser Meinung zu überzeugen. Weil es nicht *den* Baptismus gibt und weil es auf Fragen von Krieg und Frieden nicht *die* eine baptistische Position gibt, ist es folgerichtig, dass sich eine Bewegung bildet, die ihre Anliegen als geistliche Anfragen an die Gesamtbewegung zu Gehör zu bringen versucht. Das ist der erste formale Grund für eine Friedensbewegung und ihre Notwendigkeit.

2. Ein zweiter formaler Grund für eine Friedensbewegung besteht darin, dass die bisherige Kirchengeschichte – etwas pathetisch formuliert – von Blut trieft. Mein Lehrer in Kirchengeschichte, der wahrlich über einen Gesamtüberblick der 2000 Jahre Kirchengeschichte verfügte, der Marburger Kirchen- und Dogmengeschichtler Ernst Benz, pflegte zu sagen, dass die Kirchengeschichte das beste Argument gegen das Christentum sei. Damit wollte er zum Ausdruck bringen, dass die Kirchengeschichte die Schattenseiten der Religion nur zu deutlich zeigt. Unsere eigene Bewegung weiß etwas von Verfolgung und Diskriminierung sowie der dadurch bedingten Migration – aber so wahr es ist, dass Menschen dadurch in ihrer Würde zutiefst verletzt wurden, so wahr ist auch, dass unsere Leidensgeschichte harmlos ist im Vergleich zu den Religionskriegen, den Kreuzzügen, der Inquisition, den Hexenverbrennungen, den Foltern und Quälereien und schließlich auch dem Holocaust. Die Kirchengeschichte vermag bei dem Betrachter eher eine Glaubwürdigkeitskrise des Christentums hervorzurufen, denn den christlichen Glauben als helfend und heilend für einzelne und für die Gesellschaft zu verdeutlichen. Es bedarf daher einer Friedensbewegung, um nicht nur dem Phänomen der Glaubwürdigkeitskrise beizukommen, sondern auch um Auswüchsen heute zu begegnen. Man sage nicht, dass dies uns Baptisten nicht berühre, da wir bisher nicht über die Macht verfügt haben, mit deren Hilfe das Christentum zu oft pervertiert wurde. Sicherlich waren unsere Väter und Mütter in den meisten Fällen nicht auf der Seite der Sieger, sondern wurden unterdrückt, aber der englische Baptist David Russell hat immer wieder darauf hingewiesen, dass wir Vorsicht walten lassen müssen; denn Macht verblendet, und wer würde nicht erschrecken angesichts einiger Verlautbarungen und Taten aus dem baptistischen Süden der USA? Auch Baptisten sind gegen Machtmissbrauch nicht gefeit, sondern brauchen die Lehren der Vergangenheit, um in der Gegenwart die notwendigen Entscheidungen für die Zukunft zu treffen.

3. Damit habe ich zwei neue formale Gründe angesprochen. Der Baptismus ist normalerweise geschichtsblind. Wir gehören einer relativ geschichtslosen Bewegung an und haben es daher nur selten vermocht, aus

unserer eigenen Geschichte und aus der Geschichte Gottes mit den Menschen, wie wir sie in der Bibel aufgezeichnet finden, Kriterien abzuleiten, damit wir die Gegenwart und ihre Strömungen zu beurteilen lernen. Wohlgemerkt, es geht nicht einfach darum, geistige und geistliche Strömungen um ihrer selbst Willen zu beurteilen, sondern mit Blick auf die Zukunft. Wir erziehen unsere Mitglieder nicht, so zu leben, dass sie vor zukünftigen Generationen bestehen können. Eher leben wir so in der Gegenwart, dass wir keine Kurskorrekturen vornehmen müssen und es einer zukünftigen Generation überlassen, Schuldbekennnisse wegen unserer gegenwärtigen Versäumnisse zu formulieren. Eine Friedensbewegung muss daran erinnern, was heute im Blick auf das Morgen zu sagen und zu tun ist.

4. In der biblischen Tradition haben dies die Propheten getan. In unserem normalen Sprachgebrauch hat das Wort Prophet oder Prophetie die eigenartige und nicht zutreffende Bedeutung erhalten, dass Propheten irgendetwas »voraussagen«. So spricht der Volksmund gar von »Wetterpropheten«, und wir messen deren Güteklasse daran, ob sie treffsicher das Wetter für die nächsten Tage voraussagen können oder ob sich ihre Aussagen als Flop erweisen. Prophetie ist so im allgemeinen Sprachgebrauch gleichgesetzt mit Voraussagen der Zukunft. Das aber ist nicht biblische Prophetie. Die biblischen Propheten rufen dazu auf, *heute* auf die Stimme Gottes zu hören, *heute* umzukehren, *heute* Gerechtigkeit und Recht obwalten zu lassen, dann wird sich, für den Fall, dass Menschen dies tun, die Zukunft anders gestalten, als wenn Menschen nicht hören, nicht umkehren und nicht dem Recht zum Sieg verhelfen. Insofern hat die Prophetie mit der Zukunft zu tun, aber nur, wenn zuvor die Gegenwart im Lichte Gottes gesehen wird. Es geht also nicht darum, aus den prophetischen Schriften ein Endzeitszenario zu konstruieren, so als hätten Propheten für das 21. Jahrhundert irgendetwas vorausgesagt. In der Endzeit leben wir nach der Überzeugung der Bibel (Gal 4,4; Hebr 1,1) ohnehin. Es geht vielmehr darum, die Zeichen der Zeit für heute zu erkennen und daraus die Ableitungen für das Leben der Gemeinde heute vorzunehmen. Dazu will die Friedensbewegung im Chor der vielfältigen Stimmen verhelfen.

II.

Damit sind wir bereits an der Nahtstelle zu den inhaltlichen Fragen angelangt. Nach evangelischem Verständnis geht es nicht ohne den Kanon der Heiligen Schrift, also ohne die »liebliche Richtschnur«, wie Julius Köbner sagte, oder, mit den Reformatoren gesagt: *sola scriptura*. Richtschnur meint nicht, die Heilige Schrift durch eine dogmatische Setzung zu einer unfehlbaren und irrumslosen Instanz zu erheben und sie so

dem wirklichen Leben zu entziehen. Vielmehr erweist sich die Bibel nur so in ihrer revolutionären Sprengkraft, wenn wir sie in das wirkliche Leben ziehen und von ihr Antworten auf unsere Fragen heute erhoffen. Das geht oft nicht ohne eine gehörige Portion Denkarbeit, weil die Lebensverhältnisse schon innerhalb der Bibel selbst höchst unterschiedlich waren, ganz abgesehen davon, dass der Graben zwischen den biblischen Zeiten und der unsrigen Zeit noch erheblich breiter geworden ist. Es gilt aber auch für die Friedensbewegung, was Oncken für den Baptismus und seine Ausbreitung insgesamt einmal gesagt hat: Die Bibel ist an allem Schuld. Selbst ein Fundamentalist müsste doch einigermaßen erschrecken und zur Friedensbewegung stoßen, wenn er einmal den Versuch unternehmen würde, alle Stellen aus der Bibel herauszuschneiden, an denen vom Schalom, vom Frieden, von Gerechtigkeit, von Freiheit und Schönheit der Schöpfung die Rede ist. Die Friedensbewegung will und muss eine Bibelbewegung sein und den Baptismus, der ja eine Bibelbewegung sein will, aber in der Versuchung steht, ein rein geistliches und jenseitiges Verständnis des Friedens zu favorisieren, aufwecken. Die Friedensbewegung ist also inhaltlich erstens eine Erweckungsbewegung, sie ist weiterhin zweitens eine charismatische Bewegung, und sie ist drittens Heimatmission.

1. Die Friedensbewegung ist eine Erweckungsbewegung. Sie will Menschen aus ihrer Lethargie aufrütteln und zu Aktionen treiben. Sie will, dass sich in unserer Freikirche Perspektiven nicht zugunsten einer bloßen Verinnerlichung verschieben und will Schwerpunkte so setzen und zur Sprache bringen, dass die Gemeinden und ihre Mitglieder sich nicht mit unnützen Dingen beschäftigen. Freilich müssen wir erkennen, dass wir oft nichts bewegen können, weil eine Erweckung der Bequemlichkeit, auch der geistlichen, zuwiderläuft. Vor zehn Jahren habe ich aus Anlass der Jubelfeier der Initiative Schalom gesagt: »Das deprimierendste Lernergebnis ist wohl die Erfahrung, dass sich viele unserer Gemeinden und Pastoren abschotten, wenn es um Friedensfragen geht. ›Ich kann das Wort *Frieden* nicht mehr hören‹, hat ein Prediger gesagt und gemeint, die Friedensarbeit sei zu politisch.« Das war keine Einzelstimme damals und ist es vermutlich auch heute noch nicht; denn die Trennung des Religiösen und des Politischen, das Auseinanderreißen des inneren Herzensfriedens und des äußeren politischen Friedens macht es so bequem. Eigenartigerweise hört man dieses Argumentationsmuster auch von der politischen Seite. Auch die »politische Klasse« – wie man heute manchmal und völlig unzutreffend die Träger der auf Zeit vom Souverän verliehenen politischen Mandate bezeichnet – möchte gerne diese Zweiteilung, trotz ihres Unwillens, Änderungen herbeizuführen. Dann ist alles so praktisch auf zwei Schubladen verteilt: Hier die Religion im stillen Kämmerlein für das Herz, dort die Politik, wo die »eentlichen« Fragen behandelt werden, und kein Bereich stellt dem anderen Fragen oder stellt ihn gar in Frage.

Diese traute Gemeinschaft der religiösen und der politischen Rechten ist das stärkste Argument gegen diese Argumentation. Vor zehn Jahren sagte ich auch: »Wir haben uns in der Initiative Schalom von dieser unheiligen Allianz nicht irre machen lassen« und fuhr fort: »Gleichwohl müssen wir erkennen, dass nicht diejenigen unter Rechtfertigungszwang standen und stehen, die so reden und handeln, sondern die Initiative Schalom.« Heute lässt sich festhalten, dass die so Redenden und Handelnden immer noch nicht unter Rechtfertigungszwang stehen, dass wir aber nach weiteren zehn Jahren ein wenig optimistischer formulieren können. Die Friedensbewegung hat den Baptismus nicht in eine Friedenskirche verwandeln können, das ist wohl wahr, aber es wird inzwischen doch selbstverständlicher als vor zehn Jahren akzeptiert, dass Christen in der Öffentlichkeit in Pflicht genommen sind und dass die Gemeinde als Ganze einen politischen Auftrag hat. Ob man das nun »gesellschaftsbezogene Diakonie« nennt oder sonst wie umschreibt, Tatsache ist, dass die Zusammenschau von »Gemeinde und Weltverantwortung« sogar strukturell durch einen Arbeitskreis dieses Namens anerkannt ist, den bis vor kurzem der neue Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden Siegfried Großmann geleitet hat. Die Initiative Schalom hat viel dazu beigetragen, eine neue Sicht zu entwickeln. Wir wollen daraus den Mut schöpfen, die Erweckung weiterzutreiben, damit diejenigen, die alles so belassen wollen, wie es ist, unter Zugzwang stehen.

2. Die Friedensbewegung ist weiterhin eine charismatische Bewegung. Sie geht, anders als die sogenannte charismatische Bewegung, nicht davon aus, dass es einstmals einen Idealzustand gegeben habe, der etwa im Neuen Testament vorliegt, und den es heute durch eine Flut von Kongressen vielfältiger Art, durch ziemlich geistlose Märsche oder durch besonders auffallende Fähigkeiten wie Glossolie, Krankenheilung, Umfallen, heiliges Lachen oder Ähnliches wieder herzustellen gelte. Vielmehr ist die Friedensbewegung charismatische Bewegung, weil sie vom Heiligen Geist bewirkt ist. Frieden schaffen ist eine Frucht des Heiligen Geistes und ist nichts, was wir aus uns hervorbringen könnten. Frieden »schaffen«, Frieden »machen«, Frieden »stiften« ist von unserem Herrn mit einer Seligpreisung versehen worden. Selig ist, wer solches tut. Wer sich vom Geist leiten lässt, wird zum Friedensstifter. Kann man auch umgekehrt sagen, wer kein Friedensstifter ist, ist ein ungeistlicher Mensch; unselig ist, wer solches nicht tut? Wie können wir gesellschaftlich wirken, wenn es in unseren Reihen, und nicht zuletzt auch bei den selbsternannten Charismatikern, zu Aussagen und Handlungen kommt, die einen anderen Geist zu erkennen geben als den Geist des Friedens?

3. Schließlich ist die Friedensbewegung Heimatmission. Heimatmission heißt, dass wir Gottes Frieden zum Wohl der Nachbarn, zum Besten der Stadt, zum Heil der Menschen und der Gesellschaft ausrufen und zur

Nachfolge des Friedefürsten aufrufen. Das Heil und Wohl der Welt hängt an dieser Heimatmission. Heimatmission ist nicht das Geschäft irgendwelcher Spezialisten oder Starevangelisten, sondern unser aller Job. Das Ziel ist nicht die Schaffung eines religiösen Gettos, auch nicht die Schaffung des Reiches Gottes auf Erden, wie immer unterstellt wird, sondern der vernünftige Gottesdienst, von dem Paulus im Römerbrief schreibt. Die Erweckung lethargischer Christen zur gesellschaftspolitischen Diakonie und die Mission unter den säkularisierten Zeitgenossen gehen Hand in Hand. Auch darin zeigt sich das Charismatikertum; denn ohne den Heiligen Geist geht weder die Erweckung noch die Heimatmission.

III.

Friedensarbeit beginnt mit dem Nachdenken. Christen haben dies stets getan. In der Vergangenheit wurde vor allem die Lehre vom gerechten Krieg entwickelt. Diese Lehre besagt nicht, dass ein Krieg gerechtfertigt wird, obwohl dies oft der Fall gewesen ist, sondern diese Lehre will Maßstäbe aufstellen, die, wenn sie denn befolgt werden sollten, erkennen lassen, ob ein Krieg gerechtfertigt werden kann oder nicht. Zum Beispiel darf der Anlass keine Aggression sein oder es darf nur jener Zustand hergestellt werden, der vor dem Konflikt bestanden hat; oder die angewandten Mittel müssen verhältnismäßig sein; oder es muss klar zwischen Soldaten und Zivilisten unterschieden werden usw. Die Theorie vom gerechten Krieg will tatsächlich, genau besehen, Kriege vermeiden helfen. Doch beim zweiten Hinschauen wird man leicht erkennen, dass – vom Missbrauch einmal abgesehen – diese Theorie zeitlich lange vor der Entwicklung moderner Waffentechnik ersonnen wurde. Der Kirchenvater Augustin hat dazu die bis heute wichtigsten Überlegungen angestellt. Bereits der Dreißigjährige Krieg oder der amerikanische Bürgerkrieg, vollends aber der Zweite Weltkrieg und zudem die Zündung der ersten Atombombe lassen erkennen, dass von einer Verhältnismäßigkeit der Mittel oder von einer Unterscheidung in kämpfende Soldaten und unbeteiligte Zivilisten, die zu schützen sind, nicht die Rede sein kann. Der Dreißigjährige Krieg hat in Deutschland ganze Landstriche entvölkert, also die Zivilbevölkerung in stärkstem Maß in Mitleidenschaft gezogen, und im Zweiten Weltkrieg wurden bewusst zivile Ziele angefliegen und zerstört, wie das Beispiel Dresden oder nicht zuletzt auch die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki eindeutig und grauenhaft demonstrieren. Die Theorie vom gerechten Krieg ist durch die moderne Waffenentwicklung vom Tisch. Augustin würde sie heute nicht mehr wiederholen.

Das andere Extrem ist der Pazifismus, der erklärt, dass es Christen unter gar keinen Umständen erlaubt sein kann, Kriege zu führen oder zu unterstützen. Was tun wir aber, wenn die Welt mit unberechenbaren und machtgerigen Diktatoren und Despoten vom Stil eines Hitler, Stalin, Pol

Pot oder anderen konfrontiert ist? Hilft da die totale Verweigerung? Die Antwort kann nur negativ sein. Recht besehen ist der Pazifismus auch keine Passivität gewesen. Aber wahrscheinlich muss es heute mehr noch als früher darauf hinauslaufen, dass wir eine Theorie und Praxis des »gerechten Friedenstiftens« entwickeln. Es muss zu einem »gerechten Frieden« kommen. Es geht also darum, den Frieden aktiv zu fördern und nicht zu fragen, ob ein Krieg geführt werden sollte oder nicht. Zwischen der Theorie vom gerechten Krieg, für die der Golfkrieg und der NATO-Einsatz im früheren Jugoslawien und jüngst der Kampf gegen den Terrorismus als letzte Beispiele herangezogen werden können, und einer Totalverweigerung müsste es wohl einen dritten Weg geben. Solange es in dieser Welt in jedem letzten Flecken Waffen genug zu kaufen gibt und Despoten ungehindert Völkermorde anzetteln können, kann man die Augen vor der Gewalt nicht verschließen.

Damit aber sind wir auf einer zweifachen Ebene gefordert. Deutschland ist nach wie vor eines der führenden Exportländer von Waffen in der Welt. Unser Land wird »draußen« nicht nur mit guten Autos und hochwertigen Maschinen zusammengedacht, sondern mit Waffentechnik, Panzern, Landminen, Kriegsschiffen. Mit den in unserem Land entwickelten und produzierten Waffen werden irgendwo weit entfernt von uns Kriege geführt und damit Arbeitsplätze in diesem Land gesichert. Die Fragen lauten: Wollen wir diese Art der Arbeitsplatzsicherung und wollen wir diese Art militärischer Entwicklungshilfe? Das Argument von der Arbeitsplatzsicherung erschlägt alle anderen zaghaften Anfragen an die Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit dieses Zweiges unserer Exportindustrie. Andererseits aber erschlägt diese Art der Entwicklungshilfe nicht minder, indem sie nämlich das zerstört, was hinterher durch hohe Geldtransfers wieder aufgebaut werden muss.

Ein anderes Beispiel in die Richtung eines aktiven und gerechten Friedenstiftens seitens der Nationen ist darin zu erblicken, dass die Völkergemeinschaft etwa über die UNO Aggression und Aggressoren nicht nur verdammt, sondern auch aburteilt. Nach dem Maßstab der Nürnberger Prozesse gegen die Nazi-Kriegsverbrecher oder der Prozesse gegen die »ethnischen Säuberer« auf dem Balkan muss die Völkergemeinschaft vorgehen. Jeder potentielle Aggressor muss, bevor er schlimme Taten begeht oder befiehlt, wissen, dass er sich dem Todesurteil der Völkergemeinschaft aussetzt. Dass ausgerechnet die USA sich den Bestrebungen eines internationalen *court of criminal justice* entziehen, gehört zu den Unbegreiflichkeiten der gegenwärtigen Administration des Texaners George W. Bush.

Man kann sich jetzt die Frage vorlegen, welche Maßstäbe angelegt werden müssten, um ein »gerechtes Friedenstiftens« in die Wege zu leiten.

1. Friedenstiftens muss in der biblischen Botschaft von Gottes liebender Selbstoffenbarung in Jesus Christus wurzeln. Andere Friedensgruppen mögen in einem anderen Wurzelgrund beheimatet sein. Wir können es

als Christen jedoch nur im Blick auf Person und Werk Jesu Christi. Unsere Wurzel muss uns zum aktiven und gerechten Friedenstiften leiten. Das schließt nicht aus, sondern schließt im Gegenteil ein, auch Koalitionspartner zu suchen, die gleiche Ziele verfolgen, aber aus anderen Wurzeln heraus handeln. Das ist ein Stück der Heimatmission. Für uns muss indes gelten, dass niemand einen anderen Grund legen kann außer dem, der gelegt ist. Friedenstiften kann nur als »christozentrisch« verankert verstanden werden. Jesus Christus aber und sein Evangelium besagen, dass Gott Liebe ist, dass Gott nicht gewalttätig ist, dass er Gerechtigkeit liebt und in Treue zu seiner Schöpfung steht.

2. Aktives und gerechtes Friedenstiften muss erkennen und davon ausgehen, dass Frieden Weg und Ziel zugleich ist – »*there's no way to peace, peace is the way*« –, und dass dieses Ziel nicht unter Absehung anderer Ziele erreicht werden kann. In der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen haben wir seit den 80er Jahren immer deutlicher erkannt – und die Globalisierung hat es noch einmal nachdrücklich unterstrichen –, dass Frieden aufs engste mit Fragen der Gerechtigkeit, Fragen der Bewahrung von Gottes guter Schöpfung und Fragen der Freiheit und der Menschenrechte verknüpft ist. Werden elementare Menschenrechte verletzt, ist dies ebenso ein Verstoß gegen den Frieden, wie wenn Umwelt zerstört wird. Die Verneinung elementarer Menschenrechte oder der Verstoß dagegen ist Hauptgrund gewalttätiger Unruhen, ja man muss sich angesichts größter Ungerechtigkeiten in der Verteilung der Güter dieser Erde nur wundern, dass nicht noch mehr Gewalt, Drogenkonsum und Kriminalität herrschen, und dass nicht noch mehr Asylbewerber unser reiches Land heimsuchen. Unsere Aufgabe als Initiative Schalom muss es sein, die Zusammenhänge und Verknüpfungen von Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung, Menschen- und Freiheitsrechten zu erkennen und sie als Teil der Erweckungsstrategie zu thematisieren. Der konziliare Prozess, den wir in den späten 80er Jahren begleitet haben, hatte sich den drei Bereichen »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« zugewandt. Ich meine, dass es unserer Tradition gut ansteht, wenn wir die Menschen- und Freiheitsrechte dazuzählen, weil sie ein Teil der Gerechtigkeit sind und der Friede ohne Gerechtigkeit nicht vorstellbar ist. Außerdem gilt es, die theologischen Dimensionen dieser Bereiche aufzudecken, um sie mit den Tendenzen der Globalisierung zu konfrontieren, welche in der Gefahr steht, aus dem Ruder zu laufen.

3. Jesus hat uns das Gebot der Feindesliebe eingeschärft. Damit behauptet er ja nicht, dass wir die Augen vor der Tatsache zu verschließen hätten, dass es wirkliche Feinde geben kann. Es gibt in der Tat wirkliche Feinde. Wichtig bleibt aber, wie wir mit den Feinden umgehen und unseren Widerstand gegen sie so durchführen, dass das oberste Ziel einer Versöhnung deutlich bleibt und dass Mittel eingesetzt werden, die dieses

Ziel als erreichbar erscheinen lassen. Das Gebot der Feindesliebe ist daher nicht ein Gebot für religiöse Spinner, sondern für rational denkende Menschen. Man muss bei der Feindesliebe seinen Kopf gebrauchen und keinen romantischen Gefühlsausbrüchen nachgeben. So z.B. kann sich der Abbruch von Gesprächen oder das Zusammenbrechen des Dialogs für Menschen tödlich erweisen, wie die Situation in Israel leider zu deutlich zeigt.

4. Viele meinen, die politischen Ereignisse und der Zerfall der früheren Sowjetunion hätten in der Rüstungs- und Friedenspolitik eine entscheidende Wende gebracht. Erst jüngst im Jahre 2002 sind zwischen den USA und Russland Verträge unterschrieben worden, die weitgehende Abrüstung durch Waffenvernichtung vorsehen. Ein Lieblingswort der Evangelisten, nämlich Konversion = Bekehrung wird auf frühere Rüstungsbetriebe in Russland zur Anwendung gebracht. Die Betriebe müssen bekehrt werden zu einer besseren Produktion, d.h. weg von der militärischen und hin zu einer zivilen Nutzung der Anlagen. Konversion – wer wäre nicht dafür? Aber die verbleibenden Atomwaffen reichen immer noch aus, um die ganze Erde mehrere Male zu zerstören, und die Konversion der Betriebe vollzieht sich sehr schleppend und scheint vor allem den Westen gar nicht zu treffen. Die USA haben den größten Militärhaushalt aller Zeiten, und unsere Politiker reden permanent von der Unterfinanzierung der Bundeswehr. Die versprochene Friedensdividende in Gestalt der in den Militärhaushalten einzusparenden Milliardenbeträge, die angeblich frei werden und der Entwicklungspolitik zufließen sollten, ist ausgeblieben. Noch nicht einmal der Schuldenerlass gegenüber den ärmsten Ländern, die weite Teile ihrer öffentlichen Haushalte zur Bedienung der Zinsen an westliche Banken und Länder verwenden müssen, hat richtig gegriffen, obwohl immer wieder von den reichen Staaten feierlich inszeniert. Entscheidend für die Friedensbewegung scheint mir, dass durch internationale Vernetzungen und durch die UNO versucht werden muss, sowohl eine nationale als auch eine internationale Kontrolle der Industrie herbeizuführen. Wie und wo setzt die Rüstungsindustrie ihr Geld ein? Wie viele Stückzahlen werden von bestimmten Waffen produziert und wohin wird die Produktion geliefert? Welche Rolle spielen im Zusammenhang der Rüstungsindustrie die Gewerkschaften? Ist mit ihnen eine Zusammenarbeit möglich oder sind sie so auf Arbeitsplatzsicherung fixiert, dass ihnen die Fragen, was für wen produziert wird, gleichgültig sind? Außerdem muss dem internationalen Waffenhandel und den Waffenschiebern ein Riegel vorgeschoben werden. Welche Abgründe sieht man da auf, hat man an der Figur des Waffenschiebers Schreiber gesehen oder an einem ehemaligen Staatssekretär des Verteidigungsministeriums von der CSU, der sich schon seit Jahren auf der Flucht befindet und der offenbar hervorragend verdient hat oder an einer ehemaligen Staatssekretärin in eben diesem Ministerium, die

unbehelligt von aller Justiz ihre Millionen aus der Rüstungsindustrie offenbar in Ruhe verleben kann.

5. Für eine christlich-motivierte, aktive, gerechte Friedensarbeit ist der Blick in die Geschichte unverzichtbar. Wo kommen wir her? Die Antwort für uns und unser Land kann nur heißen, dass wir unendlich viel Leid über die Welt gebracht haben. Durch unseren Nationalismus, durch unser Großmachtstreben sind Millionen und Abermillionen Menschen in Europa getötet worden, durch unseren Rassismus ist der Versuch gemacht worden, das gesamte Judentum zu vernichten, durch unsere Ideologie vom »Volk ohne Raum« sind in Europa Grenzen verschoben und riesige Flüchtlingsströme ausgelöst worden. Wenn wir das aussprechen und in Erinnerung behalten, sind wir gewappnet gegen Geschichtsklitterungen, die unsere Sicht der Gegenwart trüben und die uns selbstgerecht machen könnten, so dass das Friedenstiften leidet. Christen haben die Pflicht, an die Vergangenheit zu erinnern, die Vergangenheit im Gedächtnis zu behalten, um daraus die Lehren für Gegenwart und Zukunft zu ziehen: »*Remembering for the Future*«, heißt es in einer jüdischen Liturgie. Das gilt eben nicht nur für die *heil-schaffenden* Ereignisse der Vergangenheit, sondern auch für die *unheilschaffenden* Vorkommnisse.

6. So wie der Blick in die Vergangenheit, so ist auch eine Vision der Zukunft unverzichtbar. Wir müssen, wenn wir aus der Vergangenheit Lehren für die Gegenwart und die Zukunft ziehen und wenn wir die gegenwärtig-wirksamen Götter, Götzen und Pharaonen entlarven wollen, um ihnen nicht mehr zu dienen, aus Ägyptenland ausziehen und Neues gewinnen. Das Land, wo Milch und Honig fließt, könnte ein Land sein ohne Raketen und Panzer, ohne die Gewalttätigkeiten der Straße, ohne benebelnde Drogen, ohne Sexismus; dafür mit frischem Wasser, gesunden Wäldern, einem funktionierenden Gesundheitswesen; ein Land, in dem Nachbarn einander helfen, in dem Fremde willkommen sind; ein Land, in dem ein Klima der Freundlichkeit und des gegenseitigen Respekts herrscht.

IV.

Dies sollte einmal genügen, um einige Kriterien aufzuzählen. Nun wird man einwenden, dass vielleicht mehr oder weniger einleuchtende Argumente für ein aktives Friedenstiften vorgetragen worden sind, aber wer setzt das um? Eine kleine Handvoll wie die Initiative oder ein kleiner Prozentsatz der deutschen Bevölkerung namens Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden? »Herr, ich habe eine schwere Zunge« (Ex 4,10b), das war schon die Antwort des Mose angesichts der Übermacht eines göttähnlichen Pharaos. Wir alle sträuben uns, den Auftrag zur wahren Heimatmis-

sion ernst zu nehmen. Es ist bequemer, so zu leben, wie bisher. Und dennoch können wenige Menschen auf der Seite Gottes viel bewegen. Die Analyse muss notwendigerweise in Aktion münden, nicht um die Zitrone noch mehr auszuquetschen und schon gar nicht, um sich den Himmel zu verdienen, sondern weil Gott uns gar keine andere Wahl lässt. Aber: Wenn vom »aktiven Friedenstiften« die Rede war, dann gehört dazu, dass ganz fundamentale Fragen gestellt werden, zum Beispiel was ist überhaupt Frieden, was heißt Schalom? Oder: Warum gibt es keinen Frieden? Oder: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit Frieden wird? Stimmt es, dass die Bibel für diese Welt keinen Frieden verheißt? Will Gott die letzte Schlacht von Harmagedon, wie es die fundamentalistischen Propheten der Endzeit wollen? Will der Islam den heiligen Krieg? Müssen wir uns vor einer Islamisierung fürchten und wappnen?

Zu solchen fundamentalen Fragen gesellen sich funktionale Fragen: Wer profitiert vom Krieg, wer wollte zum Beispiel den Golfkrieg? Wer sind also die Gegner des Friedens? Welches Verhältnis besteht zwischen Militarismus und Politik? Wie verhalten sich die Politik und/oder der Militarismus zum wirtschaftlichen und industriellen System? Ist es von ungefähr, dass der frühere amerikanische Präsident Dwight Eisenhower, der zuvor General war, vom »industriell-militärischen Komplex« gesprochen hat? Welchen Anteil hat die Forschung für militärische Zwecke im Haushalt des Ministeriums für Wissenschaft und Technologie oder in Haushalten anderer Ministerien? Wo ist das Geld versteckt? Wer verhindert, dass mehr für die Bewahrung der Schöpfung getan wird? Wer ist verantwortlich dafür, dass der Anteil für Entwicklungshilfe im Haushalt des Bundes nicht höher ist? Und wie steht es heute mit der Gewalt und der Gewaltbereitschaft? Der Ökumenische Rat der Kirchen hat eine Dekade gegen Gewalt ausgerufen. Damit sollten wir uns nicht nur beschäftigen, sondern dieses Programm mitgestalten und unsere Gemeinden mit hineinnehmen. Das ist ein weltweiter, zehnjähriger Lernprozess für wahre Heimatmission, Erweckung und charismatisches Handeln.

Die fundamentalen und funktionalen Fragen, vor denen wir stehen, und die Schritte zu einem aktiven Friedenszeugnis schreien nach Aktion. Darf ich eine Geschichte weitergeben, die ich vom Leiter der *Sojourner Community*, Jim Wallace, gelernt und schon vor zehn Jahren weitergegeben habe, die aber nichts von ihrer Aktualität verloren hat?

In Brasilien hatten Regierung und Parlament sich wieder einmal auf ein finanziell-aufwändiges Projekt verständigt, um dem internationalen Währungsfond und der Weltbank zu imponieren. Es sollte ein Staudamm gebaut werden, um Strom zu erzeugen. Dazu musste man aber in dem dafür vorgesehenen Gebiet viele Menschen von ihrem Land vertreiben. Das aber bedeutete nichts anderes, als diesen Menschen die Lebensgrundlage zu entziehen. Die Männer protestierten gegen die Enteignungen, aber sie konnten nichts bewirken. Da sagten die Frauen: »Jetzt, nachdem eure Möglichkeiten erschöpft sind, lasst uns einmal handeln.«

Sie zogen in einer kleinen Gruppe mit einigen Kindern mitten in der Woche zu dem großen, wohlgepflegten Landsitz des für die Gegend zuständigen Senators und setzten sich auf den in englischem Landstil kurzgeschnittenen Rasen des Vorgartens.

Kaum hatten die Frauen mit ihren Kindern sich dort gelagert, als die Tür aufging und ein Dienstmädchen den Menschen etwas zu essen brachte. Nein, nein, sagten die Frauen, sie seien nicht hungrig und wären nicht hergekommen, um Essen zu erbetteln. Das Dienstmädchen trug die Essenssachen wieder ins Haus. Kurz darauf kam sie mit Geld. Nein, nein, sagten die Frauen wieder, sie wollten kein Geld, sie seien keine Bettler. Das Mädchen ging wieder ins Haus, und bald danach kam die Frau des Senators selbst. Was sie denn wollten, fragte sie. Eigentlich nichts, sagten die Frauen, eigentlich gar nichts. Es hätte ihnen das Anwesen so gut gefallen, und da hätten sie gedacht, hier wäre es doch schön, um zu sterben. Sie wären also gekommen, um hier zu sterben. Die Frau des Senators verstand natürlich nichts von dem, was man ihr erzählte, und sie fragte weiter, bis sie erfuhr, dass diese Menschen keine Hoffnung mehr hatten, weil ihr Mann im Parlament auch dafür gestimmt hatte, den Staudamm zu bauen, ohne die sozialen Konsequenzen mitzubedenken.

Was bedeutet dies für uns? Es heißt Aktion, gezielte, wohlüberlegte Aktion bei Entscheidungsträgern. Wie viele Bundes- und Landtagsabgeordnete, wie viele Angehörige der Verwaltung, kennen wir eigentlich von Angesicht zu Angesicht? Wie viele Abgeordnete und Regierungsvertreter verbinden mit unseren konkreten Gesichtern unverwechselbare Geschichten oder auch mit unseren konkreten Geschichten unverwechselbare Gesichter? Oder: Wie stemmen wir uns gegen den neuen Nationalismus, jene hässliche Grimasse, die wieder zynisch zu grinsen beginnt? Oder: Wie bewerkstelligen wir wirkliche Bürgerinitiativen gegen Demokratie- und Politikverdrossenheit?

Ist das zu viel? Vielleicht. Aber wenn es zum Verzweifeln erscheint, dann müssen wir noch mehr und noch besser unsere geistlichen Quellen anzapfen, jene geistliche Energie, die der thermonuklearen weit überlegen ist. Dann müssen wir noch mehr und noch besser eine »Bibelbewegung« werden, in der man die Passagen der Bibel eben nicht überliest, die da sagen, dass Gott auf Seiten der Armen, Fremden, Entrechteten, Witwen, Waisen, Gefangenen, Mühseligen und Beladenen, Blinden und Tauben steht; dann müssen wir unsere Gemeinden noch mehr als bisher herausfordern und ihnen sagen, dass eine völlig durchlöchernte Bibel übrig bliebe, wenn man alle Stellen herauszuschneiden würde, an denen von Frieden und Gerechtigkeit, Freiheit und Schönheit der Schöpfung die Rede ist. Dann müssen wir eben noch mehr und noch besser eine Bewegung des Heiligen Geistes werden, dass wir prophetisch reden und Zeugnis ablegen vom Geist, der uns in alle Wahrheit führen will. Sich zu dem Friedefürsten Jesus Christus bekennen, heißt ihn als denjenigen zu bekennen, der Herr der ganzen Welt ist. Wenn wir ihm nachfolgen, müssen

wir allen fremden Göttern, in welcher Gestalt auch immer, abschwören. Das machte man früher bei der Taufe: Nachdem sich der Täufling nach Westen richtete, weil der Westen als der Sitz des Teufels galt, spuckte er/sie dem Teufel dreimal ins Angesicht und schwörte ihm ab, *abrenuntia-tio diaboli*, ehe er/sie sich nach Osten wandte, um das Licht seines/ihres neuen Herrn zu empfangen. Um diese Handlungen zu verstehen, muss man sich folgendes vor Augen halten: Die meisten Christen wohnten damals in Kleinasien und von Rom aus wurden Verfolgungen angeordnet. Daher stand fest, dass im Westen der Wohnsitz des Antichristen war. Dazu kam die traditionelle Sonnensymbolik. Im Osten geht die Sonne auf, und daher gilt der Satz, dass das Licht aus dem Osten kommt – *ex oriente lux* –, während vom Westen die Dunkelheit aufsteigt. Wir können heute diese geographische Fixierung des Teufels nicht mehr nachvollziehen, aber dass bei der Taufe die Absage an den Teufel und die Hinwendung an den Herrn Christus mit allen ethischen Folgen einhergeht, sollte nicht bezweifelt werden. Allerdings stellt sich umso bedrängender die Frage, ob wir über diese Dimension der Taufe schon genügend nachgedacht haben.

Gedanken zur ZEIT

Thomas Nißmüller

*Alles hat seine Zeit.
Die Liebe, der Hass.
Der Krieg, der Frieden.
Nichts ist ohne die Zeit.*

Kohelet (Prediger Salomo), Kapitel 3

»Die Zeit heilt nicht alle Wunden. Die Zeit ist die Wunde.«¹

1. Gewaltige Zeiten

Wir leben in gewaltigen Zeiten. Gewaltig ist diese Welt. Und Gewaltiges geschieht, wo Menschen miteinander leben; Gewalt tut der Mensch dem Menschen an. *Homo homini lupus est* – Menschen fressen Menschen, Menschen sind den Menschen wie Wölfe, man mobbt, grämt und ängstet einander, obwohl wir doch geschaffen sind, um Frieden zu stiften und Gutes zu tun.

2. Liebe ist die Lebensaufgabe

»Nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben (συμφιλεῖν) bin ich da«, so sagt es die berühmte Antigone im Sophokleischen Tragödiertext. Zur Liebe ist der Mensch geschaffen. Und doch [...] wie oft fehlen wir hier. Wie oft hintergehen wir die Liebe, die doch darauf wartet, gelebt, ausgedrückt, in Worte und Taten hineingestaltet zu werden. Alles, was wir nicht aus Liebe tun, ist nicht wert, dass wir es leben. Wisst ihr, es gibt so viel schöne Dinge im Leben, die wir kaum wahrnehmen. Und es gibt so viel Ernst und Strenge, die das Leben ach so eng und klein halten. Erich Kästner hat recht: »Entweder man lebt, oder man ist konsequent.«

Klar, jeder möchte im Guten konsequent sein. Aber der Fluss unseres Lebens, wenn wir uns ihm anvertrauen, verlangt oft, dass wir von der Regel abweichen, um der wichtigsten Regel, der Liebe zu gehorchen. Wie

¹ E. Heidenreich, Der Tag, als Boris Becker ging, in: *dies.*, Der Welt den Rücken. Erzählungen, München / Wien 2001, 75-94, hier: 77.

oft hätten wir gerne bis an unser Lebensende einem lieben Menschen etwas nachgetragen, weil er uns gekränkt, verärgert, erzürnt oder irgendwie halt verletzt hat. Und wie gut ist es, wenn wir unserer Konsequenz, nicht zu verzeihen, die Inkonsequenz eines »Ich vergebe Dir!« entgegenhalten. Die Liebe verleitet uns, lustig und fröhlich zu bleiben trotz aller Erschwernisse des Lebens.

»Ich vermöchte nur an einen tanzenden Gott zu glauben« (Zarathustra, Nietzsche) – so hat es nicht ganz falsch der schlaue Nietzsche einmal formuliert und in dieser Formel die Lebendigkeit als Qualitätskriterium eines Gottes streng gefordert. Ein Gott, der nicht zu tanzen verstünde, bei dem müsste man erst gar nicht nachdenken, ob er so etwas wie göttliche Aura verbreitet geschweige denn Gott selbst ist. Die Liebe ist ein Phänomen in der Zeit, aber die Liebe ist ein Phänomen, das über das Phänomen der Zeit hinwegreicht, ja selbst das Qualitätskriterium der Ewigkeit ist. Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. So lesen wir es im 1. Johannesbrief.

Und doch ist es so, dass wir kaum begreifen können, was Liebe ist, wie wir auch kaum beschreiben und ausreichend in unserem Menschenleben klären können, was denn und wie denn die Zeit ist und worin sie besteht. Natürlich, aus Momenten, die aneinandergereiht eine Dauer ergeben, daraus ist der Stoff der Zeit gestrickt. Und wie schön ist es, wenn man Zeitromane liest, wie etwa den entzückenden kleinen Band über »Einstein's dreams«. Darin wird etwa genannt, was wäre, wenn die Zeit anders konfiguriert wäre, wenn etwa unser ganzes Leben mit allen Phasen in einem Tag unterzubringen wäre, oder wenn wir rückwärts leben würden, sozusagen mit der Beerdigung auf die Welt kämen und dann wieder bis zum Mutterschoß eine Entwicklung durchmachten. Aber wie dem auch sei, dieser Hinweis soll nur nochmals untermalen, wie bunt dieses Bild von der Zeit gemalt werden kann, deren Rätsel ein jedes Leben nur zu einem kleinen Bruchteil lüften und lösen kann.

Du hast eine Zeit zu leben, und es gibt auch eine Zeit, Rechenschaft zu geben, was Du mit Deiner Zeit gemacht hast. Das klingt nicht bedrohlich, weil es erwachsen ist, sich Rechenschaft zu geben, und die Bibel will, dass wir erwachsen werden – rechenschaftspflichtig einerseits, rechenschaftsbewusst und rechenschaftsfähig andererseits malt sie ein gutes Bild von menschlichem Realismus. Nur wer realistisch denkt, kann den anmaßenden Gedanken des Zeitmissbrauchs entkommen.

Zu jeder Zeit bleibt es die Lebensaufgabe, der Liebe weiten Raum zu gewähren. Und Liebe ist nichts weniger als ein gelingendes Leben in der Zeit, in unserer Zeit. Dein Leben soll gelingen. Dein Leben soll gelingen – und dazu ist es sinnvoll, dass Du Deine Zeit sinnvoll einsetzt. Wie oft hast Du schon in Deinem Leben erfahren, dass plötzlich Dinge gelungen sind, von denen Du dachtest: »Das krieg' ich doch nie hin!« Wie habe ich früher bewundert, wenn jemand mit der Gitarre umgehen konnte und mehr als nur drei, vier Griffe spielen konnte. Mit der Zeit merkte man,

dass vieles nur Übung und Beharrlichkeit ist. Und so ist es auch mit der Zeit: sie mit Liebe und Freude zu füllen, dazu braucht es oft lange Anstrengungen und Beharrlichkeit. Aber wenn wir erst einmal soweit sind, dass sich das Leben wie von selbst jeden Tag anreichert, weil wir in einer freien Haltung der Freude und des Respekts, der Wahrheit und der Liebe leben, dann ist Zeit nicht mehr ein Raum, den wir irgendwie bevölkern müssen, sondern eine Fülle, aus der wir täglich dankbar schöpfen und immer mehr Glück empfangen und austeilen.

In der Tat: ich glaube, das ist der Sinn des menschlichen Lebens: glücklich zu werden und Glück auszuteilen. Keine größere Bestimmung kann es geben. So hat Jesus auch seine Wirksamkeit als Prediger eingeläutet mit den Worten: Glück hat der Mensch, der frei – ohne Lasten, ohne Ärger, ohne Hass und Neid – der frei vor Gott steht und in steter Empfangsbereitschaft bleibt. Dieser Mensch wird Himmelsbürger genannt. Luther übersetzt: »Glücklich sind die geistlich Armen, denn ihrer ist das Himmelreich.« Wir haben von Gott Zeit empfangen, damit wir in der Zeit und mit der Zeit leben. Damit wir frei werden von den Altlasten unseres Lebens, um die geschenkte Zeit auch wirklich als ein Gottesgeschenk anzusehen.

3. *Welt-Sphinx ZEIT*

Die Zeit. Ein Phänomen. Eine Gottheit gar, ein gewaltiges Rätsel. Wir kommen und gehen und über allem altern wir ohne zu begreifen, was das ist: die große Weltsphinx der Zeit. Rätselhaft fließen wir durch den Strom der Zeit, selbst fließend im Spüren der mitreißenden Kraft der Zeiten, die wir durchleben. »Die Entdeckung der Langsamkeit«, ein vor Jahren als Bestseller gehandeltes literarisches Meisterstück, hat viele Menschen erstmals darauf aufmerksam gemacht, was es damit auf sich hat: mit der Zeit. Du sollst Erfolg haben. Es soll erfolgen, dass Du im Nachfolgen des Herrn Herrliches entdeckst. Es soll vorkommen, dass bei Deinen Wegen durchs Leben etwas an Wunderbarem und an überschwänglichem Glück folgt, von dem Du immer träumtest. Du sollst erleben, dass mit Gott zu leben so etwas wie Wahrheit und Wirklichkeit in Deinen Alltag bringt, wirklicher und wahrhaftiger als alle selbstgemachte Wahrheit.

Wenn Gott in unserem Leben aufleuchtet – und durch uns hindurchleuchtet, dann können sich Dinge ändern, von denen wir und andere kaum zu träumen wagten. Was würdest du tun, wenn du nur könntest? Und: Was könntest du doch tun, wenn du wolltest!?! Dieser dialektisch klingende Satz bringt uns an den Kern der Sache. Wir haben oft wenig Willen, wenn es klar ist, was zu tun ist. Und wir ermangeln oft der Fähigkeit, wenn wir im Grunde einen klaren Willen haben. Die Kunst des Lebens ist es, den Willen mit unserem Können zu verbinden und dann »volle Kanne«, wie man so schön hier sagt, loszugehen, loszupreschen

und loszuschießen. Nur wer mit Willen und dem Mut zum Erfolg losgeht, kann etwas losmachen, um Großes zu erreichen.

4. Heidegger und Nietzsche erinnern an SEIN, ZEIT und LEICHTIGKEIT

Heidegger, der große deutsche Dichter-Denker, der eine eigene philosophische Zunge hatte, ohne die man sich deutsche neuere Espritgeschichte kaum zu denken vermag, hat einmal von der Sprache als dem *Haus des Seins* gesprochen. Und von dem Menschen, diesem sorgenden und sich um Existenzerhellung mühenden Wesen, hat er gesagt, dass dieser sich in seinem Sein mit seiner Zeit einnisten und beheimaten müsse. Heimisch werden in den vier Wänden der eigenen Existenz, der eigenen Zeit, die Erdung jenseits der Angst in den Tiefen des eigenen Seins, das ist eine große Aufgabe, eine Aufgabe einer ganzen Lebenszeit. Wohl dem, der sich nicht vor der Verantwortung vor dem eigenen Sein und der eigenen Zeit fürchtet und flüchtet.

Denn es ist ja tausendmal einfacher, sich in den Zeiten und Räumen anderer einzurichten. Die Richtung auf das Eigene ist eine göttliche Pflicht. Wer die versäumt, sollte sich besser nicht um die Räume fremder Zeiten kümmern. Erst wer bei sich selbst heimisch wird, kann anderen Heimat bieten. Das ist ein weltliches und geistliches Grundprinzip, an dem wir leider allzu oft Frevel treiben. Wir haben die große Aufgabe, im normalen Alltag häuslich zu werden, uns ein- und aufzurichten, uns obliegt die Aufgabe, in den Zeiten unseres Lebens zu Hause zu sein und zu unserer Zeit sinnhaft und gewaltig zu leben.

Gewaltig nicht im Sinne der Gewalt. Aber gewaltig im Sinne der kraftvollen Freude, der rechten Liebe, der Zufriedenheit und Güte, mit der allein sich wahrhafte Christen unter ihresgleichen auszeichnen. Wahrhafte Christen sind liebenswürdig und im Respekt vor dem Leben zu Hause. Alle Verdrängungsgefühle und Vernichtungstendenzen sind nicht im Haus der Liebe zu Hause. Die Liebe lässt sich nicht irremachen, sie bleibt und hält, sie hält, weil sie bleibt, sie lässt sich nicht erbittern oder enttäuschen. Liebe, die in jeder Zeit neu buchstabiert werden muss, ist kein Rätselspiel um Glück, sondern Liebe ist immer wieder diese totale Kraft, trotz aller Enttäuschungen und Missgeschicke, die sich einstellen mögen, der Treue Raum zu geben, dem konkreten Du eine bleibende Aufenthaltsberechtigung in eigenen Lebensräumen zu gewähren.

*Wo Gott Liebe und Frieden unter uns entdeckt, bricht Erlösung an.
Wo Du der Liebe Raum gibst, beginnt Freiheit zu blühen.
Wo Du Freiheit spürst, ist sicher die Liebe am Werk –
und Liebe wehrt immer den menschlichen Grenzssetzungen
und Bezäunungsspielen,
die wir so meisterlich kennen.*

Wo Liebe wächst, zerspringen die Ketten der Angst, von Hass, Gewalt, Neid und Missgunst, von Ärger und Hohn, von Spott und Argwohn. Wo die Liebe wächst, gewinnt die Freiheit an Raum. Liebe gibt Raum zum Atmen, während Hass tötet. Den Freiheitsraum der Liebe brauchen wir. Diese Freiheit haben wir so dringend nötig. Dringend! Nötig! Notwendig dringend ist sie, diese Schaffenskraft der Liebe. Liebe braucht Zeit. Und »gut Ding' will Weile haben«, wie wir ja wissen. Und die Liebe lehrt uns, nicht am Schweren zugrunde zu gehen, sondern frei zu werden von den Belastungen, um fähig zu werden, einander Lasten zu tragen.

Alles hat seine Zeit. Auch und gerade die Erkenntnis, dass wir oftmals vieles zu leicht nahmen, was schwer war, und dass wir – leider – oft das Schwere zu wenig mit einem Augenzwinkern und mit einem heiteren Sinn beäugt hätten. Das Leben nicht leicht nehmen, aber leicht leben. Ohne das Gepäck von Ärger, Streit, Eifersucht, Zanksucht, aggressivem Treiben, Neid, Gier, Hass und Unzufriedenheit. Leicht reisen ist nötig. Leicht reisen. An der Himmelpforte wird keiner durchkommen, der zu schwer bepackt war. Weder Bedenkenträger noch Miesmacher werden das Himmelreich ererben. Weder diejenigen, die anderen die Suppe verdrecken noch diejenigen, die aus frommem Übereifer anderen das Leben schwer machen. Im Himmel wird es keine Menschen geben, die hier ihren Mitmenschen das Leben vermiest haben.

Ich ende mit einem, der immer von der Dekadenz eines falschen Glaubens gesprochen hat; und der wohl an so manchen Christen und angemaßten Glaubenshelden irregeworden war. Einer, der das Christentum so treffend charakterisiert hat, weil er, selbst aus pastoralem Hause stammend, so maßlos am missbrauchten Evangelium litt. Der Denker und Schreiber aus den Schweizer Bergen, der mit dem starren Blick und der gebrechlichen Gesundheit – der meinte, und damit beende ich meine Gedanken: »Wir müssen die Dinge lustiger nehmen, als sie es verdienen, zumal wir sie lange Zeit ernster genommen haben, als sie es verdienen.«²

So ist das Leben: eine große Gelegenheit, Freude zu verbreiten und sein Leben unter der Sonne als Glück zu empfinden.

² F. Nietzsche, 1844-1900, zit. nach A. Lichtenauer (Hg.), Gönn dir einen Stern. Himmliches im Alltag finden, Freiburg i.Br. 2000, 284.

Die Armen in den Psalmen

Dirk Sager

1. *Elend und Armut aus heutiger Perspektive*

Im Christentum gab und gibt es unterschiedliche Sicht- und Verhaltensweisen in Bezug auf Arme und Armut. Obwohl sich die Bettelmönche freiwillig für ein Leben in Armut entschieden, schrieb man im Mittelalter der materiellen Entbehrung an und für sich keinen positiven Wert zu. Gleichwohl war die Existenz von Armen der Kirche sogar in gewisser Weise nützlich, konnte sie sich doch so in ihrer caritativen Rolle profilieren. Das änderte sich ab dem 16. Jahrhundert insofern, als bedingt durch den aufkommenden Kapitalismus und allgemeinen Preisanstieg plötzlich Massen von Armen die etablierte Gesellschaft bedrohten. Armut galt es nunmehr sozialpolitisch zu »bekämpfen«, und das bedeutete, immer auch strukturelle Ausgrenzungen in Kauf zu nehmen. Bettler und Landstreicher wurden im 17. Jahrhundert in Frankreich in eigens eingerichtete Spitäler unter Arbeitszwang sogar regelrecht weggeschlossen.¹

Seither – ob im christlichen oder säkularen Milieu – wird Armut fast ausnahmslos als materielle bzw. soziokulturelle Mangelsituation verstanden. In dieser Hinsicht haften dem Elend oftmals bestimmte Stigmata an. Zur personalen Disqualifikation wird Armut nicht selten dann, wenn die betreffenden Personen ganz offensichtlich aus Faulheit nicht den normativen Lebensstandard erreichen. Auf der untersten Skala der Bewertung stehen die »Schmarotzer«, die es sich nach Ansicht ihrer Verächter in der »sozialen Hängematte« dauerhaft bequem machen.

Wie anders klingt dagegen die Sprache der offiziellen Armutsberichterstattung von Verbänden und Parteien mit ihrer nüchternen Auswertung statistischer Befunde bzw. die Darstellungsweise in Programmschriften von Kirchen, die sich mit dem Problem wachsender Armut auseinandersetzen. Gegenwärtige kirchliche Konzepte schreiben sich gelegentlich in der Sprache der Befreiungstheologie die sog. »Option für die Armen« als »neues Paradigma«² auf ihre Fahnen. Kirche habe sich unmissverständlich für Menschen die von der Gesellschaft an den Rand gedrängt werden einzusetzen.

¹ Vgl. zum Ganzen: B. Geremek, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*. Aus dem Polnischen von F. Griese, München / Zürich, 1988.

² G.K. Schäfer, *Die Option für die Armen als Herausforderung für Diakonie und Sozialethik*, in: A. Götzelmann, u.a. (Hgg.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung*, Stuttgart 1998, 204.

Die »exotische Attraktivität«³, welche *die Armen* in diesen Dokumenten mitunter auszeichnet, muss angesichts der eingangs beschriebenen allgemeinen Haltung gegenüber Armut verwundern. Die uneingeschränkte Parteinahme für die Not der Armen – ob sie immer realitätsbezogen ist, oder weniger – hat jedenfalls eine alte christliche Tradition. Ausgangspunkt war zunächst eine antike »Wohltätermentalität« von Reichen und Machthabern, die dann im Urchristentum neue Träger fand. Dabei wurde diese »ursprünglich aristokratische Maxime [...] an Menschen ›umadressiert‹, die sich durch körperliche Arbeit die Mittel erwerben müssen, um andere zu unterstützen und als ›Wohltäter‹ tätig zu werden.«⁴

Das Ethos der Nächstenliebe bekam in der Aufklärung eine neue ideelle Grundlage, indem man die Ursache von Armut in mangelnder Bildung bzw. unzureichendem Solidaritätsgefühl der Wohlhabenden sah.⁵ Ihre konkrete Umsetzung fand diese Haltung in der Einrichtung von Schulen für arme Kinder⁶ – eine Praxis, die mit der späteren Gründung der ersten Sonntagschule der Baptisten in Hamburg vergleichbar ist. Doch derartige Initiativen wurden nicht überall positiv aufgenommen, da sie nicht selten mit bestimmten Erwartungen an die Armen bezüglich ihrer Lebensweise, ihrer Gestaltung des Alltags und last not least ihrer Beteiligung an kirchlichen Veranstaltungen geknüpft waren. »Deshalb stieß die philanthropische Aktivität ungeachtet der Intentionen ihrer Träger bei den Armen vielfach auf Misstrauen und Abneigung und rief bei der sozialistischen Bewegung Feindseligkeit hervor.«⁷

Kommt man gegenwärtig auf Armut zu sprechen, ergibt sich also ein etwas diffuses Bild, bestehend aus traditionsbedingten Einstellungen gegenüber Armut, Werturteilen, die sich mit unserem aktuellen Sozialsystem auseinandersetzen und den tatsächlichen Umgangsweisen mit dem Problem von Armut und Ungleichheit – wo auch immer man sie zu erkennen glaubt.

Ziel des vorliegenden Artikels ist es, sich in diese Diskussion aus exegetischer Perspektive einzumischen. Gegenstand der Untersuchung sind die vielfältigen Aussagen zu (den) Armen in den alttestamentlichen Psalmen in ihrer theologischen Dimension. Es wird sich zeigen, dass die »Bilder«, die in einigen Psalmen von (den) Armen gezeichnet werden, den gängigen Vorurteilen und Umgangsweisen mit Armut nicht einfach entsprechen. Dennoch gibt es m.E. Anknüpfungspunkte, die die Chance in sich tragen, Alternativen für die Sicht auf Armut offen zu legen.

³ Geremek, Geschichte, 14.

⁴ G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. durchgesehene Aufl., Gütersloh 2001, 136.

⁵ Vgl. Geremek, Geschichte, 298.

⁶ A.a.O., 299.

⁷ A.a.O., 300.

2. Zugänge über die Psalmen – ein Blick in die Forschungsgeschichte⁸

Dass gerade die Armenaussagen der Psalmen eine genauere Betrachtung wert sind und bereits zu endlosen exegetischen Debatten geführt haben, hat seine Ursache vor allen Dingen in folgendem Umstand: Wie in sonst keinem biblischen Buch finden sich in den Psalmen Stellen, in denen der Verfasser sich *selbst* als »arm« erklärt (z.B. Ps 25,16 oder 86,1). Außerdem identifiziert sich der Beter in einigen Psalmen mit einer *Gruppe* von »Armen« oder »Elenden« (z.B. Ps 22,26f.). Insgesamt findet man gerade in den Psalmen überdurchschnittlich viele Stellen, die einen oder mehrere der hebräischen Termini für »arm« etc. enthalten (z.B.: *’abjōn* (אֲבִיּוֹן) = »arm« / »bedürftig«, *dal* (דָּל) = »gering« / »niedrig« / »arm«, *’anī/’anāw* (עָנִי/עָנָו) = »elend« / »arm« / »demütig«, *dak* (דָּךְ) »unterdrückt«⁹, etc.).¹⁰ So ergibt sich nach grober Durchsicht einiger Texte schnell die Vermutung, dass der Psalter eine besondere Affinität zu den Armen habe, ja eventuell von Armen geschrieben sein könnte. Da nun einmal keine Exegese unter vollkommener Objektivität vonstatten geht, Armut noch dazu ein Phänomen ist, das abschließend nicht definiert werden kann, hat es in der Forschung eine Vielzahl von Versuchen und Ansätzen gegeben, die Rede von den Armen einzuordnen. Die Fragestellung zielte dabei allerdings nicht primär auf die unterschiedlichen Haltungen und Einstellungen zur Armut, wie ich sie eingangs für die Kultur- und Kirchengeschichte beschrieben habe, sondern auf die Mentalität der Armen selbst und die dahinter stehenden realgeschichtlichen Fakten der Armut. Mit der historisch-kritischen Lupe ausgestattet war man immer besonders am soziokulturellen Hintergrund dieser »Armen« interessiert: Was war ihre »eigentliche Not«¹¹? Welcher Art war ihr Gottesverhältnis? Waren die Armen möglicherweise in irgendeiner Form organisiert? »Dahinter steckt weit mehr unbewußt als bewußt das Vorurteil, daß einzig das, was faktisch geschehen ist, von Interesse sei, das was gesehen und empfunden wurde, wird beiseite geschoben.«¹²

⁸ Vgl. zum Folgenden den lesenswerten Aufsatz von N. Lohfink, Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der Theologie der Befreiung«, in: *Bibl.* 67, Rom 1986, 153-175.

⁹ Die Übersetzung der Begriffe ist in der Regel durch den Kontext bedingt, in dem sie stehen. Gerade hinsichtlich der beiden sich ähnelnden Vokabeln עָנִי/עָנָו stellte man nach langen Diskussionen fest, wie wenig ertragreich der Versuch einer etymologischen Herleitung bzw. einer exakten Übersetzung ist.

¹⁰ Z.B. Ps. 9,10; 10,12; 12,6; 14,6; 18,28; 22,25.27; 34,3.7; 35,10; 37,11.14; 40,18; 41,2; 69,33; 72,4.13 usw.

¹¹ H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, HK II, zu Ende geführt von J. Begrich. 4. Aufl. mit einem Stellenregister von W. Beyerlin, 1985, 193.

¹² O. Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969, 34.

Da von Armen häufig im Zusammenhang einer Konfliktsituation mit den so genannten »Frevlern«, den *r^ešā'im* (רשעים)¹³, oder auch den »Übeltätern« (פּעֲלֵי-אֵוֶן = *pō'alē āwān*), die Rede ist (z.B. Ps 10,12f.14; 14,4; 140,5.13), dachte man in der Exegese seit Mitte des 19. Jahrhunderts an innerisraelitische Kämpfe zwischen entgegen gesetzten »Parteien«. A. Rahlfs¹⁴ machte diese schon seit längerem kursierende These in der deutschen Forschung populär. Dabei ging er davon aus, dass sich in der Situation des babylonischen Exils eine Gruppe von Frommen, als die Armen, *ānāwīm* (עֲנָוִים), bildete und im leidenden »Gottesknecht«, wie er bei Deuterocesaja vorkommt (vgl. Jes 42,1; 49,3; u.ä.), ihr eigentliches Vorbild sah. Diese These von der »Armenpartei« fand sich alsbald in etlichen Psalmenkommentaren wieder¹⁵ und wurde daraufhin vielfältig modifiziert; mal sprach man von »Armenbewegung«, dann wieder von einer »Richtung« oder »Strömung«, je nachdem, wie eng man die soziologischen Grenzen dieser Gruppe fassen wollte.

Der skandinavische Psalmenforscher Sigmund Mowinckel suchte jedoch diese Diskussion in ihrem Kern zu »entzaubern«. Er verstand die Armut der Beter in jeder Hinsicht als eine *aktuelle* Notsituation, die von daher mit institutioneller Armut, ja mit »Armut« im herkömmlichen Sinne nicht das Geringste zu tun haben könne. Die »Armen« seien in Wirklichkeit gar nicht arm sondern krank, und zwar deswegen, weil sie von ihren Widersachern krank gemacht würden. Die Gegner der »Armen« seien kultische Zauberer oder Magier gewesen, die ihre »armen« Opfer manipuliert hätten.¹⁶ Von einem Klassenkampf sei weit und breit keine Spur zu finden.

Auch sein Schüler Harris Birkeland verneinte jegliche innerisraelitischen Parteigegensätze, beschrieb die Armut dann aber doch als soziales Problem und identifizierte die Gegner der Armen als ausländische Heiden (Perser oder Griechen), welche die Provinz Juda in der Zeit nach

¹³ In der Lutherbibel wird diese Gruppe meist mit der Bezeichnung »Gottlose« belegt. Der *rāšā'* (רָשָׁע) im herkömmlichen Sinn war der konkret schuldig Gesprochene im Gerichtsverfahren. Ihm gegenüber stand der *šaddīq* (צַדִּיק), der »Gerechte«, für den der Prozess mit dem Freispruch endete (vgl. Prov. 17,15; 24,24).

¹⁴ A. Rahlfs, *anī* und *anaw* in den Psalmen, Göttingen 1892.

¹⁵ N. Lohfink geht in seinem Forschungsbericht zur Armenexegese davon aus, dass es einen Zusammenhang geben könne zwischen dieser exegetischen Interpretation und der etwa zeitgleich aufkommenden Arbeiterbewegung, die darum rang, ob sie als »Partei« ihre politischen Interessen durchsetzen solle. Vgl. Lohfink, Ahnentafel, 161.

¹⁶ S. Mowinckel, Psalmenstudien I, *āwān* und die individuellen Klagepsalmen, Kristiana 1921, 114f. Mowinckel untermauert seine These mit einer etymologischen Analyse des Begriffes מַחַט, der in seiner ursprünglichen Form einmal *'aun* gelautet und neutral »Macht« bedeutet habe. Im Laufe der Geschichte sei es zu einer Spaltung in zwei Lexeme gekommen, von denen das eine, *āōn*, die »legitime Abart von Macht«, das andere, *āwān*, die »böse Abart von Macht« (a.a.O., 31) repräsentiere. Eben diese böse Macht sei für jegliche Art von kultischer Zauberei und Manipulation missbraucht worden von besagten »Übeltätern«, den *pō'alē āwān*.

dem babylonischen Exil kontrollierten. So schreibt Birkeland in einer Auslegung zu Ps 82: »Freilich ist [...] das Unglück nicht *kasuell*, sondern *konstant*«¹⁷ und er lässt keinen Zweifel daran entstehen, »dass dieser Psalm gegen den Hintergrund der Fremdherrschaft gesehen werden muss.«¹⁸

Bedingt durch die Studentenbewegung der sechziger Jahre kam es in Deutschland zu einem Neueinsatz der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung. Der Prophet Amos wurde zum Paradigma schlechthin für einen Kampf um soziale Gerechtigkeit. Auch wenn die Euphorie dieser Zeit heute einer gewissen Nüchternheit Platz gemacht hat, wird das dahinter stehende Anliegen nach wie vor ernst genommen: Die Sozialgeschichtsschreibung macht es sich zur Aufgabe, nicht nur die »großen« Ereignisse der Geschichte Israels (wie z.B. den Auszug aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai oder die Außenpolitik der israelitischen Könige) zu beschreiben, sondern auch deren Verflechtung mit den Lebensweisen und Schicksalen aller gesellschaftlichen Schichten. Sie hat sich mittlerweile in der exegetischen Landschaft einigermaßen etabliert, wenn auch ihr Anspruch nicht bei allen Exegeten gleichermaßen geteilt wird.

Die bereits erwähnte Frage nach der »eigentlichen Not« der Beter, die sich als arm bezeichnen, wird inzwischen differenzierter gestellt. Das hängt damit zusammen, dass man – wie allgemein üblich geworden – das Phänomen der Armut nicht mehr allein auf die materielle Seite reduziert, sondern sämtliche Aspekte des Mangels im Kontext des gesellschaftlichen Umfelds hinzuzieht. So arbeitet Frank Crüsemann vor dem Hintergrund einer empirischen Studie über nichtsesshafte Menschen in Bethel heraus, »[wie] wenig eine monokausale Beschreibung des Leides auch heutigen Nöten angemessen ist«¹⁹ und überträgt diese Erkenntnisse auf die Bibelinterpretation. So kommt er hinsichtlich der Klagepsalmen des Einzelnen zu dem Schluss: »In vielen Fällen also werden die Betenden nicht eine Not haben, an der alles hängt. Die »eigentliche Not« ist vielmehr ein multifaktorielles Geflecht von Ursachen und Wirkungen, worin sie sich verstrickt sehen.«²⁰ Dabei können sich Armut, Krankheit, soziale Isolation und Falschanklage vor Gericht gegenseitig bedingen. So ist zwar die Deutung Mowinkels, die Armen seien in Wahrheit Kranke, auch nicht einfach ad acta gelegt, wird in neueren Darstellungen aber nicht mehr einseitig vertreten.

In seine Religionsgeschichte Israels integriert Rainer Albertz ebenfalls die sozialgeschichtliche Betrachtung, wobei im zweiten Band ein

¹⁷ H. Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte, Oslo 1933, 48.

¹⁸ A.a.O., 49.

¹⁹ F. Crüsemann, Im Netz. Zur Frage nach der »eigentlichen Not« in den Klagen der Einzelnen, in: R. Albertz, u.a. (Hgg.), Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 141.

²⁰ A.a.O., 145.

Abschnitt über die Armentheologie der nachexilischen Zeit zu finden ist.²¹ Albertz operiert hier mit einem Begriff, der in der alttestamentlichen Forschung mittlerweile den Grad eines *Terminus technicus* erhalten hat: »Armenfrömmigkeit«. Dieser richtet den Fokus wiederum auf die *subjektive* Seite von Armut, wie sie schon von Vertretern wie Alfred Rahlfs behandelt worden war. Allerdings überwiegt bei R. Albertz das Interesse, die Armen in ihrem sozialen Status zu erfassen. Er meint, es habe diese Armenmentalität in bestimmten »Unterschichtszirkeln« gegeben. Das eigene Empfinden nicht nur materiell arm zu sein, sondern auch als Arme den besonderen Schutz JHWHs zu genießen, erklärt Albertz als »religiöse Kompensation eines sozialen Defizits«.²² Die Gegner der Armen seien innerisraelitische skrupellose Reiche, die mit den fremdländischen Oberherren gegen verarmte Kleinbauern kollaborierten. Man trifft hier also gewissermaßen auf eine Quersumme aus exegetischen Deutungen, die Ähnlichkeit mit der »Armenpartei« Rahlfs' und der Interpretation der Gegner als Heiden bei Birkeland aufweist.

Neuerdings hat Johannes Un-Sok Ro in seiner münsteraner Dissertation »Die sog. »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel«²³ der Auffassung von Albertz, die Frömmigkeit der Armen sei durch ihre wirtschaftliche Mangelsituation mit verursacht, eine radikale Absage erteilt. Dabei geht es ihm nicht darum, das Phänomen von Not und Armut differenzierter zu betrachten (wie dies bei F. Crüsemann der Fall ist), sondern die Bezeichnung als »arm« konsequent als fromme Selbstprädikation von Gruppen aufzufassen, die sich von einer verweltlichten Tempelpriesterschaft abgrenzen wollten. »Armut« wird hier also ausschließlich in seiner religiösen Dimension erörtert. Ausgangspunkt dieser Untersuchung und Thesenbildung sind für ihn Texte der Gemeinschaft von Qumran, zu denen er anhand ausgewählter Texte u.a. aus den Psalmen eine Vorgeschichte konstruiert.

3. *Das Aussageprofil der Psalmen zur Armut und »den Armen«*

Nach dieser exemplarischen Durchsicht mag man am Ende fragen, welcher Ertrag bei diesem Wirrwarr an Deutungen denn noch auszumachen sei. Nicht selten lässt sich feststellen, wie abhängig die exegetischen Ergebnisse von den jeweiligen »Großwetterlagen« in Gesellschaft, Politik und Kirche sind. Dass man sich um die Jahrtausendwende von den allzu

²¹ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT VIII, Göttingen 1992, 569-576.

²² A.a.O., 575.

²³ J. Un-Sok Ro, *Die sogenannte »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel*, BZAW 322, Berlin / New York 2002.

ideologieverdächtigen Darstellungen im Kontext der »68er« verabschieden möchte, ist einerseits verständlich. Auf der anderen Seite hebt diese Art der Herangehensweise die Frage nach einem theologisch vertretbaren Umgang mit Elend und Armut nicht einfach auf. Die sozialgeschichtlichen Untersuchungen behalten also ihren Wert – bedürfen jedoch einer tieferen mentalitätsgeschichtlichen und theologischen Einordnung. Dabei kann es nicht nur darum gehen, nach einer Mentalität *von* Armen zu suchen – wobei man immer sogleich in die Aporie der »eigentlichen Not« geführt wird –, sondern ebenfalls nach den Einstellungen, die – gewissermaßen von außen – auf Armut Bezug nehmen. Ich nehme mir dazu den polnischen Historiker Bronisław Geremek zum Vorbild, der in seiner »Geschichte der Armut« Europas immer wieder die tatsächliche Not von Armen mit den diversen Einstellungen und Haltungen zur Armut in Beziehung setzt.²⁴

Anknüpfend an seinen Ansatz sollen bei den folgenden Textbetrachtungen vor dem Hintergrund der Sozialgeschichte die einzelnen Sprechrichtungen, Redeweisen, Einstellungen und Denkweisen hinsichtlich der Armen vorgestellt werden. Wenn sich feststellen lässt, dass eine bestimmte Aussage keinen Einzelfall darstellt, sondern in unterschiedlichen Psalmengattungen vorkommt, kann man von der Existenz theologischer Grundkonzepte, bzw. allgemeiner Mentalitäten ausgehen.²⁵ Ich unterstelle dabei, dass es nicht *die* Armenvorstellung in Israel gab, die sich dann gegebenenfalls in eine bestimmte Richtung hin stetig »entwickelte«, sondern versuche bestimmte Längsschnitte von Redeweisen an ganz unterschiedlichen Psalmen aufzuzeigen. Das Spannende wird sein festzustellen, dass der gleiche »Typ« von Armenausage in einem anderen Kontext theologisch wieder etwas Besonderes zur Sprache bringen will.²⁶

4. Die Armen als hilflose Opfer und was das »Herz« dazu zu sagen hat

Anders als heute wird Armut zur Zeit des alten Israel nicht als strukturelles und anonymes Problem betrachtet, sondern im Kontext der Auseinandersetzung zwischen konkreten Personen. »Die Machtverhältnisse

²⁴ Vgl. die methodische Bemerkung von Geremek, Geschichte, 20: »Wenn auch die Geschichte der Armut nicht der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung ist, so müssen wir doch, um die sich ändernden sozialen Einstellungen gegenüber Armut zu interpretieren, immer wieder die Theorie und Praxis der Wohltätigkeit mit der gesellschaftlichen Realität des Pauperismus konfrontieren.«

²⁵ A.a.O., 16: »Soziopsychologische Einstellungen verändern sich sehr langsam, sie scheinen in der menschlichen Natur und in biologischen Grundlagen des sozialen Lebens verwurzelt zu sein.«

²⁶ Konzeptionell ähnelt dieses Verfahren auch dem Ansatz von O. Keel, Feinde, der sich in seiner Studie mit den diversen Typisierungen von Feindbildern beschäftigt hat.

sind Verhältnisse ›Auge in Auge‹.²⁷ Dem entsprechend trifft man auf eine Sprachform, die dem Empfinden Ausdruck verleiht, jederzeit von Verfolgung und Tod bedroht zu sein. Die entsprechende Metaphorik lässt die Armen in einigen Texten als Zielscheibe von Jägern und Opfer von Gewaltverbrechen erscheinen. Zum Beispiel in Ps 10,8-10:

⁸ Er [der Frevler] sitzt im Hinterhalt der Höfe, aus den Verstecken heraus tötet er den Unschuldigen;

seine Augen spähen nach dem Armen.

⁹ Er lauert im Versteck wie ein Löwe im Dickicht, er lauert um den Elenden zu rauben;

er raubt den Elenden, indem er ihn in sein Netz zieht.

¹⁰ Er duckt sich, bückt sich;

und jener fällt – die Elenden [fallen] in seine Gewalt.

Während in Ps 10 die Not der Armen offensichtlich von außen beschrieben wird²⁸ (die Elenden werden immer in der 3. Person erwähnt), gibt es parallel hierzu Schilderungen, in denen der Beter seine eigene Situation beklagt. Dabei spiegelt das Bild vom Fangnetz die ohnmächtige Gefühlslage des Beters wider. In Ps 35,7 klingt das so:

⁷ Denn ohne Grund haben sie mir ihr Netz gestellt, ohne Grund mir eine Grube [das Wasser ab-]gegraben.

Zwar ist die Jagdmetaphorik nicht ausschließlich an das Armenvokabular gebunden, gehört jedoch offensichtlich zum sprachlichen Inventar der Klagepsalmen (vgl. z.B. Ps 7,2f.13; 11,2; 57,5)²⁹. Meines Erachtens kann man nicht davon ausgehen, dass es sich hierbei lediglich um fromme Bildersprache handelt, die nie einen Anhalt an der Realität besaß. Das Phänomen erklärt sich schlüssiger, wenn man annimmt, dass es Teile in der altisraelitischen Bevölkerung gab, die durch das Problem der Armut selber angefochten waren und sich mit dem Schicksal der Bedrängten und Gejagten in besonderer Weise identifizierten. Dabei wurde Armut auch nicht als punktuelles Problem, sondern als Katastrophe ganz Israels betrachtet. So klagt der Beter des 94. Psalms (V. 3-6) über das unbehelligte Treiben der *r^ešā'im*:

³ Bis wann sollen die Frevler, JHWH,

bis wann sollen die Frevler jubeln,

⁴ »sprudeln« und frech reden,

²⁷ R. Kessler, Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Interkulturelle Hermeneutik und *lectura popularis*. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis, S. Joneleit-Oesch / M. Neubert (Hgg.), BÖR 72, Frankfurt a.M. 2002, 106.

²⁸ Vgl. N. Füglistler, »Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren«. Ps 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: G. Braulik u.a. (Hgg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N. Lohfink, Freiburg i.Br. u.a. 1993, 108.

²⁹ Vgl. zur Metaphorik der Feindpsalmen im Ganzen: P. Riede, Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen, WMANT 85, Neukirchen-Vluyn 2000.

die Übeltäter stolz auftreten,
⁵ dein Volk, JHWH, schlagen,
 dein Erbe plagen,
⁶ Witwen und den Fremden töten
 und die Waisen morden?

Bei näherer Betrachtung der Verben entdeckt man die scheinbare Spannung in den Schilderungen über die Frevler: Denn zunächst ärgert sich der Beter offensichtlich *nur* über die Prahlerei seiner Gegner. Doch dann geht er in V. 5 dazu über, ihnen Misshandlungen an seinem Volk vorzuwerfen, bis er schließlich offen ausspricht, wie es um einzelne Arme in Israel bestellt ist. Stehen die Aktionen der Frevler in einem logischen Zusammenhang? Oder ist das »Töten« nur bildhaft gemeint im Sinne der Demütigung, die der Schreiber empfindet? Oder muss man umgekehrt annehmen, das stolze Auftreten der »Übeltäter« sei nur der subjektive Eindruck des Beters von Personen, die keine Hemmungen haben, die Armen zu liquidieren? Zwar lässt sich die Metaphorik nicht restlos auflösen, durch die Erwähnung von Witwen, Waisen und Fremdlingen wird die Situation jedoch immerhin so konkret, dass sich eine Spur zum sozialgeschichtlichen Kontext ergibt. Tatsächlich kommt die Nennung des Todes nicht von Ungefähr: Die Geschichte von einer Witwe, die nach dem Tod ihres Mannes befürchten muss, dass man ihre Kinder pfändet (2Kön 4,1-7), ist ein eindrückliches Beispiel für die ab dem 8. Jahrhundert v.Chr. in Israel beobachtbare Verarmung. Auslöser ist an vielen Stellen das antike Kreditrecht, dass es den Gläubigern gestattete, nicht nur den Besitz des Schuldners, sondern seine Familie selbst einzukassieren.³⁰ Diese Praxis ist auch in der Zeit nach dem babylonischen Exil in zugespitzter Form anzutreffen (vgl. Neh 5), da nunmehr eine fremde Oberherrschaft zusätzlichen fiskalischen Druck ausübte.³¹ Dass die Pfändung ihrer Kinder eine zurückbleibende verwitwete Mutter dem Hungertod nahe bringen konnte, belegt eindrücklich Hi 24.

Die Rekonstruktion des sozialgeschichtlichen Hintergrundes kann, so lautete die These, nicht das letzte Ziel der exegetischen Bemühung an den Texten sein. Lohnenswert – und am Ende auch theologisch bedeutsamer – ist es zu beachten, welche Einstellung nun diesen Entwicklungen gegenüber vertreten werden und wie die Beter das Problem von Armut in ihre Gottesbeziehung verarbeiten. Dabei fällt auf, dass die Verfasser der oben besprochenen Texte (Ps 10; 94 und auch Hi 24) zu allererst ihren Feinden eine besondere – und das bedeutet in diesem Fall *negative* – Mentalität attestieren! Eine Einstellung unüberbietbarer Ignoranz gegenüber Menschen und Gott, die der eigenen diametral entgegengesetzt war (vgl. Prov 29,7). Der Frevler fühlt sich aus Sicht der Beter vollkom-

³⁰ Vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte Israels, 250ff.

³¹ Vgl. die oben genannte Interpretation von *Birkeland*, Feinde.

men unangefochten und sicher, hat überdies nicht das geringste Schuldbewusstsein. In Ps 10,6 heißt es von ihm:

⁶ Er spricht in seinem Herzen: Ich werde nicht wanken;
von Geschlecht zu Geschlecht [bin ich] einer, dem nichts Böses widerfährt.

Wenn in der hebräischen Bibel von den Gedanken der Menschen die Rede ist, gilt das »Herz« (hebr.: *lēb*, לֵב) als deren Sitz. »Statt ›er sprach in seinem Herzen‹ würden wir sagen: ›Beim vernünftigen Nachdenken sagte er sich‹.«³² Das »Herz« galt jedoch nicht nur als der Ort einzelner Erwägungen von Personen zu einer bestimmten Zeit, sondern ebenso als Bezugspunkt aller möglicher »Strategien«, grundsätzlicher Maximen und »als Organ eigener Überlegungen der gesammelten Erfahrungsweisheit [...]«.«³³ Ps 10,11 fügt im Blick auf die »Erfahrungsweisheit« des Frevlers in Sachen Armut hinzu:

¹¹ Er spricht in seinem Herzen: Gott hat [es] vergessen;
Er hat sein Angesicht versteckt, er wird dauerhaft nicht (hin)sehen.

Ganz ähnlich Psalm 94,7:

⁷ Sie sprechen: JHWH sieht nicht (hin);
und der Gott Jakob achtet nicht (darauf).

Man hat in der Exegese immer wieder versucht, die Haltung der Frevler als eine Art Atheismus zu verstehen. Auch wenn man sich darüber im Klaren war, dass diese Kategorie für die damalige Kultur nicht wirklich zutreffend ist (so hat man sich gelegentlich damit geholfen, von einem »praktischen« Atheismus zu sprechen), ist man grundsätzlich bei dieser Einschätzung geblieben. Doch geht diese Diskussion am Kern der Sache vorbei, denn bei diesen »Zitaten« handelt es sich nicht um den zufälligen Einblick in momentane Selbstgespräche realer Personen, sondern um die bewusste Karikatur eines Antitypus. Der tatsächlichen Einstellung der gemeinten Gesellschaftsgruppe wird diese Beschreibung objektiv betrachtet nicht gerecht – soll sie auch nicht. Vielmehr spiegelt sich in ihr in gebrochener Weise die Haltung der *Beter* gegenüber JHWH³⁴ – mit einem bedeutenden Unterschied: Während man den Frevlern entgegenhält, sie würden das Wegsehen Gottes zum eigenen Vorteil ausnutzen, hoffen die Schreiber (z.B. der von Ps 13,2f.) auf ein Einlenken JHWHs.

² Wie lange, JHWH, *vergisst* du mich *dauerhaft*;
wie lange *verbirgst* du dein *Angesicht* vor mir?

³ Wie lange muss ich *Überlegungen* anstellen in meiner Seele,
Kummer in meinem *Herzen* täglich;
wie lange steht mein Feind gegen mich auf?

³² H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, Gütersloh 1994, 82.

³³ A.a.O., 83.

³⁴ *Keel*, *Feinde*, 185: »In den Reden der Feinde und Gottlosen wird die Bedrohung objektiviert, die dem Beter aus seinen eigenen Überlegungen erwächst.«

Ob Ps 13 als Gebet eines subjektiv Armen aufzufassen ist, lässt sich nicht sicher entscheiden. Die Form der Klage jedenfalls entspricht der von Ps 10 und 94. Dort, so muss man festhalten, wird zwar die Not der Armen beklagt, jedoch (wie bereits erwähnt) allem Anschein nach von außen. Das heißt die Einstellung bzw. Frömmigkeit der Betenden ist dadurch charakterisiert, die Attacke auf die Armen gleichzeitig als Angriff auf sich selbst anzusehen!³⁵ An was konnten sie sich (noch) festhalten?

4.1. Retter und Rechtshelfer der Armen

In Israel war von Alters her die Familiensolidarität Garant für die soziale Grundsicherung.³⁶ Mittelschwere Rechtsfälle wurden im Tor der Stadt unter zu Hilfenahme von Ältesten entschieden. Anwälte im modernen Sinn gab es keine. Die beiden Streitparteien fanden im Idealfall eine gütliche Einigung.³⁷ Dieses System geriet im Laufe der Königszeit nach und nach in die Krise. Das Prinzip der Egalität wurde stückweise untergraben,³⁸ da immer mehr Großgrundbesitzer an Einfluss gewannen und die Eigentumsprozesse nach ihrem Willen bestimmen konnten. Die kleinen Bauern wurden rechtlich legal um ihren Besitz gebracht. So rückte die Devise in den Vordergrund, die wohlhabenden Aristokraten bzw. der König hätten sich für die Armen einzusetzen – genauso wie es in der altorientalischen Umwelt Israels gesehen wurde.³⁹ Für dieses Muster lassen sich in den Psalmen zwei exemplarische Texte anführen.

Ps 72 schreibt die Armenpflege dem König zu. Diese Aufgabe bewerkstelligt er funktional gesehen als Rechtsbeistand. Der Beter des Psalms bittet JHWH, sein König möge dafür Sorge tragen, dass die »Mitglieder des Gottesvolkes nicht nur nicht Opfer des Unrechts, sondern ebenso nicht Opfer des Rechts werden.«⁴⁰

⁴ Er [der König] wird den Elenden im Volk Recht schaffen, wird die Bedürftigen retten;

und er wird den Gewalttäter schlagen. [...]

¹² Ja, er wird den Bedürftigen, der um Hilfe ruft, befreien; ebenso den Elenden, der auch keinen Helfer hat.

¹³ Er wird den Geringen und Bedürftigen schonen und die Leben der Armen retten.

³⁵ »Der Psalmist, der den ›Armen‹ die Stimme leiht, leidet unter der Abwesenheit Gottes« *Füglister*, Hoffnung, 121. Man hat sich also mit Füglister eine Person vorzustellen, »die zwar selbst angefeindet ist [...], in dieser persönlichen Behelligung jedoch nicht das Hauptproblem und demzufolge auch nicht den eigentlichen Gegenstand ihres Gebetes sieht.« A.a.O., 119.

³⁶ Vgl. E.S. Gerstenberger, Art.: ʿanāh II, ThWAT, 266.

³⁷ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 140f.

³⁸ A.a.O., 251f.

³⁹ Vgl. J. Ebach, Art.: Armenfürsorge II. Altes Testament, RGG⁴, Bd. I, 755.

⁴⁰ E.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 320.

Mit dem Verlust der souveränen Staaten (das Nordreich fiel im Jahr 722 v.Chr. der assyrischen Invasion zum Opfer, das Südreich wurde im 6. Jahrhundert in mehreren Schüben von den Babyloniern erobert) gab es für die Israeliten keinen irdischen König mehr. Seine Funktion galt es in vielerlei Hinsicht aufzufangen. Die Praxis der Armenfürsorge musste von anderen übernommen werden. Der weisheitliche Ps 112 zeichnet das Bild des idealen Gerechten, *ṣaddīq* (V. 6), der JHWH fürchtet (V. 1), wohlhabend ist (V. 3) und die Gefahren des täglichen Lebens in unerschütterlichem Gottvertrauen meistert (V. 7f.). Vom ihm heißt es abschließend:

⁹ Er verteilt reichlich, gibt den Bedürftigen;
seine Gerechtigkeit hat dauerhaft Bestand;
sein Horn erhebt sich in Ehren.

Auch der ideale *ṣaddīq* und ursprünglich reiche Hiob rechtfertigt seine Frömmigkeit mit Blick auf seine früheren Wohltaten an den Armen, denen gegenüber er sich als »Vater«, *ʾāb* (אב), ausgab (Hi 29,12-17). Die aristokratischen und königlichen Attribute gelten aber parallel dazu für JHWH. Ps 68,6 preist ihn ebenfalls als »Vater« von Waisen und Helfer von Witwen, deren »Rechtssache«, *dīn* (דין), er vertrete. Wie verhalten sich nun diese beiden Rolleninhaber der Wohltätigkeit zueinander? Zunächst ist es wahrscheinlich, dass aus Gründen der Unzulänglichkeit menschlicher Hilfeleistung dieselben Attribute auch auf Gott übertragen wurden. Doch ist der umgekehrte Weg gegangen worden? Wurde JHWH als Vorbild in Sachen Armenfürsorge in Anspruch genommen? Ps 112 gibt dafür keine Hinweise. Als zentrale Motivation der Barmherzigkeit Armen gegenüber gilt die Furcht Gottes bzw. die Freude an seinen Geboten (Ps 112,1).⁴¹ Aus der Rolle JHWHs als Armenhelfer ziehen die Psalmisten dagegen für ihre persönliche Situation ganz andere Konsequenzen:

4.2. Gottes Beziehung zu den Armen als Paradigma

Dass JHWH einer sei, der sich der »Sache« der Armen annehme, konnte in Israel den Grad eines »Bekenntnisses« erreichen. Deswegen erscheint eine derartige Armenaussage auch gelegentlich an gewichtigen Stellen eines Psalms, zu Beginn oder gegen Ende. Bezeichnend für den Bekenntnischarakter ist außerdem, dass der Beter nicht die Form der Klage, sondern die des Lobes wählt. Ps 109 schließt folgendermaßen:

³⁰ Ich will JHWH sehr preisen mit meinem Mund;
und inmitten der Menge will ich ihn loben!
³¹ Denn er steht dem Bedürftigen zur Rechten,
um das Leben dessen zu retten, den man richtet.

⁴¹ An anderer Stelle (Jer 22,16) kann dafür auch die »Erkenntnis« JHWHs stehen, bzw. die »Ehrerbietung« ihm gegenüber (Prov 14,31).

Als weiteres sprachliches Kennzeichen ist hervorzuheben, dass die Armen immer in der 3. Person auftreten, während Gott das Subjekt darstellt. Dies verdeutlicht, dass der Sprecher, wie bereits angedeutet, auch nicht notwendigerweise selbst zu den Unterdrückten gehören muss. Vielmehr nimmt er das Ergehen des Armen für seine eigene Situation paradigmatisch in Anspruch. Dies wird besonders deutlich an Ps 140, in dem der Beter zu erkennen gibt, was zu seinem »Glaubensgut« gehört: Aus der Gewissheit heraus, dass Gott, der den Armen hilft, auch *ihn* vor den *r^ešā'īm* retten wird, stimmt er den Lobgesang der »Gerechten« (*šad-dīqīm*) an:

¹³ Ich erkenne [!], dass JHWH die Sache des Elenden führt,
den Bedürftigen Recht zu schaffen.

¹⁴ Also werden die Gerechten deinen Namen preisen;
die Aufrichtigen werden vor deinem Angesicht wohnen bleiben.

Diese praktische Erkenntnis behält ein Psalmenbeter in der Regel nicht einfach für sich, sondern er gibt sie im Vollzug des Betens an andere Menschen weiter. Ein Verfasser kann auch auf ihm bekannte Gebetsformen – Sprachmuster also, die er nicht frei erfunden hat – zurückgreifen und diese in seinen eigenen Text integrieren. So vollzieht der Psalmist im Zentrum von Ps 41 (V. 5-11) zwar das Klagegebet eines »Geringen« (*dal*, לר), doch er selbst ist gar nicht arm. Das wird schon bei der Eröffnung des Ps (V. 2) erkennbar, die als eine Seligpreisung an den Hörer adressiert ist.

² Wohl dem, der auf den Geringen achtet!
Zur bösen Zeit wird JHWH ihn entkommen lassen.

Dieser Glückwunsch gilt also dem, der auf das Ergehen des »Geringen« acht gibt. »Damit ist nicht die Fürsorge um den Armen / Schwachen gemeint, sondern das ›weisheitliche Achten auf den Armen / Schwachen‹, in der Absicht, daraus die rechte ›Lehre‹ bzw. das rechte Handeln zu erlernen.«⁴² »Was am Schwachen / Armen wahrzunehmen und weisheitlich zu lernen ist, faßt dann genau V. 2b-4 zusammen: Daß JHWH *ihn*, den לר, rettet, beschützt, belebt, nicht der Gier seiner Feinde preisgibt, in seiner Krankheit stärkt und, was immer ihn auf das Krankenlager zwingt, seiner Krankheit ein Ende setzt.«⁴³ Die Integration eines Klagegebetes in den Psalm eines Menschen, der zunächst einmal selber gar nicht wirklich arm zu sein scheint, hat also den Zweck eines Lerneffekts – einmal für die Hörer, aber natürlich auch für ihn selbst. So kann der Beter von Ps 41 – wiederum ganz ähnlich dem Schluss von Ps 140 – auch hinsichtlich seiner Person subsumieren (Ps 41,12f.):

⁴² F.-L. Hossfeld / E. Zenger, »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992), 27.

⁴³ Ebd.

¹² Daran erkenne [!] ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind über mich nicht jubeln wird.

¹³ Ich hingegen, hältst du mich fest um meiner Frömmigkeit willen, trete hin vor dein Angesicht für immer.

Wenn man an diesen Beispielen den Vorbildcharakter des Armen illustrieren will, so wird damit also nicht die Armut selbst zu einem Ideal. Für den Psalmbeter ist es demnach nicht erstrebenswert, arm zu werden, auch nicht in einem – wie auch immer zu fassenden – geistlichen Sinn. Vorbildhaft und damit Orientierungsmarke für das eigene Leben ist JHWHs *Beziehung* zu den Schwachen und Hilflosen.

4.3. Israel- und Armentheologie

Das rettende Handeln JHWHs am Armen gewann jedoch nicht nur für den einzelnen Beter eine Bedeutung. Mit der Deportierung von Judäern nach Babylonien – ein menschlich wie religiös katastrophaler Vorgang – stand ganz Israel vor der Herausforderung, an seinem Gott festhalten zu können. Ein Prophet dieser Exilszeit, den die alttestamentliche Forschung wegen seiner Anonymität Deuterocesaja, also den »zweiten Jesaja« nennt, drückt die Sache theologisch nun gerade umgekehrt aus: Nicht Israel habe sich um JHWH gekümmert, sondern *er* halte an Israel fest, und vererbe alle Schuld (vgl. Jes 43,22-25). Wem war das in dieser Situation – wo Tempel, Land und König passé waren – begreiflich zu machen (Jes 53,1)? Im Rahmen dieser Ausgangslage ist die Deutung zu verstehen, Israel als Ganzes sei »durch das Exil *ʿanaw* [»arm«] geworden.«⁴⁴ Hierbei handelt es sich um eine bewusste theologische Qualifikation, denn wirklich arm waren die deportierten Judäer nicht.⁴⁵ Ja, das Bild von den »Elenden« und »Armen« auf der Suche nach Wasser (Jes 41,17) paart sich mit Vergleichen, die Israel als »Blinde« (Jes 42,7.16) und »Gefangene« (Jes 42,7) auszeichnet. Es geht Deuterocesaja darum, seinem Volk klarzumachen, dass Gott für sie einen »neuen Exodus« vorbereitet hat. Die Vorstellung, arm zu sein, war zu diesem Zeitpunkt demnach keine allgemeine Gewissheit, sondern entsprang dem theologischen Bemühen des Propheten, die Deportierten über ihren Stand bei Gott aufzuklären.

Oben (3. 2) war bereits von Ps 68 die Rede. Er teilt die Sprache Deuterocesajas interessanterweise genau an den Stellen, an denen JHWH als Gott der Armen auftritt. So spricht V. 10f. ebenfalls von Gott, der zur Trockenzeit seinem Volk, den »Elenden«, Wasser spendet. Der Schreiber des 68.

⁴⁴ Rahlfs, Psalmen, 85.

⁴⁵ Die Eroberungspolitik der Babylonier sah es vor, nur die Oberschicht der Bevölkerung (also im Wesentlichen die Adligen und den gesamten Staatsapparat, zu dem freilich auch das Tempelpersonal gehörte) in das Mutterland zu versetzen. Die besitzlosen Bauern blieben im Land, bekamen sogar teilweise Felder, die ursprünglich wohl den Großgrundbesitzern gehörten, zugewiesen (vgl. Jer 39,10).

Psalms redet zudem von »Einsamen« und »Gefangenen« (V. 7), ähnlich Jes 42. Im Unterschied zum Propheten leitet er seine Israeltheologie explizit von der klassischen Armenfürsorgementalität her. So ist Gott für ihn ...

⁶ Vater der Waisen und Rechtsbeistand der Witwen
[ist] Gott in seiner heiligen Wohnung.

⁷ Gott, er bringt Einsame zurück ins Haus
und führt Gefangene heraus ins Freie⁴⁶.
Aber Empörer wohnen in der Einöde.

Die Aussage, dass Gott die sozial Gefährdeten und der etablierten Gesellschaft Entfremdeten schützt, bekommt einmal mehr beispielhafte Bedeutung – diesmal im Hinblick auf Gottes Volk: Weil JHWH ein Gott der Armen ist, kann sich auch Israel seiner Hilfe gewiss sein. Nur aufgrund der sozialen Dimension geht Gott den Stämmen Israels voran ins Heiligtum (V. 25-28). Ähnlich wie bei den unter 3.3. besprochenen Gebeten des Einzelnen gibt es also auch bei den Psalmen, die dem Volk Israel als Ganzem zugeordnet sind, eine Spannung zwischen den Armenaussagen selbst und den Konsequenzen, die daraus theologisch für die Psalmenbeter gezogen werden. Denn Israel versteht sich anhand von Deuterocesaja oder Ps 68 ja nicht nur als arm, sondern ebenso als gefangen bzw. blind.

Auch Ps 14 wird »durch die Spannung zwischen Israel- und Armentheologie geprägt.«⁴⁷ Doch dominiert hier der klagende Tonfall. Das Volk ist bedroht von »Toren« (*nābāl*), die Gott ignorieren (V. 2). Ihnen wird der Kampf angesagt. Die Sprechintention zielt genau in die entgegen gesetzte Richtung von Ps 41,2: kein Gelingen, sondern der Untergang wird den intendierten Hörern, den Toren, angesagt – bezeichnend ist woran sie untergehen sollen:

⁶ An der Devise des Elenden werdet ihr scheitern,
denn JHWH ist seine Zuflucht.

Das Treiben der »Übeltäter« (*pō'alē āwān*) wird als ganz und gar negativ gewertet. Dabei merken diese aus Sicht der Beter gar nicht, was sie in Israel anrichten. Wir haben an dieser Stelle erneut ein Beispiel dafür, dass die angefochtene Gottesbeziehung der Betenden in verzerrter Weise auf die Gegner projiziert wird.

⁴ Wollen denn all die Übeltäter nicht erkennen,
dass sie – das Volk fressend – Brot essen,
JHWH aber nicht anrufen?

⁴⁶ Das entsprechende hebräische Wort kommt im Alten Testament nur ein einziges Mal vor (ein so genanntes *Hapaxlegomenon*). Seine Bedeutung muss dementsprechend aus dem Kontext erhoben werden. Die Übersetzung orientiert sich an dieser Stelle an *Hossfeld / Zenger*, Psalmen 51-100, 42.

⁴⁷ F. Crüsemann, Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Ps 14, in: U. Bail / R. Jost (Hgg.), Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, FS W. Schottroff, Gütersloh 1996, 37.

Das makabere Bild von den »Fressern« des Volkes Gottes markiert brennpunktartig die lange Leidensgeschichte Israels durch die Unterdrückung anderer Völker und Königreiche. Dabei wurde die Exilsituation nie allein als eine geschichtliche Episode betrachtet, sondern als Grunderfahrung, die immer wieder die Hoffnung auf endgültige Erlösung wach hielt. Physisch und moralisch »gefressen« von seinen Nachbarvölkern und sich selbst »verzehrend« in der eigenen Schuldfrage, schrie Israel immer wieder zu seinem Gott, er möge dem allen ein Ende setzen, so auch in Ps 79,6-8:

⁶ Gieße deine Zornesglut über die Heiden aus, die dich *nicht erkennen*,
und auf die Königreiche, die deinen Namen *nicht anrufen!*

⁷ Ja, man hat Jakob *gefressen*
und seine Landschaft verwüstet.

⁸ Gedenke im Blick auf uns nicht der Sünden der Vorfahren;
Eile, deine Barmherzigkeit komme uns entgegen,
denn wir sind sehr gering [*dal*] geworden.

4.4. Die Selbstbezeichnung der Betenden als »arm«

Mit obigem Zitat aus Ps 79,8 ist bereits die Besonderheit der Psalmen angezeigt, dass die Betenden gelegentlich sich selbst als »elend und arm« (עני ואביון = *ʿānī wəʿābjōn*, meistens in dieser Doppelkonstruktion) bezeichnen. Dabei kann man zwei Redeweisen von einander abheben – eine, die den Beter eher passiv, eine die ihn stärker aktiv erscheinen lässt. Für die passive Variante soll hier Ps 70 als Beispiel dienen. Der Beter ist bedrängt von Menschen, die ihn übel beschimpfen und verspotten (V. 4). Er bittet Gott, einzugreifen, damit seine Gegner sich »schämen« und vollends »zu Schanden« werden (V. 3). Dafür soll die Freude bei denen zum Ausdruck kommen, die Gott »suchen« (V. 5). Anschließend unterstreicht der Beter nochmals seine eigene Situation folgendermaßen:

⁶ Ich hingegen, elend und arm bin ich. Gott, eile zu mir!
Meine Hilfe und Rettung bist du, JHWH. Zögere nicht!

Man hat sich das Elend, welches in Ps 70 beschrieben wird, als eine doppelte Notsituation vorzustellen: Einmal erscheint sie – das muss man aus der Bitte an Gott, wie er mit den Gegnern verfahren soll, lesen – als Gefühl tiefer Scham und Erniedrigung, die dem Beter das Herz brechen kann (vgl. Ps 69,21). Daraus resultiert zweitens der Eindruck der Gottesferne. So kommt der Beter dazu, sich selbst arm zu nennen. Formal betrachtet drückt er dies als Gegensatz zum ersehnten Gotteslob der Gott Suchenden (V. 5) aus. Sprachliches Kennzeichen dafür ist die Konstruktion »Ich *hingegen* [...]« – ein typisches Ausdrucksmittel der Psalmsprache an markanten Einschnitten im Gebetsablauf, die eine Wende einleiten.

Von dieser Redeweise, mit der der Beter verdeutlichen möchte, dass er seinen Zustand als ganz und gar nicht vorteilhaft ansieht, sind die Passagen zu unterscheiden, in denen er sein Vertrauen zu JHWH bekundet. Dieses Vertrauen besitzt nach Ausweis der Psalmen eine bestimmte *Qualität*, die gelegentlich auch mit dem Hinweis eigener Armut herausgestellt wird. So erscheint die Armenaussage von Ps 86 an der Spitze einer ganzen Reihe von Merkmalen, welche die Beziehung des Beters zu Gott expliziert:

¹ Ein Gebet Davids

Strecke, JHWH, dein Ohr aus, antworte mir,
denn elend und arm bin ich!

² Beachte mein Leben, denn ich bin aufrichtig!
Rette, du mein Gott, deinen Knecht, der auf dich vertraut!

³ Sei mir gnädig, mein Herr,
denn zu dir rufe ich den ganzen Tag!

⁴ Erfreue die Seele deines Knechts,
denn zu dir, mein Herr, erhebe ich meine Seele!

Die Aktivität des Beters, die sich literarisch als »eine sich steigernde Abfolge von Bitten, mit denen das betende Ich Gott geradezu beschwört«⁴⁸, niederschlägt, charakterisiert umfassend die Frömmigkeit eines spezifischen *Milieus*⁴⁹ in Israel. Denn die Summe aller Selbstprädikationen des Beters kann als repräsentativ für verschiedene Psalmen angesehen werden. Nichtsdestotrotz muss man m.E. vorsichtig sein, dieses Glaubensklima pauschal mit dem Schlagwort »Armenfrömmigkeit« zu belegen. Denn das Kriterium der Armut, welches selbstverständlich im Bewusstsein der Betenden verankert war, ist ja in Ps 86 nicht das einzige, mit dem sich der Beter bei Gott Gehör zu verschaffen sucht. Hier wird es als – freilich erstes – Element eines exemplarischen Kataloges aufgeführt, der offensichtlich zum sprachlichen Inventar des Psalmisten gehört. Das wird wiederum formal betrachtet deutlich in den parallelen Satzgefügen, die jedes Mal mit *denn*, hebräisch *kī*, eingeleitet werden. Alle nachstehenden Aussagen stehen folglich auf der gleichen Ebene.

Von einer Armenfrömmigkeit im alten Israel zu reden ist demnach nicht einfach falsch, diese jedoch auf bestimmte Psalmen eingrenzen zu wollen, hinter denen exklusive Gruppen stehen, die nur aus »Armen« bestanden, halte ich für sehr gewagt.⁵⁰ Die Vorstellung, arm zu sein, scheint

⁴⁸ Hossfeld / Zenger, Psalmen 51-100, 539.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Man ziehe zum Vergleich nur einmal das Buch Judit heran, welches zwar den Apokryphen zugerechnet wird, der Psalmsprache aber in Vielem sehr nahe steht: Judit, die Heldin der Geschichte, ist eine sehr reiche (!) Witwe (Jud 8,4-7). Im Gebet bezeichnet sie sich allerdings als »arme« Witwe (9,2). Das Kriterium von Armut liegt nicht in einer objektiv beschreibbaren Notlage der Beterin, sondern im Verbundenheitsgefühl mit ihren Vorfahren und jetzigen Volksgenossen.

aus meiner Sicht im Bewusstsein der damaligen Menschen selbstverständlich vorhanden bzw. abrufbar gewesen zu sein. Man muss exegetisch darauf achten, in welcher Funktion der entsprechende Rekurs auf die Armenvorstellung erscheint. Unterstreicht sie die Demut des Beters, oder will er vor JHWH klagen? Kommt er aufgrund seiner eigenen Notsituation zur Selbstbezeichnung als arm, oder weiß er sich verbunden mit anderen, die arm sind. In Klage- und Vertrauenspsalmen wie Ps 4; 11; 16; 31; 57 etc., wäre daher – rein theoretisch – eine Selbstbezeichnung als »elend und arm« denkbar. Das rechtfertigt jedoch nicht, diese Texte – und sei es vom benachbarten Kontext her – per se als »Armenpsalmen«⁵¹ aufzufassen, ebenso wenig wie die Armenaussage z.B. in Ps 86,1 hinsichtlich dessen Qualifikation fürs Ganze zu nehmen.

Tendenzen, die in eine Richtung weisen, dass Armut als Kennzeichen einer bestimmten Gruppe eingesetzt wurde, gilt es behutsamer nachzugehen. Davon soll im letzten Teil dieses Abschnitts die Rede sein.

4.5. *Das Fest der »Armen«*

Zu den Eigentümlichkeiten der Psalmen gehört die Beschreibung der *Dynamik* in der Gottesbeziehung. Ein dazugehöriges Phänomen, das der Psalmenauslegung immer wieder Rätsel aufgibt, ist der sog. »Stimmungsumschwung«, wo der Beter von einem Mal auf das andere von der Klage zum Lob hinüberwechselt (Ps 13 wird in diesem Zusammenhang als Paradebeispiel betrachtet).

Die Dynamik besteht jedoch nicht nur in der wechselvollen Eins-zu-eins-Beziehung: Beter / Gott. Vielmehr erscheint der Sprecher als Protagonist eines ganzen »Netzwerkes« von Beziehungen zu weiteren Personen. Das gilt auch gerade für Texte, in denen Armentheologie eine Rolle spielt. »Die Kommunikationssituation besagter Psalmen kann durch unterschiedliche Sprechakte in wechselnder Reihenfolge realisiert werden«⁵², in denen der Beter sich mit Gott, seinen Gegnern und seinen Freunden auseinandersetzt. Die Krisensituation des Psalmisten ergibt sich zu einem Gutteil dadurch, dass er über die Störung seiner Außenbeziehungen irritiert ist: Auf einmal werden Freunde zu Feinden (vgl. Ps 55,13-15). Konsequenterweise ist er nun auf der Suche nach einer Gruppe, die mit ihm in seiner katastro-

⁵¹ So *Hossfeld / Zenger*, Psalmen 51-100, 62f. Die beiden renommierten Psalmenforscher arbeiten besonders die Querbezüge der verschiedenen Psalmen und Psalmengruppen heraus, um hieraus die Entstehung des Psalters als Buch erschließen zu können. Manche Teilsammlungen des Psalters sind aus ihrer Sicht unter dem Primat der Armentheologie entstanden. Den Nachweis führen sie mancherorts mittels »der Extrapolation von eindeutigen Armen-Aussagen auf andere Psalmen, »kanonische Lektüre« genannt, und nicht an einzelnen Psalmen selbst.« *R. Kessler*, *Schlussthesen zum Seminar: Armenfrömmigkeit im Psalter*, Ms., Marburg 1999, 1.

⁵² A.a.O., 63.

phalen Lage solidarisch ist. »Die Außenbeziehungen des Beters werden geradezu darüber definiert, ob die anderen ›sich an meinem Unheil freuen‹ oder aber ›Gefallen haben an meiner Gerechtigkeit‹ (35,26f.).«⁵³

Ps 69 enthält nun gegen Ende sowohl besagten Stimmungsumschwung als auch die Einbeziehung der Solidargruppe des Beters:

- ³⁰ Ich hingegen bin elend und trauernd;
dein Rettungshandeln, Gott, schütze mich.
³¹ Ich will den Namen Gottes loben mit einem Lied,
ihn groß machen mit Preis.
³² Das wird aus JHWHs Sicht besser sein als ein Opfertier,
ein Stier mit Hörnern und gespaltenen Hufen.
³³ Die Elenden werden es sehen und sich freuen;
ihr, die ihr Gott sucht, euer Herz lebe auf!
³⁴ Denn einer, der auf die Bedürftigen hört, ist JHWH;
und seine Gefangenen ignoriert er nicht.

Dieser Abschnitt vereint Elemente, die in der vorliegenden Auslegung bereits vorkamen. So begegnet uns in V. 34 das Bekenntnis zu JHWH als einem Gott der Armen, welches zudem israeltheologisch erweitert ist: Die »Gefangenen« (4.4.) werden zum Eigentum Gottes gezählt. V. 30 schließt den Klage- und Bittabschnitt des Psalms (V. 2-30) ab, der – Ps 70 vergleichbar (4.5.) – die Schamsituation des Beters verarbeitet. Diese »Herzensnot« (V. 21) ist sein eigentliches Elend und er harrt dementsprechend einer Wende entgegen, die dann in V. 31 mit einem Lobpreis des Namens Gottes eingeleitet wird. Die Erhebung des *Namens* Gottes gehört in entscheidender Weise in das Bekenntnis hinein und geht einher mit der Beschreibung dessen, was JHWHs Handeln auszeichnet – in diesem Fall sein Eintreten für die Armen. So könnte V. 34 – formal gesehen – auch direkt an V. 31 anschließen, was am Beispiel von Ps 109,30f. (4.3.) ja bereits deutlich wurde.

Der Beter von Ps 69 bezieht darüber hinaus eine Gruppe von Menschen ein, die er als die »Elenden« (*ʾānāwīm*) bzw. die, die Gott »suchen« (*dōr^ešē ʾālōhīm*), bezeichnet. Ihnen soll das »Herz« (*lēb*) aufleben (V. 33). Die Funktion dieser Außenbeziehung tritt deutlich hervor: Zusammen mit der Gruppe sucht der Beter seinen Zustand der Anfechtung zu überwinden! Es geht ihm um die positive Wiederherstellung einer angeschlagenen Mentalität und Gottesbeziehung. Damit schließt sich der Kreis, angefangen von der trügerischen Herzenssprache, die in einigen Psalmen den Frevlern (*r^ešāʾīm*) zugeschrieben wird, über die Herzensnot, die daraus den Sprechern selbst erwächst (4.1.), hin zu neuem Lobpreis JHWHs inmitten von Menschen, die das Anliegen der Betenden teilen: Diese »Elenden« werden vom Beter so genannt, weil sie seiner Auffassung nach in der gleichen verfahrenen Situation stecken wie er selbst, bzw. in der Ge-

⁵³ Kessler, Schlussthesen, 3.

fahr stehen, von seiner Not mit betroffen zu werden: Er will nicht, dass seine Beschämung auf diejenigen abfärbt, die Gott »suchen« (Ps 69,7). Das bedeutet nun aber, dass die angesprochene Gruppe der Elenden in demselben Sinne als arm gilt, wie der Beter auch. Man kann folglich nicht auf die dahinter stehende wirtschaftliche Situation schließen, sondern lediglich auf die Mentalität des intendierten Milieus: Aufgrund von Anfeindungen aus den eigenen Reihen fühlen sie sich zutiefst verunsichert und beschämt – hoffen aber auf das Eingreifen Gottes. Sie werden vom Sprecher des 69. Psalms dazu eingeladen als Quelle ihrer Freude das Bekenntnis zu JHWH, dem Retter der Armen, anzunehmen (V. 34).

Es gibt Anzeichen dafür, dass dieser Lobpreis nicht nur in der Innerlichkeit frommer Psalmenschareiber existierte, sondern gleichsam im Rahmen von gottesdienstähnlichen Veranstaltungen als Fest begangen worden ist, zum Beispiel anhand von Ps 22,23-27:

²³ Ich will deinen Namen meinen Brüdern erzählen;
inmitten der Versammlung will ich dich loben.

²⁴ Ihr, die ihr JHWH fürchtet, lobt ihn,
alle Nachkommen Jakobs, ehrt ihn,
und habt Respekt vor ihm, alle Nachkommen Israels!

²⁵ Denn er hat weder ignoriert noch verachtet das Elend des Armen,
auch hat er sein Angesicht vor ihm nicht verborgen,
und als dieser ihn um Hilfe rief, hörte er.

²⁶ Aus diesem Grund will ich dich preisen in der großen Versammlung;
ich werde meine Gelübde erfüllen vor denen, die ihn fürchten.

²⁷ Essen sollen die Elenden und satt werden
und JHWH loben, die ihn suchen;
euer Herz soll aufleben ewig!

Auch wenn der genaue Ablauf unscharf bleibt, kann man hier gleichwohl die Umriss einer kultischen Zusammenkunft erkennen, dessen Kernelement das Lob des Namens JHWHs ist. Über die soziologische Zusammensetzung der Teilnehmer lassen sich nur Vermutungen anstellen. Die Speisung der Armen darf man sich in jedem Fall nicht analog zur mittelalterlichen Armenfürsorge vorstellen, wo Bettler zu besonderen Feiertagen in den Genuss einer kollektiven Almosenvergabe kamen und anschließend wieder von dannen zogen.⁵⁴ Denn die Armen von Ps 22 gehören als die JHWH »Suchenden« (V. 27) unmissverständlich zur Gemeinde dazu. Ps 22,27 liegt also dasselbe Armutverständnis zugrunde wie Ps 69 (Armut als Anfechtung angesichts einer gestörten Außenbeziehung). Dennoch ließe sich die Aufforderung an die Armen zu essen und sich zu sättigen auch im Sinne eines sozialen »Programms« verstehen, welches in der gewählten Formulierung gewissermaßen mitschwingt. Insofern könnte dies eine Wiederaufnahme des deuteronomischen Gesetzes über den »Zehn-

⁵⁴ Vgl. *Geremek*, Geschichte, 50-68.

ten« darstellen (Dtn 14,22-29), dessen Abgabe in Form von Naturalien zu erfolgen hatte. Die Erträge sollten »in zwei von drei Jahren am zentralen Heiligum von den Erzeugern selbst verbraucht werden«⁵⁵ – jedoch so, dass nicht nur die Besitzer davon aßen, »sondern auch Klienten aller Art, Sklaven und Sklavinnen, Leviten und Fremde, Witwen und Waisen – alle, die in den Ortschaften neben den landbesitzenden Familien leben, vor allem die sozialen Problemgruppen.«⁵⁶ Handelt es sich in Ps 22,27 also um die Verarbeitung einer vorliegenden Tradition im Kontext des Deuteronomiums, wäre auch eine Form der Sozialfürsorge intendiert. »Dtn 14,23 schreibt dem einen Lerneffekt zu: So lernt man, Gott zu fürchten.«⁵⁷ Die Furcht JHWHs stellte sich bereits im Kontext von Ps 112 als zentrale Motivation der Armenfürsorge heraus (4.2.). Ps 22,24 identifiziert die versammelte Gemeinde, die Nachkommen Jakobs, ebenfalls als die, die Gott suchen und fürchten. So ist es zumindest nicht einfach von der Hand zu weisen, dass in einer Gruppe, die diesen Respekt vor JHWH angesichts seines Handelns an den Armen erlangte, auch die wirtschaftlich Armen ihren Platz fanden. Wo das nicht umfassend gelang, blieb innerhalb der Versammlung die Sehnsucht bestehen, Gott möge den Marginalisierten zum Recht verhelfen.

In Ps 9/10 verschränkt sich ähnlich wie in Ps 22 die religiöse mit der sozialen Dimension von Armut. Hier stößt man ebenfalls auf die eigentümliche Spannung zwischen der Bezeichnung von Gruppen als »Elende« und Gott »Suchende« (Ps 9,11.13) und den Aussagen, welche die Armen als ökonomisch Benachteiligte erscheinen lassen. Letztere galt es in besonderer Weise in die Fürbitte hinein zu nehmen. Ps 10 endet mit dem Wunsch der »Elenden«, JHWH möge für die Waisen und Bedrückten eintreten:

¹⁷ Das Verlangen der Elenden hörst du, JHWH,
du festigst ihr Herz, dein Ohr ist aufmerksam:

¹⁸ Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
dass der Mensch nicht mehr fortfahre,
Schrecken zu verbreiten vom Land her.

5. Ausblick

Es gibt unterschiedliche Einstellungen zur Armut, so habe ich eingangs zu zeigen versucht. Auch die Psalmen reden nicht uniform von Armen und Notleidenden. Die verschiedenen Aussagenuancen herauszulesen ist zwar einerseits recht aufwendig, eröffnet m.E. aber auch Chancen, die ei-

⁵⁵ F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 254.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

genen Sichtweisen bezüglich von Armut zu ergänzen und gegebenenfalls zu korrigieren. Dazu abschließend einige Anregungen:

Wie selbstverständlich wird gelegentlich auf die Bibel verwiesen, um zu demonstrieren, dass man natürlich *immer* und ohne Abstriche für *die Armen* ist. Abgesehen davon, dass solche Äußerungen mitunter die Realität vernebeln, muss man feststellen, dass es sich hierbei um die Sprache kirchlicher Gremien bzw. die der offiziellen Theologie handelt. Diese verdeckt mitunter die viel subtilere Haltung des Einzelnen den Armen gegenüber, welche sowohl von Mitleid als auch von Angst und Abgrenzung bestimmt wird. Wer einem Menschen auf der Straße begegnet, der ihn um Geld bittet, spielt – bewusst oder unbewusst – automatisch die Frage durch, ob der Betreffende es überhaupt wert ist, Hilfe zu bekommen, oder ob er doch eher als Nutznießer des Systems einzustufen ist. Dahinter steht die neuzeitliche Erfahrung von Armut als Massenphänomen mit ihren sozialpolitischen Gegenmaßnahmen. Die Politik lehrt uns, die Menschen nach ihrem Anspruch auf Unterstützung zu bewerten und zu beurteilen. Davon können sich einzelne Christen und auch Kirche als übergeordnete Größe nicht einfach lösen – allen philanthropischen Parolen zum Trotz. Es gilt von daher, sich über die eigenen Motive für die Armenhilfe im Klaren zu sein, um nicht die Bodenhaftung zu verlieren. Bei aller Sympathie der Option für die Armen gegenüber darf man nicht vergessen, dass Barmherzigkeit auch eine eigennützige Seite hat, sei es, dass Kirche ihr eigenes Prestige aufwerten möchte, sei es, dass man auf Gottes Vergeltung hofft. »Barmherzigkeit ist ein komplexes Gefühl und ein komplexes Verhalten.«⁵⁸ Die Psalmen stellen ein Motiv als das legitime heraus: Gott anzuerkennen.

Die Psalmen verdeutlichen aber auch, dass man aus der Rolle Gottes als Armenhelfer für seine eigene Person Konsequenzen ziehen kann jenseits der Mahnung zur Sozialfürsorge. Diese Dimension scheint mir aus dem Blick geraten zu sein. Denn das Thema Armut spielt für die persönliche Frömmigkeit fast keine Rolle (mehr?). Viele Christen wissen gar nicht, dass in den Psalmen, von denen immerhin einige recht bekannt sind, von Armen die Rede ist – geschweige denn, dass ihre Erwähnung für sie eine persönliche (!) Bedeutung bekommen kann: Gott ist jedem gnädig, der sich ihm in seiner Not anvertraut. Und dieses Wesen Gottes wird gerade an seiner Option für die Armen sichtbar. Darin liegt eine weitere Möglichkeit, Gott kennen und anerkennen zu lernen.

⁵⁸ *Geremek*, Geschichte, 310.

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT VIII, Göttingen 1992.
- Birkeland, H., Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte, Oslo 1933.
- Crüsemann, F., Im Netz. Zur Frage nach der »eigentlichen Not« in den Klagen der Einzelnen, in: R. Albertz, u.a. (Hgg.), Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 139-148.
- , Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- , Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Ps 14, in: U. Bail / R. Jost (Hgg.), Gott an den Rändern.
- Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, FS W. Schottroff, Gütersloh 1996, 32-41.
- Ebach, J., Art.: Armenfürsorge II. Altes Testament, RGG⁴, Bd. I.
- Füglistner, N., »Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren«. Ps 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: G. Braulik, u.a. (Hgg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N. Lohfink, Freiburg i.Br. u.a. 1993, 101-124.
- Geremek, B., Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa. Aus dem Polnischen von F. Griese, München / Zürich, 1988.
- Gerstenberger, E.S., Art.: 'anāh II, ThWAT, 247-270.
- Gunkel, H., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, HK II, zu Ende geführt von J. Begrich. 4. Aufl. mit einem Stellenregister von W. Beyerlin, 1985.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992), 21-50.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg i.Br. u.a. 2000.
- Keel, O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM VII, Stuttgart 1969.
- Kessler, R., Schlussthesen zum Seminar: Armenfrömmigkeit im Psalter, Ms., Marburg 1999.
- , Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis, in: S. Joneleit-Oesch / M. Neubert (Hgg.), BÖR 72, Frankfurt a.M. 2002, 99-100.
- Lohfink, N., Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der »Theologie der Befreiung«, in: Bibl. 67, Rom 1986, 153-175.
- Mowinckel, S., Psalmenstudien I, *āwān* und die individuellen Klagepsalmen, Kristiana 1921.
- Rahlf's, A., 'anī und 'anaw in den Psalmen, Göttingen 1892.
- Riede, P., Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen, WMANT 85, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Schäfer, G.K., Die Option für die Armen als Herausforderung für Diakonie und Sozialethik, in: A. Götzmann, u.a. (Hgg.), Diakonie der Versöhnung. Ethik-

sche Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung, Stuttgart 1998, 204-215.

Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. durchgesehene Aufl., Gütersloh 2001.

Un-Sok Ro, J., Die sogenannte »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel, BZAW 322, Berlin / New York 2002.

Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testament, Gütersloh 1994.

Gottes Intervention in der Kainsgeschichte

Gedanken zu Genesis 4,1-17¹

Michael Stadler

1. Einführende Gedanken

Nach Claus Westermann ist die hier zu betrachtende Erzählung in Gen 4,3-16 eingepasst in die Geschlechertafel Gen 4,1f.17-26,² wobei V.1f. den ursprünglichen Erzählungsanfang ersetzt. Ohne diese jetzigen Anfangsverse der Genealogie wäre Kain nicht der Sohn Adams. Somit war die Erzählung ursprünglich nicht Teil der Urgeschichte und auch nicht die Fortsetzung zu Gen 2-3. Doch stellt sie hier die Erweiterung einer knappen genealogischen Angabe dar, in der zu der erwähnten Person Kains eine Begebenheit berichtet wird. Damit ist zugleich gesagt, dass es in dieser Erzählung, die wir hier die »Kainsgeschichte« nennen, eigentlich nicht um das Brüderpaar Kain *und* Abel, sondern ausschließlich um Kain geht. Für den jahwistischen Erzähler (J) ist Abel lediglich der von Kain getötete Bruder.³ Ich entscheide mich jedoch hier für eine Betrachtung von Gen 4,1-17⁴ als (redaktionell rekontextualisierten) Endtext, da m.E. dessen – ohnehin nur hypothetisch rekonstruierbare – Vorformen nicht notwendigerweise den Vorrang vor der kanonisierten Textgestalt verdienen.⁵

Schon die ersten Worte von Gen 4 lassen deutlich werden, dass es sich dabei um keine Erzählung handelt, die historisch Einmaliges berichtet, sondern um eine narrativ verdichtete, grundsätzliche Menschheitserfah-

¹ Gewidmet meinem Freund Prof. Dr. Friedemann W. Golka. Zuerst lernte ich für diesen Aufsatz seinen Artikel und dann ihn selbst kennen.

² Anders H. Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 144f. Doch vgl. auch im Folgenden: C. Westermann, Genesis. 1. Teilband 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 388.

³ Vgl. ebd. Weitere Argumente, die Abel neben Kain quasi verblassen lassen, finden sich unten bei der Erläuterung des Namens Abel. Interessanterweise wird Kain, wie van Wolde beobachtete, nie als Bruder Abels bezeichnet; wahrscheinlich, weil er sich nicht als dessen Bruder zeige. So dränge erst JHWH Kain dazu, sich als Abels *Bruder* zu verhalten (4,7.9-11). Vgl. E. van Wolde, The Story of Cain and Able: A Narrative Study, JSOT 52 (1991), 33.36.

⁴ Warum ich V. 17 – anders als sonst üblich – bewusst der Kainsgeschichte zurechne, erkläre ich später.

⁵ Siehe hierzu J.L. Kugel, Cain and Abel in Fact and Fable. Genesis 4:1-16, in: R. Brooks / J.J. Collins (Hgg.), Hebrew Bible or Old Testament. Studying the Bible in Judaism and Christianity, Notre Dame 1990, 186-190. Zu ätiologischen Vorformen vgl. a.a.O., 168-173; Seebass, Genesis I, 160-164; W. Dietrich, »Wo ist dein Bruder?«. FS W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 101-108.

rung. Drei verschiedene Ausdrücke werden gebraucht, um das Phänomen menschlicher Existenz von verschiedenen Seiten zu beleuchten.

Da ist zum einen אָדָם (*ha'adam*) der Mensch, der von der אַדָמָה (*adamah*) genomme Irdene oder Erdenbürger. Nur versteckt erkennt man darin auch den Eigennamen Adam. Zum anderen stoßen wir auf חַוְוָה (*chawwah*), Adams Frau (deutsch: Eva), die »Mutter aller Lebenden«, wie der Bibelleser von Gen 3,20 weiß. Es ist möglich, dass diese Bezeichnung einmal Titel der Urmutter Erde (vgl. Sir 40,1) war; sie ist hier jedoch von dieser mythologischen Vorstellung gelöst.⁶ Adams Namensgebung »Chawwah«, Eva, für seine Frau drückt aus, dass sie – als Trägerin des Lebens – für ihn Leben bedeutet. Da Eva zum Zeitpunkt ihrer Benennung noch nicht Mutter war, handelt es sich hier, wie Westermann ausführte, um »eine nachträgliche Erklärung des Namens ›Eva‹ aus weitem Abstand«⁷, die der Freude über das Mutterwerden Ausdruck verleiht. Der Mensch gibt als Mutter das Leben weiter. Ferner stoßen wir auf אִשְׁתּוֹ (*ischtto*) für Eva. Die Frau ist darum kein beziehungsloser Mensch, sondern *seine* ›Männin‹ (Luther), des Adams Frau. Sie gehört zu ihm.

Beide sind jedoch nicht allein. Von Anfang an ist JHWH in die menschlich-allzumenschlichen Beziehungen eingebunden; schon während der Adam seine Frau »erkennt« (יָדָה *jada*). Westermann weist zu Recht auf die Besonderheit dieses Verbs hin:

»Das Verb bedeutet nicht eigentlich erkennen und wissen im Sinn des objektiven Erkennens, also etwas erkennen oder etwas wissen, sondern das Erkennen in der Begegnung (so richtig A. Dillmann z.St.: ›Kennenlernen, Bekanntschaft machen mit‹, etwas anders E. Speiser, aber doch ähnlich: ›to experience‹). Von da aus wird die Anwendung von Gen 4, 1 verständlich. Sie zeigt, dass hier die körperliche Beziehung von Mann und Frau nicht primär physiologisch, sondern primär personal gedacht ist [...] es ist vielmehr ein Vorgang zwischen Mann und Frau, der seinen eigentlichen Sinn in der Gemeinschaft hat.«⁸

Da dieses »Erkennen« stark von unserem modernen, kognitiven Verständnis des Begriffs abweicht, erscheint es angebracht, im Folgenden auf die hier vorliegende Sonderbedeutung der semantisch breit gefächerten Wurzel יָדָה näher einzugehen.

2. Zur kontaktiven und sexuellen Bedeutung von יָדָה (*jada*)

Aufgrund der breiten Bedeutungsskala von יָדָה korrigiert Hempelmann die – auch bei Schottroff⁹ – vielfach angegebene Grundbedeutung »(er)-

⁶ Vgl. hierzu: Westermann, Genesis, 365.

⁷ Ebd.

⁸ Westermann, Genesis, 393.

⁹ Vgl. W. Schottroff, יָדָה, THAT I, München 1971, 682.

kennen, wissen« wegen des nicht auf alle Bedeutungen anwendbaren relationalen Aspekts durch die Übersetzung »sich beziehen auf, in Beziehung sein zu«¹⁰. Er unterscheidet fünf Bedeutungsaspekte im profanen und religiösen Sprachgebrauch, obwohl sich diese infolge ihrer gemeinsamen relationalen Qualität nicht scharf trennen lassen:¹¹ Den kognitiven, konstativen, kommunikativen¹², konstitutiven¹³ und kontaktiven Aspekt.

Letzterer gibt, nach Hempelmann, ידע als ein handelndes Sich-Einlassen von beziehungsgemäßer, wirklichkeitsverändernder Qualität wieder. ידע bringt in dieser zentralen Bedeutung den Menschen als in einem Beziehungsgeflecht stehend zum Ausdruck. Das wird anhand der handwerklichen oder künstlerisch-sachkundigen Bedeutung von »sich verstehen auf« oder »vertraut sein mit« (1Sam 16,16.18; 1Kön 7,14) deutlich, ferner in dem gegenständlichen (Gen 39,6.8; Ps 31,8; Spr 27,23) und zwischenmenschlichen »Sich-kümmern-um« (Ps 142,4), ja sogar in der außerordentlichen Vertrautheit Moses mit JHWH, welcher ihn »von Angesicht zu Angesicht erkannt hatte« (Dtn 34,10).

Im Bedeutungsfeld der ehelichen Gemeinschaft steht ידע mit einem personalen Objekt. Baumann¹⁴ vertritt die Ansicht, dass die ausschließlich intellektuelle Bedeutung vorwiegend die innere Haltung oder Beschaffenheit der Person erfasse, nicht aber diese selbst. Grundlage des gegenseitigen Kennens bilde die Tatsache, dass man einmalig oder dauernd in Berührung gekommen ist. ידע bezeichne hier

¹⁰ Vgl. im folgenden H. Hempelmann, Art. Erkennen, in: Das große Bibellexikon, Bd. I, Wuppertal 1987, 326. Zur Problematik des Subsumierens verschiedener Bedeutungen (Polyvalenz) eines lexikalischen Wortes unter einen Oberbegriff vgl. P. Cotterell / M. Turner, Linguistics and Biblical Interpretation, London 1989, 106-128. Zur methodischen Vorsicht bei der Bewertung von Wortstudien vgl. J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft, München 1965. Vgl. ferner H. Hempelmann, »Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur Systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt« in: ders. / K. Haacker, Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal 1989, 39-78.

¹¹ Vgl. im Folgenden Hempelmann, Erkennen, 326-328; Schottroff, ידע, 686.

¹² Dieser Aspekt besagt, dass Gott souverän und eigenmächtig Erkenntnis verschließt und erschließt (vgl. Jes 19,12.21; 44,18). Dabei bedeutet die göttliche Offenbarung nicht nur ein Kundtun von Wissen (Ex 6,3; Num 12,6), sondern eine »wirkungsvolle Erschließung der Wirklichkeit Jahwes«, die sich z.B. darin zeigt, dass er das Volk Israel aus Ägypten herausgeführt hat (Ez 20,5.9).

¹³ Als »Wirklichkeit stiftendes und Leben schenkendes Beziehungsgeschehen« (Hempelmann, Erkennen, 327) bezeichnet ידע hier unter anderem die Erwählung durch Gott, womit er den Einzelnen in eine spezifische Beziehung zu ihm versetzt (Gen 18,19; Jer 1,5; Ex 33,12.17; Am 3,2). ידע als Setzen von Wirklichkeit wird besonders deutlich in der Beschreibung des Schöpfungshandelns als Erkenntnisakt Gottes (Spr 3,20). Wirklichkeit wird als Beziehungsgeflecht aufgefasst. Dadurch besitzt Erkenntnis als beziehungsgemäße Größe eine wirklichkeitsbestimmende und -begründende Bedeutung.

¹⁴ Vgl. E. Baumann, ידע und seine Derivate, ZAW 28 (1908), 28ff.

»im Grunde eine persönliche Verbindung, auf Grund deren ein enger Verkehr stattfindet, ein Austausch nicht nur von Wissen, sondern mehr noch von Achtung, Liebe, Fürsorge, Wohltaten, Diensten u.s.f., weshalb der ידוע eigentlich der jemandem Zugehörige, danach nicht nur Vertraute, sondern ebenso sehr der Geachtete, Geliebte, Ersehnte, Gepflegte etc. sein kann.«¹⁵

ידע steht für den Schritt oder Akt, der ein solches Verhältnis eröffnet bzw. aufrechterhält. Dies wird hinsichtlich des intimsten menschlichen Verhältnisses ganz offensichtlich durch die Tatsache belegt, dass ידע u.a. den zwischen Mann und Frau spezifisch intimen sexuellen Verkehr ausdrückt. ידע bezeichnet den ehelichen (Gen 4,1.17.25; 1.Sam 1,19) und außerehelichen hetero- (Gen 38,26; 1Kön1,4; Vergewaltigung: Ri 19,25) und homosexuellen Beischlaf (Gen 19,5; Ri 19,22). Gaboriau führt hier noch Jer 2,16 an, wo vermutlich die Masoreten ידע' (jeda'uch) in ידע' (jir'uch) veränderten, da die LXX die Lesart ἔγνωσαν σε (egnosan se) enthält¹⁶. Eine solche Bedeutung für »erkennen« kommt auch im Ägyptischen¹⁷, Akkadischen¹⁸ und im Ugaritischen¹⁹ vor. Über die Herkunft der sexuellen Denotation von ידע sind sich die Philologen nicht einig. Mehrere Wörterbücher sehen darin lediglich einen Euphemismus, ohne diese Vermutung begründen zu können.²⁰ Im klassischen Griechisch gibt es zwar eine dem Anschein nach ähnliche sexuelle Bedeutung zu γιγνώσκω (gignosko)²¹, wobei eine euphemistische Verwendung nahe liegt, wegen des vorehelichen²² bzw. außerehelichen²³ oder inzestuösen²⁴ Beischlafs; ob diese Verwendung aber generell auf hebräischen Einfluss zu-

¹⁵ A.a.O., 30.

¹⁶ Der kriegerische Kontext des Verses erlaubt den Gedanken der Vergewaltigung, zumal sich zu den folgenden Versen 17 und 18 eine Analogie von sexueller Sünde und Trinken in Ez 23,30-35 (zu Ägypten: Ez 23,19f.) findet. Vgl. F. Gaboriau, Enquête sur la signification biblique de connaître: Étude d'une racine, Angelicum 45 (1962), 37.

¹⁷ J. Bergmann / G.J. Botterweck, ידע, ThWAT III, Stuttgart 1982, Sp. 486.

¹⁸ J. Bergmann / G.J. Botterweck, ידע, Sp. 479, vermerkt unter II.2b.

¹⁹ A.a.O., Sp. 490.

²⁰ Z.B. a.a.O., Sp. 494 und Schottroff, ידע, 691.

²¹ Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1971, ⁶1988, 322; H.G. Liddell / R. Scott, Greek English Lexicon, London ⁹1966, 350: z.B. Aristoteles (hg. von V. Rose) 1886, 383; Plutarch, Vita Pompeii p. 1166, hg. von Stephanus [c. 36]. Siehe Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae, Vol. III, Graz 1829, 629f.

²² Heraklit, Pol. 64: »γινώσκειν κόρας πρὸ τοῦ γαμίσεσθαι« p. 508 Edit. 1618. Plutarch, Alex. [21]: »Οὔτε τούτων ἔθιγεν σξ. τῶν γυναικῶν, οὔτε ἄλλην ἔγνω γυναῖκα πρὸ γάμου πλὴν Βαροσῆης« Zit. nach Stephanus, ebd.

²³ Vgl. im Kontext Plutarch, Galba IX: »ἐγνώκει γὰρ ὁ Γάιος ὡς ἔοικε, τὴν τεκοῦσαν αὐτὸν ἔπι μεικρόιον ὧν οὐκ αἰδιῆ τὴν ὄψιν οὖσαν, [...]« (Aus: »Plutarch's Lives«, griechisch-englische Ausgabe, 222 unten und 224 oben. Nähere Quellenangabe n. bek.)

²⁴ Vgl. Olympiodor, Leb. Platos, hg. von A. Westermann, 1850, p. 1: »φάσμα' Απολλωνιακὸν συνεγένετο τῇ μητρὶ αὐτοῦ ...« Zit. nach Bauer, Wörterbuch, 322. Vgl. ferner Menander, fgm.382,5 (558,5) »... ἔπειτα φοιτῶν καὶ κολακεύων <ἐμέ τε καί> τὴν μητέρόν ἔγνω μ'.« Zit. nach A. Koerte, MENANDRI QUAE SUPERSUNT. Fragmenta, Berlin 1959, 136.

rückzuführen ist, lässt sich nicht klar belegen²⁵, zumal die die sexuelle Bedeutung mit γινώσκω (*ginosko*) wiedergebende LXX eindeutig später als einige der hier erwähnten Quellen zu datieren ist. Im Hebräischen erscheint ein Euphemismus hierfür jedoch äußerst unwahrscheinlich.²⁶ Auch scheint schwer verständlich, warum Brenner in ירע einen Euphemismus sieht,²⁷ wenn sie z.B. gerade dessen Bezeichnung von homosexuellen Verkehr eine dezidiert (machtpolitische) Wissens-Bedeutung beimisst.²⁸ ירע in der Befangenheit seiner gewohnten Auffassung des Sich-Kennen-Lernens lediglich als Bezeichnung des ersten Geschlechtsverkehrs²⁹ zu deuten, wird durch Gen 4,25 widerlegt. Der Gedanke an die Entschleierung der Frau in der Hochzeitsnacht gemäß der Glaubenspraxis arabischer Mönche³⁰, ist ebenfalls – nach Gaboriau – nicht zutreffend, da der im Islam so bedeutsame Schleier bei den Hebräern nicht üblich war, bzw. erst später bedeutsam wurde, und Gen 29,23 nicht geeignet scheint, dies zu entkräften.³¹ Zu Schwallys Interpretation, dass sich ירע auf das Feststellen der Jungfräulichkeit beim ersten Vollzug der Ehe beziehe³² (Dtn 22,14ff.), in Analogie zu der Formulierung גִּילַח עֲרוֹתָ יִשָּׁה³³ (*gillach äruat ischah*) erklärt Gaboriau, dass in der Sprache des Rechts, wo letztere Formulierung für verbotene und strafbare Beziehungen steht (vgl. Lev 18,6-19; 20,11-21), diese sonst ausschließlich in unvoreilhaftem

²⁵ Vgl. *Stephanus*, ebd.: »Hunc autem usum verbo γινώσκειν dedisse existimantur exemplo Hebræorum, qui itidem ירע hac de re honeste usurpant. Sed Plut. unde accipisse dicemus? Vereor certe ne Græcum etiam loquendi genus fuisse dicendum sit« (ebd.).

²⁶ Auch Kegler schließt eine euphemistische sexuelle Verdrängung bzw. Tabuisierung aus, wie sie eine solche gespaltene Körpererfahrung, die Sexualität nicht mehr mit Körperorganen, sondern – dazu entgegengesetzt – mit dem Kopf assoziiert, bedeutete (vgl. *J. Kegler*, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: *F. Crüsemann* (Hg.), »Was ist der Mensch?« Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, München 1992, 38). Siehe auch *E.A. Speiser*, Genesis. Introduction, Translation and Notes, AB1, Garden City 1964, 31.

²⁷ *A. Brenner*, The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ›Sexuality‹ in the Hebrew Bible, Leiden 1997, 8.22.

²⁸ A.a.O., 138: »The ›knowing‹ agent aspires to establish power and control over other male newcomers [...].«

²⁹ Siehe *Siegfried-Stade*, Wörterbuch ad.voc. ירע, zit. nach *Baumann*, ירע, 31.

³⁰ Erst dann bekam der Mann das Gesicht der Frau zu sehen. So vermutet *A. Socin* und bezieht sich dabei auf Dulac, »Contes arabes«, 63, Anm. 3 (zit. nach *W. Gesenius* / *F. Buhl*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin 171967, 287b).

³¹ Aufgrund von Gen 24,65 meint *Patai*, dass sich die Verlobten bis zur Hochzeit nicht sehen durften, es sei denn die Verlobte zeigte sich ihrem Bräutigam verschleiert (vgl. *R. Palai*, Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt a.M. 1962, 65f.). *De Vaux* dagegen sieht den Brauch der Verschleierung gemäß dieser Bibelstelle eher auf den Kontext der Hochzeitsfeierlichkeiten beschränkt und geht ansonsten davon aus, dass damals die Mädchen nicht verschleiert gingen (vgl. *R. de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Freiburg i.Br. 1960, 62.67).

³² *Schwally*, ZMDG, 1898 (53) Lexicalische Studien, 136.

³³ *revelare nuditatem mulieris* (die Nacktheit einer Frau aufdecken); d.h. עֲרוֹתָ (ärwa) wäre durch ירע (*jada*) beseitigt worden. Vgl. ebd.

Situationen begegnet (vgl. Dtn 24,1; Ez 22,10; 23,10; 23,18), und ירע dabei bemerkenswerterweise nicht vorkommt.³⁴ Mit Rückgriff auf die Etymologie meint er in ירע mit allergrößter Wahrscheinlichkeit eine Handlung zu sehen, die zwei verwandte Gedanken der geschlechtlichen Gemeinschaft, welche, wie er schreibt, von der biblischen Literatur häufig bestätigt werden, in sich vereinigt, nämlich das Bewusstsein von Herrschaft einerseits und von Unterwerfung andererseits.³⁵ Dieser elementaren natürlichen Geste ermangle weder der eigene semantische Sinn, noch die radikale Dynamik von ירע. Diese sexuelle Bedeutung von ירע erweist sich als erhellend, wenn wir uns nun einem exegetischen Problem von Gen 4,1 zuwenden.

3. Hatte Eva eine sexuelle Beziehung zu JHWH?

Nach אִשְׁתּוֹ (*ischtto*) ist jedes weitere Wort semantisch hochbrisant. Die Bedeutung von ילר (*jäläd*) ist in diesem Kontext besonders bedeutsam, denn die Gebärfähigkeit der Frau lässt sie als potentielle Gottheit erscheinen. Sie bringt das Kind zur Welt. Zu ילר bieten sich zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten an. Zum einen, dass die Frau quasi selber als Göttin auftritt, oder aber, dass sie es als ein Geschenk von JHWH ansieht, einen neuen Menschen hervorzubringen.³⁶

Nachdem Eva ihren Sohn Kain geboren hat, gibt sie einen rätselhaften Ausspruch von sich. Obwohl es assyrische Parallelen gibt, von denen her die Bedeutung »erwerben, kaufen« für קנה (*kanah*) grundsätzlich möglich ist,³⁷ sind Westermann, Deurloo und Cassuto der Überzeu-

³⁴ Vgl. Gaboriau, Enquête, 39.

³⁵ »[...]une action [...] à savoir *domination* d'un côté, et *sujétion* de l'autre. C'est donc par un recours à ce que l'étymologie suggère comme attitude primitive (tourner vers, porter sur) que s'expliquerait avec le plus de vraisemblance la signification en cause. [...] Il est de fait que l'on trouve, sur le même sujet, dans Sirach [...], l'idée de ›*possession*‹, consécutive à une ›*saisie*‹, celle-ci conçue comme une connaissance prudente que dirige le choix; l'idée aussi d'une ›*inclination*‹ tendant à s'approprier et à se soumettre l'objet de la connaissance (d'une façon qu'il est recommandé de ne pas faire païenne)« (a.a.O., 39f.). Vgl. Sir 36,19-26, bes. V. 24. Vgl. auch Brenner (Intercourse, 11f.), die die Bedeutung von נקבה (*nekaba* = weiblich) sieht »derived from a consonantal sequence designating ›*pierce*, make a hole‹ (Qal) and formally constituted as the gramatical F[emine] formation of נקב ›*hole*‹, ›*cavity*‹, ›*opening*‹, ›*orifice*‹[...] A ›*female*‹ [...] is an ›*orifice*‹; orifices and holes require that they be filled[...] The female is there to be penetrated and to be receptive« (a.a.O., 12). »Males are constructed largely as penetrators, insertive, active sexual agents; women are constructed largely as penetrated, receptors, passive sexual objects (an active seductress is condemned unless in the service of procreation)« (a.a.O., 178).

³⁶ So z.B. K. Ulrich, Evas Bestimmung. Studien zur Beurteilung von Schwangerschaft und Mutterschaft im Ersten Testament, in: H. Jahnou u.a. (Hgg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 161f.

³⁷ Vgl. R. Borger, Short Notes Gen. iv 1, VT 9 (1959), 85f. Zur Diskussion siehe Westermann, Genesis, 395.

gung,³⁸ dass nach Gen 2-3 mehr für die dem Ugaritischen analoge Bedeutung »schaffen« in Gen 4,1 spricht. Der Grund, warum Humbert die Bedeutung »schaffen« für Gen 4,1 bestreitet,³⁹ könnte gerade an dieser Stelle für die »pikante« Bedeutung sprechen: Wenn an allen sonstigen Stellen, an denen קָנָה »schaffen« meint, Gott das Subjekt ist, so bedeutet gerade dieser Umstand für Gen 4,1 eine Zuspitzung, welche die יִשְׁכַּח (*ischah*) in eine gefährliche Parallelität zu Gott rückt.⁴⁰ Eva hätte ihren Sohn Kain dann nicht »erworben« sondern »geschaffen«.

Simkins zufolge hatte die Schlange in Gen 3,4f. die Wahrheit gesagt: Adam und Eva starben nicht und wurden in der Tat wie Gott. Sie erwarben Wissen um Gut und Böse, sowie sexuelles »Wissen / Erkennen«; ferner erwarben sie kulturelles Wissen, das sie von ihrem vorherigen Naturzustand distinguierte, und das sich in der menschlichen Schaffens-Möglichkeiten ausdrückte. Ihre Sexualität fungierte dabei als *rite de passage* von kindlicher Unschuld zu erwachsener, kultureller Emanzipation.⁴¹

Mit der Übersetzung »hervorbringen, schaffen« löst sich für Westermann auch das Problem, wie יִשְׁכַּח (*isch*) zu verstehen ist, nämlich *nicht* als eben geborenes »männliches Kind«. Die Mutter »sieht vielmehr in dem Kind, das sie geboren hat, den [zukünftigen] Mann; sie rühmt sich also tatsächlich, dass sie einen Mann hervorgebracht hat, in Entsprechung zur Erschaffung des Mannes durch den Schöpfer«⁴². So erscheint die Geburt des Sohnes als Erschaffung eines *Adam secundus*. Doch dominiert hier

³⁸ »[The] first woman, in her joy of giving birth to her first son boasts of her generative power, which approximates in her estimation to the Divine creative power« (U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis. Part 1: From Adam to Noah; Genesis I-VI. 8. Engl. Übers., Jerusalem 1961 (= 1944), 201). Vgl. Westermann z. St.

³⁹ P. Humbert, FS A. Bertholet, 1950 = OH 1958. Erwähnt in Westermann, ebd.

⁴⁰ Lescow argumentierte für eine ursprüngliche Fassung des Evaspruches ohne Verweis auf JHWH. Vgl. Th. Lescow, Gen 4,1.25: Zwei archaische Geburtsberichte, ZAW 106 (1994), 485f. Zur Mitschöpferrolle selbst der anorganischen Natur vgl. Gen 1,11f.

⁴¹ Vgl. R.A. Simkins, Creator and Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel, Peabody Mass. 1994, 184-188. Ähnlich auch C.M. Carmichael, The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles, in: P. Morris / D. Sawyer (Hgg.) A Walk in the Garden. JSOTSup 136. Sheffield 1992, 47-63. Heinevetter verweist darauf, dass sich erst mit der Erbauung der Stadt in 4,17 »Kulturgeschichte im eigentlichen Sinn« ereignete (H.J. Heinevetter, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, Frankfurt a. M. 1988, 183). Was die Schlange jedoch m.E. verschwieg, war die Tatsache, dass Adam und Eva um Gut und Böse gewusst hätten, indem sie gut und – vor allem! – auch böse handelten.

⁴² Westermann, Genesis, 396. Vgl. auch B. Vawter, On Genesis. A New reading, Garden City 1972, 92. Pardes nennt Evas Ausruf in Bezug auf Gen 2,23 sogar eine »response to [...] Adam's [...] indirect claim to have created woman out of his body, to his celebration of the generative capacity of his flesh and bones. She responds in the medium he chose to use: naming speeches«. I. Pardes, Beyond Genesis 3, Hebrew University Studies in Literature and the Arts 17 (1989), 171. Sollte Pardes Recht haben, würde sich in diesem Genre der Geschlechterkampf um die Schaffenskraft manifestieren: Hat der Mann zusammen mit JHWH die »Männin« hervorgebracht oder Eva zusammen mit JHWH den Mann?

die Frau, nicht JHWH. Das wird aus der Formulierung des Evaspruches deutlich: »Ich habe hervorgebracht [...]«⁴³

Allerdings sind die letzten Worte ihres Ausrufs noch brisanter. Die Übersetzung von אֵת־יְהוָה (*ät Jahwe*) bereitet vielen Auslegern Schwierigkeiten. Die Präposition אֵת (*ät*) kommt in der Bedeutung »mit Hilfe von« bei Gottesbezeichnung nicht vor (stattdessen steht אִם – *im*). So erschloss Skinner die Bedeutung »zusammen mit« aus dem babylonischen Schöpfungsbericht.⁴⁴ Diese Deutung ist nach Westermanns Auffassung die dem Kontext gemäßeste.⁴⁵

Doch ist damit ein Tabu angegriffen. Das für Israel potentiell götzendienerisch-heidnische Motiv der »Heiligen Hochzeit« klingt an.⁴⁶ Zwar war die von den israelitischen Propheten geprägte Ehemetapher für das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk Israel heilig, doch behauptete dieser Deutung zufolge hier eine *einzelne Frau*, während ihres Beischlafs mit Adam eigentlich mit JHWH kopuliert zu haben?⁴⁷ War es dieser dem Häretischen so nahe Gedanke, den die Übersetzer der Septuaginta und Vulgata durch ihre eher instrumentale Wiedergabe von אֵת־יְהוָה (LXX: διὰ τοῦ θεοῦ – *dia tou theou*; Vulgata: per deum) ausschließen wollten?

⁴³ Gewiss würdigt Eva Gottes Schöpferkraft, jedoch benutzt sie m.E. in ihrem Ausruf diese »Anerkennung« allenfalls, um sich selbst zu exponieren!

⁴⁴ »Aruru [the mother goddess], together with him [Marduk], created (the) seed of mankind« (J. Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ²ICC, Edinburgh 1930, 102); ebenso Cassuto, Commentary, 198f.: »I have created a man *equally with the Lord*« (kursiv von mir). Zur Diskussion und weiteren Übersetzungsvorschlägen vgl. Westermann, Genesis, 396f., Cassuto, Commentary, 199.

⁴⁵ Vgl. Westermann, Genesis, 397. Seebass' Argument, die Tatsache, dass *ät* zwar Gottes Mitsein mit den Menschen bezeichne, aber nie umgekehrt, desavouiere diese Übersetzung (vgl. ders., Genesis I, 148), ist gerade *nicht* schlagkräftig, falls Eva hier in einer einzigartigen Parallelität zu Gott porträtiert werden soll.

⁴⁶ Vgl. hierzu: W. Fauth, Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, JbAC 31 (1988), 24-32; M. Theobald, Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33, in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos, QD 126, Freiburg i.Br. 1990, 220-225.

⁴⁷ Gerade – aber nicht nur – wenn man den literarischen Ort des Jahwisten im babylonischen Exil sieht (vgl. C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993), ist ein Einfluss mesopotamischer Kultur, in der eine Frau, nämlich die Hohepriesterin als oberste Hierodule zugleich als Partnerin Gottes verstanden wurde, denkbar (vgl. H.-F. Richter, Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt, BET 10, Frankfurt a.M. 1978, 159). Westermann weist jedoch darauf hin, dass bei dem im Alten Testament verwendeten Bild der Ehe für das Gottesverhältnis der menschliche Partner Gottes immer eine Gemeinschaft, aber nie ein Einzelner ist. »Das hat zur Folge, dass der subjektive Ausdruck dieses Verhältnisses immer nur auf Seiten Gottes dargestellt wird« (C. Westermann, Jesaja, Kap. 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, 299). Da in unserem urgeschichtlichen Text jedoch keine Volksgemeinschaft im Blick ist, erscheint die Auffassung des Gottesverhältnisses individuell. Später jedoch kann sich der Einzelne in dieser ehelichen / sexuellen Analogie nur als Partner Gottes verstehen, sofern er sich *als Teil* des Gottesvolks begreift. Auch im Neuen Testament findet sich diese Analogie in individualistischer (2Kor 6,16f.) und kollektiver Spannung (1Kor 11,2; Eph 5,32; Offb 19,7-9; 22,17).

Ich halte dies für möglich, wenngleich auch die Antwort m.E. behutsam und differenziert gegeben werden muss. J wollte Eva wohl nicht so darstellen, als ob sie sich eine Apotheose ihres Koitus bewusst machte, indem sie einen religiös-verklärten Geschlechtsverkehr mit ihrem Gott erlebte, während sie diesen *physisch* mit ihrem Mann praktizierte. Solche Gedanken konnten sich ja leicht in das kanaänisch-israelitische Verständnis der Kultprostitution mischen. Der Verkehr mit der »gottgeweihten« Qedesche hätte demnach den Koitus mit der Gottheit, einem baalisierten JHWH, repräsentiert und so auch zur Fruchtbarkeit des Ackerlandes beigetragen.⁴⁸

Hinter dem Text hier verbirgt sich m.E. jedoch eher folgendes: Das sexuelle »Erkanntwerden« Evas durch Adam korreliert mit dem asexuellen Erkanntwerden des Menschen von JHWH. Mit anderen Worten: Ihre geschlechtliche Vereinigung, die innigste Form menschlicher Gemeinschaft, weist auf die enge wechselseitige – wenn auch asymmetrische⁴⁹ – Beziehung und Hingabe zwischen Gott und Mensch hin, wie sie der Schöpfer intendiert. Sie *weist darauf hin*; sie ist jedoch *nicht identisch* mit ihr.

Nur in diesem gewissen, passiven, indirekten Sinne hatte Eva also den Hauch einer rechten Gottesoffenbarung erfahren, während sie mit Adam schlief. Möglicherweise will der Jahwist ausdrücken, dass Eva zurecht deutlich geworden sei, dass JHWH »sich einmischt«. Auf geheimnis-

⁴⁸ Siehe K. Koch, Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart 1978, 97: »[Für] [...] Kanaänäer wie Israeliten, gehört Zeugung zum Geheimnis des Lebens, Leben zur höchsten Gabe der Gottheit«. So war bei Tieren, Pflanzen und Menschen Leben ohne geschlechtliche Polarität nicht denkbar. »Ist der Same des Mannes, der in den Schoß der Frau fällt, mit dem Samen der Pflanzen die in die Ackerfurche der Erde fallen, nicht irgendwie wesensgleich? Da dies angenommen wird, können Menschen durch ihr kultisches Tun, durch Sexualriten die Umwelt in ihrer Fruchtbarkeit befördern, den Gott nachahmend unterstützen, der die Erde befruchtet« (a.a.O.). Siehe auch C.H. Ratschow, Ehe / Eherecht / Ehescheidung; I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 9 (1982), 309f.

⁴⁹ Diese Beziehung muss hinsichtlich der patriarchalistischen gesellschaftlichen Wirklichkeit der altisraelitischen Geschlechtsbeziehungen unbedingt asymmetrisch gedacht werden (vgl. Brenner, Intercourse, *passim*; de Vaux, Lebensordnungen, 52-78; F. Crüsemann, »... er aber soll dein Herr sein« (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: ders. / H. Thyen, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen 1978, 13-61). Dass glückliche Intimität und Hingabe oft nur ein Ideal blieb, liegt auf der Hand. Man beachte als Beispiel hierzu nur den auf die Gebärfähigkeit der Frau übertragenen, eigentlich für Ackerland gebräuchlichen Ausdruck »unfruchtbar« in Gen 11,30; 25,21; 29,31 u.a. Männliche Impotenz ist trotz Dtn 7,14 und dem Wissen um Eunuchen nie im Blick. Allerdings ist der damalige Status der Ehefrau auch nicht als bloßes Eigentum des Mannes zu bewerten (vgl. C.J.H. Wright, God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament, Carlisle ²1997, 183-221). Dass aber die Kainsgeschichte eine gewisse Rehabilitierung der Ehefrau und eine Subversion patriarchalischer Ordnung impliziert, wird m.E. nicht zuletzt an der »Statistenrolle« Adams deutlich, der in Evas Ausruf nicht einmal als Vater bzw. Ehemann akzeptiert wird (vgl. auch Gen 3,2-12). Wenn dann bildet der gesellschaftliche *Status quo* damaliger Geschlechtsbeziehungen eher die Folie, vor der sich das implizit revolutionäre Potential der Kainsgeschichte nur umso deutlicher abzeichnet.

volle, eminent zeichenhafte⁵⁰ Weise ist er im Penis des Adam und in der Vagina der Eva, im Sperma und Ovus gegenwärtig.⁵¹ Doch ist eine solche Vorstellung nur zeichenhaft oder auch panentheistisch zu verstehen?

JHWH, der Schöpfer des Lebens, mischt sich in die menschlich-allzumenschlichen Angelegenheiten ein, obwohl das höchst riskant ist. Diese Bedenken erscheinen berechtigt, denn es ist nicht auszuschließen, dass der Leser der jahwistischen Kaingeschichte Eva als eine Person wahrnahm, die den Sexualakt *per se* religiös überhöhte und im Sinne der pervertierten ἱερός γάμος (*Hieros Gamos* = »heilige Hochzeit«) missverstand.⁵² Außerdem rühmt sich Eva zugleich, mit JHWH einen Mann hervorgebracht zu haben, wobei sie sich dabei anmaßt, selber eine dominierende Rolle gespielt zu haben.⁵³ Hier schwimmt nahezu die Grenze zum Missverständnis einer »sexuellen Apotheose«, indem das Wunder der Gebärfähigkeit selbstbezogen vergöttlicht wird.

Wenn man wie Golka für קנה (*kanah*) dagegen die Bedeutung »erwerben« wählt und den »Mann« im Evaspruch nicht zukünftig auf ihren neugeborenen Sohn bezieht, sondern gegenwärtig auf JHWH, wobei אֵת (*ät*) dann bloßes Akkusativzeichen wäre, ergibt sich eine theologisch ähnlich brisante, aber vielleicht nicht ganz so gewagte Aussage: »Ich habe einen Mann erworben, den Jahwe«⁵⁴! Denn zumindest in diesem Fall wäre dann nicht der vermessene Vergleich ihrer Gebärfähigkeit mit der göttlichen Schöpferkraft impliziert, wenn sich die Aussage nun auch in nichts mehr von der Vorstellung einer ἱερός γάμος unterscheidet. Golka⁵⁵ sieht dementsprechend in Kain – vergleichbar mit Romulus – einen Gottessohn. Er deutet Eva aufgrund der bereits erwähnten Aruru-Marduk-Parallele nicht als sterbliche Frau und vermutet auch hinter der Eva-Ätiologie in Gen 3,20 eine unabhängige, uns aus der Urgeschichte nicht mehr bekannte mythologische Tradition der Urmutter (Mutter Erde).

⁵⁰ Dass JHWH auch im panentheistischen Sinne mit seinem Geist alle geschöpfliche Wirklichkeit durchdringt, bedeutet für die geschlechtliche Gemeinschaft von Mann und Frau ja noch keine Besonderheit! Zu panentheistischen Tendenzen im Alten Testament vgl. Weish. 1,7; 12,1; Jes 6,3; J. Macquarrie, Pantheismus, in: TRE 25 (1995), 611-615, sowie H. Spieckermann, »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll« – Pantheismus im Alten Testament?, ZThK 87 (1990), 415-436, der m.E. jedoch präziser von Pantheismus sprechen sollte.

⁵¹ Dass JHWH das Kind im Mutterleib formt, bezeugen Hiob 31,15; Ps 139,13; Jes 44,2.24; Jer 1,5 (vgl. Ps 22,10). Doch dass diese Vorstellung von der Idee der Heiligkeit abgeleitet sei, wie Zerafa meint, entkräftet er m.E. selber, indem er dafür die (viel jüngere!) priester(schrift)liche Tradition heranzieht (vgl. P.P. Zerafa, I formed a man with Yahweh, Melita Theologica 44 (1993), 31).

⁵² Zu diesem Missverständnis in der Glaubensgeschichte Israels vgl. u.a. 1Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2Kön 23,7.

⁵³ Der dominierenden Rolle der Frau in 4,1 (verglichen mit 5,3) könnte, wie Westermann vermutet, eine ältere Auffassung von der Geburt eines Kindes zugrunde liegen (vgl. Westermann, Genesis, 393).

⁵⁴ Vgl. F. Golka, Keine Gnade für Kain, in: Werden und Wirken des Alten Testaments. FS für Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1980, 60f.

⁵⁵ Vgl. im Folgenden: Golka, Keine Gnade, 61f.

Doch muss für unsere Textinterpretation zwangsläufig weder das babylonische Verständnis der Aruru-Marduk-Parallele zutreffen, noch muss ein möglicher mythologischer Restbestand im Evaspruch eine gleichbleibend mythologische Bedeutung aufweisen. Vielmehr erscheint es durchaus vorstellbar, dass der Jahwist die tradierte Aussage Evas, so tollkühn sie auch geklungen haben mag, bewusst nicht glättete, weil er den geheimnisvollen Hinweis von sexueller Gemeinschaft zwischen Mann und Frau auf das innige Beziehungsgeflecht zwischen Gott und Mensch für zu kostbar und zu heilig erachtete, als dass dieses um einer ängstlich-verlegenen Schutzbemühung vermeintlicher »Orthodoxie«⁵⁶ willen preisgegeben werden durfte.

4. Die Brüder und ihre Opfer

Wenn man die Assonanz von Evas erstem Wort קַנִּיתִי (*kaniti*) zu קַיִן (*Kain*) beachtet, stellt sich die Frage, ob ihr Spruch eine (populäretymologische) Erklärung des Namens Kain liefert. Diese Erklärung ist nach Wenham allenfalls »poetischer« Natur, da keine echte Verbindung zwischen beiden Worten besteht.⁵⁷ Nach Westermann ist uns die unmittelbare Bedeutung des Namens קַיִן (*Kain*) nicht mehr zugänglich.⁵⁸

In V. 2 wird der Name הָבֶל (*Häväl* = Abel) genannt, was soviel wie »Hauch« oder »Nichtigkeit« heißt.⁵⁹ Sein Name wird nicht poetisch erklärt, wie im Falle Kains, aber doch indirekt durch die Erzählung und ihren Kontext. Der Name Abel ist daher auch weniger ein Personennamen, als vielmehr ein aus der Geschichte gebildeter Appellativ.⁶⁰ Auch daraus wird ersichtlich, dass es hier nicht um historische Ereignisse, sondern um generelle Aussagen über das menschliche Leben geht.⁶¹ Außerhalb der Erzählung taucht Abel in keiner Genealogie auf. Er wird nur der Bruder Kains genannt (V. 2a.8a.8b.9a.9b.10.11a). Man erfährt von ihm sonst nichts, außer dass er geboren und umgebracht wurde. Die »Vergänglichkeit oder

⁵⁶ Analog zum Verständnis der Übersetzer der LXX und der Vulgata (s.o.).

⁵⁷ Vgl. G.J. Wenham, Genesis 1-15, WBC 1, Waco / Texas 1985, 101.

⁵⁸ Westermann vermutet einen Zusammenhang der Wortwurzel mit der Metallbearbeitung (Schmiedekunst). Es könnte sein, dass Kain soviel wie »a creature, literally, »a formed being« (Cassuto) bedeutet. Cassuto leitet diese Bedeutung von der Wurzel im Arabischen ab, wo diese »gestalten, formen, bilden« bedeutet. Kain aber muss nicht zwangsläufig Schmied bedeuten. Nach Westermann muss kein Zusammenhang bestehen zum gleich lautenden Ortsnamen in Jos 15,57, zur Bezeichnung »Spieß« (2Sam 21,16) oder zu den Kenitern (z.B. Ri 4,11). Vgl. Westermann, Genesis, 394).

⁵⁹ Vgl. Westermann, Genesis, 398.

⁶⁰ Vgl. Westermann, ebd. Dies trifft nach Radday für alle Protagonisten der Urgeschichte zu. Vgl. Y.T. Radday, Humour in Names, in: ders. (Hg.), On Humour and the Comic in the Hebrew Bible (JSOTSup 92), Sheffield 1990, 75.

⁶¹ Vgl. ebd.

Nichtigkeit des Menschen« findet als eine wesentliche »Möglichkeit seines Menschseins im Miteinander«⁶² in Abels Name ihren Ausdruck.

Die Beschreibung des Berufes Kains weist zwei Bedeutungsebenen auf. Zum einen steckt in עֲבָדָה אֲדָמָה (*adamah avad*) die Bedeutung: »machen, arbeiten, bearbeiten, bestellen (des Ackers)«, zum anderen »dienen« und »verehren«. ⁶³ Man darf die אֲדָמָה (*adamah*) nicht verehren – dies wäre Götzendienst.

Doch dass dieses Vergehen auf Seiten Kains vorgelegen hätte, sagt der Text nicht. Auch nicht, dass der Beruf bei der Annahme des Opfers durch JHWH eine Rolle gespielt hätte.⁶⁴ Denkbar wäre die unterschiedliche Qualität des Opfers, da Abel die besonders wertvollen Erstlinge seiner Herde darbrachte, Kain aber einen allgemeinen Teil seines Ernteertrags (dafür aber kam Kain immerhin als erster auf den Gedanken, ein Opfer darzubringen). Wenn hier auch die Herzeshaltung Abels hinsichtlich der Priorität seiner Opfergabe rühmlich erscheinen mag, so war doch noch keine klare Richtlinie vorausgegangen, anhand derer sich die Annahme des Opfers Abels hätte begründen lassen.⁶⁵ Man könnte allerdings einwenden, dass ebenso unbekannt ist, woher die Brüder überhaupt von einem Opfer wissen konnten. Spekulationen über die rechte Opferkenntnis und -praxis sind nach Zimmerli demnach müßig.⁶⁶ Wie dem auch sei, Gott bleibt Gott. Er hätte in seiner Souveränität auch Abels Opfer ablehnen können.

⁶² Westermann, Genesis, 398. Zu diesem Absatz vgl. ebd.

⁶³ Vgl. W. Baumgartner u.a., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. III, ³Leiden 1983, 730f.

⁶⁴ Kain übernimmt in seinem Beruf ja lediglich die Rolle seines Vaters, die diesem von Gott in Gen 3,17-19 zugewiesen worden war. Vgl. Westermann, Genesis, 393.

⁶⁵ Anders in Ex 22,28f.; 23,19; 34,19f.; Lev 3,16; Zum Erstlings- oder Primalopfer in primitiven und Hochkulturen als einzige bzw. wichtigste Opferart, vgl. die angegebene Literatur bei Westermann, Genesis, 401f. Dass Abel sein Opfer »im Glauben« dargebracht habe (vgl. Hebr 11,4), behauptet der Text in Genesis nicht direkt.

⁶⁶ Vgl. Zimmerli, Urgeschichte, 10. Erst recht unangebracht erscheint die anachronistisch-biblistische Erklärung, Kains Opfer wäre unakzeptabel gewesen, weil es blutlos gewesen sei (vgl. Hebr 9, 22b), bzw. nicht von den Erstlingsfrüchten stammte (vgl. Dtn 26,1-11; vgl. B.K. Waltke, Cain and his Offering, WTJ 48 [1986], 363-372; Cassuto, Commentary, 205f.; G.A. Herion, Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer, in: A.B. Beck u.a. [Hgg.] Fortunate the Eyes that see. Essays in Honor of D.N. Freedman in Celebration of his 70th Birthday, Grand Rapids 1995, 58f.). Wenn man schon einen Grund finden möchte, dann erschiene die Tatsache einleuchtender, dass wohl am offensichtlichsten JHWH deshalb Kains Opfer nicht annahm, weil es von der אֲדָמָה (*adamah*) genommen war, die JHWH in Gen 3,17 verflucht hatte. Dies werde aus dem Bedeutungswandel von אֲדָמָה in der narrativen Abfolge der Urgeschichte deutlich. Vgl. a.a.O., 52-65; F.A. Spina, The Ground for Cain's Rejection (Gen 4), ²⁰*adamah* in the Context of Gen 1-11, ZAW 104 (1992), 319-332. Hat Seebass Spinas Artikel womöglich nicht zur Kenntnis genommen, wenn er einwendet, dass »dies auch spätere israelitische Opfer treffen« hätte müssen, wo doch Spina deutlich macht, dass JHWH in Gen 8,21 die אֲדָמָה rehabilitierte? Doch erklären weder Herion noch Spina, warum JHWH nicht nur Kains Opfer, sondern zuerst einmal Kain selbst auch nicht gnädig ansah (Gen 4,5aα). Doch kann man m.E. auch aus der nicht gegebenen Kongruenz im Genus zwischen fem. חַטָּאת (*chuttat*) und mask. רֹבֵץ (*rovez*), sowie den mask. Possesivpronomina in תְּשִׁיבָתוֹ

Woran haben die Brüder erkannt, dass ihr Opfer angenommen bzw. abgelehnt worden war? Vielleicht an einer Opferschau, am Unterschied beim Aufsteigen des Rauchs?⁶⁷ Eher wohl am Zuteilwerden oder Ausbleiben von Segen in welcher Form auch immer.⁶⁸ Ich sehe als wichtiges Motiv dieser Erzählung das »Sein der Menschen als Brüder«⁶⁹, das »Nebeneinander Gleichberechtigter«⁷⁰, wo es wider Erwarten zur Ungleichheit kommt. Neben den beiden Grundberufen Ackerbau und Viehzucht ist zum ersten Mal von einem Opfer die Rede, was in diesem Zusammenhang eine Anerkennung des göttlichen Segens durch den Ertrag ihrer Berufe bedeutet.⁷¹ Doch Gott reagiert darauf unbeeinflusst und souverän. Nach seiner eigenen Entscheidung, seinem Ansehen oder Nichtansehen, gibt oder verweigert er den Segen. Das Empfinden einer solchen unerklärlichen »Benachteiligung« ist, laut Westermann, eines der Hauptkonfliktmotive, »wo immer es Brüder gibt«.⁷²

Aber ist Kain wirklich benachteiligt? Hätte Gott Abels Opfer ebenfalls nicht angesehen, so stünde Kain – objektiv gesehen – auch nicht besser da. Aber dann wäre Kain wahrscheinlich nicht zornig⁷³ geworden. Ist seine Reaktion »normal und berechtigt«⁷⁴, wie Westermann meint?

Dies implizierte jedoch, dass es ein ungeschriebenes Gesetz geben müsse, von dem Gerechtigkeit im Sinn von Egalität und Gleichberechtigung ableitbar wären und demgemäß Gott alle Menschen gleichzeitig völlig gleich behandeln müsste. Dem ist jedoch nicht so: Der eine Mensch ist schön von Gestalt, der andere hässlich; einer ist handwerklich oder künstlerisch begabt, ein anderer überhaupt nicht; einer ist dumm, ein an-

(teschukato) und in תַּיִשְׁכַּל-בּוֹ (*ttimschal-bo*) in V.7, d.h. aufgrund angeblich unsauberer redaktioneller Arbeit, noch nicht behaupten, dass J – anders als seine Quelle – apologetisch den Eindruck erwecken wollte, mit Kains Charakter sei etwas verkehrt gewesen, um die Ablehnung seines Opfers zu erklären (vgl. *M.S. Enslin, Cain and Prometheus*, JBL 86 (1967), 88).

⁶⁷ Vgl. Zimmerli, *Urgeschichte*, 211.

⁶⁸ Vgl. Westermann, *Genesis*, 404; L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, Würzburg 1992, 195.

⁶⁹ Ebd. Westermann sieht hierin das Grundmotiv. Ich würde aber das Sein der Menschen als Brüder allenfalls als Nebenmotiv, nicht jedoch als Grundmotiv bezeichnen, zumal Westermann ja auch darauf hingewiesen hat, dass es im Grunde in der Geschichte nicht um die Brüder, sondern um Kain geht (vgl. Westermann, *Genesis*, 388). Wenngleich auch eine politische Ätiologie zum Entstehen der Kainsgeschichte beigetragen haben mag, so intendierte J doch theologisch-zeitlose Aussagen, die die Menschheit insgesamt betreffen. Bei der vorliegenden Arbeit müssen m.E. vor allem die Aussagen der Endgestalt des Textes (denn nur so liegt uns überhaupt diese Geschichte vor) berücksichtigt werden, wenn wir die *Botschaft* der Kainsgeschichte verstehen wollen.

⁷⁰ Westermann, *Genesis*, 404.

⁷¹ Vgl. a.a.O., 402.

⁷² Vgl. a.a.O., 405.

⁷³ Gruber dagegen deutet das »heruntergefallene« Gesicht Kains anhand akkadischer u.a. Parallelen als Depression. Vgl. *M.I. Gruber, The Tragedy of Cain and Abel: A Case Study of Depression*, JQR 69 (1968), 89-97 und LXX.

⁷⁴ Westermann, *Genesis*, 405.

derer jedoch gescheit; mancher ist gesund, mancher krank; einer erfährt Segen und Gelingen, ein anderer aber Pech und Unglück.

Doch häufig macht Gott in der Bibel gerade natürlichen Präferenzen und Vorteilen einen Strich durch die Rechnung. Der am Rande, im Hintergrund stehende »Nichtige«, Abel, bekommt den Vorzug, nicht jedoch der von seiner Mutter Eva als »gottgezeugt« Gepriesene Kain. Und sowohl Kain als auch später Esau, nützt die Tatsache der Erstgeburt nichts. Die schöne Rahel erweist sich (zunächst) als unfruchtbar; dagegen kommen die unansehnliche Lea und, wie bei Joseph und David, die nachgeborenen Jüngsten zu Ehren. Im Neuen Testament ist davon die Rede, dass nur wenig von Natur aus Weise und Erstrangige, dagegen viele Törichte, Schwache, Geringe und Verachtete von Gott erwählt wurden (1Kor 1,18-31).

Aber ist Gott nicht *Gott*? Kann er nicht gnädig sein, wem er will (vgl. Ex 33,19; Mt 20,13-16; Röm 9,15f.18-21)? Besagt dies nicht allein schon sein rätselhafter Name »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14a)? In nur wenigen Sätzen wird hier auf meisterhafte Weise Entscheidendes gesagt: Was den rechten Umgang mit der Gottesverehrung betrifft, was dieser vermag und was nicht. Gott hätte beide Opfer annehmen oder aber auch beide verweigern können. Er hätte auch nur Kains Opfer ansehen können (ob Kain dann wohl auch zornig geworden wäre über diese »Ungerechtigkeit«?). Wie auch immer: Gott es hätte machen können. Entscheidend ist, dass Gott für den Menschen *Gott* bleiben muss. Solange dies gewährleistet ist, ist menschliche Gottesverehrung ihrem Gegenstand angemessen, d.h. Gott wohlgefällig. Doch sobald ein Gottesverehrer versucht, Gott dieses »Recht« zu bestreiten, sobald Gottesverehrung, auf welche Weise auch immer, ihn auf eine menschliche Erwartung festlegt, auf die Gott selbst sich nicht festgelegt hat, ist sie zur Abgötterei degeneriert. Dann ist sie nicht mehr fromm, sondern dämonisch, denn sie behauptet sich unter dem Vorzeichen der Gottesverehrung *gegen* Gott.

Letztlich erklingt hier das entscheidende Motiv – im biblischen Sinn – wahrer Gottesverehrung, der *Gnade*. Wo der Mensch glaubt, auf Gottes Segen durch noch so fromm erscheinendes religiöses Leistungsdenken Anspruch erheben zu dürfen, hat er das Wesen echter Gottesverehrung zutiefst missverstanden und Gott beleidigt.⁷⁵

Aber dass Gott Kains Opfer nicht annahm, wäre eigentlich weiter nicht tragisch gewesen. Denn dies ist und bleibt allein Gottes Sache. Deshalb kann JHWH Kain zurecht fragen: »Warum bist du zornig und wa-

⁷⁵ Zimmerli schreibt hierzu: Kain »ist nicht der Mensch, der sich um Gott nichts schert und verstockt seinen Weg geht. Er ist der Mensch, der es nicht erträgt, Gott ferner zu sein als sein Bruder. Um Gott eifert er. Aber mit Unverstand. Statt sich vor Gott zu demütigen und Gott wirklich Herr sein zu lassen auch in seinem Wohlgefallen an den Menschen, glaubt er selber als Herr dreinfahren zu können« (Zimmerli, Urgeschichte, 212f.).

rum ist dein Gesicht nach unten gefallen?« Wäre es Kains gutes Recht, darauf derart zu reagieren, so klänge Gottes Frage wahrlich zynisch.⁷⁶

5. Die Sünde

Doch Kain hat schon mit einem Bein bereits das Land der Sünde betreten. Die Erklärung JHWHs macht deutlich, dass Kain bereits »nicht gut handelt« (V. 7), denn sonst könnte (und würde) er ja aufblicken⁷⁷. Doch er schaut seinen Bruder und auch Gott nicht an, bricht durch diese Mimik bereits den Kontakt ab, und visiert statt dessen das Böse, das – im wahren Sinne des Wortes – Nieder-Trächtige an. Das heißt jedoch nicht, dass Kain schon immer ein böser Mensch war (was durch den späteren Brudermord nur offenbar würde).⁷⁸ Erst Kains zornige Reaktion auf das göttliche Nichtansehen seines Opfers markiert den Beginn seines Fehlverhaltens. Doch weil JHWH erkennt, dass Kain bereits »nicht gut handelt«, warnt er ihn davor, noch weit Schlimmeres zu tun, ja er nennt ihm einen Ausweg aus der Sünde: »[...] aber du sollst herrschen über sie!« Damit weist er Kain auf seine Eigenverantwortlichkeit hin. Nicht Lebensumstände determinieren letztlich des Menschen Schicksal, mögen sie auch noch so widrig sein, sondern einzig und allein die Tatsache, wie man darauf reagiert.⁷⁹

V. 7 steckt voller Schwierigkeiten, jedoch gilt als sicher, dass V. 6-7 in ihrer *jetzigen* Gestalt eine göttliche Warnung an Kain bedeuten, jedoch verderbt und außerdem nicht ursprünglich sind.⁸⁰ Westermann nimmt als wahrscheinlich an, dass eine Verbindung besteht zwischen רַבִּיז (rāvaz) und der assyrischen Bezeichnung eines Dämons rabišum, »den man sich an den Haustüren lauernd vorstellte, um während der lähmenden Mittagshitze Verderben bringend in die Häuser einzudringen«⁸¹. Es ist

⁷⁶ Westermann gibt zu, dass JHWHs Frage an Kain einen Vorwurf impliziert und ihn moralisch verurteilt, sodass die Empörung Kains nicht berechtigt erscheint (Westermann, Genesis, 407). Ob in einer evtl. früheren Textgestalt Kains Empörung als berechtigt interpretiert werden muss, weil er »der ohne Grund Benachteiligte, Zurückgesetzte« (a.a.O., 405) ist, und ob es in diesen Versen gar nicht um das Wesen der Religion, sondern um den urgeschichtlichen Konflikt im Miteinander gleichberechtigter Brüder geht, ist m.E. zu wenig erwiesen, als dass dies zur Hauptinterpretation der Geschichte von Kain und Abel herangezogen werden sollte.

⁷⁷ In Num 6,26 und Hi 11,15 steht dieses Verb (wörtlich: »erheben«) zusammen mit »Angesicht«, um eine positive Haltung auszudrücken. Vgl. auch D.E. Gowan, From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1-11, Grand Rapids 1988, 68.

⁷⁸ Gegen A. Dillmann, Die Genesis, Leipzig 1875, 106.

⁷⁹ Vgl. Gowan, ebd. Kains Eigenverantwortlichkeit wird durch das Personalpronomen אֲתָהּ (attah) besonders stark betont (vgl. V.P. Hamilton, The Book of Genesis. Chapters 1-17, NIC, Grand Rapids 1990, 228).

⁸⁰ Vgl. Westermann, Genesis, 410. Zur Diskussion siehe a.a.O., 407-410; Zum LXX-Text vgl. Enslin, Cain and Prometheus, 89f.

⁸¹ Ruppert, Genesis, 198.

eine Möglichkeit, dass in der ursprünglichen Textfassung der V. 6-7 Kain vor dem Totengeist des Ermordeten gewarnt wurde, welcher ihn verfolgen würde.⁸² Doch dient die Formulierung hier wohl dazu, das Dämonische in Kains religiösem Fehlverhalten, wie oben besprochen, anzudeuten.

Hier werden auch harmatologische Aussagen gemacht. Sünde gehört demnach weder zu Gott noch zum Grundcharakter des Menschen, jedenfalls nicht von Anfang an. Sie ist etwas Drittes. Von »Erbsünde« ist keine Rede. Nach JHWHs Worten wäre Kain durchaus in der Lage gewesen, gut zu handeln. Aber ist nicht bereits der »Sündenfall« in Gen 3 erfolgt? M.E. folgte Gen 4 nicht real-chronologisch auf Gen 3, was ein »perspektivischer« Anachronismus wäre. In der für uns unvermittelten »aspektiven« Darstellung,⁸³ in einer mythisch-urgeschichtlichen Abfolge, geschieht der »soziale Sündenfall« Gen 4 beinahe parallel zu dem in Gen 3.⁸⁴

Sünde erscheint als ein Raubtier, das vor der Türschwelle lauert. Sie kommt hier nicht im Sein, sondern *nur im Handeln* des Menschen, in der Interaktion zwischen Menschen (und mit Gott) zum Zug, wenn die letzte (Hemm-)Schwelle aktiv überschritten wird. Das bedeutet aber, dass der Mensch a priori und konstitutiv kein Sünder ist, sondern es erst *wird*, wenn er die Sünde aktiv *vollzieht*. Dazu muss sich der Mensch gegen das Gute oder für das Ungute entscheiden. Obwohl Kain – ersichtlich an seiner Mimik – bereits gerade den Bereich des טוב (*tov* = *das Gute*) verlässt, ist noch nichts verloren. So wird hier der Mensch als zur Umkehr fähig angesehen (vgl. Ez 18,23; 33,11). Die Sünde ist nicht notwendig; sie ist kein unabdingbares Schicksal.⁸⁵ Sie ist die *negative Möglichkeit*, in der ein Mensch – wie Kain – es nicht wagt, bei dem Guten zu bleiben. Und wie schnell sich das Zürnen mit seinem Bruder tödlich entladen kann, machen nicht zuletzt auch Jesu Worte in Mt 5,21-24 deutlich.⁸⁶

Die vermeintlich gesprochenen Worte Kains in V. 8 fehlen nach Ansicht Westermanns und wurden deswegen von den alten Übersetzungen

⁸² Vgl. Westermann, Genesis, 408.

⁸³ Zur aspektiven Darstellung im geistigen Erkennen altorientalischer Kulturen vgl. E. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten, Darmstadt 3¹1996.

⁸⁴ Ähnlich W. Brueggemann, Genesis. Interpretation I. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta 1982, 57. Interessanterweise wird erstmalig erst in Gen 4,7 von Sünde gesprochen. Vgl. Simkins, Creator, 184f.; E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 1953.

⁸⁵ Keine »zwangsläufige Tragik nach Art der griechischen Tragödie« (Ruppert, Genesis, 199). So will der Jahwist m.E. gerade nicht sagen, dass es für einen Menschen, der von Gott verbannt ist, typisch sein muss, in einem Raum zu leben, der ihn wie Kain handeln lässt. (gegen E. Drewermann, Strukturen des Bösen, Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1988, 146).

⁸⁶ Vgl. auch Brueggemann, Genesis, 62-64: Ebenso kann brüderliche Versöhnung – dazu kontrastiert – zum Leben verhelfen (vgl. 1Joh 3,14)!

– erschlossen aus V. 8b – ergänzt.⁸⁷ Doch Golka plädiert mit Gunkel⁸⁸ dafür, dass es viel wahrscheinlicher ist, dass nichts fehlt und stattdessen ein נ zuviel steht, sodass aus וַיִּמָּר (wajämär) וַיִּאֲמָר (wajomär) wurde, demgemäß der Satz ursprünglich heißen könnte: »Und Kain wurde bitter gegen Abel, seinen Bruder.« Somit hätte Kain seinen Bruder nicht aufgefordert, auf das Feld zu gehen, sondern eine günstige Gelegenheit für sein Vorhaben abgewartet. Diese bot sich auf dem Feld, wo es scheinbar keine Zeugen gibt und keiner dem Opfer zu Hilfe eilen kann. Oder aber וַיִּאֲמָר (wajomär) will hier sagen, dass Kain ein Treffen mit Abel vereinbarte, wie es Cassuto anhand einer verwandten arabischen Wurzel rekonstruiert.⁸⁹ Jedenfalls erhebt sich Kain gegen Abel und erschlägt ihn.⁹⁰ Der Mord wird in zwei Akten wiedergegeben. Dieses hebräische Stilmittel lässt der Tat Kains »Sich-Erheben« vorausgehen und lässt seinen Entschluss so überlegt und vorsätzlich in den Mord einmünden.⁹¹ Die Kürze und Knappheit mit der dieser schreckliche Mord berichtet wird, wirkt fast noch grotesker und unmenschlicher. Kühl, emotionslos, faktisch, beinahe wie in einem Polizeiprotokoll wird das grausige Verbrechen wiedergegeben, als ob es eine alltägliche menschliche Angelegenheit wäre. Damit sagt uns der Text: So ist der Mensch – nicht der böse Kain vor Tausenden vor Jahren, sondern der Mensch – damals wie heute. Es geht in dieser Erzählung zu wie im richtigen Leben. Jeder Mensch, jeder, der seine Arbeit verrichtet, selbst einer, der Gott verehrt, ist angesichts der Ungleichheiten des Lebens zu einer solchen Tat fähig. Weil, wie Westermann schreibt, »die Bevorzugung, die von Gott ausgeht«,⁹² der Grund für den möglichen Neid ist, »der zum Mord führt«, muss die Menschheit mit dieser Ungleichheit und damit mit der Möglichkeit des Brudermordes leben.

6. Gottes richtende Intervention

Dass Gott selbst und unmittelbar das Verhör und die Bestrafung Kains übernimmt, ist für Westermann eindeutig urgeschichtliches Gesche-

⁸⁷ Vgl. Westermann, Genesis, 411. Viele hebräische Textausgaben haben hier einen Zwischenraum; der hebräische Pentateuch der Samariter, die Peschitta, LXX und Vulgata fügen ein: נֶלְחָהּ הַשְּׂרָהּ (nelchah haschadäh; vgl. Targum Pseudo-Jonathae secundum und Targum Hierosolymithanum secundum).

⁸⁸ Vgl. Golka, Keine Gnade, 63; H. Gunkel, Genesis, Göttingen³1910, 44 und auch A. Ehrmann, What did Cain say to Abel?« JQR 53 (1962), 164-167. Falls jedoch »redete« zutreffen sollte, könnte die Redeausslassung, das leere Gerede, intendiert, geradezu elliptisch, das spätere Eliminieren Abels vorwegnehmen. Vgl. van Wolde, Study, 35.

⁸⁹ Vgl. Cassuto, Commentary, 215.

⁹⁰ Vgl. im Folgenden: Westermann, Genesis, 411f.

⁹¹ Dies stellte Deurloo fest. Wiedergegeben in Westermann, ebd.

⁹² Westermann, ebd.

hen.⁹³ JHWH handelt in der für Blutrache denkbaren Weise der Friedloslegung und Verstoßung einerseits als Bluträcher, andererseits in übergeordneter Instanz als Richter.

Auf JHWHs Frage in V. 9, wo Abel sei, entgegnet Kain: »Ich weiß es nicht. Bin ich etwa der Hüter meines Bruders?« Damit weist Kain »die Frage nach der Verantwortlichkeit«⁹⁴ ab, aber er muss seinem Mördersein entsprechend so antworten, um die Tat zu verdecken. Die Sünde gewinnt eine zusätzliche Dimension; nicht nur den Ungehorsam, wie in Gen 3 oder auch hier in Bezug zu 4,7, sondern auch noch die Unaufrichtigkeit. Kains Rückfrage wirkt gereizt, wie ein verzweifelter Versuch, dieser misslichen Lage zu entkommen, indem er den Spieß umdreht.

Abermals kommt dabei das Wesen der Sünde, des Bösen, zum Ausdruck. In einem gewissen Sinn hat Kain ganz Recht, wie auch Westermann meint,⁹⁵ wenn er die Verantwortung, Hüter seines Bruders zu sein, von sich weist. Denn natürlich ist es nicht seine Aufgabe, seinen Bruder andauernd zu behüten. Kain versucht forsch aufzutreten, als wollte er sagen: »Mein Bruder ist doch frei. Er muss es doch selbst wissen!«

Der Sünder ist hier, intellektuell betrachtet, nicht dumm. Auch die sündige Antwort selbst hüllt sich in ein scheinbar korrektes, positives Gewand. Ähnlich erschien der Satan dem Jesus in der Wüste nicht als einfältiger Schwätzer, sondern als guter, rabbinisch ausgebildeter Schriftgelehrter (vgl. Mt 4). So tun auch Soldaten, wenn sie Kriegsverbrechen begehen, formal gesehen oft »nur ihre Pflicht«. Sünde erscheint im Formal Sinn als *all right* und nur indirekt als böse. Golka erwähnt das Schicksal des Hiroshima-Piloten als Beispiel einer modernen Kainsgestalt, der nur seinen Befehl ausführte, aber dennoch von seiner Schuld nicht loskam.⁹⁶

Doch moralisch betrachtet, im Sinne einer umfassenderen kosmischen, göttlichen Gerechtigkeit geht die Rechnung nicht auf. Denn in einer außergewöhnlich lebenseinschränkenden oder -gefährdenden Situation gebietet es schon allein die Solidarität und Mitmenschlichkeit, später sogar das mosaische Gesetz (vgl. z.B. Lev 25,48), dass man »seines Bruders Hüter« sein muss.⁹⁷

⁹³ Zum Unterschied geschichtlicher und urgeschichtlicher Darstellungsweise merkt Westermann an, dass in 2Sam 12 und 1Kön 21 praktisch die gleiche Lage wie in Gen 4,2-16 vorliegt. Nur muss in den geschichtlichen Erzählungen Gott vermittelt eines Boten den Mörder stellen, während er es in der Urgeschichte selbst tut. Vgl. *Westermann*, Genesis, 412.415.

⁹⁴ Deurloo (wiedergegeben in *Westermann*, Genesis, 414). Wenn man sich bewusst macht, dass hier das Verb *יָדָע* (*jada*) von V. 1 wieder aufgenommen wird, wird einem deutlich, dass es sich hier ebenfalls nicht um bloßes Nichtwissen handelt, sondern um eine Negation der (kontaktiven) Beziehung. Damit schattet sich im ersten Satz der Antwort Kains schon der zweite ab.

⁹⁵ Vgl. *Westermann*, Genesis, 414.

⁹⁶ Vgl. ebd.; *Golka*, Keine Gnade, 68.

⁹⁷ Vor einer zu schnellen Ausweitung in universalistische moralische Standards ist jedoch zu warnen. Siehe *G. Silberbauer*, Ethics in Small-scale Societies, in: *P. Singer* (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, 14-28.

Ließen sich JHWHs Worte »Was hast du getan?!« wie in 3,13a nicht als Beschuldigungsformel erweisen,⁹⁸ so könnte man darin auch einen verzweifelten Aufschrei vernehmen. Man könnte sich vorstellen, wie Gott gleichsam die Hände über dem Kopf zusammenschlägt und mit diesem fragenden Schrei in der Sprachlosigkeit des Grauens paradigmatisch antwortet, im unbeschreiblichen Entsetzen über die menschliche Sünde, die von jenem Tag in Kains Leben bis heute unschuldig Blut vergießt und göttlich geschenktes Leben brutal zerstört. Und darauf könnte es wohl niemals eine Antwort geben.

Im folgenden Satz erreicht die Geschichte, wie Westermann bemerkt,⁹⁹ ihre Klimax. Findet man diese im äußeren Verlauf des Geschehens in V. 8 beim Begehen des Mordes, so verzögert sich der Höhepunkt dramatisch, indem er sich um zwei Verse verlagert. Der Verfasser mag mit dieser Dramaturgie andeuten, dass Kain angenommen habe, schon davongekommen zu sein: Die Tat war überstanden und im Augenblick danach herrschte Stille. Kain hatte gemordet – und scheinbar war nichts geschehen, außer dass Abel nun tot war. Nach dem Verscharren¹⁰⁰ der Leiche war die Tat – scheinbar – nicht mehr erkennbar: Doch schrien jetzt die Blutlachen¹⁰¹ Abels auf. Im Rechtsleben erfüllt das so genannte Zetergeschrei eine wichtige Funktion, und da Zeugen fehlen, übernimmt diese das Blut.¹⁰² Doch, das wichtigste Wort des Satzes ist, laut Westermann, *עלֵי* (*elai*) »zu mir«¹⁰³:

»Weil immer »einer da ist, der das Blut des Erschlagenen schreien hört, gibt es für den Mörder kein Ausweichen vor der Frage: ›Was hast du getan?‹ In diesem Satz ist, gültig für die gesamte Menschheitsgeschichte, der Mensch als Geschöpf Gottes vor dem Menschen geschützt. Der Mord ist und bleibt eine menschliche Möglichkeit; die Möglichkeit des Gelingens eines Mordes (›der perfekte Mord‹), in dem Sinn des Davonkommens mit der Beseitigung eines Menschen, ist hier für immer gültig ausgeschlossen.«¹⁰⁴

⁹⁸ Vgl. *J.H. Boecker*, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, 1964, 26-31.

⁹⁹ Vgl. *Westermann*, Genesis, ebd.

¹⁰⁰ Davon ist nach Gen 4,10f. auszugehen, auch wenn dieses Detail dem Erzähler nicht nennenswert erschien. Vgl. *Seebass*, Genesis I, 154.

¹⁰¹ Der hier verwendete Plural von ›Blut‹ steht nur für vergossenes Blut und ganz überwiegend für die Blutschuld« (KBL3, zit. nach *Seebass*, Genesis, 155).

¹⁰² Vgl. *Levin*, Der Jahwist, 94f. Für J ist dieses Zetergeschrei auch in Gen 18,20f. und Ex 3,7 der Grund für JHWHs Eingreifen. Wenham bemerkt, dass *עֲצָב* (*zaak*) entweder der verzweifelte Schrei Verhungerrnder ist (Gen 41,55), ein Hilfeschrei zu Gott im Angesicht des Todes (Ex 14,10) oder in tiefster feindlicher Bedrückung (Ri 4,3), der Hilfeschrei einer Frau, die vergewaltigt wird (Dtn 22,24.27), oder das inständige zu-Gott-Flehen der Opfer, die Unrecht leiden (Ex 22,22.26). Vgl. *Wenham*, Genesis, 107.

¹⁰³ Vom Gesetz über die Propheten (Jes 19,20) bis zu den Psalmen (Ps 34,18; 107,6.28) wird deutlich, dass Gott die verzweifelten Hilfeschrei seiner Geschöpfe hört. (Vgl. *Wenham*, ebd.)

¹⁰⁴ *Westermann*, Genesis, 415.

Gottes Fluchspruch in V. 11 erscheint weniger als ein Strafwort, sondern bringt eine unvermeidliche Konsequenz der Tat zum Ausdruck. In JHWHs Worten wird der Ackerboden wie ein Ungeheuer beschrieben, das seinen Rachen aufgerissen hat, um das Blut des Erschlagenen zu empfangen. Auf das Trinken des Blutes reagiert dieses Ungeheuer derart, »dass es dem Akkerboden seine ›Kraft‹ verweigert, d.h. die Kraft der Fruchtbarkeit und damit den Ertrag.«¹⁰⁵ Dieser Vorgang, der für Westermann in den Bereich magischen Geschehens fällt, wird dadurch theologisch abgefedert, dass er in die Gottesrede inkorporiert ist und somit das göttliche Fluchurteil erweitert.

In diesem Zusammenhang erscheint es wichtig anzumerken, dass nach hebräischer Auffassung, im Blut das *Leben* ist (Gen 9,4; Lev 17,11.14) und demnach unschuldig vergossenes Blut die am stärksten verunreinigende Substanz ist.¹⁰⁶ Daher besudelte ungesühnter Mord das Land und machte es untauglich für Gottes Gegenwart.¹⁰⁷ Das Blut des Ermordeten schrie um Hilfe, obwohl sein Träger bereits tot war. Es schrie in symbolisch personifizierter Weise um Hilfe, weil es sich gleichsam bewusst war, dass es durch den, der es vergossen hatte, zu einem Frevel gezwungen worden war, während es in den Ackerboden einsickerte und diesen verdarb.

In dieser unerlaubten »Bluttransfusion« geschieht eine Degradierung, eine Pervertierung der Erde. Der Erdboden war von Gott nicht dazu geschaffen oder bestimmt, um mit Blut getränkt zu werden. Statt mit Blut sollte er mit Regenwasser begossen werden. Nun aber wird die Erde weiterhin Menschenblut trinken.

In JHWHs Worten klingt eine Polemik gegen eine solche Entartung an: Jetzt beutet die »Adamah« (der Erdboden) aus und nimmt, was ihr nicht zusteht. Kains Sünde markiert einen falschen Zutritt zur Adamah. Hier

¹⁰⁵ A.a.O., 416. Vgl. im folgenden ebd.

¹⁰⁶ Vgl. *Wenham*, Genesis, 107. Mary Douglas bezeichnet Schmutz als »matter out of place«, d.h. als Symbol von Unordnung (vgl. *dies.*, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 1967). Deshalb muss die soziale und kosmische Ordnung z.B. durch ein Ritual wie die Blutrache wiederhergestellt werden. Siehe 1Kön 2,5 zu welcher Zeit Blutvergießen ordnungsgemäß erlaubt bzw. verboten war. Selbst unfreiwilliger Verlust von Blut und anderen Körperflüssigkeiten wurde später in der priesterschriftlichen Literatur durch Ritual geregelt und gesellschaftlich kontrolliert (vgl. Lev 15; *H. Eilberg-Schwartz*, *The Savage in Judaism*, Bloomington / Indiana 1991, 177-216).

¹⁰⁷ Vgl. *Wenham*, ebd.: Um dem vorzubeugen, wurden Zufluchtsstätte gebaut (Num 35,9-34; Dtn 19,1-13) und ein Ritus für den Fall vorgeschrieben, dass der Mörder nicht ermittelt werden konnte (Dtn 21,1-9). Gowan merkt an, dass die Israeliten aufgrund der besonderen Behandlung von Opfertierblut und sogar von Fleisch daran erinnert wurden, dass das geraubte Leben – selbst von Tieren – Gottes Eigentum war. Wie viel mehr bedeutete das ungesetzmäßige Töten eines Menschen einen erschreckenden Eingriff in Gottes Weltordnung, der unbedingt Konsequenzen nach sich ziehen musste! Es ist erstaunlich, dass das Alte Testament – ein Buch, in dem so viele Tötungen stattfinden – gleichwohl ein großes Unbehagen über das Töten zum Ausdruck bringt. Dies lässt sich an dieser Stelle exemplifizieren, wenn innerhalb von nur zehn Versen die erste Geburt sowie das erste Töten menschlichen Lebens anhand der Geschichte Kains berichtet wird (vgl. *Gowan*, *From Eden*, 70).

gewinnt die Sünde zugleich eine ökologische Dimension. Nicht nur der Mensch wurde verletzt, sondern auch der Erdboden und damit die Umwelt. Kain hat mit seiner Bluttat zugleich seine Existenzgrundlage beschädigt. Der Mensch hat dadurch der Erde etwas aufgezwungen, was ihrer Natur nicht entspricht, und aus ihr eine blutrünstige Bestie gemacht. So hat der Mensch Un-natürliches getan und durch seine Perversion – magisch gesprochen – die vormalig gezähmten Urgewalten des Erdbodens entfesselt. Durch das unschuldige Vergießen von *Dam* (Blut), hat Kain, der *Adam* (Mensch, »Irdischer«) die *Adamah* (Ackerboden, wörtlicher: »Menschliches«, Erde)¹⁰⁸ entmenschlicht, sodass sie nicht mehr dem »Irdischen«, dem Menschen dient. Ob wir aus heutiger Perspektive hier die Warnung vor einer durch menschliche Sünde verursachten ökologischen Katastrophe angedeutet sehen dürfen? Zumindest wird der Lebenskreislauf zwischen den aufeinander angewiesenen und einander bedingenden Größen der belebten und der unbelebten Natur konstitutiv deutlich.

Die unvermeidliche Konsequenz ist, dass Kain, der Ackerbauer, vom Ackerboden weichen muss. Denn das verunreinigte Land muss seinen Bewohner ausspeien.¹⁰⁹ Es machte keinen Sinn mehr, den Acker zu bebauen, den Kain durch seine Sünde für den bestimmungsgemäßen Ernteertrag untauglich gemacht hatte, indem er ihn zugleich des göttlichen Erntesegens beraubt hatte. Damit hatte Kain unbewusst seine eigene Existenzgrundlage zerstört.¹¹⁰ Kains Sünde ließ ihn in der Tiefe seiner Existenz scheitern, und er verlor buchstäblich den festen Boden unter seinen Füßen.

So wurde Kain durch Gottes Fluch isoliert, ausgesondert und tabuisiert. »Der Verfluchte und sein Eigentum sind körperlich unrein, damit aber tabu [...] Wer mit dem Verfluchten umgeht, wird angesteckt und selbst zum Verfluchten.«¹¹¹ Weil Kain somit »gemeingefährlich«¹¹² war, erscheinen seine Bedenken, von anderen Menschen getötet werden zu können, durchaus gerechtfertigt. Nicht ganz deutlich ist, was man sich unter dem Kainsmal vorzustellen hat. Immerhin klagte Kain über die Bedrohung, der er ausgesetzt war, noch bevor er das seltsame Gotteszeichen

¹⁰⁸ Auf dieses Wortspiel verwies *E. van Wolde*, *Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories*, London 1996, 84.

¹⁰⁹ Vgl. Lev 18,25.28; *Zimmerli*, *Urgeschichte*, 220.

¹¹⁰ Um auf eine Predigt meines Lehrers T.R. Hobbs, gehalten am 19.5.1998, zu verweisen: Kain, der wie ein Protagonist in J.P. Sartres Werk »Bei geschlossenen Türen« gedacht haben mochte: »*L'enfer? C'est les autres*«. Diese »enfer« (Hölle), diesen Anderen, d.h. Abel, beseitigte Kain und »schuf sich in gewissen Sinne gerade damit seine *eigene* Hölle.« Doch ist diese Konsequenz weder aktives Handeln Kains noch kausale Automatik, sondern souveränes Handeln Gottes. Und diese »Strafe geht über die in 3,17ff. verhängte weit hinaus« (*G. von Rad*, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9*, ATD 1, Göttingen 1949, 86).

¹¹¹ *W. Speyer*, *Fluch*, in: RAC. Bd.7, Stuttgart 1969, Sp. 1165. Vgl. zu diesem obigen Absatz: *Westermann*, *Genesis*, 417f.

¹¹² Ebd.

empfang. Womöglich sah man es daran, dass er eine ungewöhnlich getetzte und unruhige Ausstrahlung hatte.

Denn seine Existenz wird als נע ונר («unstet und flüchtig») verflucht. Beide Worte bezeichnen die Bewegung von Schilfgras oder Bäumen.¹¹³ Kains Schicksal war zwar das einer gejagten Existenz, nicht aber die nomadische Lebensform.¹¹⁴ In einem gewissen Sinn konnte diese Strafe des »zum Leben verurteilten Mörders«¹¹⁵ schlimmer als der Tod empfunden werden.¹¹⁶

Kain stimmt in V. 13 eine Klage an. Wie der Schöpfer zuvor auf das Schreien gehört hatte, so hört er nun auch auf das Klagen seines Geschöpfes.¹¹⁷ Die korrekte Klärung der Bedeutung von עֹנֵי מִנְשֵׂא (awoni minnso) scheint hier besonders wichtig zu sein. Nach Knierim¹¹⁸ kommt עֹנֵי נִשְׂא (awon nasa) im Alten Testament 35 Mal vor. Gen 4,13 zählt zu den 15 Fällen, in denen man seinen עֹנֵי (Awon) selbst tragen muss, während ihn in den verbleibenden 20 Fällen jemand anders trägt. Es ist, semantisch gesehen, unwahrscheinlich, dass עֹנֵי nur in Gen 4,13 »Strafe« bedeute, während es sonst immer »Schuld« oder »Sünde« bezeichne¹¹⁹. Knierim beobachtet im Alten Testament hierfür immer die Bezeichnung desselben Grundvorgangs, dessen Wortbedeutung er aus dem dynamistischen Weltverständnis des Alten Orients erklärt:

»Danach ist der עֹנֵי, eine lebendig wirksame Last, auf jeden Fall zu tragen, und zwar so lange, bis er seiner Qualität gemäß dem Täter zum entsprechenden Schicksal geworden und damit zum Ziel, zur Erfüllung gelangt ist.«¹²⁰

¹¹³ Vgl. Ri 9,9; 1Kön 14,15. Die Bedeutung von נוד (nud) ist »hin und herbewegen« und kann im Qal »fliehen« (Jer 4,1; 49,30 50,3) und im Hiph'il »verscheuchen« (Ps 36,12) meinen. Fast ebenso meint נוע (nuu) eine kleine Bewegung, wie die von Lippen beim Beten (1Sam 1,13), das Herumtappen eines Blinden (Kgl 4,14) oder Taumeln eines Betrunknen (Ps 127,27), oder größere Bewegungen, wie das Herumlaufen von Hilfesuchenden (Am 8,12) oder von heimatlosen Vagabunden (Klgl 4,15), das weite Wandern um Wasser zu finden in der Dürrezeit (Am 4,8), oder ein Erdbeben (Jes 24,20). Im Niphal beschreibt es das Geschüttelt-Werden (Am 9,9), das Erzittern des Volks angesichts der Theophanie am Sinai (Ex 20,18), das Beben des Herzens (Jes 7,2) und der Schwellen im Tempel (Jes 6,4). Beide Verben tauchen nur ein weiteres Mal gemeinsam auf, um eine gewaltige Ziellosigkeit auszudrücken (Jes 24,20a): »Die Erde wird taumeln wie ein Trunkener und wird hin und hergeworfen wie eine schwankende Hütte« (Lutherübersetzung '84). Vgl. *Hamilton, The Book of Genesis*, 232.

¹¹⁴ Vgl. *Westermann, Genesis*, 419.

¹¹⁵ A.a.O., 420. Vgl. *Hamilton, Genesis*, 232.

¹¹⁶ Seebass schreibt treffend: »Das also war das Drama Kains: ein Mann Jahwes zu sein, ihm zuzugehören und doch nicht vor seinem Angesicht zu sein« (*Seebass, Genesis I*, 146).

¹¹⁷ Vgl. *Westermann, Genesis*, 420. Die Beständigkeit mit der JHWH sich zu dem Schwachen und »Nichtigen« (Abel) stellt, zeigt sich nun auch in seinem Verhalten gegenüber Kain, der nun selber schwach geworden war. Vgl. *Van Wolde, Study*, 39.

¹¹⁸ Vgl. R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, Gütersloh 1965, 218-223.

¹¹⁹ Als solchen Einzelfall gibt die revidierte Lutherübersetzung von 1984 עֹנֵי wieder. Vgl. auch *Golka, Keine Gnade*, 68.

¹²⁰ *Knierim, Die Hauptbegriffe*, 221.

Golka schreibt hierzu:

»Der ׀ׁ ist also die Wirkung des Mordes auf den Mörder, die sein Schicksal verändert. Es ist die durch den Mord verursachte *Schuld*, und gerade nicht die *Strafe!* [...] Kain [...] bittet also nicht um Strafmilderung, sondern bekennt sich zu seinem ׀ׁ, obwohl er ihn nicht tragen kann. Und auch Jahwe will diesen ׀ׁ nicht von ihm nehmen. Daher ist die folgende Klage V. 14 eine Leidlage und kein Einspruch.«¹²¹

Dass JHWH Kain nun durch das Anbringen eines Schutzzeichens in V.15 Gnade erweist, wie viele Exegeten interpretieren,¹²² ist für Golka in dieser Weise nicht haltbar. Würde man Kain töten, so verhinderte dies die Auswirkung des Fluches JHWHs, denn dieser hatte Kain ja zum Leben verurteilt und nicht zum Tode. Somit *vollstrecke* das Kainszeichen vielmehr die Strafe, als diese zu mindern.¹²³ Die Strafe ist schlimm, denn Kain, der nach Segen, Fruchtbarkeit und der Nähe JHWHs trachtete, wird nun verflucht, der Zugang zur Adamah ist ihm verwehrt und er selbst ist in die Gottferne vertrieben. Sein Leben ist nun die Para-Existenz eines Kriminellen, der sich verbergen muss. Dennoch scheint diese Strafe für Kain auch nicht schlimmer zu sein als der Tod, denn sonst könnte er es ja vorziehen, ebenfalls erschlagen zu werden. Daher bedeutet das »Zeichen« unter den Bedingungen des Fluchs doch einen individuellen Schutz für Kain, aber – wichtiger noch und vor allem – einen kollektiven Schutz für die Menschheit, um sie vor ihrer eigenen Verrohung zu bewahren und davor, dass der Mordgeist nicht weiter um sich greift.¹²⁴

Welch bittere Ironie, dass Kain, der sein Hüter-Sein für Abel eben noch ablehnte, auf einmal beklagt, dass JHWHs Angesicht ihm verborgen sein muss, sodass JHWH nicht mehr auf ihn sieht und nicht mehr *sein* Hüter ist!¹²⁵ Kann Kain erwarten, dass andere Menschen sich fortan als seine Hüter erweisen werden? Wohl kaum, da nun Kain an sich selbst erkennt, wozu der Mensch fähig ist.

Im Letzten gibt es hier keine Neutralität. Entweder ist der Mensch – wenn es darauf ankommt – seines Mitmenschen Hüter oder sein Totschläger. Doch auch wenn der Mensch nicht mehr Hüter sein will, behält doch JHWH diese Rolle (vgl. Ps 121,4). Er mischt sich ein und wird zum Advokaten des Opfers. Man könnte gewiss fragen, ob JHWH hier nicht

¹²¹ Golka, *Keine Gnade*, 68.

¹²² U.a. auch Gunkel und, Zimmerli z.St.

¹²³ Vgl. zu diesem Absatz: Golka, *Keine Gnade*, 69.

¹²⁴ Dies ist auch die Ansicht Dietrichs und die Ansicht von Rads, wiedergegeben in a.a.O., 70. Westermann sieht einen derartigen kollektiven Schutz hier nicht, versteht das Zeichen aber auch als Strafmilderung (vgl. Westermann, *Genesis*, 424; *ders.*, *Am Anfang*. I. Mose (Genesis). Teil 1: Die Urgeschichte, Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986, 55f.).

¹²⁵ Gowan schreibt analog dazu: »Having killed, he now fears being killed; what he could inflict on his brother is more than he himself can bear« (Gowan, *From Eden*, 72).

zu spät kommt. Warum hat er Abel nicht gerettet, bevor Kain ihn tötete? Was nützt es dem Toten, dass Gott postum für ihn eintritt?

Diese Fragen berühren das Mysterium Gottes, das Rätsel des Bösen und des Leidens. Ich kann sie nicht beantworten, und wahrscheinlich gibt es keine Antwort darauf, außerhalb des resignativen Verweises darauf, dass wir Menschen es letztlich nicht verstehen können. Gott lässt viel zu, sehr viel – aber nicht alles. Es gibt eine Grenze, die das Böse nicht überwinden darf, wo auch kein Kain ungeschoren davonkommt. Die Erzählung gibt lediglich insofern eine Antwort, als dass das Böse nicht gut geht, dass jeder, der die Sünde tut, zugleich der Sünde Knecht wird (vgl. Joh 8,34) und deren Konsequenzen zu tragen hat.

Nicht erst das Gotteszeichen, sondern bereits der Fluch hatte Kain tabuisiert, wie oben dargelegt wurde. Das Zeichen jedoch erfüllt einen wichtigen Zweck des Tabus, nämlich einen Menschen vor dem Angriff eines anderen zu schützen. Um das zu bewirken, hätte der Fluch allein nicht ausgereicht. Welche Form das Kainsmal hatte, lässt sich nicht erschließen, ist aber für dessen Aussage auch belanglos.¹²⁶ Dem Festsetzen bzw. Anbringen des Zeichens geht ein Satz JHWHs voraus, der den apodiktischen Rechtssätzen entspricht, um die Blutrache zu verhindern und um es Menschen zu verwehren, innerhalb des göttlichen Strafvollzuges zu intervenieren.¹²⁷ So ist das Zeichen von ambivalenter und paradoxer Art. In seiner Schutzfunktion manifestiert sich zum einen das Erbarmen mit der Todesangst Kains, zum anderen die Gewährleistung der Fluchvollstreckung Gottes.

Die Geschichte endet in V. 16f.¹²⁸ vorerst damit, dass Kain die Gegenwart JHWHs verlässt, sich im Lande Nod niederlässt, (implizit) eine Frau heiratet, einen Sohn zeugt und eine Stadt baut. In Nod (wörtlich »flüchtig«) hallt der Fluch JHWHs nach.¹²⁹ Radday sieht ironischen, biblischen Humor darin, dass Kain ausgerechnet im »Irrland«, im Land des Wan-

¹²⁶ Da es sich um urzeitliches Geschehen handelt, bleibt für uns das Zeichen fremd (vgl. Westermann, Genesis, 427, *ders.*, Anfang, 56; Gowan, From Eden, 72). Seebass argumentiert anhand von Ps 74,4 für ein Feld-, Stammes- oder Sippenzeichen. Vgl. Seebass, Genesis I, 159. Zimmerli dagegen nimmt eine möglicherweise an der Stirn und/oder der Hand angebrachte kultische Tätowierung an wie z.B. die indische Kastenzeichnung, die eingekerbte Eigentümermarke beim Tier oder das Brandzeichen beim Sklaven. Damit mache Gott sein Eigentumsrecht auf Kain geltend und bringe dessen Gotteszugehörigkeit zum Ausdruck (Vgl. Zimmerli, Urgeschichte, 224f; ähnlich Westermann, Genesis, z.St.).

¹²⁷ Vgl. Westermann, Genesis, 424. Auch Zimmerli meint, es könne nicht angehen, dass Kains Leben, das Gott ihm beließ, durch andere als die Hände Gottes genommen werden würde (vgl. *ders.*, Urgeschichte, 222).

¹²⁸ V. 17 gewinnt m.E. im Kontext der textlichen Endgestalt eine »Scharnierfunktion«, indem er einerseits einen neuen Abschluss zu Gen 4,1-16 bildet und andererseits den folgenden Abschnitt einleitet. Nur indem der ursprünglich nicht zur Erzählung (V. 3-16) gehörende V. 17 als Abschluss hinzugezogen wird, erhält die Kainsgeschichte ihr letztgültiges, sogar ironisches Gewicht.

¹²⁹ Als Wiederholung der in den V. 12 und 14 enthaltenen Wurzeln, die »den neuen Status Kains bekräftigen« (J.A. Soggin, Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997, 102).

derns, wohnt.¹³⁰ Hier handelt es sich um kein geographisch fixierbares Land, sondern um eine urzeitliche Bezeichnung für »das Leben draußen, von Gott entfernt.«¹³¹

7. Ergänzende und zusammenfassende Betrachtung

Die Kainsgeschichte ist zum einen sicherlich die Bearbeitung einer Ätiologie, zum anderen – und wichtigeren – ein urgeschichtlicher Erzählstrang über die Menschheitsgeschichte anhand von Individualcharakteren durch den Jahwisten. Protagonisten sind anfangs Eva und JHWH, später Kain und JHWH. Die menschlichen Partner Adam bzw. Abel spielen schweigend untergeordnete Rollen.

Durch die Verse 4,1-2 ist eine Anknüpfung an die Geschichte von Adam und Eva gegeben, und in der Tat ergeben sich zu der vorhergehenden Geschichte zahlreiche Parallelen. Diese bestätigen die Erkenntnis, dass Kain und Abel letztlich nicht Völker oder Stämme repräsentieren sollen, wie früher angenommen wurde, sondern den Menschen schlechthin.¹³² Handelt es sich um Kapitel 2-3 sowie Gen 4,1f. vom »Menschen gegenüber Gott in der Gemeinschaft von Mann und Frau«¹³³ so geht es in 4,3-16 um den »Menschen gegenüber Gott im Bruderverhältnis«¹³⁴. Der Mensch ist also nicht nur Adam und Eva, sondern auch Kain und Abel.¹³⁵

Der Sündenfall ereignet sich in der Kain-Geschichte in gewissem Sinn zum zweiten Mal. Ebenso wie vor dem Baum der Erkenntnis in Gen 3 steht der Mensch vor einer weiteren Grenze, die er auf keinen Fall überschreiten darf. Doch im Gegensatz zu dem von Gott *expressis verbis* gegebenen Verbot in Gen 3,3 ist Kain die Grenze quasi intuitiv eingegeben. Im Notfall muss er seines Bruders Hüter sein, was allein schon aufgrund des Hüter-Seins JHWHs einsichtig wird. Das Schreckliche jedoch ist, dass Kain als Abels eigener Bruder den Notfall herbeiführt und sich statt als Hüter als sein Mörder erweist.

Der Brudermord ist nicht nur eine quantitative Steigerung der Sünde des ersten Menschheitspaares, sondern stellt eine neue Qualität der

¹³⁰ »Since [...] building a city from laying its foundations to giving it a name (v. 17) remains doubtlessly realistic, we perforce follow Rashi's opinion that Cain's restlessness refers to a state of mind and not to his continuous movement from one place to another. It is for this reason that we are told that he built a town himself, perhaps a useless effort to counteract his own restlessness: town or no town, wherever he was, the ground trembled under his feet« (*Radday*, Humour, 88).

¹³¹ *Westermann*, Genesis, 428.

¹³² Vgl. a.a.O., 431. Zu Parallelen zwischen Gen 2-3 und Gen 4 vgl. a.a.O., 389, 412, 414, 417; *Golka*, Keine Gnade, 65; *Hamilton*, The Book of Genesis, 227; *Wenham*, Genesis, 100.

¹³³ *Westermann*, Genesis, 431.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 432.

Sünde dar.¹³⁶ Doch auch diese soziale Sünde ist Sünde gegen *Gott*, denn sie raubt das von Gott geschaffene Leben aufgrund religiöser Eifersucht. Die traditionell-christliche und neutestamentliche Deutung der Geschichte von Kain und Abel, die der frühjüdisch-rabbinischen Auslegung im Kontrastschema von Kain als dem Bösen und Abel als dem Gerechten folgt, kann in der Exegese des für sich stehenden Textes Gen 4,1-17 nicht aufrechterhalten bleiben.¹³⁷ Kain fungiert hier nicht als der Bösewicht von Anfang an, sondern als ein Mensch wie du und ich, als ein Mensch, der zum Brudermord fähig ist.¹³⁸

Denn dass Kains Opfer nicht angenommen wurde, lag nicht an ihm, sondern an JHWH. In dieser Geschichte wird das Wesen der Gottesverehrung qualifiziert, deren positive Seite die Erfahrung der unverdienten Gnade Gottes darstellt. Freilich kommt zugleich auch die negative und gleichsam dekadente Möglichkeit solcher Gotteserfahrung zur Sprache, die Gott durch eine falsch verstandene Erwartungshaltung festlegt und damit zum Götzen macht. Dies ist der erste Fehler, den Kain begeht. Er wird zornig über Gott, weil dieser sich entschied, Abels Opfer anzunehmen, seines jedoch abzulehnen. Damit tastet Kain Gottes Souveränität an. Weil Gott *Gott* ist, kann er handeln, wie er es für richtig hält. Kain muss deshalb nicht sündigen. JHWH erinnert ihn an seine Eigenverantwortlichkeit und gebietet ihm, über die Sünde zu herrschen. Damit erscheint Sünde nicht als notwendigerweise zum Menschen gehörig, sondern als außermenschliche gefährliche Macht, der sich der Mensch in eigener Verantwortung ausliefert, wenn er es nicht wagt, in seinem Handeln das Gute zu wahren und bei ihm zu verbleiben. Kain bleibt jedoch bei seinem Zorn und wendet ihn – weil er ihm JHWH gegenüber keinen freien Lauf lassen kann – gegen seinen unschuldigen Bruder, der doch auf JHWHs Entscheidung ebenso wenig Einfluss nehmen konnte und für den ungleichen Zustand nicht verantwortlich ist. Um Gottes Handeln eigenmächtig zu revidieren, muss Kain Abel töten. Auf diese Weise wird Gott nie wieder Abels Opfer annehmen, auch wenn eine solche Verzweigungstat Kain selbst auch keinen Nutzen bringt. Dies zeigt die Absurdität des Zorns über die vermeintliche »Benachteiligung« unter Brüdern.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 433.

¹³⁷ Vgl. a.a.O., 433f.; Mt 23,35; 1.Joh 3,12; Hebr 11,4; 12,24. Diese Deutung versuchte apologetisch, dem Verdacht zu wehren, Gott könnte willkürlich gehandelt haben. So wurde aufgrund seines Ärgers auf Kains angeblich allgemein schlechten Charakter geschlossen, nachdem JHWH dessen Opfer abgelehnt hatte, bzw. aufgrund der Tatsache, dass Kain einfach wahllos von seinem Ernteertrag opferte, während Abel von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett das Beste darbrachte.

¹³⁸ Vgl. *Westermann*, Genesis, 433f. Seebass sieht darin, dass in V. 10 nur noch vom Bruder ohne Namensnennung die Rede ist, eine Bezeichnung jedes Menschen als Bruder (vgl. *ders.*, Genesis I, 155). Und da Kain – nicht zuletzt in seinem Beruf – »die Stelle Adams einnimmt und in ihm die Hypothek der Stammeseltern sich fortsetzt [...] steht Kain urgeschichtlich für die ganze Menschheit, für den überlebenden Teil der Menschheit, der Geschichte macht« (*Drewermann*, Strukturen, 133).

In Kains Tat zeigen sich vier Dimensionen der Sünde. Neben seiner Sünde gegen Gott und seinem Mitmenschen sündigt er gegen sich selbst und gegen seine unbelebte Umwelt. Er entfremdet sich von sich selbst, indem er seine verantwortliche Identität als Hüter seines Bruders vergisst und zum frechen Lügner wird. Und er sündigt gegen seine Umwelt, indem er den Ackerboden durch unschuldig vergossenes Blut entweicht. Aber damit hat er seine Existenzgrundlage verdorben und sich so selber in unsäglicher Weise geschadet. Nachdem er durch den Mord die soziale Beziehung zu seinem Bruder gekappt hatte,¹³⁹ isoliert ihn schließlich JHWHs Fluch als Konsequenz des Verbrechens auch von allen anderen Menschen. Hier – und nicht zuletzt auch an der variierenden Gesichtsmetaphorik¹⁴⁰ – wird etwas von der mittels der Sünde angegriffenen komplexen Interdependenz der Lebensbeziehungen zwischen Mensch, Mitmensch und unbelebter Schöpfung deutlich, über die Gott wacht.

Dennoch gewährt JHWH Kain in seiner Bestrafung eine letzte Würde und eine Spur des Erbarmens. Kains *Würde* zeigt sich darin, dass JHWH ihn zur Verantwortung zieht,¹⁴¹ ihm aber auch die Möglichkeit einräumt, selbst zu gestehen, und ihn anhört. JHWHs *Erbarmen* wird daran deutlich, dass er Kains Todesangst abhilft, selbst wenn jene Konsequenz im Interesse der Urteilsvollstreckung JHWHs liegen müsste.¹⁴² Denn trotz der Vertreibung tritt das befürchtete Unheil – der Verlust der schützenden Obhut JHWHs oder die Befürchtung, selbst getötet zu werden – nicht ein: JHWH ist und bleibt Hüter – auch der Hüter des Mörders Kain.¹⁴³ In dieser Aussage sind auch Implikationen für unser Verständnis der Todesstrafe enthalten. Das Leben zu geben und zu nehmen, liegt nicht in des Menschen sondern in Gottes Hand.

Was für ein Gott ist JHWH? Er ist weder ein abstrakt-metaphysisches noch ein dogmatisches Prinzip, womit er – wie etwa im Deismus – einfach in die ferne Transzendenz verbannt wäre. Vielmehr ist JHWH voller Dynamik. Er mischt sich in unsere menschliche Existenz ein. Eine der intensivsten und intimsten körperlichen und seelischen Erfahrungen wie die des Geschlechtsverkehrs lässt den schwachen Abglanz der innigen, hingeebenen geistlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott erahnen. JHWH kann in den scheinbar weltlichsten und natürlichsten Dingen auf sich verweisen.

¹³⁹ Somit »disowns« Kain schon vor seiner Frage, ob er seines Bruders Hüter sei, »his brother« (gegen *van Wolde*, *Stories*, 82), obwohl er erst mit der Frage »denies that he himself is a brother« (ebd.).

¹⁴⁰ So sieht JHWH die Opfer an (V. 4b; 5a) und lässt Kain später von seinem Gesicht verborgen sein (V. 14a), Kains Gesicht fällt nach unten (V. 5b) und auch die *Erde* hat einen Mund, der Blut trinkt (V. 11b) und ein Gesicht (V. 14a). Vgl. *van Wolde*, *Studies*, 77-85.

¹⁴¹ Vgl. *Zimmerli*, *Urgeschichte*, 216.

¹⁴² Und ist nicht gerade auch die Ermöglichung von Nachkommenschaft Erweis göttlichen Erbarmens?

¹⁴³ Vgl. *Zimmerli*, *Urgeschichte*, 225.

Gewiss ist diese »natürliche Offenbarung« mehrdeutig, missverständlich und riskant, wie der ambivalente Evaspruch nur zu deutlich beweist. Trotz aller Gefahr religiöser Missverständnisse bis hin zur Idolatrie wagt es dieser Gott nach dem Verständnis des Jahwisten, sich darauf einzulassen. Durch Gottes (Mit-)Wirken kommt es zur Zeugung und Geburt eines Kindes. Doch ist das Ergebnis nicht etwa ein vollkommener Mensch, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern ein Geschöpf, welches das Wesen wahrer Gottesverehrung gravierend missversteht, der Gott ungehorsam ist und schließlich zum Brudermörder wird. Wieder mischt sich JHWH ein. Diesmal, um den Mörder zu bestrafen und ihm dennoch gnädig zu sein, aber auch und um andere Menschen vor dem Bösen zu schützen.

8. Ausblick

Viel später mischt sich JHWH erneut in die menschliche Existenz ein, doch anders als je zuvor. Wieder gebiert eine Frau einen Sohn. Doch nach dem biblischen Zeugnis ist sie eine Jungfrau und der Vater ist JHWH, der HERR (vgl. Mt 1,18-25; Lk 1,27.31f.). Damit soll keine metaphysische Kopulation insinuiert werden, wie es von Moslems beargwöhnt wird. Gott hatte sich auf asexuelle Weise in die Existenz der Menschheit eingemischt und ließ seinen Sohn geboren werden. Diese dem Glauben zugängliche Offenbarung JHWHs ist eindeutig und unmissverständlich. Mit diesem Sohn geht es gut. In seinen Worten und Werken lässt er Gott wahrlich Gott sein (vgl. Lk 22,42), ist ihm gehorsam (vgl. Joh 5,30b; 6,38; Phil 2,8) und erweist sich als Hüter in der Not (vgl. Joh 8,3-11). Während er sich aufgrund religiöser Eifersucht unschuldig ermorden lässt, kehrt er den kainitischen Weg der Menschheit um. Allen, die an ihn glauben, gewährt er Ruhe, neues Leben, Gottes Gegenwart und Befreiung von der Macht der Sünde (vgl. z.B. Mt 11,28f.; Joh 10,28-30, Mt 1,23, Kol 1,13f.). War Kain die erste »alte« Geburt innerhalb der Menschheit, so ist Jesus die erste »neue« Geburt unter den Menschen. Ebenso wie Paulus in seinen Ausführungen Christus den »neuen Adam« zu nennen vermochte (Röm 5,12-19), ließe sich von Jesus Christus zugleich als dem »neuen Kain« sprechen.¹⁴⁴ So gesehen kann die Geschichte Kains unter systematischen Gesichtspunkten sogar einen Beitrag zum Verständnis der Inkarnation Christi leisten.

¹⁴⁴ Interessanterweise vermutete bereits Luther, dass Eva dachte, der von ihr hervorgebrachte »Mann« wäre derjenige, der gemäß Gen 3,15 die Schlange besiegen würde. Nach Luther erwartete sie dies von Kain statt von dem kommenden Messias. Vgl. WA 42:179.41-180.5,12,27,29-31; Gamble, R.C. »The Sources of Calvin's Genesis Commentary: A Preliminary Report« ARG 84 (1993), 214 und Anm. 39.

Bibliographie

- Barr, J., *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965.
- Bauer, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin ⁶1988.
- Baumann, E., עֵר und seine Derivate, ZAW 28 (1908), 22-41; 110-141.
- Baumgartner, W. u.a., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. III, Leiden, ³1983.
- Bergmann, J. / Botterweck, G.J., עֵר, ThWAT III, Stuttgart 1982, 474-512.
- Boecker, H.J., *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Borger, R., *Short Notes Gen. iv 1*, VT 9 (1959), 85-86.
- Brenner, A., *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ›Sexuality‹ in the Hebrew Bible*, Leiden 1997.
- Brueggemann, W., *Genesis. Interpretation I. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta 1982.
- Brunner-Traut, E., *Frühformen des Erkennens. Aspekte im Alten Ägypten*, Darmstadt ³1996.
- Carmichael, C.M., *The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles*, in: P. Morris / D. Sawyer (Hgg.), *A Walk in the Garden*. JSOT-Sup 136, Sheffield 1992, 47-63.
- Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt 1953.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis. Part 1. From Adam to Noah; Genesis I-VI. 8. Engl. Übers.*, Jerusalem 1961.
- Cotterell, P. / Turner, M., *Linguistics and Biblical Interpretation*, London 1989.
- Crüsemann, F., »... er aber soll dein Herr sein« (Gen 3,16) – Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: ders. / H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen 1978, 13-106.
- De Vaux, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Freiburg i.Br. 1960.
- Dietrich, W., »Wo ist dein Bruder?« Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 94-111.
- Dillmann, A., *Die Genesis*, Leipzig 1875.
- Douglas, M., *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.
- Drewermann, E., *Strukturen des Bösen*, Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1988.
- Ehrmann, A., *What did Cain say to Abel?*, JQR 53 (1962), 164-167.
- Enslin, M.S., *Cain and Prometheus*, JBL 86 (1967), 88-90.
- Eilberg-Schwartz, H., *The Savage in Judaism*, Bloomington, Indiana 1991.
- Fauth, W., *Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum*, JbAC 31 (1988), 24-39.
- Gaboriau, F., *Enquête sur la signification biblique de connaître: Étude d'une racine*, Angelicum 45 (1968), 3-43.
- Gamble, R.C., *The Sources of Calvin's Genesis Commentary: A Preliminary Report*, ARG 84 (1993), 206-221.
- Gesenius, W. / Buhl, F., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin ¹⁷1962.

- Golka, F., Keine Gnade für Kain. Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1980, 58-73.
- Gowan, D.E., From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1-11, Grand Rapids 1988.
- Gruber, M.I., The Tragedy of Cain and Abel: A Case Study of Depression, JQR 69 (1978), 89-97.
- Gunkel, H., Genesis, Göttingen, ³1910.
- Hamilton, V.P., The Book of Genesis. Chapters 1-17. NIC, Grand Rapids 1990.
- Heinevetter, H.J., »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, Frankfurt a.M. 1988.
- Hempelmann, H., Erkennen, in: Das große Bibellexikon, Wuppertal 1987, 325-332.
- , Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie. Zur Systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt, in: *ders.* / Haacker, K., Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal 1989, 39-78.
- Herion, G.A., Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer, in: A.B. Beck u.a. (Hgg.), Fortunate the Eyes that see. Essays in Honor of D.N. Freedman in Celebration of his 70th Birthday, Grand Rapids 1995, 52-65.
- Kegler, J., Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: F. Crüsemann (Hg.), Was ist der Mensch?« Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, München 1992.
- Knierim, R., Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, Gütersloh 1965.
- Koch, K., Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart 1978.
- Koerte, A., MENANDRI QUAE SUPERSUNT, Berlin 1959.
- Kugel, J.L., Cain and Abel in Fact and Fable. Genesis 4:1-16, in: R. Brooks / J.J. Collins (Hgg.) Hebrew Bible or Old Testament. Studying the Bible in Judaism and Christianity, Notre Dame / Ind. 1990, 167-190.
- Lescow, Th., Gen 4,1.25: Zwei archaische Geburtsberichte, ZAW 106 (1994), 485-486.
- Levin, C., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993.
- Liddell, H.G. / Scott, R., Greek English Lexicon, London ⁹1966.
- Patai, R., Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt a.M. 1962.
- Pardes, I., Beyond Genesis 3, Hebrew University Studies in Literature and the Arts 17 (1989), 161-187.
- Rad, G. von, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9, ATD 1, Göttingen 1949.
- Radday, Y.T., Humour in Names, in: *ders.* (Hg.) On Humour and the Comic in the Hebrew Bible, JSOTSup 92, Sheffield 1990, 59-97.
- Ratschow, C.H., Art. Ehe / Eherecht / Ehescheidung; I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 9 (1982), 308-311.
- Richter, H.-F., Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt, BET 10, Frankfurt a.M. 1978.
- Ruppert, L., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, Würzburg 1992.
- Schottroff, W., יָדַע, THAT I, München 1971, 682-702.
- Seebass, H., Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Silberbauer, G., Ethics in Small-scale Societies, in: P. Singer (Hg.) A Companion to Ethics, Oxford 1993, 14-28.
- Simkins, R.A., Creator and Creation. Nature in the Worldview of Ancient Israel, Peabody / Mass. 1994.

- Skinner, J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, ICC, Edinburgh²1930.
- Soggin, J.A., Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997.
- Spieckermann, H., »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll« – Pantheismus im Alten Testament?, ZThK 87 (1990), 415-436.
- Spina, F.A., The Ground for Cain's Rejection (Gen 4) 'adamah in the Context of Gen 1-11, ZAW 104 (1992), 319-332.
- Speiser, E.A., Genesis. Introduction, Translation and Notes, AB1, Garden City 1964.
- Speyer, W., Fluch, in: RAC VII, Stuttgart 1969, Sp. 1160-1287.
- Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae, Vol. III, Graz 1829.
- Theobald, M., Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33, in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos, QD 126, Freiburg i.Br. 1990, 220-254.
- Ulrich, K., Evas Bestimmung. Studien zur Beurteilung von Schwangerschaft und Mutterschaft im Ersten Testament, in: H. Jahnou u.a. Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 149-163.
- Van Wolde, E., The Story of Cain and Able: A Narrative Study, JSOT 52 (1991), 25-41.
- , Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories, London 1996.
- Vawter, B., On Genesis. A New reading, Garden City 1972.
- Waltke, B.K., Cain and his Offering, WTJ 48 (1986), 363-372.
- Wenham, G.J., Genesis 1-15, WBC 1, Waco / Texas 1985.
- Westermann, C., Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil 1. Die Urgeschichte. Abraham, Neukirchen-Vluyn 1986.
- , Genesis. 1. Teilband 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974.
- , Jesaja, Kap. 40-66, ATD 19, Göttingen 1966.
- Wright, C.J.H., God's People in God's Land. Family, Land and Property in the Old Testament, Carlisle²1997.
- Zerafa, P.P., I formed a man with Yahweh, Melita Theologica 44 (1993), 29-31.
- Zimmerli, W., 1. Mose 1-11. Die Urgeschichte, Zürich³1967.

Die Bedeutung der Beschlüsse des Apostelkonvents und der Auseinandersetzung in Antiochia für die paulinische Mission

Martin Grawert

1. Einleitung

Paulus von Tarsus fühlte sich den Traditionen seines Volkes in hohem Maße verpflichtet. Er hatte sich der auf strengen Gesetzesgehorsam bedachten Gemeinschaft der Pharisäer angeschlossen und beschreibt sich selbst später rückblickend als einen Menschen, der »nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, untadelig gewesen« ist (Phil 3,6), der seine Altersgenossen im Studium weit übertraf und der ein Eiferer für die »Satzungen der Väter« (Gal 1,14) war. Als kurze Zeit nach der Hinrichtung Jesu von Nazareth einige seiner Anhänger aus der jüdischen Diaspora es wagten, mitten in Jerusalem antijüdische Propaganda zu betreiben (Apg 6,8-15; 7,1-53), beteiligte sich Paulus selbstverständlich an den Strafmaßnahmen gegen sie¹, denn ein Angriff auf das Judentum bedeutete zugleich einen Angriff auf die Fundamente seines eigenen Lebens. Sein Hass gegen die Christen, mit dem er »über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zu zerstören suchte« (Gal 1,13), war grenzenlos.

Etwa im Jahre 31 oder 32 n.Chr.² hatte Paulus eine Christusvision, die sein Leben grundlegend veränderte. Wie sich seine Bekehrung im Einzelnen abgespielt hat, ist schwer nachzuvollziehen³. Jedenfalls wurden die Gemeinden, die die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten in der Diaspora gegründet hatten (vgl. Apg 11,19f.), nun für lange Zeit sein Zuhause (Gal 1,15-2,1), und hier entwickelte er seine Theologie. Sein Ver-

¹ Dass Paulus an den Verfolgungen in Jerusalem beteiligt war, lässt sich aus seinen eigenen Angaben nicht erschließen. Einziger Anhaltspunkt für seinen Aufenthalt in dieser Zeit ist die Aussage »und kehrte wieder zurück nach Damaskus« in Gal 1,17, die Damaskus als Ort seiner Bekehrung voraussetzt und im Blick auf die mit der Verfolgung einsetzende Erzählung (Gal 1,13) auch als Ort der Strafmaßnahmen gegen die dortige Gemeinde nahelegt.

² Alle Jahreszahlen richten sich nach den Berechnungen bei G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40, HThK V, Freiburg i.Br. u.a. 1980/82, 129-133.

³ Paulus äußert sich dazu nur sehr undeutlich, vgl. Gal 1,16; 1Kor 9,1; 15,8. Der lukianische Bericht von der Stimme vom Himmel auf dem Weg nach Damaskus (Apg 9,1-19) dürfte wohl legendär sein, vgl. G. Bornkamm, *Paulus*. 7. Aufl. mit Literaturnachtr., Stuttgart u.a. 1993, 47.

ständnis des jüdischen Gesetzes änderte sich grundlegend, was einerseits auf die in den hellenistischen Gemeinden gelehrt Auffassungen, andererseits auf seine eigene intime Kenntnis des Gesetzes, die er nun mit dem Glauben an den Opfertod und die Auferstehung Christi (vgl. 1Kor 15,3f.) in Beziehung zu setzen begann, zurückzuführen ist. Während seines Aufenthaltes in Antiochia kam es zwischen der antiochenischen Gemeinde und der Jerusalemer »Urgemeinde« zu Meinungsverschiedenheiten über die unterschiedlichen Interpretationen bestimmter gesetzlicher Vorschriften, die zur Abhaltung einer Konsultation in Jerusalem, des so genannten Apostelkonvents, führten. Dort konnte zwar ein Teil der entstandenen Probleme aus der Welt geschafft werden, aber schon kurze Zeit später kam es während des Besuches einer Delegation aus Jerusalem in Antiochia zu einer Auseinandersetzung über den ungelösten Teil der Differenzen, die für Paulus weitreichende Folgen hatte. Dieser Artikel will diese Ereignisse rekonstruieren und deren Bedeutung für die paulinische Mission aufzeigen.

Für die zu besprechenden Sachverhalte stehen zwei Quellen zur Verfügung: Gal 2,1-14 und Apg 15,1-35. Dieser seltene Umstand versetzt den heutigen Leser in die Lage, beide Berichte miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen zu können. Dabei gebührt dem Paulus der Vorrang, denn seine Briefe sind die wichtigsten und frühesten Quellen für die Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums. Da sie anders als die Apostelgeschichte und spätere Darstellungen von einem Augenzeugen geschrieben wurden, kommt ihnen eine besonders hoher Quellenwert zu. An ihren historischen Angaben müssen sich daher alle anderen Darstellungen, sofern sie von denselben Ereignissen oder biographischen Daten berichten, messen lassen. Zu beachten ist aber, dass Paulus seine Briefe nicht aus dem konservierenden Interesse des Historikers heraus geschrieben hat. Sie stehen im Dienst seiner theologischen Argumentation.

Anders als die Paulusbrieve ist das um das Jahr 90 n.Chr. abgefasste lukanische Doppelwerk von vornherein als geschichtlicher Bericht konzipiert (vgl. Lk 1,1-4; Apg 1,1f.). Allerdings ist der Lukas kein Historiker im heutigen Sinne, der neutral hinter dem Berichteten zurücktritt, sondern auch er ordnet seinen Stoff seiner theologischen Konzeption unter. Das ist für antike Historiker nichts Ungewöhnliches, denn es ging ihnen nicht nur um die Vermittlung von Fakten, sondern zugleich auch um deren Deutung⁴. Da sich eine Augenzeugenschaft des Verfas-

⁴ Vgl. F. Hahn, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980-1985, ThRv 82/1986, 183. Der jüdische Historiker G. Vermes hat darauf aufmerksam gemacht, dass »theologisches Interesse [...] nicht weniger mit einem historischen Anliegen vereinbar [ist] als eine politische oder philosophische Überzeugung« (G. Vermes, Jesus der Jude [Jesus the Jew, deutsch]). Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. von A. Samely, bearb. von V. Hampel, Neukirchen-Vluyn 1993, 218).

sers⁵ für keinen Teil der Apostelgeschichte nachweisen lässt⁶, muss er sein Wissen aus Quellen bezogen haben, die heute nicht mehr genau bestimmt werden können und die mehr oder weniger zuverlässig über die Ereignisse zwischen ca. 29 und 62 n.Chr. informierten⁷.

Bei beiden Quellen ist also Vorsicht geboten, wenn es um die Rekonstruktion historischer Sachverhalte geht. Wer darangehen will, die enthaltenen historischen Daten auszuwerten, muss sich zuvor darüber klarwerden, an wen sich die in Frage kommenden Passagen richten und welchen Zweck sie bei den Lesern erfüllen sollten. Nur so lässt sich der historische Kern aus den beiden durch theologische Interessen geprägten Berichte herauschälen.

2. Der Apostelkonvent

Entsprechend der nahezu allgemein anerkannten Auffassung gehen wir davon aus, dass Gal 2,1-10 und Apg 15,1-35 von demselben zweiten Jerusalembesuch des Paulus berichten⁸.

⁵ Der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte nennt seinen Namen an keiner Stelle. Die altkirchliche Tradition, die ihn mit dem Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 genannten Arzt und Paulusmitarbeiter Lukas identifiziert, muss bezweifelt werden, vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte, 2 Bde., 1. Teilband (Apg 1-12), EKK V/1, Zürich u.a. 1986, 26f., der die Entstehung der Tradition lückenlos nachzeichnet. Der Einfachheit halber wird hier dennoch der Namen »Lukas« als Verfasserbezeichnung verwendet.

⁶ Die »Wir«-Passagen in Apg 16.20f.27f. scheinen eine Augenzeugenschaft wenigstens für diesen Teil der Apostelgeschichte vorauszusetzen. Dagegen spricht aber der unvermittelte Abbruch des »Wir«-Berichts während des Philippi-Aufenthaltes des Paulus in den Kap. 16,17 und der mehrmalige Wechsel zwischen erster und dritter Person in Kap. 27f. Möglicherweise fanden die »Wir«-Stücke über eine dem Lukas vorliegende Quelle Eingang in den Bericht (so Pesch, Apostelgeschichte 1, 47f.), oder sie wurden aus schriftstellerischen Gründen eingefügt (so P. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, durchges. Nachdr., Berlin / New York 1978, 390f.). »Man wird kaum über die Feststellung hinauskommen, dass die »Wir«-Berichte den Eindruck der Augenzeugenschaft erwecken wollen, ohne dass dies tatsächlich der Fall ist« (H. Conzelmann / A. Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 11., wiederum überarb. und erw. Aufl., Tübingen 1995, 353).

⁷ Über die Quellen der Apostelgeschichte lassen sich nur Vermutungen anstellen. Verbreitet ist die von *Dibelius* erstmals geäußerte Annahme, Lukas habe ein sog. »Itinerar« verwendet, das Aufzeichnungen über Stationen der paulinischen Missionsreisen enthielt (M. Dibelius, Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle. in: *ders.*, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. von H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen ⁵1968, 64). Möglich ist auch die Verwendung einer »antiochenischen Quelle« und eines Berichtes über den Prozess des Paulus (vgl. Hahn, Apostelgeschichte, Sp. 181f.). Der im Lukasevangelium erkennbare freie Umgang des Verfassers mit seinem Quellenmaterial lässt es aussichtslos erscheinen, aus der Apostelgeschichte einzelne Quellen wortgenau herauszulösen, so dass das Verhältnis von Quellenübernahme und Redaktion am einzelnen Text geklärt werden muss, vgl. Pesch, Apostelgeschichte I, 45.

⁸ Zwar erwähnt Apg 11,29f.; 12,25 einen weiteren Jerusalembesuch, doch ergeben sich bei einer Gleichsetzung mit Gal 2,1-10 einige schwerwiegende Probleme: Apg 11,29f.; 12,25

Für die Gleichsetzung von Apg 15,1-35 mit Gal 2,1-10 sprechen folgende grundsätzliche Übereinstimmungen: Paulus und Barnabas reisen nach Jerusalem (Gal 2,1; Apg 15,2), um dort die Frage der beschneidungsfreien Heidenmission zu klären (Gal 2,2f.; Apg 15,2.5), die während ihres Aufenthaltes noch einmal stark umstritten ist (Gal 2,4f.; Apg 15,5-7). Als Ergebnis der Zusammenkunft wird die bisherige Praxis ratifiziert (Gal 2,3.6-9; Apg 15,10f.19.28). Wie die Unterschiede in beiden Darstellungen zu erklären sind, wird im folgenden zu zeigen sein.

Paulus berichtet über den Apostelkonvent im Rahmen des Galaterbriefes (Gal 2,1-10), der sich an die Gemeinden im südlichen Teil der römischen Provinz Galatien richtet, die er auf seiner sogenannten ersten Missionsreise gegründet hat⁹. In diesen Gemeinden hatten gesetzestreue Judenchristen für Verwirrung gesorgt, indem sie die Beschneidung und Gesetzesbeachtung auch für Heidenchristen forderten (4,21; 5,2-4; 6,12f.). Vermutlich hatten sie die Legitimation des Paulus als Apostel in Frage gestellt, so dass Paulus sich genötigt sah, diese zu verteidigen (1,6-2,14) und das Verhältnis seines Evangeliums zum jüdischen Gesetz noch einmal darzulegen (2,15-5,12). Die Darstellung des Apostelkonvents wird also durch apologetische Motive bestimmt und erhebt nicht den Anspruch, ein vollständiges Protokoll der Ereignisse zu geben.

Für den Bericht in Apg 15,1-35 fällt formal zunächst auf, dass der Bericht über den Apostelkonvent die Mitte der Apostelgeschichte bildet. Bei der sorgfältigen Kompositionsarbeit des Lukas kann das kein Zufall sein: Lukas möchte dieses Ereignis bewusst als Wendepunkt in der Ge-

deutet mit keinem Wort an, dass bei dem Besuch die Rechtmäßigkeit der beschneidungsfreien Heidenmission verhandelt wurde, was nach Gal 2,1-10 das Hauptanliegen des Paulus war. Auch von einem Treffen mit den Aposteln weiß Apg 11,29f.; 12,25 nichts, während umgekehrt Paulus keine Zusammenkunft mit Ältesten erwähnt. Da die Angabe des Paulus, er sei vor dem Apostelkonvent nur einmal in Jerusalem gewesen (Gal 1,18; 2,1), Vertrauen verdient, ergeben sich für die Einordnung von Apg 11,29f.; 12,25 zwei Möglichkeiten: entweder verarbeitet Lukas eine zuverlässige Tradition über eine Kollektenreise vor dem Apostelkonzil nach Jerusalem, in die er nur die Anwesenheit des Paulus eingetragen hat (so *M. Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, ²1984, 94), oder er fügt hier ein Überlieferungsbruchstück ein, das eigentlich an eine andere Stelle im chronologischen Ablauf gehört. Hierfür würden sich zwei Möglichkeiten anbieten, nämlich entweder die Reise zum Apostelkonvent (so *Pesch*, Apostelgeschichte I, 356) oder der in Apg 21,15ff. (vgl. Röm 15,25f.; Apg 24,17) geschilderte Kollektenbesuch (So *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12, ÖTBK V/1, Gütersloh u.a. 1981, 280). Die Beiläufigkeit der Notiz und die Nennung des Propheten Agabus in 11,27f., der auch in Kap. 21,10f. unmittelbar vor der Ankunft des Paulus in Jerusalem auftritt, sprechen für die letztgenannte Möglichkeit. Vgl. auch *J.D.G. Dunn*, The Epistle to the Galatians. BNTC IX, London 1993, 88.

⁹ Diese Sicht ist allerdings umstritten. Der Autor folgt mit guten Gründen der sogenannten »Provinzhypothese«, nach der mit der geographischen Bezeichnung *Galatia* der Name der römischen Provinz und nicht der zentralanatolischen Landschaft (»Landschaftshypothese«) gemeint ist.

schichte der Urgemeinde darstellen.¹⁰ Der Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden wird durch die Konventsbeschlüsse vollzogen, und zwar ohne die Integration der Heiden in das jüdische Volk durch Beschneidung und Gesetzesgehorsam¹¹.

Vergleicht man die Darstellung mit der des Paulus in Gal 2,1-10, so fallen bei aller Gemeinsamkeit auch einige Differenzen auf, von denen die Gravierendste der deutliche Widerspruch von Gal 2,6 und Apg 15,29 ist. Wenn Paulus betont, ihm seien in Jerusalem keinerlei Auflagen gemacht worden (Gal 2,6), außer dass er »der Armen gedenke« (Gal 2,10), so ist das schlechterdings unvereinbar mit der Information des Lukas, es sei ein Dekret verabschiedet worden, das den Heidenchristen gesetzliche Minimalforderungen auferlege und das von Paulus persönlich in seinen Missionsgemeinden verbreitet worden sei (Apg 16,4). Dass Paulus ein solches Dekret nicht kannte, geht deutlich aus 1Kor 8 und Röm 14 hervor, wo er in Bezug auf das Essen von Götzenopferfleisch nicht auf einen Konventsbeschluss, sondern auf die individuelle Gewissensentscheidung verweist. Und wenn Jakobus den Paulus später über das Dekret so informiert, als höre er zum ersten Mal davon (Apg 21,25), dann verrät dies, das selbst Lukas gewusst haben muss, dass Paulus das Dekret nicht kannte. Es muss beschlossen worden sein, nachdem Paulus bereits zu seiner sogenannten zweiten Missionsreise aufgebrochen war.

Betrachtet man Apg 15,1-35 etwas genauer, so fällt auf, dass die Thematik der Zusammenkunft nicht durchgehend dieselbe ist: V. 1f.5.10 handeln von der Beschneidungsforderung (verbunden mit der Forderung nach Einhaltung des Gesetzes), während die V. 20.29 die Tischgemeinschaft von Juden und Heiden zu ermöglichen suchen. Um die letztgenannte Frage geht es auch bei dem unmittelbar im Anschluss an Gal 2,1-10 geschilderten Zwischenfall in Antiochia (Gal 2,11-14), so dass gefolgert werden kann, dass Lukas einen Bericht über den Apostelkonvent mit einem anderen über das Zustandekommen des Aposteldekrets als Nachwirkung des antiochenischen Zwischenfalls kombiniert hat, von dem Paulus nichts weiß¹². Ob ihm diese zwei Berichte oder auch nur einer in schriftlicher Form vorgelegen haben, so dass man darangehen könnte,

¹⁰ Der Aufbau der Apostelgeschichte ist an einem geographischen Ausbreitungsschema orientiert, das in 1,8 durch die Worte des Auferstandenen vorbereitet wird: die Apostel sollen das Christuszeugnis in der Kraft des Geistes »in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde« verkünden. Mit dem Ausbreitungsschema verbunden ist die Konzeption vom Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden, der schon an der Zweiteilung der Apostelgeschichte zu sehen ist: Kap. 1-14 handeln im wesentlichen von der Urgemeinde mit Petrus als deren Hauptakteur, 16-28 von der Weltmission mit Paulus als zentraler Figur. Beide Phasen der Kirchengeschichte sind durch den Bericht von der göttlichen Initiation der Heidenmission (Kap. 10) und deren menschlicher Ratifikation (Kap. 15) miteinander verzahnt (vgl. *Bornkamm*, Paulus, 51f.).

¹¹ Vgl. *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte. Übers. und erkl. von J. Roloff, NTD V, Göttingen ¹⁷1981, 222-224.

¹² Vgl. a.a.O., 227.

Quellenscheidung zu betreiben, wie Pesch es versucht¹³, wird sich kaum feststellen lassen. Die geschlossene Komposition des Textes mit der Gliederung in eine Vor- und eine Nachgeschichte in Antiochia (V. 1-3 und 30-35) und einem wiederum sorgfältig gegliederten Hauptteil (V. 4-29) lassen die Perikope eher als Gestaltung des Lukas erscheinen¹⁴, in die er seine Informationen in freier Gestaltung einfließen lässt. Aufgrund dieser Eigenart kann der Text der Apostelgeschichte nur selektiv zur Rekonstruktion der Ereignisse herangezogen werden. Es werden für die historische Rekonstruktion daher vor allem die Aussagen, die sich zum Paulustext in Beziehung setzen lassen, zu besprechen sein.

2.1. Der Anlass

Paulus verrät über den Hintergrund seiner zweiten Jerusalemreise zunächst nichts, sondern sagt nur, er sei »aufgrund einer Offenbarung« dorthin gezogen (Gal 2,2). Dies kann entweder bedeuten, dass ihm selbst eine göttliche Weisung zuteil geworden ist (vgl. 2Kor 12,1-4.7; Gal 1,12) oder dass ein Prophet in der Gemeindeversammlung eine solche bekanntgegeben hat (vgl. 1Kor 14,26-32). Nach dem Bericht des Lukas war der Anlass der Reise ein Streit, den judenchristliche Agitatoren aus Jerusalem (Apg 15,1.24) entfacht hatten, indem sie lehrten, ohne Beschneidung gebe es kein Heil. Paulus erwähnt zwar in seinem Bericht keine Vorgeschichte in Antiochia¹⁵, aber die Tatsache, dass es überhaupt nötig war, eine solche Zusammenkunft zu organisieren, zeigt, dass es zwischen Antiochia und Jerusalem bereits vor dem Konvent Meinungsverschiedenheiten über die Frage der Beschneidung von Nichtjuden gegeben haben muss. Auch dass Paulus den Titus mit nach Jerusalem nimmt, spricht dafür, denn offenbar hat dieser dort nur die Funktion, als greifbarer Beweis für das Wirken Gottes unter den Heiden (vgl. Gal 2,8) die Meinungsbildung zu beschleunigen¹⁶. Auch der Umstand, dass Paulus den Aposteln sein Evangelium vorgelegt hat (Gal 2,2), deutet darauf hin, dass dieses zuvor kritisch betrachtet worden war, was wohl an seiner Ablehnung der Beschneidung für bekehrte Nichtjuden gelegen haben wird.

Zur Schlichtung dieses Streites werden Paulus und Barnabas nach Lukas an der Spitze einer Delegation nach Jerusalem entsandt (Apg 15,2). Paulus erwähnt zwar neben Barnabas nur noch Titus als Mitreisenden (Gal 2,1), aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass noch andere Personen an der Reise beteiligt waren. Dass Paulus als Gesandter Antiochias aufge-

¹³ Vgl. Pesch, Apostelgeschichte I, 72-74.

¹⁴ Vgl. Roloff, Die Apostelgeschichte, 222.224.

¹⁵ Diese judenchristlichen Agitatoren aus Apg 15,1.24 sind nicht mit den »falschen Brüdern« aus Gal 2,4 gleichzusetzen (anders J. Becker, Der Brief an die Galater, in: ders. / H. Conzelmann / G. Friedrich, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, NTD VIII, 16. durchges. Aufl. Göttingen 1985, 23), s. Anm. 31.

¹⁶ Vgl. F. Mußner, Der Galaterbrief, HThK IX, Freiburg i.Br. u.a. ³1988, 101.

treten sei, muss nicht im Widerspruch zu der Offenbarung stehen, die Paulus als Reisegrund angibt, wenn man darin einen ähnlichen Vorgang sieht wie Apg 13,4¹⁷. Da Paulus bestrebt ist, seine Unabhängigkeit von menschlichen Autoritäten herauszustellen (vgl. Gal 1,12.16f.; 2,6), könnte er diese Information ausgelassen haben. Andererseits muss auch die Tendenz des Lukas, Paulus den Gemeindeleitungen unterzuordnen¹⁸, berücksichtigt werden, so dass sich die genauen Umstände der Abreise nicht mehr sicher rekonstruieren lassen.

2.2. Der Verlauf

In Gal 2,2 wird der Grund der Jerusalemreise aus der Sicht des Paulus deutlich: es geht um das Evangelium, das er unter den Nichtjuden verkündigt. Dieses Evangelium wird sicherlich im großen und ganzen dem allgemein in Antiochia und von Antiochia aus gepredigten entsprochen haben¹⁹, denn Paulus hätte kaum etwa zwölf Jahre lang²⁰ ein führendes Mitglied (vgl. Apg 13,1) dieser Gemeinde sein können, wenn er eine extreme Sonderposition vertreten hätte. Möglicherweise hat Paulus jedoch eine geringere Kompromissbereitschaft in Fragen des Gesetzes und der Beschneidung gezeigt als andere antiochenische Missionare, wie man aufgrund seines späteren Verhaltens beim antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11-14) vermuten kann, so dass man in Jerusalem Anstoß an seiner Verkündigung genommen hatte. Warum dies erst so spät geschieht, mag so zu erklären sein, dass die Beschneidung von Heidenchristen erst relativ kurze Zeit vor dem Konvent fallengelassen wurde, möglicherweise weil ihre Heilsbedeutung von heidenchristlicher Seite in Frage gestellt worden war und von judenchristlicher Seite nicht begründet werden konnte²¹.

Das Verb *anatithenai* bedeutet »darlegen, jmdm. Mitteilung v. etw. machen, auch m. d. Nebenbed., dass er zugleich um sein Urteil gebeten wird, zur Begutachtung vorlegen«²². Paulus hat dieses Wort mit Bedacht gewählt, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, er hätte um eine Weisung nachgesucht²³. Da Paulus sein Evangelium als von Gott offen-

¹⁷ Vgl. *Bornkamm*, Paulus, 58f.

¹⁸ Im Gegensatz zu Paulus, der seine Unabhängigkeit von menschlichen Autoritäten betont (Gal 1,11f.15-17; 2,2.6.9.11), legt Lukas Nachdruck auf seine Unterordnung unter die Jerusalemer Urgemeinde als Ursprungsort der Christenheit (9,26-28; 15,22; 16,4; 21,18-26) bzw. unter seine antiochenische Heimatgemeinde (13,1-3; 15,2).

¹⁹ Vgl. *N. Taylor*, Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity, JSNT 66, Sheffield 1992, 106.

²⁰ S.u. Anm. 74.

²¹ Vgl. *T. Holtz*, Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus, in: *ders.*, Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. von E. Reinmuth und C. Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, 160-165.

²² *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin / New York 61988, Sp. 122f. (Hervorhebung durch *Bauer*).

²³ Vgl. *Dunn*, The Epistle, 92.

bart betrachtete (Gal 1,11f.16; 2,7), ist auch kaum anzunehmen, dass er nach etwa 17 Jahren noch auf eine menschliche Bestätigung aus war, zumal eine solche Interpretation auch seine Argumentation gegenüber den Galatern zunichte gemacht hätte. Die Befürchtung »damit ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen wäre« (V. 2) meint daher kaum, dass Paulus Zweifel an der Richtigkeit seiner Verkündigung hatte. Der Vergleich mit Phil 2,16 und 1Thess 3,5 zeigt vielmehr, dass er sein Missionswerk in Gefahr sah, sollten die Jerusalemer sein Evangelium nicht anerkennen²⁴, denn es wäre dann möglicherweise zu einer Kirchenspaltung gekommen, was nach seiner Vorstellung vom *einen* Leib Christi nicht sein durfte (vgl. 1Kor 1,10-13; 12,12-25).

Nach seiner eigenen Darstellung legte Paulus sein Evangelium zwei verschiedenen Personengruppen vor, nämlich zunächst den nicht näher bestimmten »ihnen« (V. 2), mit denen dem Zusammenhang nach die Gesamtgemeinde gemeint ist, und in einer besonderen Sitzung (*kat' idian* – im besonderen) den »in Geltung Stehenden«. Zu diesen gehörten nach 2,9 zumindest die drei »Säulen« Jakobus, Petrus und Johannes, möglicherweise auch noch einige andere Mitglieder der Gemeindeleitung²⁵. Die Wortwahl des Paulus entspricht seinem Anliegen gegenüber den Galatern, ihnen sein Evangelium als von Jerusalem anerkanntes zu präsentieren, ohne dass dies für ihn zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes persönlich eine große Bedeutung gehabt hätte: der Ausdruck »die in Geltung Stehenden« gesteht den betreffenden Personen zwar eine gewisse Geltung zu – ohne diese jedoch näher zu bestimmen –, aber er zeigt auch gleichzeitig eine Distanzierung²⁶ oder sogar eine Infragestellung an, vgl. V. 9: »die als Säulen angesehen werden«.

Die Apostelgeschichte stellt den Verlauf des Konvents recht anders dar. Lukas weiß zwar vom Engagement des Paulus in der Beschneidungsfrage (vgl. 15,2), aber deren Klärung muss für ihn aus denselben theologischen Gründen von den Aposteln ausgehen, wie bereits der Beginn der Heidenmission (s.u. Anm. 66). Daher kommt dem Paulus in Apg 15 nur die Rolle zu, zusammen mit Barnabas von dem Wirken Gottes unter den Heiden zu berichten (V. 4.12b). Dies tun sie nach V. 4 vor der versammelten Gemeinde. In V. 5 treten einige ehemalige Pharisäer auf – ob dies während der Gemeindeversammlung geschieht oder zu einem späteren Zeitpunkt, ist unklar –, deren Forderungen die »Apostel und Ältesten« zu einer erneuten Beratung zusammenkommen lässt (V. 6), auf der Petrus und Jakobus jeweils eine Rede halten (V. 7-11.13-21). V. 12 stört diesen Zusammenhang aus zwei Gründen: zum einen gehören Paulus und Barnabas nicht zu dieser Gruppe und zum anderen ist nach der Petrusrede vom Schweigen der »ganzen Menge« die Rede, womit schwerlich

²⁴ Vgl. Becker, Der Brief, 22.

²⁵ Vgl. ebd.; Dunn, The Epistle, 92.

²⁶ Vgl. a.a.O., 92f.

eine so kleine Gruppe gemeint sein kann²⁷. Nach der Rede des Jakobus, die wegen des Verweises auf die Petrusrede (V. 14) auf derselben Apostel- und Ältestenversammlung angesiedelt ist, berichtet V. 22 plötzlich von einem Beschluss der »Apostel und Ältesten samt der ganzen Gemeinde«. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man annimmt, dass Lukas nach der ersten Gemeindeversammlung V. 4 eine zweite im Blick gehabt hat, auf der die Apostel und Ältesten in Anwesenheit der antiochenischen Besucher und der Gemeinde die durch die Judaisten aufgeworfenen Streitfragen – vielleicht in einer Art Podiumsdiskussion – verhandelten²⁸. Dass dies nicht ganz die historische Wahrheit trifft, zeigt der paulinische Bericht. Der Bericht von einer zweiten Gemeindeversammlung statt einem Treffen in kleinerem Rahmen (Gal 2,2) entspricht der lukanischen Tendenz, die Gesamtgemeinde in wichtige Entscheidungen mit einzubeziehen.²⁹

Der Gedankengang des Paulus in Gal 2,2-5 ist etwas undurchsichtig. Nachdem Paulus von der Vorlage seines Evangeliums berichtet hat (V. 2), sagt er plötzlich, dass Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen (V. 3). Wie hängen diese beiden Begebenheiten zusammen? Paulus liefert die Begründung erst in V. 4f. nach³⁰: eine Gruppe von Judenchristen (die Bezeichnung »falsche Brüder« – *pseudadelphoi* – schließt aus, dass es Juden waren) hatte sich Zugang zu der Sonderversammlung verschafft³¹, um dort Näheres über die in Antiochia praktizierte Gemein-

²⁷ Lukas verwendet das Wort *pláthos* ausschließlich zur Bezeichnung großer Versammlungen, wie sich anhand einer Konkordanz leicht feststellen lässt.

²⁸ Vgl. *Schneider*, Die Apostelgeschichte, 179.

²⁹ Die Neigung des Lukas, wichtige Entscheidungen als von der Gesamtgemeinde getroffene darzustellen (vgl. Apg 1,15-26; 6,1-6; 15,22), hängt mit dem lukanischen Hang zur Harmonisierung zusammen (vgl. *A. Weiser*, Das »Apostelkonzil« (Apg 15,1-35). Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, BZ 28/1984, 163f.). Die Apostelgeschichte betont an mehreren zentralen Stellen die Einmütigkeit der Urgemeinde (1,14; 2,46; 4,24; 5,12; 15,25). Diese dürfte kaum der historischen Wahrheit entsprechen, sondern in ihr ist das Bemühen zu erkennen, die Konflikte, die in den Paulusbriefen noch deutlich zutage treten, zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte aber gelöst oder irrelevant geworden waren (vgl. *Bornkamm*, Paulus, 13), nachträglich zu harmonisieren (vgl. Gal 2,11-14 mit Apg 15,36-39; Apg 6,1-5; 11,1-18). Mit zunehmendem zeitlichen Abstand zu den Heilsereignissen hat anscheinend eine Glorifizierung der Urgemeinde und ihrer Führer stattgefunden, was verständlich ist, weil diese Phase der Kirchengeschichte durch die scharfe Zäsur des jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems unwiederbringlich zu Ende war.

³⁰ Offensichtlich ist Paulus mit der Pointe seiner Argumentation vorschnell herausgeplatzt – er diktiert ja einen Brief und ist emotional sehr mit den Ereignissen beschäftigt, wie die starke Polemik in V. 4 zeigt.

³¹ Es ist nicht möglich, »mit eingedrängt« (*pareisaktous*) und »neben eingeschlichen« (*pareisálthon*) auf die nach Apg 15,1f. vor dem Konvent in Antiochia auftretenden Judaisten zu beziehen (anders *Becker*, Der Brief, 23), weil Paulus ab 2,1 ohne eine Vorgeschichte in Antiochia (der Name Antiochia fällt erstmals in 2,11!) von dem Jerusalemer Konvent berichtet. Der Leser bzw. Hörer des Galaterbriefes hätte ohne die Kenntnis des lukanischen Paralleltextes eine Verbindung mit einem zuvor in Antiochia ausgetragenen Streit nicht herstellen können, ohne wenigstens ein »zuvor« o.ä. als Hinweis zu bekommen.

schaft von Judenchristen und Heidenchristen zu erfahren. Die Formulierung »aber selbst Titus [...] wurde *nicht gezwungen*, sich beschneiden zu lassen« (V. 3) deutet an, dass sie die Beschneidung des mitgebrachten Titus sowie generell aller bekehrten Nichtjuden in Wirklichkeit forderten (vgl. Apg 15,5), was für Paulus einem »knechten« gleichkam (V. 4). In einem darüber entbrannten Streit konnte Paulus seine Position insofern verteidigen (V. 5), dass man zumindest nicht auf der Beschneidung bestand (V. 3), wenn man auch judenchristlicherseits nicht auf sie verzichtete, wie später aus dem Abkommen hervorgeht³². Für Paulus ging es dabei nicht um die Einhaltung eines alten Brauches (vgl. Apg 15,1: »sich beschneiden lassen nach der Ordnung des Mose«), sondern um die »Wahrheit des Evangeliums«³³.

Die Darstellung des Verhaltens der Gegner in V. 4f. ist ebenso wie ihre Bezeichnung als »falsche Brüder« stark polemisch gefärbt. Ausdrücke »wie mit eingedrängt«, »neben eingeschlichen«, »auskundschaften« und »knechten«, das im für griechische Ohren besonders starken Kontrast zur im selben Vers genannten »Freiheit« (*eleutheria*) steht³⁴, tragen dazu bei, ein objektives Verständnis des Geschehens zu erschweren.

Die Darstellung des Lukas stimmt im wesentlichen mit der des Paulus überein. Nach Apg 15,5 stehen schon während der ersten Gemeindeversammlung einige Leute auf, die Lukas als »einige von der Partei der Pharisäer, die gläubig geworden waren« identifiziert. Diese Angabe passt recht gut ins Bild und würde auch die starke Polemik des Paulus erklären, denn als ehemaliger Pharisäer war er mit der Gedankenwelt dieser Richtung besonders gut vertraut, so dass seine scharfe Abgrenzung von ihnen verständlich wäre³⁵. Auch sie fordern die Beschneidung, allerdings nicht speziell die des Titus, von dem Apg 15 schweigt, sondern aller Heidenchristen³⁶ und fügen noch die Forderung nach Einhaltung des mosaischen Gesetzes an, deren Zusammenhang mit der Beschneidungsforderung als nächstes zu besprechen ist.

³² S.u. S. 109ff.

³³ Der Finalsatz »damit die Wahrheit des Evangeliums *bei euch bestehen bliebe*« ist ein Hinweis darauf, dass die Gemeinden in Galatien z.Zt. des Apostelkonvents schon bestanden, was die Provinzhypothese voraussetzt (anders *Mußner*, *Der Galaterbrief*, 111). Der Satz bedeutet freilich nicht, dass Paulus nur die Galater meint. Er hat selbstverständlich die gesamte Christenheit im Blick, wenn er von der »Wahrheit des Evangeliums« spricht, vgl. ebd.

³⁴ Vgl. *Dunn*, *The Epistle*, 100: »For a Greek readership this was a most emotive chord to strike, since the distinction between slave and free was fundamental in Greek thought and the idealization of freedom was axiomatic in Hellenistic self-perception.«

³⁵ Vgl. a.a.O., 98.

³⁶ »Sie« bezieht sich auf die »Heiden« in V. 3, die in V. 5 aus stilistischen Gründen nicht noch einmal erwähnt werden (anders *R. Pesch*, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., 2. Teilband (Apg 13-28), EKK V/2, Zürich u.a. 1986, 73).

Exkurs: Die Bedeutung der Beschneidung

Wie erklärt sich diese Auseinandersetzung um einen solch archaisch anmutenden Ritus? Die Beschneidung scheint in Israel schon seit der Landnahme praktiziert worden zu sein, vgl. Jos 5,4-9³⁷. Sie wurde auch von den meisten Nachbarvölkern mit Ausnahme der Philister geübt (vgl. Jer 9,24f.; Ri 14,3). Betz meint, sie sei »wohl ursprünglich als ein apotropäischer Akt gedacht, der beim Eintritt in die Pubertät (vgl. Gen 17,25) bzw. bei der Hochzeit (Ex 4,24-26) vollzogen wurde«.³⁸ Die Rede von den »unbeschnittenen Philistern« (Ri 14,3; 15,18; 1 Sam 14,6; 17,26.36; 31,4 par 1Chr 10,4; 2Sam 1,20) deutet an, dass man die Beschneidung in der Richter- und Königszeit bereits als Zeichen der Volkszugehörigkeit verstehen konnte. Während der Exilzeit in Babylonien, als die Existenz Israels als religiös-ethnische Größe bedroht war, werteten die Theologen der Priesterschrift diesen vormals nicht kultischen Brauch um und interpretierten ihn als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel (Gen 17)³⁹. Er musste am achten Tag nach der Geburt vollzogen werden (Gen 17,12; vgl. 21,4; Lev 12,1-3; vgl. auch Phil 3,5) und gewährleistete die Kultfähigkeit (Ex 12,43-49). Fremden wurde es ermöglicht, durch die Beschneidung der israelitischen Volks- und Religionsgemeinschaft »beizutreten« (Gen 34,14-17.21-24; Ex 12,43-48). Dass gerade die Beschneidung diese Bedeutung bekam, mag damit zusammenhängen, dass die Babylonier diesen Brauch nicht hatten und er sich daher für Israel als identitätsstiftend erwies⁴⁰.

Während der Regierungszeit des Seleukidenherrschers Antiochos IV Epiphanes (200/198-135 v.Chr.) wurde die Beschneidung in dramatischer Weise zu einem Bekenntniszeichen: in dem Bestreben, die verschiedenen Völker seines Herrschaftsgebietes zu einem einzigen Volk mit einer hellenistischen Einheitsreligion zu machen, verbot Antiochos im Jahre 167 v.Chr. bei Todesstrafe die Ausübung des jüdischen Kultes einschließlich der Beschneidung (1Makk 1,41-64). Diese Religionspolitik führte im darauffolgenden Jahr zum Aufstand der Makkabäer, die nach dem Tode des Antiochos im Jahre 164 v.Chr. erreichen konnten, dass dessen Anordnungen rückgängig gemacht wurden (1Makk 6,55-60). Träger dieses Aufstandes war eine als *Hasidäer* (hebr. *Chasidim*) bezeichnete Gruppe (1Makk 2,42; 2Makk 14,6), aus der später die Pharisäer hervorgingen⁴¹.

³⁷ Die in Jos 5,2f. und Ex 4,25 bezeugte Beschneidung mit Steinmessern weist auf das hohe Alter des Rituals hin, vgl. *W.H. Schmidt*, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1990, 315.

³⁸ *O. Betz*, *Art. Beschneidung*. II. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament, in: *TRE V*, 716f.

³⁹ Vgl. *Schmidt*, *Alttestamentlicher Glaube*, 315.

⁴⁰ Vgl. *Betz*, *Beschneidung*, 717.

⁴¹ Vgl. *E. Lohse*, *Umwelt des Neuen Testaments*, GNT 1, 8., durchges. und erg. Aufl. Göttingen 1989, 54.

Die Beschneidung war seitdem ein unverzichtbares Merkmal jüdischer Identität. Paulus kann daher das Wort »Beschneidung« zur Bezeichnung der Juden (Gal 2,7-9) verwenden, ebenso wie »Unbeschnittenheit« für die Nichtjuden (Gal 2,7; vgl. die Parallelisierung mit »Heiden« in V. 7f.).

Stellt die Beschneidung den Menschen in die Gemeinschaft des erwählten Volkes hinein, so regelt das mosaische Gesetz dessen Leben nach dem Willen Gottes. Beschneidung und Gesetz sind daher untrennbar miteinander verbunden (Gal 5,3; Röm 2,25). Wenn die Beschneidungsbefürworter in Jerusalem die Beschneidung der Heidenchristen fordern, so geht es ihnen also nicht nur um den Ritus, sondern darum, dass die Beschnittenen auch das Gesetz einhalten (vgl. Apg 15,5). Die Tatsache, dass die Diskussion um die Beschneidung erst im Zusammenhang mit der Heidenmission aufgetreten ist, macht deutlich, dass dieses Thema in judenchristlichen Kreisen vorher kein Problem darstellte. Zur Zeit des Apostelkonvents hatte eine Abtrennung der Jerusalemer Gemeinde von der Synagoge ja noch nicht stattgefunden. Der Umstand, dass man in Jesus den erwarteten Messias sah, bedeutete keineswegs, dass man nicht mehr auf dem Boden des ohnehin sehr heterogenen Judentums stand⁴². Im Gegenteil, wenn der Messias Israels gekommen war, dann mussten die, die ihm die Ehre erwiesen, sich als das wahre Israel ansehen, das in der folgenden Heilszeit bevorzugt werden würde⁴³. Wenn Nichtjuden Anteil daran haben wollten, so mussten sie, wie auch im Judentum, durch Beschneidung und Übernahme des Gesetzes zuerst Glieder des Gottesvolkes werden. Die Intervention der Judaisten auf dem Apostelkonvent ist von diesem Standpunkt aus verständlich: sie empfanden die Aufgabe der Beschneidung durch die antiochenische Missionspraxis als groben Verstoß gegen die göttliche Anordnung aus Gen 17 und wollten mit ihrem Einspruch sicherstellen, dass die neue jüdische Bewegung dem Bund treu bleibt, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat⁴⁴.

Paulus versteht das Gesetz und die Beschneidung nicht mehr in diesem traditionell jüdischen Sinn, sondern er ist vom Heilswirken Gottes in Christus aus zu einem neuen Gesetzesverständnis gelangt⁴⁵. Angesichts der Sündhaftigkeit aller Menschen, der Nichtjuden (Röm 1,18-2,16) wie der Juden (Röm 2,17-3,20), und des in Kürze erwarteten Gerichtes Gottes (1Thess 4,15-17; 1Kor 7,29; 15,51; Phil 4,5; Röm 13,11f.), das den Zorn Gottes über die sündige Menschheit ausbrechen lässt (1Thess 1,10; Röm 1,18; 2,5-10), verlieren Beschneidung und Gesetz für Paulus ihre Bedeutung (Gal 5,6; 6,15), da sie dem Menschen nicht zur

⁴² Vgl. *B. Moeller*, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, 5., verb. und erw. Aufl., Göttingen 1992, 19-22. Nach Apg 2,46 versammelte sich die Gemeinde zum Gebet im Tempel, und Mt 5,23 legt nahe, dass sie auch am Opferritual teilnahm. Nach Mt 10,17 unterstand die Urgemeinde der synagogalen Gerichtsbarkeit.

⁴³ Vgl. *Roloff*, *Die Apostelgeschichte*, 223.

⁴⁴ Vgl. *Dunn*, *The Epistle*, 99.

⁴⁵ Vgl. *Bornkamm*, *Paulus*, 131.

Gerechtigkeit vor Gott verhelfen können (Gal 2,16; Röm 3,28). Da die Menschen durch die »Übertretung Adams« (Röm 5,14) unter der ver-sklavenden Macht der Sünde stehen, können sie gar nicht anders als sün-digen (Röm 7,14-23; vgl. 3,9). Auch das Gesetz kann sie nicht von diesem Zwang befreien, sondern es ist lediglich »um der Sünden willen hinzuge-kommen« (Gal 3,19; vgl. 5,13), damit es »Erkenntnis der Sünde« bewirke (Röm 3,20) und als »Zuchtmeister auf Christus hin« diene (Gal 3,24). Nachdem Christus gekommen ist und die Menschen vom »Fluch des Ge-setzes« erlöst hat (Gal 3,10-13), indem er die ganze Menschheit in seinen Tod eingeschlossen und damit die Macht der Sünde über den Menschen gebrochen hat (Röm 6,6f.11), ist das Gesetz durch den Glauben abgelöst worden. In diesem Sinne ist Christus »des Gesetzes Ende« (Röm 10,4). Durch die Versöhnungstat Christi ist auch der Unterschied zwischen Ju-den und Nichtjuden aufgehoben (Gal 3,28; Röm 10,12), denn wie sie alle gesündigt haben (Röm 2,11f.; 3,9), so bedürfen auch alle der Erlösung durch Christus (Röm 3,30). Deshalb steht für Paulus die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5) auf dem Spiel, wenn seine Gegner fordern, die bekehrten Nichtjuden durch die Beschneidung erst einmal Anteil am »Volk Gottes« zu geben. Das Volk Gottes besteht für Paulus nicht mehr nur aus Juden, sondern gleichberechtigt aus Juden und Nichtjuden (vgl. Phil 3,3; Röm 2,28f.; 9,6-13.24-26). Die Beschneidung hat daher keine Heilsbedeutung mehr und kann von Paulus in der Tradition der Prophe-ten nur noch als Beschneidung des Herzens (Röm 2,28f.; vgl. Jer 4,4; 9,24f.; Hes 44,7.9) sinnvoll verstanden werden.

2.3. Die Ergebnisse

Wie konnte nun zwischen den beiden Parteien mit ihren grundverschie-denen Positionen in der Beschneidungsfrage eine Verständigung erzielt werden? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Stellung der Bemerkung des Paulus, Titus sei nicht gezwungen worden, sich beschneiden zu lassen (Gal 2,3), aufschlussreich. Paulus berichtet davon nämlich nicht im Rahmen seiner Darstellung der auf dem Apostelkonvent per Handschlag besiegelten Beschlüsse (V. 6-10), so dass man annehmen kann, dass die Jerusalemer Autoritäten – möglicherweise mit Rücksicht auf die Judaisten – nicht gewillt waren, eine Grundsatzentscheidung in dieser Frage zu treffen. Paulus konnte sich gegen die Judaisten zwar so weit durchsetzen, dass seine Position für seinen eigenen Wirkungskreis anerkannt wurde (V. 9). Dies wird aber eine Anerkennung in einem ähnlichen Sinne gewe-sen sein, wie man auch die Gottesfürchtigen, die sich zur Synagoge hielten, anerkannte. Vom Standpunkt der Judaisten aus blieb es weiterhin wünschenswert, die Konversion durch die Beschneidung und die Über-nahme des Gesetzes zu vervollständigen. Dass die Vereinbarung über die Missionszuständigkeiten in V. 9 keinen Passus zur Beschneidung enthält, dürfte dann wohl heißen, dass beide Parteien ihre jeweilige Praxis beibe-

hielten, ohne sie für die andere zu fordern. Die »Säulen« konnten oder wollten dem Paulus nicht vorschreiben, ihre Beschneidungspraxis zu übernehmen, was darauf schließen lässt, dass sie eine Vermittlerrolle zwischen Paulus und den Judaisten ausübten. Möglicherweise betrachteten sie ihre Vereinbarung mit Paulus als eine Ausnahmeregelung, doch für Paulus bedeutete die Tatsache, dass man Titus nicht zwang, sich beschneiden zu lassen, den Durchbruch und die Anerkennung seines Evangeliums⁴⁶, die er später bei den Galatern gegen die dort nach ihrem Verständnis wirkenden Judaisten ins Feld führen konnte.

Ab Gal 2,6 berichtet Paulus von den Ergebnissen des Apostelkonvents bzw. des Treffens im kleineren Kreis mit den »in Geltung Stehenden«. Die V. 6-10 bilden nur einen einzigen Satz, der durch zwei Parenthesen unterbrochen wird. In der ersten Parenthese betont Paulus noch einmal, wohl im Blick auf die galatischen Judaisten, dass das Ansehen dieser Leute ihm nicht wichtig ist⁴⁷, da auch Gott nicht darauf achtet (V. 6; vgl. Röm 2,11). Bedenkt man, dass zwischen dem Apostelkonvent und der Abfassung des Galaterbriefes ein schwerwiegender Bruch zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde stattgefunden hatte (Gal 2,11-14), so wird seine wiederholte Abgrenzung verständlicher: wenn Paulus auch vor dem Konvent der Jerusalemer Gemeindeleitung eine gewisse Autorität zuerkannte und deshalb nach Jerusalem reiste, so musste er doch nach dem Zwischenfall in Antiochia starke Zweifel daran bekommen haben. Es scheint fast so, als würde er den Bericht über seine Anerkennung in Jerusalem ebenso widerwillig zu seiner Verteidigung gegen die galatischen Judaisten verwenden, wie er sich später vor den Korinthern mit seiner sogenannten Narrenrede gegen die »Überapostel« verteidigte (2Kor 11,17-12,11).

Paulus beginnt mit der für sein Anliegen bei den Galatern wichtigsten Vereinbarung: die Jerusalemer haben ihm keine Auflagen gemacht. Vom Blickwinkel der Jerusalemer Gemeindeleiter ist das beachtlich. Sie haben sich trotz des sicher nicht ganz bedeutungslosen Judaistenflügels nicht auf deren Seite gestellt, sondern sie sind das Wagnis eingegangen, Paulus den Rücken zu stärken. Sie hätten auch die Macht gehabt, anders zu entscheiden, wie die Wendung »mir haben die, die das Ansehen hatten, nichts weiter auferlegt« (Gal 2,6) zeigt: hier sind nicht zwei gleichberechtigte Parteien übereingekommen, den Heidenchristen keine weiteren Auflagen zu machen, sondern allein die Jerusalemer Gemeindeführung hatte darüber zu entscheiden⁴⁸.

⁴⁶ Vgl. *Dunn*, *The Epistle*, 114.

⁴⁷ ὅποιοι ποτε ἦσαν heißt nicht, wie *Dunn* meint (a.a.O., 102f.) und wie die Lutherbibel übersetzt »was sie früher gewesen sind«, sondern »welcherlei Leute nur immer sie waren« (*Bauer* s.v. ὅποιος, οἴα, ον, Sp. 1167). Die Wendung ist daher nicht als Verweis auf die Zugehörigkeit der »Säulen« zum Jüngerkreis bzw. zur Familie Jesu zu werten, sondern sie betont nur die Abgrenzung des Paulus von ihnen und legt den Galatern nahe, ihre Autoritätshörigkeit im Lichte der Unparteilichkeit Gottes zu überdenken.

⁴⁸ Vgl. *Dunn*, *The Epistle*, 104.

Den positiven Teil des Jerusalemer Abkommens beschreibt Paulus in Gal 2,7-10. Zunächst bemüht er sich zu zeigen, dass die »in Geltung Stehenden« auch wirklich aus voller Überzeugung mit der Mission des Paulus und Barnabas einverstanden sind. »Da sie sahen« (V. 7) und »da sie [...] erkannten« (V. 9) setzen Berichte über die Missionserfolge des Paulus voraus, wie sie dem Paulus schon nach Jerusalem vorausgeeilt waren (Gal 1,23) und wie er selbst sie der Gemeinde vorlegte (Gal 2,2; vgl. Apg 15,4.12). Wenn Paulus vom »Evangelium an die Heiden« und vom »Evangelium an die Juden« spricht, so meint er damit nicht, dass es zwei verschiedene Evangelien gibt. In Gal 1,6f. schließt er diese Möglichkeit ausdrücklich aus. Es ist das *eine* Evangelium, das den Juden und den Nichtjuden *auf verschiedene Weise* gepredigt wird⁴⁹. Da es in den paulinischen Gemeinden ebenso wie in den rein judenchristlichen Gemeinden Manifestationen des Heiligen Geistes gab (Gal 3,2-5; vgl. 1Kor 12.14; Apg 2,4-11; 10,44-46), mussten die Jerusalemer Autoritäten anerkennen (V. 9), dass in beiden Fällen Gott »wirkte« (vgl. das zweimalige »wirksam gewesen« in V. 8) bzw., von Paulus aus gesprochen, dass ihm »Gnade [...] gegeben« (V. 9) war. Mit »Gnade« meint Paulus hier sein Apostolat, doch stand dieses in Jerusalem sicher nicht in dem Sinne zur Debatte, als dass es um die Bezeichnung »Apostel« als Titel gegangen wäre⁵⁰. Von der fehlenden Wiederholung des Wortes »Apostelamt« in V. 8 darauf zu schließen, Paulus verwende hier ein Zitat, das den Titel für Paulus vermeidet, ist genauso unwahrscheinlich, wie aus der fehlenden Wiederholung von »Evangelium« in V. 7 zu schließen, Paulus vermeide den Begriff Evangelium für die Verkündigung des Petrus⁵¹.

Lukas verarbeitet seine Nachrichten über die Anerkennung der Heidenmission in der Petrusrede (Apg 15,7-11). Für ihn ist die Heidenmission allerdings nicht mehr an bestimmte Personen wie Paulus und Barnabas geknüpft, sondern er behandelt sie als grundsätzliches Phänomen. Die Argumente für ihre Anerkennung sind ähnlich: auch Lukas führt das Wirken Gottes unter den Heiden an, durch das diese den heiligen Geist empfangen haben (V. 8). In beiden Fällen wird also von der Existenz der heidenchristlichen Gemeinden her auf dessen göttliche Legitimation geschlossen. Das Argument, das »Joch des Gesetzes« sei schon für Juden nicht tragbar und dürfe darum den Heiden nicht aufgebürdet werden (V. 10), ist sicher auf dem Konvent nicht vorgetragen worden. »Diese Sicht des Gesetzes als eines Agglomerates schwer durchschaubarer und undurchführbarer Bestimmungen entspricht der Perspektive des lukianischen Heidenchristentums, das nichts mehr weiß von der Geborgenheit des Juden im Gesetz als der Ordnung des heilen Lebens.«⁵²

⁴⁹ Es handelt sich um Genitiva objectiva, vgl. *Mußner*, Der Galaterbrief, 115, s. Anm. 87.

⁵⁰ Vgl. *Becker*, Der Brief, 22.

⁵¹ Gegen *Dunn*, The Epistle, 107.

⁵² *Roloff*, Die Apostelgeschichte, 231.

In V. 9 berichtet Paulus von dem einzigen »offiziellen« Beschluss, der auf dem Apostelkonvent gefasst wurde. Die namentliche Nennung aller Beteiligten sowie deren Handschlag machen deutlich, dass es sich hier nicht um eine private Verabredung handelt, sondern um eine formale Übereinkunft, die grundsätzlichen Charakter hat.⁵³ Die Spezifikation *de-xia koinonias* (»die rechte Hand der Gemeinschaft«) zeigt an, dass die Jerusalemer »Säulen« trotz der vorangegangenen Streitigkeiten paulinisch gesprochen die Gemeinschaft mit den Antiochenern als Glieder am *einen* Leib Christi aufrechterhalten wollen.

Wie ist nun die Nennung von Jakobus, Petrus und Johannes als »Säulen« der Gemeinde⁵⁴ zu beurteilen? Entgegen dem Eindruck, den Lukas mit der Nennung des Zwölferkreises Apg 1,13 und 6,2 erwecken will, scheinen der Urgemeinde von Anfang an nicht alle zwölf Jünger Jesu angehört zu haben (vgl. Mk 14,50 par Mt 26,56b⁵⁵). Die Apostelgeschichte berichtet selbst nur von Petrus (1-8; 10-12; 15,7-11) und den Zebedäiden Jakobus (12,2) und Johannes (3f.; 8,14), und auch Paulus erwähnt darüber hinaus keinen weiteren Jesusjünger. Der Jesusbruder Jakobus hat dagegen wohl von Anfang an zur Gemeinde gehört⁵⁶. Er scheint im Zuge der Verfolgungen unter Herodes Agrippa I in den Jahren 43/44 (Apg 12,1), als Petrus aus Jerusalem fliehen musste (Apg 12,17c), die Gemeindeführung übernommen zu haben (vgl. Apg 12,17b). Petrus wirkte in den folgenden Jahren offenbar als (Juden-) Missionar, wie die Wendungen »so wie Petrus das Evangelium an die Juden [sc. anvertraut war]« (Gal 2,7) und »der in Petrus wirksam gewesen ist zum Apostelamt unter den Juden« (Gal 2,8) nahelegen (vgl. auch Apg 9,32-43, das sachlich besser hinter 12,17 passt). Dieses auswärtige Wirken des Petrus dürfte der Grund dafür sein, dass Jakobus zur Zeit des Apostelkonvents die maßgebliche Persönlichkeit in der Jerusalemer Gemeinde war (vgl. die Reihenfolge der »Säulen« Gal 2,9; vgl. auch Gal 2,12; Apg 15,13-21; 21,18). Über Johannes erfahren wir weder bei Paulus noch in der Apostelgeschichte, die ihn im Zusammenhang mit dem Konvent überhaupt nicht nennt, etwas. Vielhauer meint, aus dem *vaticinium ex eventu* Mk 10,38f. schließen zu können, dass beide Zebedäus-Söhne gleichzeitig, also im

⁵³ In den dem Neuen Testament zeitlich nahestehenden Makkabäerbüchern sind die Ausdrücke δεξιὰς διδόναι – die rechte Hand geben (1Makk 6,58; 11,50.62; 13,45.50; 2Makk 4,34; 11,26; 12,11; 13,22; 14,19) und δεξιὰς λαβεῖν – die rechte Hand nehmen (1Makk 11,66; 13,50; 2Makk 12,12; 14,19) termini technici für »Frieden schließen« bzw. »Frieden gewähren«. Zum bindenden Charakter der Geste vgl. *Josephus*, Ant. XVIII, 326.328f.

⁵⁴ Die Vorstellung vom bewährten Christen als Säule im Tempel Gottes findet sich auch in Offb 3,12; die Gemeinde als Tempel Gottes findet sich auch in 1Kor 3,16f.; 2Kor 6,16; Eph 2,19-22. Paulus distanziert sich allerdings in Gal 2,9 von der Bezeichnung der drei als »Säulen« (vgl. 1Kor 3,5-15).

⁵⁵ Lukas unterdrückt die Nachricht von der Flucht der Jünger!

⁵⁶ Paulus trifft mit ihm bereits bei seinem ersten Jerusalembesuch im Jahre 35 zusammen (Gal 1,19).

Jahre 44 n.Chr. (Apg 12,2) hingerichtet worden seien, so dass der Konvent im Jahre 44 stattgefunden haben müsse⁵⁷. Dagegen ist zu sagen, dass an der besagten Stelle zwar ein Märtyrertod beider vorausgesetzt ist, nicht aber, dass dieser gleichzeitig eingetreten ist⁵⁸.

Bei der per Handschlag besiegelten Vereinbarung geht es nicht, wie man erwarten könnte, um theologische Fragen, wie die Regelung der Beschneidung von Nichtjuden oder die Rolle des Gesetzes in heidenchristlichen Gemeinden. Da über diese Punkte keine Einigung zu erzielen war, entschließt man sich, dem Konflikt aus dem Weg zu gehen, indem man Zuständigkeiten festlegt: die antiochenischen Missionare, vertreten durch Paulus und Barnabas, werden mit der Heidenmission betraut, während die Jerusalemer, repräsentiert durch die drei »Säulen«, die Mission unter Juden übernehmen⁵⁹. Wie soll man sich eine solche Regelung praktisch vorstellen? An eine geographische Aufteilung von Missionsgebieten kann hier nicht gedacht sein, da man in Jerusalem kaum auf die Mission in der Diaspora verzichtet hätte, und eine ethnische Aufteilung war deshalb nicht praktikabel, weil es der Missionsstrategie des Paulus und sicher auch der anderer antiochenischer Missionare entsprach, zunächst in den Synagogen zu predigen (Apg 9,20; 13,4.14; 14,1; 17,1f.10.17; 18,4.19; 19,8), wo sich interessierte Nichtjuden für den Glauben an Christus gewinnen ließen (Apg 13,48; 14,1; 17,4; 18,4). Die Regelung ist wohl eher als eine Zuweisung von Verantwortlichkeiten zu verstehen.⁶⁰ Die Jerusalemer gestatten den Antiochenern, weiterhin in eigener Verantwortung ihre beschneidungsfreie Heidenmission zu betreiben, allerdings mit der Einschränkung, dass die Juden, die sich im Zuge der antiochenischen Missionsbemühungen bekehren, dem Einfluss Jerusalems unterstehen. Diese Einigung konnte zwar für den Moment die bedrohte Einheit der Kirche retten, aber in der Praxis musste sie schnell zu neuen Komplikationen führen. Wie nämlich soll man in Jerusalem reagieren, wenn Paulus in einer aus Juden und Nichtjuden zusammengesetzten Gemeinde den Nichtjuden die Freiheit vom Gesetz predigt und die Juden daraufhin ebenfalls nicht mehr auf die Einhaltung des Gesetzes achten wollen? Wie soll man mit Proselyten verfahren, die den Glauben an Christus annehmen und daraufhin das ihnen auferlegte Gesetz wieder ablegen? Es ist durchaus verständlich, dass die Gesetzesproblematik erneut aufbrechen musste, als Abgesandte der Jerusalemer Gemeindeleitung kurze Zeit nach dem Konvent nach Antiochia reisten, um dort im Sinne des Konventsbeschlusses ihre Verantwortung für die Judenchristen wahrzunehmen (Gal 2,12). Wie dieser Besuch verlief und welche Folgen er hatte, wird im Abschnitt 3 zu besprechen sein.

⁵⁷ Vgl. *Vielhauer*, *Geschichte*, 77f.

⁵⁸ Vgl. *Conzelmann / Lindemann*, *Arbeitsbuch*, 523.

⁵⁹ Da Jakobus und Johannes nicht als Missionare bekannt sind, dürften die Pronomina »wir« und »sie« hier kollektiv gemeint sein.

⁶⁰ Vgl. *Dunn*, *The Epistle*, 111f.

In V. 10 reicht Paulus noch eine Information nach, die sich grammatisch an V. 6 anschließt: »Mir haben die, die das Ansehen hatten, nichts weiter auferlegt [...], nur dass wir an die Armen dächten, was ich mich auch eifrig bemüht habe zu tun.« Diese Angabe ist nicht ganz klar. Wer ist mit den »Armen« gemeint, was heißt es, »an sie zu denken« und in welcher Weise hat Paulus dies schon getan?

Dass mit den »Armen« wirtschaftlich arme Menschen gemeint sind und nicht etwa die Gesamtgemeinde, die sich diese Bezeichnung als Ehrennamen beigelegt hätte⁶¹, wird in Röm 15,26.28 deutlich, wo Paulus schreibt, er müsse die inzwischen eingesammelte Kollekte »für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem« (V. 26) bringen. Für die Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation der Jerusalemer Gemeinde gibt es mehrere Gründe⁶². In der anfänglichen Begeisterung nach Pfingsten und in der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi hatten anscheinend viele wohlhabende Gemeindeglieder ihren Besitz verkauft, um den Erlös daraus der Armenpflege zur Verfügung zu stellen (Apg 2,45; 4,34). Auch wenn die Gemeinde nicht ganz so rasant gewachsen sein mag wie Lukas es beschreibt (Apg 2,41.47; 4,4; vgl. 21,20), so werden sich doch gerade wegen ihrer besonderen karitativen Ausrichtung viele ärmere Menschen zu ihr gehalten haben, so dass es schon bald zu Engpässen gekommen zu sein scheint (Apg 6,1). Hinzu kommt, dass in den Jahren 46-48 eine Hungersnot Palästina heimgesucht hat, die ein übriges dazu getan habe dürfte, die Gemeinde in finanzielle Schwierigkeiten zu bringen (vgl. Apg 11,27f.; *Josephus*, Ant. III, 320f.; XX, 51-53).

Die Verwendung des Verbs *mnämoneuein* (denken an, gedenken) zum Ausdruck der Geldsammlung dürfte wohl der Tendenz des Paulus entsprechen, von Geld nicht direkt zu reden, sondern statt dessen Begriffe und Wendungen zu gebrauchen, die eine mit der Gabe des Geldes verbundene Geisteshaltung zum Ausdruck bringen⁶³. Wenn Paulus sagt, er habe sich bereits »eifrig bemüht«, an die Armen zu denken, so kann das nur heißen, dass er die Geldsammlung zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefes bereits begonnen hatte. Aus 1Kor 16,1 geht hervor, dass Paulus auch bei den Galatern gesammelt hat. Dass er im Galaterbrief selbst keine Andeutung darauf macht, scheint mit der Briefsituation zusammenzuhängen: sein Bericht von der Bitte Jerusalems um finanzielle Hilfe steht ja im Dienste seiner Argumentation gegen die in Galatien wirkenden Judaisten. Diese werden kaum die Kollekte in Gefahr gebracht haben, so dass für Paulus kein Anlass bestand, an dieser Stelle mehr dazu

⁶¹ So z.B. *Taylor*, Paul, 117f.

⁶² Vgl. zum folgenden Abschnitt *Dunn*, The Epistle, 112.

⁶³ Obwohl Paulus in seinen Briefen an einigen Stellen von finanziellen Dingen spricht (Phil 4,10-18; 1Kor 16,1-4; 2Kor 8f.; 11,7-9; Röm 15,25-32), verwendet er nirgendwo die zur Bezeichnung von Geld geläufigen Wörter *chrāmata* (Geld) oder *argyron* (Silbergeld), und die beiden Stellen, an denen er das Wort *timā* (Preis) verwendet, beziehen sich auf einen ideellen Kaufpreis, nämlich auf das Leben Christi als Opfer für die Menschheit (1Kor 6,20; 7,23).

zu sagen, als dass er sich trotz seines erneut ins Kreuzfeuer geratenen gesetzesfreien Evangeliums an die Abmachung gebunden wusste.

2.4. Die Bedeutung des Apostelkonvents für die paulinische Mission

Der Handschlag zwischen Paulus, Barnabas und den »Säulen« hat den Weg geebnet für eine Heidenmission im großen Stil, die von Jerusalem nicht nur geduldet, sondern ausdrücklich gebilligt worden ist. Die Einheit der Kirche ist an der Frage der Beschneidung nicht zerbrochen, sondern in neuer Form konstituiert worden. Wenn nämlich Menschen nicht mehr zuerst Juden werden müssen, um Christen zu sein, dann ist der Übergang von einer Nationalreligion zur universalen Religion geschaffen. Dass diese Konsequenz, die sich aus der Anerkennung unbeschchnittener Christen als gleichwertige Gemeindeglieder ergab, auf dem Apostelkonvent bestenfalls von Paulus gesehen worden ist, macht der weitere Verlauf der Ereignisse deutlich. Doch der einmal vollzogene Schritt war nicht mehr rückgängig zu machen, mit der Abmachung in Jerusalem war unwiderruflich das »Christentum« entstanden.

Für Paulus bedeutete der Ausgang des Konvents einen Triumph. Er hatte sich gegen die Judaisten, die in Jerusalem einigen Einfluss besaßen, durchgesetzt und war durch die Männer in seiner Berufung anerkannt und bestärkt worden, die als die »Säulen« der Kirche galten⁶⁴. Zwar schlossen sich diese nicht seiner Auffassung an, doch sie ließen ihn gewähren und maßten sich nicht die Aufsicht über seine Missionsarbeit an.

Die Kollekte, die Paulus in Jerusalem noch als Vertreter Antiochias auf sich genommen hat, blieb in den folgenden Jahren ein wichtiges Anliegen seines Wirkens, das er gewissenhaft verfolgte (1Kor 16,1-4; 2Kor 8f.; Röm 15,25-32). Trotz der heftigen Auseinandersetzung, die sich nach dem Konvent in Antiochia ereignete, legte Paulus weiterhin großen Wert darauf, die Einheit der Kirche durch diese Sammlung zu dokumentieren. Paulus verstand die Bitte seitens der Jerusalemer um *mnämoneuein* (»gedenken«) nicht nur als eine Bitte um Finanzhilfe, sondern auch als Bitte um Dankbarkeit gegenüber der Jerusalemer Gemeinde, von der die Christusbotschaft ihren Ausgang genommen hat. So appellierte er bei seiner Geldsammlung nicht einfach an die Solidarität der heidenchristlichen Gemeinden mit den in Not geratenen Glaubensbrüdern und -schwestern in Jerusalem, sondern er wies darauf hin, dass das Heil von Jerusalem aus zu den Nichtjuden gekommen ist (Röm 15,27). Die Kollekte wurde Paulus schließlich zum Verhängnis. Auch wenn er nach seiner Trennung von Antiochia an den Konventsbeschlüssen festhielt, so scheint man seine

⁶⁴ Wenn Paulus sich in Gal 2,2.6.9 so geringschätzig über die »Säulen« äußert, so mag das mit der Enttäuschung zusammenhängen, die diese ihm kurze Zeit später in Antiochia bereiteten (Gal 2,11-14). Die Besorgnis, die er in V. 2 äußert, deutet jedenfalls an, dass ihm das Urteil der »Säulen« zur Zeit des Konvents sehr wohl wichtig war.

Kollekte in Jerusalem nicht mit offenen Armen entgegengenommen zu haben. Er wurde im Zuge seines letzten Jerusalembesuches Zielscheibe von Anschuldigungen von seiten der Juden und Judenchristen (vgl. Apg 21,20f.28f.), so dass die römischen Ordnungshüter ihn in Schutzhaft nehmen mussten (21,30-34). Nachdem sein Prozess zwei Jahre verschleppt worden war, schickten ihn die römischen Behörden, da er sich auf sein römisches Bürgerrecht berief, nach Rom, wo er wahrscheinlich Anfang der sechziger Jahre als Märtyrer starb (Apg 24,22-28,31).

3. Die Auseinandersetzung in Antiochia

Die einzige Quelle für den Streit in Antiochia, der das Leben und Wirken des Paulus so nachhaltig beeinflusste, ist sein eigener, emotional stark aufgeladener Bericht darüber. Wegen der oben dargelegten kompositorischen Eigenart des lukanischen Berichtes⁶⁵ lassen sich jedoch aus der Apostelgeschichte einige ergänzende Informationen gewinnen, die dazu beitragen können, das Bild, das Paulus zeichnet, zu vervollständigen.

3.1. Der Anlass

Ohne Überleitung erzählt Paulus in Gal 2,11-14 von einer Begebenheit, die sich einige Zeit nach dem Apostelkonvent zugetragen hat. Paulus und Barnabas sind inzwischen wieder nach Antiochia zurückgekehrt, und Petrus, der auf dem Apostelkonvent zu den zwischen Antiochenern und Judaisten vermittelnden »Säulen« gehörte, hat mittlerweile offenbar selbst begonnen, Heidenmission zu betreiben. Das scheint Paulus jedenfalls vorauszusetzen, wenn er ihm vorhält, »heidnisch« zu leben (Gal 2,14). Auch Lukas weiß etwas von einer Mission des Petrus unter Nichtjuden zu berichten, die diesem in genau derselben Angelegenheit die Proteste der Jerusalemer Judaisten einbrachte, die auch im antiochenischen Zwischenfall strittig war, nämlich die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden (Apg 11,3; vgl. Gal 2,12). Pesch vermutet darum, dass Lukas diesen Konflikt in seiner Darstellung vorgezogen und zur Episode der Bekehrung vom Hauptmann Cornelius ausgestaltet hat⁶⁶. Entsprechend dem lukanischen Autoritätsschema, das den Beginn der Heidenmission in die Hände des Petrus legt⁶⁷, muss auch die Klä-

⁶⁵ S.o. S. 99f.

⁶⁶ Vgl. Pesch, Apostelgeschichte II, 73f.

⁶⁷ Dass bei Lukas gerade an Petrus der Auftrag zur Heidenmission ergeht, dürfte theologische Gründe haben: als führende Persönlichkeit in der Urgemeinde und einer der ersten Jünger Jesu war er in besonderer Weise dazu prädestiniert, eine Entwicklung von solcher Tragweite einzuleiten. Es wird aber eher der historischen Wahrheit entsprechen, in Antiochia den Ausgangspunkt für die Mission unter Nichtjuden zu sehen, wie es auch Apg 11,20f. nahelegt (vgl. Bornkamm, Paulus, 51f.).

rung des Folgeproblems der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden durch göttliche Weisung an einen Apostel ergehen, wie es in der Corneliusgeschichte geschieht. Genau wie später beim Apostelkonvent werden beide Fragen als zusammengehörig behandelt, so dass Peschs These wohl zutreffend sein dürfte.

Über den Grund des Besuches Petri sagt Paulus nichts. Möglich ist, dass ihn eine Missionsreise nach (oder eher durch) Antiochia führte⁶⁸ oder dass er die *koinonia* (Gemeinschaft) zwischen beiden Gemeinden pflegen wollte. Jedenfalls hat er sich in Antiochia offensichtlich den dortigen Gegebenheiten angepasst und mit den nichtjüdischen Gemeindegliedern gegessen und wohl auch das Abendmahl gefeiert⁶⁹. Bevor wir auf den Streit eingehen, der entstand, als die Jakobus-Leute aus Jerusalem nach Antiochia kamen, wollen wir kurz betrachten, warum es für Juden so problematisch war, mit Nichtjuden zusammen zu essen.

Exkurs: Jüdische Reinheitsvorschriften bei Tisch

Vom jüdischen Standpunkt war und ist Tischgemeinschaft mit Nichtjuden aus zwei Gründen problematisch⁷⁰: zum einen entspricht das servierte Essen möglicherweise nicht den jüdischen Speisegeboten, und zum anderen sind die Nichtjuden selbst, sofern sie sich nicht an jüdische Gesetze halten, für strenger observante jüdische Gruppierungen unrein.⁷¹

Die Speisegebote schreiben genau vor, welche Tiere gegessen werden dürfen und welche nicht (Lev 11, Dtn 14) und wie sie geschlachtet werden müssen (Lev 17,10-14; Dtn 12,16.23f.). Sie gelten nicht nur für Juden, sondern auch für die in ihrer Mitte lebenden Nichtjuden (Lev 17,10.12f.15), so dass eine Tischgemeinschaft zwischen beiden möglich ist, vorausgesetzt, die Nichtjuden sind bereit, sich diesen Regeln unterzuordnen. Da sich die ersten Heidenchristen anscheinend aus dem Um-

⁶⁸ Vgl. Becker, Der Brief, 27. Auf eine ausgedehnte Reisetätigkeit des Petrus als Heidenmissionar weisen 1Kor 1,12 und die wohl nicht zu bestreitende Tatsache des Märtyrertodes Petri in Rom hin, vgl. 1Clem 5,4.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Dunn, The Epistle, 117-124.

⁷¹ Die Pharisäer und die Essener haben sich offenbar völlig vom Umgang mit Nichtjuden zurückgezogen (der Name »Pharisäer« bedeutet wahrscheinlich »die Abgesonderten«, vgl. Lohse, Umwelt, 53). Wenn Lukas Petrus in Apg 10,28 sagen lässt, »dass es einem jüdischen Mann nicht erlaubt ist, mit Fremden umzugehen oder zu ihm zu kommen«, dann spiegelt dies eine strenge Auffassung wieder, die Lukas dem Petrus vielleicht wegen des Kontrastes zur göttlichen Vision und als Vorbereitung für die Widerlegung der gegen die Heidenmission opponierenden Judaisten in Jerusalem (vgl. 11,2f.) in den Mund gelegt hat. Der Umgang des jüdischen »Normalbürgers« mit den traditionellen Vorschriften wird oft freier gewesen sein, so dass die in der Antike im allgemeinen selbstverständlich geübte Gastfreundschaft sicher in vielen Fällen auch für nichtjüdische Reisende in Palästina oder in jüdischen Diasporahaushalten in Anspruch zu nehmen war; vgl. auch Dunn, The Epistle, 120.

feld der Synagoge rekrutierten, dürfte es anfangs noch keine Schwierigkeiten in der Frage der Tischgemeinschaft gegeben haben, da die Heidenchristen selbstverständlich Rücksicht auf die jüdischen Speisegesetze genommen haben werden. Dass die Jakobus-Leute in Antiochia Anstoß am Verhalten des Petrus genommen haben, heißt also nicht, dass sie es grundsätzlich für unzulässig hielten, dass Juden und Nichtjuden zum Essen zusammenkommen. Das Problem bei dieser Mahlgemeinschaft muss darin bestanden haben, dass die Heidenchristen sich nicht an die jüdischen Speisevorschriften hielten, so dass die Judenchristen mit dem Gesetz in Konflikt kamen⁷². Die Angelegenheit wurde erst in Antiochia zum Problem, weil die Jerusalemer beim Apostelkonvent kaum auf dieses Ausmaß der paulinischen bzw. antiochenischen Gesetzesfreiheit aufmerksam geworden sein können. Dort werden sich die Antiochener einschließlich Titus nach den jüdischen Gepflogenheiten verhalten haben, denn die Freiheit von den gesetzlichen Bestimmungen beinhaltet ja auch die Freiheit, sie einzuhalten (vgl. 1Kor 9,20f.), nicht aber umgekehrt.

3.2. Der Verlauf

Petrus hatte zunächst wie auch die anderen Judenchristen in Antiochia mit den Heidenchristen der Gemeinde Tischgemeinschaft gehalten⁷³. Nachdem die Jakobus-Leute aus Jerusalem Anstoß daran genommen hatten, hielt Petrus sich vom gemeinsamen Essen fern (Gal 2,12), wodurch sich auch die übrigen »Juden«, womit in diesem Zusammenhang nur Judenchristen gemeint sein können, veranlasst sahen, von der Tischgemeinschaft mit dem heidenchristlichen Gemeindeteil Abstand zu nehmen (V. 13). Selbst Barnabas, der jahrelange Missionskollege⁷⁴ des Paulus, stellte sich nicht auf dessen Seite, sondern schloss sich der Auffassung der Jakobus-Leute an, so dass sich Paulus ganz allein einer breiten Front gegenüber sah. Aus dem Bericht des Paulus lassen sich die Positio-

⁷² Allerdings hatten diese einen Konflikt bis zur Ankunft der Jakobus-Leute offenbar gar nicht verspürt, wofür in erster Linie die gesetzesfreie Predigt des Paulus verantwortlich sein dürfte.

⁷³ Das griechische Imperfekt *synästhien* (er aß) deutet darauf hin, dass dies kein einmaliges gemeinsames Essen war, sondern über einen gewissen Zeitraum regelmäßig stattfand, vgl. *Mußner*, Der Galaterbrief, 138. Für ein einmaliges Essen hätte Paulus den Aorist verwenden müssen.

⁷⁴ Wenn man die Bekehrung des Paulus auf 31/32 n.Chr. und seinen ersten Jerusalem-besuch nach Gal 1,18 auf 35 n.Chr. ansetzt, dann hat Paulus bis zum Zwischenfall in Antiochia im Jahre 48 oder 49 n.Chr., also maximal 14 Jahre (abzüglich einer unbekanntenen Zeitspanne, während der Paulus in Zilizien missioniert hat, vgl. Gal 1,21; vgl. Apg 9,30; 11,25) mit Barnabas zusammengearbeitet, vorausgesetzt, die Angaben der Apostelgeschichte, Barnabas habe Paulus nach Antiochia geholt (Apg 11,25f.) und mit ihm die »erste Missionsreise« (Apg 13f.) durchgeführt, entsprechen der historischen Wahrheit. In dieser langen Zeit hat sich mit Sicherheit eine enge persönliche Beziehung zwischen beiden aufgebaut, so dass die Reaktion des Barnabas für Paulus sehr schmerzlich gewesen sein dürfte.

nen der Beteiligten nur sehr ungenau rekonstruieren. Wie bei der Darstellung der »falschen Brüder«, die sich in Jerusalem »mit eingedrängt« hatten (V. 4) ist seine Beschreibung auch hier wenig sachlich, so dass wir uns bemühen müssen, alle Parteien zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Wer sind diese Jakobus-Leute? Paulus bezeichnet sie nur sehr undeutlich als »einige von Jakobus« (Gal 2,12), womit offen bleibt, ob sie von Jakobus selbst geschickt wurden oder ob sie nur zu einem dem Jakobus nahestehenden Kreis gehören, aber nicht notwendigerweise dessen Meinung repräsentieren müssen. Auf jeden Fall sind sie aber von den »falschen Brüdern« (Gal 2,4) zu unterscheiden, denn Jakobus hat ja gerade deren Beschneidungsforderung in Jerusalem kein Gehör geschenkt, sondern Paulus ohne weitere Auflagen für die Heidenchristen die Hand gereicht. Für eine enge Beziehung der Besucher zu Jakobus sprechen drei Dinge: zum einen hat Jakobus zusammen mit den anderen beiden »Säulen« auf dem Apostelkonvent die Verantwortung für die Judenchristenheit übernommen (Gal 2,9), so dass es wahrscheinlich ist, dass er in Antiochia nach dem Rechten sehen ließ. Als Gemeindeleiter wird er selbst für einen solchen Besuch möglicherweise keine Zeit gehabt haben⁷⁵. Zum anderen regelt das einige Zeit nach dem Zwischenfall in Antiochia verabschiedete »Aposteldekret« genau die Frage, die in Antiochia strittig war, nämlich unter welchen Bedingungen eine Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen möglich ist. Ohne die Mitwirkung des ersten Mannes in Jerusalem kann ein solcher Beschluss kaum gefasst worden sein. Der dritte Grund ist in der negativ wertenden Bemerkung zu suchen, Petrus habe die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgegeben, »weil er die aus der Beschneidung fürchtete« (Gal 2,12)⁷⁶. Darin wird man den Hinweis sehen können, dass die Jakobus-Leute einen gewissen Einfluss besaßen, der dem Petrus wohl bewusst war. Die Jakobus-Leute waren also aller Wahrscheinlichkeit nach direkte Abgesandte des Jakobus.

Die Absicht, die diese Leute in der Auseinandersetzung verfolgten, war die, den Missstand, der in Antiochia aus ihrer Sicht herrschte, rückgängig zu machen. Ob sie davon schon vorher gehört hatten und aus diesem Grund angereist waren, oder ob sie erst bei ihrem Besuch von den Zuständen in Antiochia überrascht worden sind, lässt sich nicht mehr sagen. Im Hinblick auf die Situation in Jerusalem, wo die Gemeinde einen Weg zu gehen versuchte, der ihre Zugehörigkeit zur Synagoge nicht gefährdete⁷⁷, konnten die Jakobus-Leute in dieser Sache keine Toleranz zeigen. Die Anerkennung der Heidenchristen als vollwertige Gemeindeglieder auch ohne Beschneidung hatte noch nicht die Lebensweise der Judenchristen berührt. Wenn diese jedoch, wie in Anti-

⁷⁵ Von Jerusalem bis Antiochia sind es über 500 km!

⁷⁶ Vgl. *Mußner*, Der Galaterbrief, 139.

⁷⁷ Vgl. a.a.O., 135f., s. Anm. 10.

ochia geschehen, ihre Lebensweise den Heidenchristen anpassten, dann war deren jüdische Identität ernsthaft in Gefahr. Ein Nachgeben in dieser Sache von seiten der Jakobus-Leute hätte die Zugehörigkeit der Judenchristen zum Judentum beendet.

Paulus beschreibt die Reaktion des Petrus auf die Ankunft der Jakobus-Leute als »Rückzug« und »Absonderung«. Nach Mußner wollen »die beiden Imperfekte *ὑπέστειλλον* und *ἠφώριζεν* (*ἑαυτόν*)⁷⁸ [...] das Allmähliche und Zögernde im Verhalten des Petrus zum Ausdruck bringen«⁷⁹. Wie ist dieses Verhalten zu bewerten?

Zunächst ist festzuhalten, dass die Beurteilung, die Paulus über dessen Reaktion abgibt, sehr subjektiv ist und den Motiven des Petrus mit Sicherheit nicht gerecht wird. Paulus scheint die Gültigkeit des Gesetzes für Nichtjuden und (später?) auch für Juden mit einer solchen Radikalität abgelehnt zu haben, dass ihm soweit niemand folgen wollte. Das jedenfalls lässt die fehlende Notiz über eine Durchsetzung seiner Position in Gal 2,11-21 erkennen, denn hätte er mit seiner Attacke gegen Petrus bei diesem und den anderen Judenchristen eine Einsicht bewirken können, hätte er den Galatern diesen Erfolg kaum vorenthalten⁸⁰. Man darf wohl eher annehmen, dass Petrus sich wie schon beim Apostelkonvent darum bemühte, die kirchliche Einheit nicht zu gefährden. Als Verantwortlicher für die Belange der Judenchristenheit (vgl. Gal 2,9) scheint er durch die Intervention der Jakobus-Leute eingesehen zu haben, dass eine auf völliger Gesetzesfreiheit basierende Einheit der Kirche aus Juden- und Heidenchristen zugleich deren Zusammenhalt mit dem Judentum gesprengt hätte. Wenn ihm diese Konsequenz nicht gleich bewusst war, als er in Antiochia an den dortigen gemeinsamen Mahlzeiten teilnahm, dann mag man ihm zugute halten, dass er kein theologisch gebildeter Mensch war wie Paulus oder mancher in Jerusalem »zum Glauben gekommene Pharisäer« (Apg 15,5), sondern ein Fischer aus Galiläa, wo man es mit rituellen Fragen oft nicht ganz so genau nahm⁸¹. Im Hinblick auf seine einstige Zugehörigkeit zum Jüngerkreis Jesu kann es kaum überraschen, dass Petrus mit Menschen Tischgemeinschaft hielt, deren Eignung dafür vom streng gesetzlichen Standpunkt aus zweifelhaft erscheint⁸². Andererseits ist die Bereitschaft, diese wieder aufzugeben, wenn dadurch der Frieden innerhalb der Gemeinde gewahrt bleibt, aus der Sicht eines Menschen, dem das Miteinander in der Gemeinde wichtiger ist als dessen theologische Veran-

⁷⁸ Dt. Übersetzung: *zog sich zurück* und *sonderte sich ab*.

⁷⁹ Mußner, Der Galaterbrief, 140.

⁸⁰ Vgl. Becker, Der Brief, 29.

⁸¹ Vgl. Vermes, Jesus, 41-44 und die dort angegebenen Mischna-Belege. Auch Jakobus und Johannes, die beiden anderen »Säulen«, waren wohl keine theologisch gebildeten Menschen, sondern Handwerker (vgl. Mk 6,3 par. Mt 13,55) bzw. Fischer (Mk 1,19 par. Mt 4,21). Das könnte erklären, dass diese im Gegensatz zu Paulus und den Judaisten die Konsequenzen ihres Handschlages mit den Antiochenern nicht überblickten.

⁸² Vgl. Mk 2,15f. par.; Mk 14,3 par. Mt 26,6; Lk 7,34 Q; Lk 19,2-7.

kerung, verständlich und keineswegs als »Feigheit« oder »Inkonsequenz« zu beurteilen⁸³. Im Grunde tat Petrus nichts anderes als das, was Paulus später von sich selbst behauptet: er war den Juden ein Jude und den Nichtjuden ein Nichtjude (1Kor 9,20f.)!

Für Paulus geht es beim Streit in Antiochia nicht um eine zumutbare Rücksichtnahme der Heidenchristen auf jüdische Reinheitsgesetze, sondern er sieht wie schon beim Apostelkonvent die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,14) in Gefahr. Indem er einen Zusammenhang zwischen der von den Jakobus-Leuten geforderten Befolgung der Speisegebote zur Heilswirksamkeit des Gesetzes herstellt⁸⁴, verschiebt er die Problematik von der praktischen auf die theologische Ebene. Wenn kein Mensch, wie für Paulus feststeht, durch die Befolgung des Gesetzes »gerecht wird« (Gal 2,16), dann macht es keinen Sinn, die Einhaltung der Speisegesetze zur Bedingung für die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen zu machen. Das kommt für Paulus dem Wiederaufbau eines abgerissenen Bauwerkes (Gal 2,18) und einem Wegwerfen der Gnade Gottes (Gal 2,21a) gleich, es lässt sogar den Tod Christi als vergeblich erscheinen (Gal 2,21b). Weil es für Paulus hier um die »Wahrheit des Evangeliums« geht, kann er das Verhalten des Petrus, der ja immerhin eine der »Säulen« der Gemeinde ist, mit so scharfem Vokabular verurteilen: Der Ausdruck »widerstand ich ihm ins Angesicht« (V. 11) kann nach Mußner »hier im Sinn der Militärsprache bedeuten: ›Front gegen Front‹; oder (wörtlich) ›ins Gesicht‹, d.h. rückhaltslos, in aller Öffentlichkeit [...], ›Auge in Auge‹ [...]«⁸⁵. Dunn macht darauf aufmerksam, dass Paulus mit dieser Wendung ein »idiom in Jewish history [Dtn 7,24; 9,2; 11,25; Jos 1,5]«⁸⁶ verwendet, das an den angegebenen Stellen das Bestehen Israels gegen übermächtige Feinde durch den Beistand Gottes bezeichnet. Petrus war aus paulinischer Sicht »verurteilt« (Elberfelder) (V. 11), womit Paulus wohl meint, »dass Gott selbst den Petrus ob seines Verhaltens schuldig gesprochen hat; denn hinter dem Passiv *κατεγνωσμένος*⁸⁷ verbirgt sich als wahres Subjekt Gott«⁸⁸. Seine Reaktion sowie die der anderen Judenchristen inklusive Barnabas ist in den Augen des Paulus »Heuchelei« (V. 13), da ihnen doch bekannt sein musste, dass weder Juden noch Nichtjuden durch das Gesetz Gerechtigkeit vor Gott erlangen können (vgl. V. 16)⁸⁹.

Dass es den anderen Judenchristen bei der Auseinandersetzung in Antiochia gar nicht um die Frage der Gerechtigkeit vor Gott ging, sondern darum, die Kirche in sich und zugleich ihren Zusammenhalt mit der Sy-

⁸³ Gegen Mußner, Der Galaterbrief, 142.

⁸⁴ Die Argumentation in Gal 2,15-21 dürfte inhaltlich im großen und ganzen auch die in Antiochia vertretene Position wiedergeben.

⁸⁵ Mußner, Der Galaterbrief, 137, s. Anm.15.

⁸⁶ Dunn, The Epistle, 117.

⁸⁷ Dt. Übersetzung: *gerichtet oder verurteilt sein*.

⁸⁸ Mußner, Der Galaterbrief, 138, s. Anm. 16.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 142f.

nagoge zu festigen, sieht Paulus nicht. Selbst die antiochenischen Heidenchristen, deren Sache Paulus so erfolgreich in Jerusalem vertreten hatte, stellen sich offenbar nicht auf seine Seite, sondern bringen Verständnis für das Anliegen ihrer judenchristlichen Brüder und Schwestern auf⁹⁰. Sie scheinen es also nicht als Zwang empfunden zu haben, was man ihnen zur Beachtung offenbar schon in Antiochia nahelegte und was später in einer zweiten Apostelversammlung »offiziell« beschlossen wurde, nämlich dass sie sich um der judenchristlichen Gemeindeglieder willen an die grundlegenden jüdischen Reinheitsgebote halten mögen. Somit ist der Vorwurf des Paulus, Petrus »zwingt« die Heidenchristen zum »jüdisch leben« (V. 14), unberechtigt.

3.3. Die Folgen

Als Konsequenz der Auseinandersetzung in Antiochia tut Paulus genau das, was er den Judenchristen vorwirft: er sondert sich ab. Die Apostelgeschichte berichtet im Zusammenhang mit dem Apostelkonvent, dass Paulus und Barnabas sich bald danach aufgrund einer Meinungsverschiedenheit wegen ihres früheren Missionsgehilfen Johannes Markus trennen und zu gesonderten Missionsreisen aufbrechen (Apg 15,36-41). Man kann in dieser Schilderung eine Erinnerung an den Bruch zwischen Paulus und Barnabas erkennen, den Lukas jedoch abschwächt, indem er ihm eine andere Begründung gibt. Nach Lukas wollten Barnabas und Paulus eine weitere Missionsreise unternehmen, zu der Barnabas den Jerusalemer Johannes Markus (vgl. Apg 12,12.25) mitnehmen wollte. Dieser hatte die beiden schon bei ihrer Zypern-Mission auf der ersten Missionsreise begleitet (Apg 13,5). Paulus sei damit jedoch nicht einverstanden gewesen, da Johannes Markus bereits von Perge in Pamphylien aus die Heimreise nach Jerusalem (Apg 13,13) angetreten habe »und nicht mit ihnen ans Werk gegangen war« (Apg 15,38). Im Hinblick auf Gal 2,13 dürfte Paulus jedoch kaum eine weitere Missionsreise mit Barnabas ins Auge gefasst haben, sondern sich enttäuscht über die ausbleibende Rückendeckung seines langjährigen Missionspartners⁹¹ ohne diesen auf den Weg gemacht haben.

Paulus ist nicht, wie Lukas es beschreibt, einfach zu einer weiteren »Missionsreise«, der zweiten nach seiner Zählung, aufgebrochen, sondern sein Fortgang war ein Abschied, der die Rolle Antiochias als Mut-

⁹⁰ Wären diese dem Paulus gefolgt, wäre es in Antiochia zu einer Kirchenspaltung gekommen, die Lukas in der Apostelgeschichte kaum hätte übergehen können. Auch Paulus hätte später nicht mehr so vollmundig vom einen Leib Christi reden können, der nicht gespalten werden darf (vgl. 1Kor 1,10-13; 12,12-25).

⁹¹ Eine leise Ahnung von seiner Verbundenheit mit Barnabas bekommt man durch die etwas mildere Beurteilung, die Paulus dem Verhalten des Barnabas bei dem Streit in Antiochia zukommen lässt: er weist ihm eine passive Rolle zu (»so dass selbst Barnabas verführt wurde«) und entlastet ihn damit etwas von dem Vorwurf der »Heuchelei« (Gal 2,13).

tergemeinde des Paulus beendete. Fortan werden zunächst Korinth (vgl. Apg 18,11; 20,2f. und die ausgedehnte korinthische Korrespondenz) und später Ephesus (vgl. Apg 19,8.10; 20,31) die Stützpunkte seiner Mission, unterbrochen durch längere Gründungsaufenthalte in anderen Städten.

Obwohl die Apostelgeschichte zwischen der letzten Jerusalemreise des Paulus noch je einen weiteren Besuch in Jerusalem und in Antiochien erwähnt, so bestehen doch Zweifel, ob diese Angaben der historischen Wahrheit entsprechen. Die Umstände, unter denen diese Besuche stattgefunden haben sollen, sind in der Apostelgeschichte sehr undurchsichtig dargestellt: nachdem Paulus eineinhalb Jahre in Korinth gewirkt habe (Apg 18,11), sei er zusammen mit Aquila und Priscilla aufgebrochen, um nach Syrien (womit wohl Antiochia gemeint ist) zu reisen. Die drei seien dann nach Ephesus gelangt (18,19), wo Paulus zwar in einer Synagoge gepredigt, sich aber auf die Bitte der dortigen Synagogengemeinde hin nicht bereit gefunden habe, länger zu bleiben (18,20). Statt dessen habe er Priscilla und Aquila in Ephesus zurückgelassen (18,19a) und ein Schiff nach Caesarea bestiegen, von wo aus er nach Jerusalem gereist sei, um die Gemeinde zu »grüßen«. Nach dem Kurzbesuch sei er weiter nach Antiochia gereist (18,22), wo er »einige Zeit« geblieben sei, um sodann seine »dritte Missionsreise« anzutreten (18,23), die ihn geradewegs nach Ephesus zurückgeführt habe (19,1).

Dieser Bericht wirft eine Vielzahl von Fragen auf: Warum ist Paulus, wenn er sich in Korinth vorgenommen hatte, nach Syrien zu fahren, in ein Schiff nach Ephesus gestiegen? Warum ist er nicht in Ephesus geblieben, als sich ihm dort »eine Tür auftat« (vgl. 1Kor 16,8f.; 2Kor 2,12)? Warum ist er von Ephesus aus wieder nicht, wie er es sich in Korinth vorgenommen hatte, nach Syrien gefahren, sondern nach Palästina? Was wollte Paulus, der sich einige Jahre zuvor im Streit von Barnabas, der Gemeinde in Antiochia und den Jakobus-Leuten getrennt hatte, jetzt in Jerusalem und in Antiochia? Warum berichtet Lukas, der sonst von vielen Reisestationen und kleinen Episoden zu erzählen weiß, in so groben Zügen von einer Reise von solcher Länge? Man muss wohl zu dem Schluss kommen, dass diese Reise eine Konstruktion des Lukas ist, die den Zweck hat, die Bindung des Paulus an Jerusalem und Antiochia zu dokumentieren. Angesichts des Unbehagens, das Paulus später vor seiner letzten Jerusalemreise empfindet (Röm 15,30-32) ist es kaum denkbar, dass er eine Reise von solcher Brisanz und Dauer nicht einmal andeutungsweise in seinen kurze Zeit später von Ephesus aus geschriebenen Briefen an die Korinther oder Philipper erwähnt. Historisch zutreffend dürfte also sein, dass Paulus seinen Missionsstützpunkt zwar von Korinth nach Ephesus auf die andere Seite der Ägäis verlagert hat, nach Jerusalem aber erst anlässlich seiner Kollektenreise wieder gekommen ist (Röm 15,25f.; vgl. Apg 21,15ff.). Für einen erneuten Besuch in Antiochia lassen sich aus den Briefen des Paulus keine Indizien finden, so dass man annehmen kann, dass er diese Stadt nie wieder betreten hat.

Der Streit in Antiochia hatte die Antiochener vermutlich verunsichert zurückgelassen. Auch wenn niemand die radikale Gesetzesablehnung des Paulus unterstützen konnte, so scheint die Frage der Tischgemeinschaft durch die Intervention der Jakobus-Leute nicht endgültig geklärt worden zu sein. So kam es nach dem Weggang des Paulus zu einer weiteren Apostelversammlung in Jerusalem, auf der eine verbindliche Regelung gefunden werden sollte. Nach dem Bericht des Lukas hat Jakobus bei dieser zweiten Versammlung den Erlass des sogenannten Aposteldekretes in die Wege geleitet, das vier von den Heidenchristen zu beachtende Minimalforderungen für die Tischgemeinschaft mit Judenchristen vorsieht (Apg 15,13-21). Dieses wurde der Gemeinde in Antiochia durch Barnabas und den nicht näher bekannten Judas Barsabbas überbracht (15,22.30)⁹².

Es wäre interessant zu erfahren, wie die Praxis des Zusammenlebens in Antiochia nach dem Weggang des Paulus geregelt wurde. Waren alle Heidenchristen bereit, um der Judenchristen willen deren Reinheitsgebote einzuhalten? Haben diejenigen, die nicht bereit waren, ein separates Abendmahl gefeiert? Kam es gar zu einer Abspaltung des heidenchristlichen Gemeindeteils, wie die Entstehung des Namens »Christen« in Antiochia (Apg 11,26) vermuten lassen könnte? Leider berichten weder Paulus noch Lukas etwas darüber.

3.4. Die Bedeutung der Auseinandersetzung in Antiochia für die paulinische Mission

Der Zwischenfall in Antiochia bedeutete einen tiefen Einschnitt im Leben des Paulus, wahrscheinlich einen noch gravierenderen als seine Bekehrung, die ihm ja eine neue Heimat eröffnet hatte. Seine eigene Gemeinde unterstützte ihn nicht im Kampf um die »Wahrheit des Evangeliums«, die er noch beim Konvent im Namen der Heidenchristenheit verteidigt hatte (Gal 2,5), sondern ließ sich von Jerusalem unter das überwunden geglaubte Gesetz zurückholen. Dass Paulus unter solchen Umständen keinen Raum mehr in der Gemeinde für sich sah, ist verständlich.

Die radikale Trennung von seiner Heimatgemeinde und von seinen Mitarbeitern und Freunden muss für Paulus ein theologisches Überdenken seiner Funktion zur Folge gehabt haben. War Paulus bisher ein von der Gemeinde in Antiochia ausgesandter (griechisch *apostolos*) Missionar, so wird er mit seinem Weggang zu einem selbstständigen Apostel, der nicht mehr von Menschen ausgesandt ist (vgl. Gal 1,1), sondern von Christus selbst. Sein Selbstverständnis als »Apostel Christi« (1Thess 2,7; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1) tritt damit in eine neue Dimension ein.

⁹² Der in der Apostelgeschichte darüber hinaus genannte Silas = Silvanus kann an der Überbringung nicht beteiligt gewesen sein, da er bereits nach dem Antiochenischen Zwischenfall zusammen mit Paulus abgereist war (Apg 15,40; vgl. 1Thess 1,1).

Ob man Paulus in Jerusalem nach dessen Beharren auf seiner gesetzesfreien Position die auf dem Apostelkonvent zugewiesene Verantwortung für die Heidenmission entzogen hat, ist nicht bekannt. Tatsache ist aber, dass Paulus sich zeitlebens mit judenchristlichen Gegnern auseinandersetzen hatte, die in seinen Missionsgemeinden versuchten, seine Lehre zu bekämpfen und seine Autorität zu demontieren (Gal 6,12; Phil 3,2; 1Kor 9,2). Mögen sie in Einzelfällen auch damit erfolgreich gewesen sein, auf lange Sicht war ihnen kein Erfolg beschieden. Denn gerade die Agitation dieser Leute veranlasste Paulus dazu, seine Heilsbotschaft schriftlich auszuarbeiten und als Briefe an die betroffenen Gemeinden zu schicken. Sie verfehlten ihre Wirkung nicht und wurden schon bald gesammelt und wie heilige Schriften gelesen.

Trotz der Grundsätzlichkeit des Streites verschließt sich Paulus nicht seinen judenchristlichen Glaubensgenossen. Sein Groll gegen Petrus und Barnabas scheint schon bald verflogen zu sein, wie deren neutrale Erwähnung in 1Kor 1,12; 3,22 und 9,5f. zeigt. Auch die Mitglieder der Gemeinde in Jerusalem sind für Paulus weiterhin »Heilige« (1Kor 15,25f.31), obgleich für sie gelten müsste, was Paulus den Galatern in Aussicht stellt, wenn sie sich unter das Gesetz begeben: sie müssten »Christus verloren« haben und »aus der Gnade gefallen« sein (Gal 5,4). Ihre Ablehnung seines gesetzesfreien Evangeliums beschäftigt ihn noch Jahre nach dem Antiochenischen Zwischenfall so sehr, dass er im Römerbrief eine theologische Begründung ihres Verhaltens zu geben versucht (Röm 9-11). Da eine Einheit mit ihnen weder auf der Ebene der Lehre noch in Form gemeinsamer Gottesdienste möglich ist, bekommt die in Jerusalem vereinbarte Kollekte für Paulus den Stellenwert einer Demonstration seiner Bereitschaft, die Einheit mit den Judenchristen aufrechtzuerhalten.

Nach seinem Weggang aus Antiochia wendet Paulus sich nach Westen zu den Zentren der hellenistischen Kultur. Er scheint als Fernziel von Anfang an die Hauptstadt des römischen Reiches im Blick gehabt zu haben (Röm 1,13; 15,22f.), wo es zur Zeit des Antiochenischen Zwischenfalls schon eine Gemeinde gegeben haben dürfte⁹³, erreicht sie jedoch erst am Ende seines Lebens und unter anderen Umständen, als er es sich vorgestellt hatte.

4. Ausblick

Die Gedanken des Paulus über das Wesen des Menschen und seinen Zugang zu Gott blieben über seine eigene Zeit hinaus bis heute aktuell. Das ist nicht zuletzt dem Universalismus seiner Botschaft zuzuschreiben, die alle Menschen unabhängig von ihrer kulturellen Prägung in ihrer Stel-

⁹³ Nach Apg 18,2 hat es vor dem im Jahre 49 n.Chr. erlassenen Judenedikt des Kaisers Claudius schon eine christliche Gemeinde in Rom gegeben Vgl. *Sueton*, Claud. 25,4.

lung vor Gott als gleich verloren und gleich erlösungsbedürftig betrachtet. Paulus formuliert die allen Menschen zugänglichen Erfahrungen der Schwachheit und Verlorenheit in eindrucksvoller Tiefe und überwindet sie zugleich durch die Botschaft von der von Gott her ermöglichten Versöhnung durch die Opferung seines Sohnes. Dieses Verständnis des Todes Christi als stellvertretendes Opfer für die Entsühnung der Menschheit schließt jede Möglichkeit aus, durch eigenes Tun das Heil zu erlangen. Paulus stand diese Tatsache so klar vor Augen, dass er mit seinem Fortgang aus Antiochia lieber ein zweites Mal alles aufgab, was ihm lieb und teuer war (vgl. Phil 3,7f.) als von seiner tiefsten Überzeugung Abstand zu nehmen.

Die Schattenseite des paulinischen Evangeliums besteht in dem darin enthaltenen antijüdischen Potential. Die Gleichheit aller Menschen vor Gott hat für Paulus zur Folge, dass das jüdische Gesetz, also der spezifische Heilsweg seines Volkes, nicht zu dem Ziel führen kann, den Menschen Gerechtigkeit vor Gott erlangen zu lassen. Wenn er selbst auch nicht forderte, sich vom Judentum zu lösen – möglicherweise weil er die baldige Wiederkunft Christi und damit verbunden die kollektive Bekehrung aller Juden erwartete, vgl. Röm 11,25f. –, so beschleunigte sein gesetzesfreies Evangelium diesen Prozess doch zumindest. Auch der Zusammenhalt von Heidenchristen und Judenchristen löste sich bald nach seinem Tod auf, und bereits zur Zeit der Apostolischen Väter betrachtete man das Judenchristentum als Häresie⁹⁴.

Bibliographie

- Becker, J., Der Brief an die Galater, in: *ders.* / H. Conzelmann / G. Friedrich, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, NTD VIII, 16. durchges. Aufl. Göttingen 1985, 1-85.
- Betz, O., Art. Beschneidung. II. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament, in: TRE V, 716-722.
- Bornkamm, G., Paulus, 7. Aufl. mit Literaturnachtr., Stuttgart u.a. 1993.
- Conzelmann, H. / Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 11., wiederum überarb. und erw. Aufl., Tübingen 1995.
- Dibelius, M., Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle, in: *ders.*, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. von H. Greeven, FRLANT 60, 5., durchges. Aufl. Göttingen 1968, 91-95.
- Dunn, J.D.G., The Epistle to the Galatians, BNTC IX, London 1993.
- Hahn, F., Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980-1985, ThRv 82/1986, Sp.177-190.
- Hengel, M., Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, 2., durchges. und erg. Aufl. 1984.

⁹⁴ Vgl. Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch, 515.

- Holtz, T., Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus, in: *ders.*, Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. von E. Reinmuth und C. Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, 140-170.
- Lohse, E., Umwelt des Neuen Testaments, GNT 1, 8., durchges. und erg. Aufl. Göttingen 1989.
- Moeller, B., Geschichte des Christentums in Grundzügen, 5., verb. und erw. Aufl., Göttingen 1992.
- Mußner, F., Der Galaterbrief, HThK IX, 5., erw. Aufl. Freiburg u.a. 1988.
- Pesch, R., Die Apostelgeschichte. 2 Bde. 1. Teilband (Apg 1-12), EKK V/1, Zürich u.a. 1986.
- , Die Apostelgeschichte. 2 Bde. 2. Teilband (Apg 13-28), EKK V/2, Zürich u.a. 1986.
- Roloff, J., Die Apostelgeschichte. Übers. und erkl. von J. Roloff, NTD V, Göttingen 171981.
- Schmidt, W. H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 71990.
- Schneider, G., Die Apostelgeschichte. 2 Bde. I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40, HThK V, Freiburg i.Br. u.a. 1980 und 1982.
- Taylor, N., Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity, JSNT.S 66, Sheffield 1992.
- Vermes, G., Jesus der Jude (Jesus the Jew, deutsch). Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. von A. Samely, bearb. von V. Hampel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, durchges. Nachdr., Berlin / New York 1978.
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12, ÖTBK V/1, Gütersloh u.a. 1981.
- , Das »Apostelkonzil« (Apg 15,1-35). Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, BZ 28/1984, 145-167.

»Der Heilige Geist und wir haben entschieden«

Gemeindliche Entscheidungsfindung als Gruppenprozess

Tom Schönknecht

Effiziente Besprechungen sind der Mühe wert

Mitarbeiterbesprechungen und Gemeindeleitungssitzungen haben die Funktion, Gruppen und Gemeinden Perspektiven zu vermitteln und Schaden von ihnen abzuwenden. Eine Aufgabe, der sie nicht in jedem Fall gerecht werden. Wie aber kann es dazu kommen, wo sich diese Gremien doch aus Personen zusammensetzen, die die sie wählende bzw. bestätigende Gemeindebasis für geeignet hält, diese Aufgabe zu erfüllen? In der Regel werden Zeitmangel und Überlastung als Grund dafür angegeben, dass das Bearbeiten dringlicher praktischer Angelegenheiten den Blick für visionäres, zielorientiertes Arbeiten verstellt.

Für christliche Leitungsgremien sollte die konsequente Verfolgung einer aus Bibelstudium und Gebet gewonnenen Zielvorstellung an erster Stelle stehen. Genau das fordert auch die Basis. Doch selbst wenn innerhalb des Gremiums hierüber Konsens besteht, mangelt es häufig an Konkretion und Umsetzung dieser Vision. Oft wird übersehen, dass der Weg dem Ziel zu entsprechen hat.

Wie kann es einem gemeindlichen Gremium gelingen, seinen Auftrag gemäß neutestamentlicher Richtlinien zu erfüllen? Durch die Verbindung psychologischer Erkenntnisse mit biblischen Maßstäben soll hier im Rahmen der vorliegenden Arbeit Klarheit gewonnen werden. Zahlreiche Gespräche mit Kollegen und Freunden haben mich zu der Überzeugung geführt, dass die Effizienz von Besprechungen in den meisten Fällen gesteigert werden kann. Eine Besinnung auf Vorgehensweise und Miteinander, die von neutestamentlichen Verheißungen und Direktiven wie Erkenntnissen moderner Psychologie bestimmt werden, hat das Ziel, Leitungsgremien die Impulse entwickeln zu lassen, die ihre Gruppen und Gemeinden von ihnen erwarten.

1. Biblische Leitlinien für innergemeindliche Arbeit und Entscheidungsfindung

Ist das Ziel der Arbeit eines christlichen Gremiums klar definiert, wird die Effizienz von Besprechungs- und Leitungsarbeit zu einem selbstverständlichen Thema: Sie verspricht ein schnelleres Erreichen des Erstreb-

ten. Eine beschränkte Auswahl neutestamentlicher Texte, die sich mit Zweck und Selbstverständnis von Gemeindeleitung und -aufbau beschäftigen, soll der Verdeutlichung und Erinnerung dieses Ziels dienen, bevor später auf die Effizienz selbst eingegangen wird. In diesem Zusammenhang ist es unverzichtbar, dass sich jedes christliche Leitungsgremium an ausgelegter Schrift und wahrgenommener Gegenwart orientiert, um beidem in Zielsetzung und Arbeitspraxis den jeweils angemessenen Stellenwert einzuräumen. Für die vorliegende Arbeit selbst ergeben sich in diesem Zusammenhang vielversprechende Fragestellungen, die im Weiteren zu bearbeiten sein werden.

1.1. Soziologisch bedingte Leitungsstrukturen im frühen Christentum

Im Folgenden werden Modelle neutestamentlicher Leitungspraxis anhand von zwei Textpassagen (1Kor 3,12-16; Apg 15) vorgestellt. Welche Erkenntnisse für die Gegenwart daraus gezogen werden können, lässt sich am besten vor dem Hintergrund der soziologischen Gegebenheiten neutestamentlicher Gemeinden darstellen. Nur so können die in der jeweiligen Gemeinde existierenden Leitungsstrukturen reflektiert werden.

Die hellenistischen Gemeinden der paulinischen Zeit hatten eine heterogene soziale Struktur:¹ Ihre Mitglieder gehörten sowohl den niedrigeren als auch gehobenen Gesellschaftsschichten an. Finanzielle, soziale und kulturelle Unterschiede wurden zum Anlass häufiger Meinungsverschiedenheiten. Damit präsentierte sich den Gemeinden eine Aufgabenstellung, die sich später im Rahmen der Wirtschaftskrise des 3. Jahrhunderts auf die gesamte römische Gesellschaft ausweitete: Trotz wachsender sozialer Spannungen das Gemeinsame zu betonen, um das Auseinanderbrechen der Gemeinschaft zu verhindern. Die Gemeinde reagierte mit dem Prinzip des so genannten Liebespatriarchalismus: Auf der Basis der »willigen Akzeptierung der gegebenen Ungleichheiten«² regelte ein Kodex der gegenseitigen Verpflichtung das innergemeindliche Miteinander. Die sozial Stärkeren übten sich in Solidarität und Rücksichtnahme, während die sozial Schwächeren sich zu Gehorsam und Achtung verpflichteten. Dieses Modell implizierte die Leitungsstrukturen innerhalb einer hellenistisch geprägten Gemeinde: »Mitglieder höherer Schichten konnten hier in führenden Stellungen ein reiches Betätigungsfeld finden, so dass es dem antiken Christentum wahrhaftig nicht an profilierten Führungsgestalten gefehlt hat.«³

Gleichberechtigung in politisch-sozialer Hinsicht war dementsprechend innerhalb der Gemeinden kein diskutiertes Thema. Es genügte der Gedanke der grundsätzlichen Gleichberechtigung vor Gott, verbunden

¹ G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ³1989, 267ff.

² E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1923, 68.

³ Theißen, Studien, 269.

mit einem durch den Liebespatriarchalismus bestimmten Miteinander.⁴ Dementsprechend wurde nicht auf fortlaufende Demokratisierung Wert gelegt, sondern auf das effektive Arbeiten einer Führungsschicht, die der in der Gesellschaft vorgefundenen weitgehend entsprach.

Auch in heutigen Gemeindeleitungen finden sich überwiegend diejenigen Gemeindemitglieder wieder, die im Berufsleben leitende Positionen innehaben. Das Prinzip des Liebespatriarchalismus scheint dagegen m.E. weitgehend überholt, da heutigen freikirchlichen Gemeinden die intensiv zu betreuende Unterschicht häufig fehlt. Die Verpflichtung zu Gehorsam und Unterordnung gegenüber den leitenden Gremien, zu Zeiten des Paulus selbstverständlich, hat heutzutage stark rückläufige Tendenz.

1.2. Verantwortung und Prüfung: 1Kor 3,12-16

Gemeindefarbeit hat ihren Zweck nicht in sich selbst. Alle Leitungstätigkeit verliert ihren Sinn, wenn sie nur verwalten will und sich selbst genug ist. Darum erinnert der vorliegende Text den im Raum der Gemeinde Tätigen an Ziel und Konsequenz seines Handelns. Er zeigt die höchste vorfindliche Instanz auf und sollte deshalb von jedem christlichen Leitungsgremium zur Kenntnis genommen werden. Das größte Verantwortungsgefühl jedes gemeindlichen Leitungsgremiums ist dasjenige gegenüber der Basis. Zahlreiche Entscheidungen sind durch diese unterschwellig präsente Angst motiviert. Häufig ist die Frage, welche Schritte und Entscheidungen durchsetzbar sind, wichtiger als die Suche nach dem objektiv Richtigen. Folgt man Paulus, ist diese Frage die falsche. Jedes Leitungsgremium innerhalb einer christlichen Kirche muss sich darüber klar sein, wem gegenüber es primär verpflichtet ist, wem es Rechenschaft schuldet. Diese Frage ist nicht nur das Fundament christlicher Leitungsarbeit, es bestimmt auch nachhaltig die jeweilige Arbeitsweise.

Paulus zeichnet in 1Kor 3,12-16 eine Konsequenz eventuellen Fehlverhaltens von Mitarbeitern im Reich Gottes auf, die unangenehmer ist als fehlender Rückhalt in der Gemeindebasis: Hier geht es um den finalen Lohn, gar um das Erleiden von Schaden, auch wenn die Person des Mitarbeiters selbst quasi mit dem Schrecken davonkommt (V. 15). Die Perspektive der Leitungsgremien wird hier also weit über die nächste Jahresgemeindestunde hinaus erweitert.

Auch wenn Paulus auf eindrückliche Weise für die Wiederherstellung theonomer Hierarchien im Gemeindealltag plädiert, liefert er in diesem Zusammenhang keinen konkreten Maßnahmenkatalog. Was Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh in der Realität entspricht, wie der jeweilige spezifische Wert konkreter Handlungen und Unterlassungen im Gemeindealltag aussieht, wird nicht gesagt.⁵ Somit ist hier eigenes Denken

⁴ Vgl. a.a.O., 271.

gefragt, was, wenn wir Origenes glauben dürfen, ein generelles Interesse der Apostel darstellt.⁵ Wesentlicher als der kybernetische ›Überbau‹ scheint Paulus das in V. 10f. dargelegte Fundament zu sein. Ein Fundament bestimmt wesentlich das Erscheinungsbild des auf ihm entstehenden Gebäudes und sollte deshalb in jeder Phase des Bauprozesses reflektiert werden. Neben eher praktisch-psychologisch orientierten Gesichtspunkten wird diese Tatsache bei den weiteren Überlegungen nicht vernachlässigt werden dürfen.

Auch für die heutige Gemeindepraxis gilt: Die Tatsache, dass Leitungsarbeit nicht an göttlicher Billigung und Beurteilung vorbeilaufen kann, muss konstituierend für jedes Gemeindegremium sein und wesentlich in Zielsetzung und Arbeitsweise einfließen. Das setzt wiederum voraus, dass jedem Leitungsmitglied das Ziel von Beratungen und Arbeit jederzeit deutlich ist. Schnelle Lösungen, im Text mit Holz, Heu und Stroh gleichzusetzen, sind häufig nicht von Dauer. Verantwortungsträger haben die biblisch fundierte Verpflichtung, Dauerhaftes zu ›produzieren‹. Dies bedeutet (Mehr-)Arbeit. Gerade diese Konzentration auf das Wesentliche ist es jedoch, die der Gemeindegemeinschaft letztendlich einen dauerhafteren Charakter verleiht. Die Früchte dieser Arbeit zu sehen und zu genießen entschädigt letztendlich für die aufgewandte Mühe.

1.3. Vorbildliche Entscheidungsfindung: Apg 15

Die in Apg 15 geschilderte Entscheidung war für Leben und Wirken der noch jungen christlichen Gemeinden richtungweisend. Gleichzeitig stellt der Text für den Rezipienten der Apostelgeschichte eine Chance dar, an einem Entscheidungsfindungsprozess der ersten Christen teilzuhaben, um die daraus gewonnenen Erkenntnisse für heutige Konflikte und Diskussionen fruchtbar zu machen.

Die beschriebene Situation drohender Spaltung ist für jede Gemeindeleitung eine Herausforderung. Über einen theologischen Disput entbrennt ein »nicht geringer Wortwechsel« (V. 2). Dieses Szenario ist nun für den heutigen Betrachter sowohl vom theologischen als auch vom soziologischen Gesichtspunkt her interessant. Aus der Vorgehensweise der ›Säulen‹, des höchsten Gremiums der Jerusalemer Gemeinde, möchte ich im Folgenden fünf Aspekte herausarbeiten, die m.E. ebenso in diffizilen Gemeindegemeinschaften des dritten christlichen Jahrtausends anwendbar sind.

⁵ Dass z.B. Diamanten sehr wohl brennbar sind und somit das Gericht nicht überstehen dürften, wird in diesem Zusammenhang nur in fundamentalistischen Kreisen ernsthaftes Kopfzerbrechen bereiten.

⁶ Vgl. Peri Archon I Praef. 3: »Über andere Dinge dagegen haben sie [die Apostel] zwar gesagt, dass sie existieren, aber über ihre Beschaffenheit und Herkunft haben sie geschwiegen; offenbar, um unter den später Lebenden den besonders Eifrigen, die Liebhaber der Weisheit sind, Gelegenheit zur Übung zu geben.«

1.3.1. Offene Diskussion

Ein Leitungsgremium, das der Basis den Eindruck der Bevormundung vermittelt, trifft in der Regel auf heftigen Widerstand. Dieser *Reaktanz* genannte Effekt ist ein natürlicher, das Selbstbewusstsein der vermeintlich Schwächeren stützender Instinkt, der zu einer leidenschaftlichen Trotzreaktion führt.⁷

Es wird erst einmal »viel Wortwechsel« (V. 7) zugelassen, bevor Petrus in einer normativen Rede (V. 7-11) die Gesprächsbeiträge bündelt und vereinigt. Auch wenn dies Zeit und Geduld fordert, ist eine solche Vorgehensweise geeignet, bestehende Widerstände aufzulösen und die Haltung der Basis für die Leitenden erkennbar zu machen.

1.3.2. Leiter geben den Kurs an

Leitung ist eine Gabe (1Kor 12,28), die eingesetzt werden will, jedoch stets reflektiert sein muss. Führungsstile gibt es viele.⁸ Sie sind einerseits sicher situationsbedingt; in hohem Maße entspringen sie jedoch aus der jeweiligen Persönlichkeitsdisposition des Leitenden. Sie können außerdem erlernt und antrainiert werden.

Auffällig an den Gesprächsbeiträgen von Petrus und Jakobus ist, dass jeweils auf gemeinsames Erfahrungsgut zurückgegriffen wird (V. 7: »Ihr wisst, dass Gott mich [...]«; V. 14 »Simon hat erzählt [...]«). Die Reden der beiden sind also in Hinsicht auf andere Personen und Beiträge nicht exklusiv und abwertend, wie es in Diskussionen häufig üblich ist, sondern inklusiv und aufwertend. Sie holen den Gesprächspartner emotional und situativ ab und führen deswegen auch zu einem Ergebnis: »dann schien es den Aposteln und den Ältesten und der ganzen Gemeinde gut [...]« (V. 22). Die Tatsache, dass die Leitenden der Basis den Kurs angeben, wird in dieser Situation als bereichernd und inspirierend empfunden. Ein gelungenes Beispiel aktiven Zuhörens.

1.3.3. Die Betroffenen werden gehört

Die Vertreter der Anklageseite, die Pharisäer, ergreifen selbst das Wort (V. 5). Es ist jedoch zu beobachten, dass ihnen dieses Wort weder direkt noch indirekt entzogen wird. Im Gegenteil: »Die Apostel aber und die Ältesten versammelten sich, um diese Angelegenheit zu besehen.« (V. 6) Es wird also ein Arbeitskreis eingerichtet, der sich mit dem strittigen Thema intensiv beschäftigt.

In diesem Zusammenhang werden allerdings nicht nur diejenigen gehört, die sich Gehör verschaffen. Auch die andere Seite beteiligt sich am Gespräch: Paulus und Barnabas berichten Erfahrungen zum Thema

⁷ Vgl. Kap. 3.1.1. *Auslöser von Reaktanz*.

⁸ Vgl. Kap. 2.3.1. *Führungsstil*.

(V. 12). Im Endeffekt beeinflussen beide Seiten den Entscheidungsfindungsprozess. Sie liefern Informationsmaterial, das gebührend bedacht wird. Letztendlich ist es aber Aufgabe der Leitenden, diese Informationen in aufgearbeiteter und gedeuteter Form zu verwerten. Dies geschieht, indem sie die Statements zusammenfassen und auf ihre Verwendbarkeit überprüfen. Die Beiträge der beiden Parteien bleiben somit zu keinem Zeitpunkt unkommentiert im Raum stehen.

1.3.4. Eine klare Sachlage fordert einen Beschluss

Sind die Gemüter erst einmal erhitzt, hat häufig jeder Beteiligte einen Gesprächsbeitrag parat, sei es im Kontext von Mitarbeiterbesprechungen, Gemeindeleitungssitzungen oder Gemeindestunden. Manche bereits sicher geglaubten, hart erkämpften Ergebnisse langwieriger Entscheidungsfindungsprozesse gehen so verloren. Ungeleiteten Gremien wird es in der Regel nicht gelingen, eine nach objektiven Maßstäben klare Sachlage in einen eindeutigen Beschluss münden zu lassen.

Die konkrete Vorgehensweise der Verantwortlichen der Gemeinde im vorliegenden Fall wird nicht recht deutlich, will man aus der Reihenfolge der in V. 22 genannten Gruppen (Apostel, Älteste, Versammlung) nicht ableiten, dass es sich hierbei um eine chronologische Abfolge der die Entscheidung tragenden Gremien handelt. Erkennbar ist jedoch, dass es sich insgesamt um einen einmütigen Beschluss handelte, an dessen Zustandekommen sämtliche Gremien und Gruppen beteiligt waren. Jede Meinung wurde gleichwertig behandelt. Aus dem einmütig gefassten Beschluss ging umgehend ein konkreter Handlungsimpuls hervor – dem Konsens entsprang unverzüglich eine Konsequenz. In Entscheidungssituationen der gegenwärtigen Gemeindesituation ist man dagegen häufig so erleichtert, zu einem theoretischen Ergebnis gekommen zu sein, dass die praktische Umsetzung darüber noch etwas Zeit zu haben scheint.

1.3.5. Er kämpfte Einmütigkeit als Zeichen göttlicher Zustimmung

Von Gemeindegremien gefasste Beschlüsse tragen häufig deutliche Zeichen eines Kompromisses in sich. Selbst mit diesem ist nicht immer jeder glücklich, so dass auch die Umsetzung des Beschlusses mit Vorsicht geschieht. Schon gar nicht wird er mit Stolz und Selbstbewusstsein der Basis präsentiert, sondern eher, um der Informationspflicht nachzukommen. Ein Satz wie »es gefällt dem Heiligen Geist und uns« (V. 28) wäre hier völlig undenkbar!

Jeder Beschluss birgt eine Konsequenz in sich – nicht nur für die entsprechende Basis, sondern auch für das Beschluss fassende Gremium selbst. Die Jerusalemer Gremien erkannten diese Verantwortung und setzten alles daran, auf dem Praxissektor umgehend Fakten zu schaffen. Ihre Sitzungsarbeit war nach erfolgter Abstimmung nicht beendet.

ApG 15 zeichnet den beschriebenen Konfliktfall sicher in idealisierter Weise nach. Als Ergebnisprotokoll im modernen Sinne könnte das Kapitel in keinem Fall taugen. Wie auch immer der historische Entscheidungsfindungsprozess ausgesehen haben mag, es steht fest, dass es sich hier um einen Idealfall mit Vorbildcharakter handelt. Dieser beschränkt sich nicht auf die Gemeindeversammlung als Hauptaustragungsort kontroverser Debatten. Auch Gemeindeleitungssitzung und Mitarbeiterbesprechung tragen Konfliktpotential in sich, das von den jeweils Leitenden wahrgenommen und thematisiert werden sollte. Es trifft hier eine in Hinsicht auf Intention und Emotionalität heterogene Basis auf eine Leitung, die ihr gegenüber einen Vorsprung in Hinsicht auf Informationsstand und daraus gewachsener Perspektive hat. Wie diese Perspektive zu vermitteln ist, wie sie zu einer gemeinsam geteilten werden kann, zeigt uns der Text. Dies entbindet uns jedoch nicht von der Verpflichtung, soziale und ›handwerkliche‹ Kompetenzen zu entwickeln und anzutrainieren, um in der jeweils konkreten Gemeinde- und Gruppensituation adäquat und perspektivvermittelnd tätig werden zu können. Hier müssen Erkenntnisse aus Theologie und Psychologie zum Zuge kommen, um Aspekte verheißungsorientierter Gemeindegearbeit letztendlich Realität werden zu lassen.

2. Der Ablauf einer Sitzung

Gute Planung und Gesprächsleitung prägen den Charakter einer Sitzung nachhaltig. Sie erhöhen den Grad der Effektivität und räumen mögliche Stolpersteine aus. Leiter und Teilnehmer sollten mit klaren Zielvorstellungen ausgestattet in die Sitzung gehen. Nur so gelingt es den Beteiligten, unabhängig von Problemen und Widerständen themen- und zielorientiert zu arbeiten. Besondere Verantwortung kommt hier der Person des Leiters zu, der im Auftrag der Teilnehmer den Entscheidungsfindungsprozess überwacht und begleitet. Darüber hinaus übernimmt jeder Einzelne durch seine Teilnahme an der Besprechung die Verpflichtung, konstruktiv und verantwortungsbewusst mitzuarbeiten. Über diese Grundeinstellung hinaus sind jedoch wesentliche Faktoren und Rahmenbedingungen zu beachten, von denen das Gelingen einer Besprechung wesentlich abhängt.

2.1. Der Rahmen

Häufig dominieren in Hinsicht auf Vorbereitung und Gestaltung einer Sitzung minimalistische Einstellungen. Mühe im Vorfeld einer Besprechung, die an sich schon anstrengend zu sein verspricht, schreckt ab. Es ist jedoch einen Versuch wert, die hier beschriebenen Anregungen einmalig zu testen. Die hierdurch erzielten Effekte werden in der Regel den

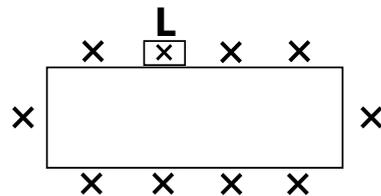
Aufwand rechtfertigen. Allein der Versuch, Klima und Umstände einer Sitzung zu verbessern, wird von den Teilnehmern honoriert werden und sie zu intensiverer Arbeit anspornen.

2.1.1. Hilfsmittel zur Verbesserung der Atmosphäre

In den meisten Fällen ist für die jeweilige Sitzung die *Sitzordnung* vermeintlich vorgegeben. Tradition und räumliche Gegebenheiten lassen erst gar keinen Gedanken an mögliche Alternativen aufkommen. Tatsächlich sollte aber die Art der Sitzung die Sitzordnung bestimmen. Durch sie werden verschiedene Kommunikationsstile vorgegeben:⁹

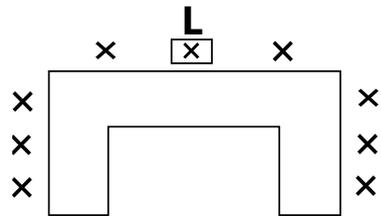
Konferenzstellung

Hier dominiert die hierarchische Struktur, die Sitzordnung ist häufig festgelegt. Dadurch bekommt die Sitzung selbst stark formellen Charakter.



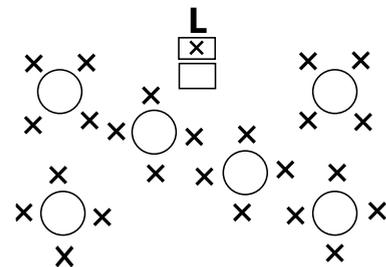
Hufeisenform

Auch diese Sitzordnung ist hierarchisch strukturiert. Sie ermöglicht jedoch stärker den Blickkontakt der Gesprächspartner, insofern erleichtert sie die Interaktion der Gruppe. Es ist schwerer, sich unbemerkt aus dem Geschehen herauszunehmen.



Kaffeestil

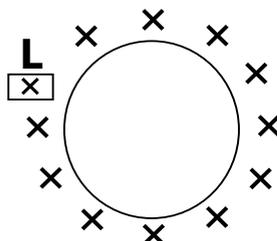
Besonders Kleingruppenarbeit wird hier erleichtert. Der Sitzung wird der formelle Charakter genommen. Die Konzentration auf einen einheitlichen Handlungsstrang wird jedoch erschwert, der Leiter erhält weniger Aufmerksamkeit als bei anderen Sitzordnungen.



⁹ Nach A. Barker, 30 Minuten bis zur effektiven Besprechung, Offenbach ²1999, 45.

Runder Tisch

Dem Leiter kommt hier keine herausgehobene Position zu. Die Verpflichtung des Einzelnen wird deutlich, ebenso sein Mitspracherecht. Für Präsentationen ist diese Sitzordnung jedoch weniger geeignet.



Neben der Sitzordnung ist auch der *Veranstaltungsort* grundsätzlich variabel. In der Regel existieren hier zwei Alternativen: Privatwohnung oder Gemeinderäume. Die Privatwohnung, gelegentlich Veranstaltungsort von Mitarbeiterbesprechungen, hat den Vorteil, der Besprechung eine private und vertraute Atmosphäre zu verleihen. Andererseits verlängert dies in der Regel die Dauer der Sitzung. Gemeinderäume vermitteln eher den Eindruck nüchterner Sachlichkeit und erhöhen mit der Dauer der Besprechung so die Fluchttendenz der Teilnehmer, was den Zeitrahmen in der Regel limitiert. Je nach Intention und erwünschtem Charakter der Besprechung kann also die Örtlichkeit gewählt werden. Bei delikaten Angelegenheiten stellt sich beispielsweise die Frage, ob eher kühle Sachlichkeit oder emotionale Geborgenheit geboten ist. Steht der Ort der Besprechung in der Regel fest, sollte jedoch bedacht werden, dass auch der Wechsel des Veranstaltungsortes Signalwirkung hat: Offensichtlich ist in diesem Zusammenhang Ungewöhnliches zu erwarten.

In Wirtschaft und Politik werden bei Gesprächen in der Regel erfrischende Getränke gereicht. Eine logische und effektive Maßnahme, denn stundenlange Konzentration ist auch eine körperliche Leistung. Flüssigkeitsverlust und Zuckermangel verstärken den auftretenden Erschöpfungszustand. Dieser führt zu nachlassender Effektivität, wodurch das Ziel u.U. später bzw. gar nicht erreicht wird. Der einzig denkbare Grund dafür, dass im Gemeindegkontext sinnvolle Gegenmaßnahmen unterlassen werden, ist die Frage ihrer Organisation. Niemand stellt sich vor Beginn einer stundenlangen Besprechung gerne in die Küche bzw. fährt den Getränkemarkt an. Ein möglicher Lösungsansatz: Befindet sich im Besprechungsraum ein Schrank, kann dieser genutzt werden, um z.B. Getränke, Geschirr oder sogar einen Kaffeeautomaten unterzubringen. Der wenig aufwändige Abwasch im Anschluss an die Besprechung kann beispielsweise genutzt werden, um strittige Fragen abschließend zu klären bzw. soziale Kontakte zu pflegen.

2.1.2. Visualisierung

In der Regel verfügt jeder Besprechungsteilnehmer über eine schriftlich vorliegende Liste der Tagesordnungspunkte. Jeder hat hier seine eigene Methode, die abgearbeiteten Punkte abzuheben, durchzustreichen oder

auf andere Weise die momentan behandelte Thematik kenntlich zu machen. Die Frage »Wo sind wir denn eigentlich gerade« taucht trotz alledem überraschend häufig auf. Helfen kann hier eine für jedermann sichtbare Tagesordnung (z.B. per Flipchart bzw. Projektor), die das Fortschreiten der Besprechung für jedermann sichtbar macht. Dasselbe gilt für gemeinsam zu bearbeitende Texte (Protokolle, Briefe, Gemeindeordnungen usw.): Durch die zentrale Visualisierung des Dokuments kann jedermann den Stand der Diskussion und eventuelle textliche Veränderungen verfolgen. Umständliche Erklärungen und durch Orientierungslosigkeit entstehende Frustration können somit vermieden werden, die Konzentration auf das Wesentliche wird erhöht. Die gemeinsam bearbeitete Textversion kann im Anschluss an die Beratungen dem Protokollanten zur Verfügung gestellt werden.

Ebenso dient die Visualisierung von Gruppenberichten, Projekten usw. der Konzentration und beantwortet oft schon im Vorfeld Fragen, die aus einem rein mündlich geleisteten Vortrag entstehen. Außerdem regen optisch aufbereitete Präsentationen die Phantasie der Besprechungsteilnehmer an, so dass hier häufig inspirierende Ergänzungen entstehen. Die schriftliche bzw. bildliche Vor- und Aufbereitung eines Beitrags nötigt dem Berichtenden außerdem eine Phase der Vorbereitung auf, die eine klare Struktur und Zielsetzung begünstigt.

Overheadprojektoren sind in diesem Zusammenhang hilfreich, mindern aufgrund ihrer in der Regel hohen Lautstärke jedoch oft die Konzentrationsfähigkeit. Die Arbeit mit Laptop und Videoprojektor (Beamer) ist besonders effektiv, weil hier Änderungen und Umstellungen unkompliziert vorgenommen werden können. Außerdem ermöglicht die Nutzung entsprechender Software die grafische Visualisierung von Situationen und Problemstellungen. Damit verbunden sind jedoch hohe Anschaffungskosten, soweit Hard- und Software nicht bereits vorhanden bzw. ausleihbar sind. Zumindest für Projektarbeiten und Klausurwochenenden ist hiermit jedoch eine bedenkenswerte Alternative gegeben.¹⁰

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die jeweilige Technik der Visualisierung die Zustimmung möglichst aller Besprechungsteilnehmer findet und nicht beispielsweise als »technische Spielerei« abgelehnt wird. Auf jeden Fall ist hier ein Prozess der Einführung und Gewöhnung mit einzubeziehen.

¹⁰ In einigen Wirtschaftskonzernen kommen in letzter Zeit vermehrt berührungsempfindliche Großbildmonitore (Touchscreens) zum Einsatz, auf denen einzelne Text- und Grafikelemente von Hand verschoben und verändert werden können. Besonders Projektarbeiten verlaufen so ohne besondere technische Vorkenntnisse. Kreative Arbeit ist hier in optimaler Weise möglich.

2.2. Die Tagesordnung

Die Tagesordnung beschreibt die Marschordnung der Besprechung. Je konkreter und verständlicher sie formuliert ist, desto weniger muss sie erläutert werden. Eine Formulierung wie »Punkt 3: Heizungsanlage« verbaut den Teilnehmern jede Möglichkeit des Vordenkens. Eine Tagesordnung stellt die Aufgaben vor, die im Laufe der Sitzung zu bearbeiten sind. Ihre Lektüre muss Folgendes erkennbar machen:¹¹

- Den Charakter der Aufgabe
- Die Vorgehensweise der Gruppe
- Die Formulierung des Ziels

Jeder Tagesordnungspunkt sollte mindestens ein Verb enthalten, das der Gruppe die an sie gestellten Anforderungen verdeutlicht.¹² Die Tagesordnung sollte mindestens eine Woche vor dem Besprechungstermin allen Teilnehmern vorliegen. Nur so ist eine angemessene Vorbereitung des Einzelnen auf die Themen möglich, können anhängende Anlagen bearbeitet und Ergänzungen gemacht werden.

Es ist zudem sinnvoll, zu den jeweiligen TOPs auf der Tagesordnung die Zeit anzugeben, die voraussichtlich für die Bearbeitung einer Frage zur Verfügung stehen soll. Auf sie kann in einer stockenden Phase der Diskussion hingewiesen werden. Wird die tatsächlich beanspruchte Zeit außerdem im Protokoll vermerkt, können die hieraus gewonnenen Erkenntnisse in die Planung der nächsten Tagesordnung mit einbezogen werden. Daraus resultiert, dass man durchaus vorhersehen kann, dass manche Gesprächsblöcke mehr Zeit beanspruchen. Dieses Bewusstsein hilft, übertrieben lange Sitzungen zu vermeiden.

Exkurs: Phasen der Problemlösung

Neben der quantitativen Sichtung und Anordnung ist auch die qualitative Dimension von TOPs bzw. Problemstellungen zu sehen. Eine willkürliche Aneinanderreihung von Themen gefährdet den reibungslosen Ablauf. Sie überfordert die Teilnehmer und nimmt ihnen den Überblick. Jede Besprechung verfügt deshalb über eine sinnvolle, häufig über lange Zeit tradierte Struktur, die in vielen Gemeinden in etwa identisch ist:

- Begrüßung, Andacht
- Protokoll
- Diverse TOPs
- Sonstiges
- Termine

¹¹ Zu weiteren Bestandteilen siehe *Barker*, 30 Minuten, 36ff.

¹² Nach a.a.O., 35.

Diese Grundstruktur lässt bereits eine Dreiteilung erkennen, die aus psychologischer Sicht sinnvoll erscheint:¹³ Im ersten Drittel dominieren gemeinschaftsfördernde, in der Regel nicht kontroverse Themen und Inhalte. Optimal ist in diesem Zusammenhang sicher eine Andacht, die ein im Rahmen der Sitzung zu behandelndes Thema theologisch aufarbeitet bzw. einen für die Zusammenarbeit des Gremiums relevanten Impuls weitergeben will. Das Protokoll erinnert an gemeinsam Erarbeitetes und stärkt im Idealfall die Gruppenmotivation.

In der zweiten Phase werden diejenigen Themenkomplexe bearbeitet, die die Gruppe voraussichtlich herausfordern werden, sei es aufgrund ihrer Komplexität oder weil konträre Standpunkte vertreten werden. Da es sich hier um sehr arbeitsintensive Komplexe handelt, sollten nicht mehr als drei TOPs behandelt werden.¹⁴ Je nach Intensität der Auseinandersetzungen sollte im Anschluss eine Pause angesetzt werden. Diese dient der Entspannung, ein Effekt, der jedoch nicht eintritt, wenn die Pause zur Fortführung von Diskussionen genutzt wird.¹⁵

Im dritten Teil werden weniger komplexe Themen behandelt, da die Konzentrationsfähigkeit nachlässt. Somit verlassen die Teilnehmer die Sitzung innerlich gelöst und in der beruhigenden Überzeugung, effektiv gearbeitet zu haben. Ratsam ist auch das Angebot eines abschließenden Blitzlichts¹⁶. So können aufgetretene Spannungen abgebaut und Erkenntnisse für den Ablauf des nächsten Meetings gewonnen werden.

2.3. Leitung

Besprechungen fordern allen Teilnehmern etwas ab, speziell aber ihren Leitern. Das ist dann besonders belastend, wenn der Leiter über keinerlei Aus- oder Fortbildung verfügt. Nur wer seine Begabungen kennt und fördert, ist in der Lage, sie zum Wohle der Allgemeinheit einzusetzen.

2.3.1. Führungsstil

Der eigene Führungsstil muss erkannt und gegebenenfalls korrigiert bzw. ausgebaut werden. Auch hier ist Feedback hilfreich.¹⁷ Je nach Situation und Zielsetzung sollte gegebenenfalls variiert werden. Zu beachten

¹³ Vgl. E.-G. Gäde / S. Listing, *Sitzungen effektiv leiten und kreativ gestalten*, Mainz 2000, 80.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ »Eine Abkühlungsphase hilft jedoch nicht, wenn man währenddessen weiterhin den zornregenden Gedanken nachhängt, denn jeder dieser Gedanken ist schon ein kleiner Auslöser für weitere Kaskaden des Zorns. Eine Zerstreung ist deshalb wirksam, weil sie die Kette der zornigen Gedanken unterbricht.« (D. Goleman, *Emotionale Intelligenz*, München 1997, 185.)

¹⁶ Vgl. Kap. 2.5. sowie Gäde, *Sitzungen*, 161.

¹⁷ Eine Liste von Leitungsstilen findet sich z.B. bei Gäde, *Sitzungen*, 23.

ist in jedem Fall, dass keine Gruppe gerne das Gefühl hat, bevormundet zu werden bzw. bereits Besprochenes nur noch abzusegnen. Das jeweilige Gremium muss gewillt und in der Lage sein, gefällte Entscheidungen mitzutragen und nach außen überzeugt wie überzeugend zu vertreten.

2.3.2. Aufgaben des Diskussionsleiters

Direktives Auftreten ist dort zwingend nötig, wo Einzelne im Verlauf einer Sitzung persönlich und auf unsachliche Weise angegriffen werden. Ignoriert der Leiter diese gruppenspezifische entscheidende Situation bzw. interveniert gar nach Sympathie, verliert er in den Augen der Teilnehmer an Glaubwürdigkeit und nimmt so selbst Schaden. Angriffe auf Einzelne sind somit immer Handlungsanweisungen an den Diskussionsleiter! Auch da, wo sonstiges Fehlverhalten – ob bewusst oder unbewusst – auftritt, ist Intervention geboten. Auch wenn Diskussionsbeiträge nicht das Thema berühren bzw. von ihm wegführen, ist Intervention gefragt. Der Leiter fungiert hier als Gewissen und Exekutive der gesamten Gruppe. Ratsam ist das gruppeninterne Verabreden von Spielregeln, auf deren Befolgung der Leiter achtet.

Dadurch, dass der Leiter die konkreten Arbeitsziele in Form der Tagesordnung vorgibt, trägt er die Verantwortung dafür, dass sie eingehalten wird. Hat die Gruppe ihm zu Beginn der Sitzung die Zustimmung zu dieser Tagesordnung gegeben, kann er gegebenenfalls auf diese Tatsache hinweisen. Besonders da, wo das Thema verlassen wird, ist dies hilfreich. Letztendlich dient der Einsatz von Autorität der Förderung und Freisetzung von Fähigkeiten und Beiträgen der Teilnehmer.¹⁸

2.3.3. Delegation von Leitungsaufgaben

Eine Gruppe erwartet von ihrem Diskussionsleiter primär die Erfüllung dreier grundlegender Aufgaben:¹⁹

1. Zielsetzung,
2. Begleitung und
3. Qualitätssicherung.

Wesentlich ist die Formulierung von Gesprächszielen, die im Vorfeld von der Gruppe festgelegt werden bzw. sachlichen Notwendigkeiten entsprechen (Anfragen, unvorhergesehene Entwicklungen usw.). Gleichzeitig sollten exemplarisch einige denkbare Lösungswege aufgezeigt werden. Der im Anschluss durch die Gruppe eingeleitete Denk- und Diskussionsprozess wird außerdem vom Diskussionsleiter begleitet und gegebenenfalls korrigiert. Damit dieser Prozess nachvollzogen werden kann, wird

¹⁸ Vgl. *Barker*, 30 Minuten, 52.

¹⁹ Nach a.a.O., 53.

er in Form eines Protokolls dokumentiert. Gefällte Entscheidungen sind festzuhalten, um ihre Umsetzung überprüfbar zu machen.

Trotz aller Erwartungshaltung ist einsichtig, dass diese drei Aufgaben nicht von einer Person allein bewältigt werden können. In den meisten Gruppen übernimmt deshalb ein Protokollant den dritten Aufgabenblock. Trotz alledem bleibt die Frage offen, ob eine einzelne Person in der Lage ist, gleichzeitig Denkprozesse direktiv zu leiten und emphatisch zu begleiten. In Wirtschaft und Politik wird deshalb häufig ein Co-Moderator hinzugezogen, der quasi als 1. Offizier dem Leiter zuarbeitet. Besonders da, wo Medien wie Projektoren usw. eingesetzt werden, ist dies sinnvoll. In der Gemeindepraxis wird diese Funktion – in der Regel eher spontan als explizit abgestimmt – vom Pastor übernommen. Häufig tritt der Co-Moderator nur in besonders delikaten Gesprächssituationen auf bzw. weist den Leiter auf Versäumnisse und andere Unregelmäßigkeiten hin. Leiter und Co-Moderator zeichnen sich besonders durch ihren Informationsvorsprung gegenüber der Gruppe aus, der es ihnen ermöglicht, zielgerichtet zu agieren.

Die meisten Entscheidungsgremien setzen sich aus Teilnehmern zusammen, die auf einen jeweiligen Arbeitsbereich spezialisiert sind. Es ist deshalb wichtig, ihnen in diesem Bereich Kompetenzen zuzugestehen und von ihrem erworbenen Sachverstand zu profitieren. Schon die Tagesordnung sollte deshalb in enger Absprache mit demjenigen Teilnehmer geschehen, der den jeweiligen TOP vorbereitet. Darüber hinaus ist es sinnvoll, dass er ihn auch – bei vorhandener Qualifikation – eigenverantwortlich leitet. In diesem Fall kann der Leiter die Rolle des Co-Moderators übernehmen, so dass er auch weiterhin Einfluss auf den Gesprächsverlauf hat. Nicht zuletzt können einzelne Teilnehmer so Begabungen erkennen und auch ausbauen. Die Beurteilung der sich im Laufe des Gesprächs ergebenden Fakten und die Frage, ob das Gesprächsziel erreicht wurde, muss in jedem Fall dem Spezialisten überlassen werden. Ein Leiter sollte sich nur dort Kompetenz und Verantwortung aneignen, wo er den entsprechenden Erwartungen tatsächlich gerecht werden kann.

2.3.4. Gelenkter Entscheidungsfindungsprozess

Entscheidungsfindungsprozesse werden häufig durch Gedankensprünge und Exkurse der Teilnehmer behindert und so unnötig verlängert. Neben der Aufgabe, nicht zum Thema gehörende Beiträge als solche kenntlich zu machen und sie gegebenenfalls abubrechen, muss der Leiter deshalb im Laufe des Prozesses den momentanen Prozess- und Erkenntnisstand für jedermann deutlich machen. Das setzt bei ihm selbst Kenntnis hinsichtlich der Phasen von Problemlösungen voraus. In der Literatur werden häufig vier beschrieben:²⁰

²⁰ Nach a.a.O., 56ff.

1. Situationsanalyse
2. Bewertung
3. Erarbeiten von Lösungen
4. Aktionen

Die *Situationsanalyse* dient der Beschreibung des Problems bzw. dem Austausch der Teilnehmer über ihre jeweilige Wahrnehmung der Situation. Folgende Themenkreise sind hierbei anzusprechen:

- Problemdefinition
- Prioritäten in Hinsicht auf Dringlichkeit der Probleme
- Alternative Sichtweisen / gegenseitige Wahrnehmung
- Problemorientierte Zieldefinition
- Verantwortliche für weiteres Vorgehen

Eine gründliche Situationsanalyse hilft, jedem Teilnehmer den Stand der Dinge deutlich zu machen. In dieser Phase ist Visualisierung besonders hilfreich, da hierdurch später auf bereits Erarbeitetes hingewiesen werden kann. So werden lästige und zeitintensive Wiederholungen vermieden. Auch Verspätete können so ihr Informationsdefizit ausgleichen, ohne störende Seitengespräche zu führen. Außerdem vermeidet eine umfangreiche Analyse illusorische Gedankengänge in der Lösungsphase.

Die *Bewertungsphase* hat das Ziel, die erkannte Situation gemeinsam einzuordnen und dabei zu einer von allen akzeptierten Sichtweise zu gelangen. Deshalb lässt sie im Laufe der Diskussion Raum für alternative Standpunkte. Damit eröffnet sie für die Teilnehmer die Chance, die Thematik aus einer anderen Perspektive zu betrachten und somit ihren eigenen Interpretationshorizont zu erweitern. In dieser Phase kann die Gruppe deshalb nur dann Ergebnisse erzielen, wenn die Teilnehmer nicht nur einander wahrnehmen, sondern darüber hinaus durch aktives Nachfragen fremde Ansichten begreifen lernen. Ein Prozess, der die Gruppe der konkreten Entscheidung näher bringt, weil eine Hauptursache für Konfrontationen ausgeräumt wird: unterschiedliche Versionen der Realität, die es den Teilnehmern oft unmöglich machen, einander zu verstehen oder gar aufeinander einzugehen. Deshalb sollte diese Phase weder verkürzt noch ganz ausgelassen werden. Hier Zeit einzusparen, wird sich zu einem späteren Zeitpunkt rächen.

In einer dritten Phase werden mögliche *Lösungen erarbeitet*. Dies geschieht auf Grundlage der in der vorausgehenden Phase erarbeiteten gemeinsamen Problembewertung der Gruppe. Bedacht werden soll hier nicht allein das anzustrebende Ziel, sondern darüber hinaus denkbare Hindernisse, Zwischenschritte und Kriterien, die das Erreichen des Ziels erkennbar machen. In dieser Phase sollten die Teilnehmer erstmals ermutigt werden, sich gedanklich in eine zukünftige Situation zu versetzen, indem sie vom Ziel her denken: Es gehört zur menschlichen Persönlichkeitsdisposition, stets vom momentanen Standpunkt auszugehen.

Zielorientiertes Planen verläuft effektiver, wenn vom in der Zukunft liegenden Ziel aus zeitlich rückwärts gedacht und geplant wird. Dadurch wird ermöglicht, dass man weniger stark von momentaner Situation und denkbaren Hindernissen beeinflusst wird und sich stattdessen mehr auf das formulierte Ziel konzentrieren kann.

Die *Aktionsphase* bemüht sich um die Umsetzung der erarbeiteten Lösungen in konkrete Handlungen. Dies bedeutet eine Selbstverpflichtung aller an dieser Umsetzung Beteiligten, die von ihnen übernommenen Aufgaben zu erfüllen. In diesem Zusammenhang wird es erforderlich sein, Einzelne für die Mitarbeit zu gewinnen, wobei die Ideen und Vorstellungen dieser Personen einbezogen werden sollten. Das Erteilen von Befehlen birgt das Risiko in sich, nur einen minimalen Handlungsimpuls auszulösen bzw. unerfreuliche Nebenwirkungen mit sich zu ziehen.

2.3.5. Gebet

Zur festen Institution innerhalb von Gemeindeleitungssitzungen und Besprechungen gehört das eröffnende und abschließende Gebet. Neben der rein psychologischen Funktion der Sammlung und Konzentration tritt die ausdrückliche Bitte um göttlichen Schutz und Beistand. Wenn vorausgesetzt werden kann, dass diese Bitte von den Teilnehmern als wirkungsvoll angesehen wird, ist nicht verständlich, wieso sie nicht im Laufe der Besprechung wiederholt wird. Besonders im Anschluss an komplizierte oder auch belastende TOPs dokumentiert das gemeinsame Gebet die Rückbindung an den lebendigen Gott und stellt das Gespräch somit auf das es konstituierende Fundament. Wird innerhalb der regelmäßig stattfindenden Besprechungen das Gebet als zu wenig betont empfunden, kann dies beispielsweise durch ein gemeinsames Gebetsfrühstück ausgeglichen werden.

2.4. Konfliktmanagement

Selbst ideale Vorbereitung einer Sitzung und perfekte Diskussionsleitung sind nicht in der Lage, das Aufkommen von Konflikten zu unterbinden. Im Gegenteil sollte es eine professionelle Gesprächsleitung geradezu auszeichnen, aufkommende Konfliktsituationen angstfrei zuzulassen. Dabei muss jedoch zu jedem Zeitpunkt des Prozesses das Ziel der Interaktion klar sein: Spannungen aufzulösen und Sachargumente auszutauschen.

Auch innerhalb einer Konfliktsituation sollte das primäre Augenmerk auf die Problembeschreibung gerichtet werden. Erst wenn die gegensätzlichen Standpunkte benannt sind, können sie ausgeräumt werden. Außerdem sollte auf Seiten aller beteiligten Parteien die Bereitschaft zum Verstehen der Gegenseite geweckt werden. Einem schnellen Beenden oder gar Unterdrücken der Situation ist in den seltensten Fällen Erfolg beschieden, da dieser Konflikt an anderer Stelle eskalieren wird.

Diese Grundeinstellung dient als Basis für eine Konfliktbearbeitung, die anschließend in folgenden Stadien durchschritten werden kann:²¹

Beschreiben des Konfliktes, der unterschiedlichen Standpunkte und deren Bedeutung für die Beteiligten (Ist-Zustand)

- Formulierung eines gemeinsamen Ziels (Soll-Zustand)
- Analyse des Konfliktes
- Zusammentragen von Lösungsvorschlägen
- Bewerten der Vorschläge (mögliche Lösung, Kompromiss, beste Lösung)
- Beschluss über konkretes Vorgehen
- Festlegung der Verantwortung für die Ausführung
- Liste der zu erledigenden Aufgaben
- Termin für die Überprüfung der Wirksamkeit und Durchführbarkeit der Lösung

Konflikte können ihre Ursache sowohl auf der Sach- als auch auf der Beziehungsebene haben. Deshalb sollte der Leiter auch auf die emotionalen Metabotschaften achten, die im Zusammenhang mit der Diskussion offenbar werden. Wird im Laufe des Konfliktes deutlich, dass eine erfolgreiche Klärung nicht in Sicht ist, sollte rechtzeitig abgebrochen werden. Unter Hinweis auf das eigentliche Ziel der Besprechung kann der Konflikt z.B. in einen kleineren Kreis der unmittelbar Betroffenen ausgelagert werden. Besonders bei einem hohen Grad der Emotionalität oder bei Problemen auf der Beziehungsebene ist diese Vorgehensweise ratsam. Auf keinen Fall darf in diesem Zusammenhang der Eindruck entstehen, der Konflikt werde nicht ernst genommen oder gar unterdrückt.

Einige Hilfestellungen für das Vorgehen des Leiters innerhalb einer unmittelbaren Konfliktsituation:²²

- Verweisen Sie schon am Anfang deutlich auf das Ziel der Besprechung. Motivieren Sie die Teilnehmer, indem Sie erläutern, inwiefern ihre Ausführungen und Bemerkungen für dieses Ziel relevant sind.
- Denken Sie daran, dass Sie die Aufgabe haben, das Gespräch zu lenken. Lassen Sie sich auf keinen Fall in Emotionen hineinziehen!
- Bremsen Sie das Gespräch. Lassen Sie sich nicht vom Tonfall oder dem Sprechtempo anderer mitreißen. Unterbrechen Sie niemanden, schneiden Sie niemandem das Wort ab.
- Fassen Sie die Ausführungen der Teilnehmer zusammen. Verwandeln Sie Probleme in Fragen, die mit ›Wie können wir [...]‹ anfangen, und lenken Sie den Denkprozess auf die möglichen Handlungen.
- Lassen Sie nicht zu, dass die Teilnehmer über Abwesende sprechen. Weisen Sie notfalls immer wieder darauf hin, dass ›sie‹ ja nicht da

²¹ Hier zit. nach a.a.O., 149.

²² Zit. nach a.a.O., 61.

sind, die Teilnehmer aber schon, und dass nur sie die gesetzten Ziele in Angriff nehmen können.

2.5. Abschluss und Auswertung

Am Ende einer Besprechung sollte die Gruppe praxistaugliche Lösungswege erarbeitet haben. In der Regel ist dies mit erheblicher Arbeit und auch Stress verbunden. Deshalb ist es wichtig, der Gruppe das Erreichen ihres Ziels erkennbar zu machen: Das Erreichte rechtfertigt das Investierte. Die angestrebten Ziele, die erreichten Zwischentappen sollten den Teilnehmern nachdrücklicher in Erinnerung bleiben als die aufgewandte Mühe. Außerdem muss jedem mit einer Aufgabe Betrauten Sinn und Vorgehensweise der Aktion deutlich sein. Nötigenfalls sollten die delegierten Aufgaben am Ende der Sitzung noch einmal durchgegangen werden. So können für die nachfolgenden Sitzungen Altlasten und Unklarheiten vermieden werden.

Darüber hinaus bleiben neben sachlichen Ergebnissen am Ende einer Sitzung auch persönlich-emotionale Eindrücke zurück. Mit diesen werden die Teilnehmer in der Regel alleine gelassen. Nicht zuletzt wird die persönliche Ebene am Ende einer langen Sitzung wohl aus Angst vor weiteren Auseinandersetzungen konsequent ausgeblendet. Eine Auswertung des Meetings hat zwei wesentliche Vorteile:

1. Die Teilnehmer verlassen die Besprechung mit dem Gefühl, ernst genommen zu werden. Emotionale Spitzen können frühzeitig abgebaut werden.
2. Die aus der Auswertung gewonnenen Erkenntnisse können in die Gestaltung der nächsten Sitzung einfließen.

Um diesen TOP nicht ausufern zu lassen, sollten konkrete Techniken abgesprochen und eingehalten werden. Einige Beispiele:

Das *Blitzlicht* ist eine sehr kurze Form der Stimmungsabfrage.²³ Jeder Teilnehmer hat die Möglichkeit, in ein bis zwei kurzen Sätzen mitzuteilen, wie es ihm am Ende der Besprechung geht, was ihn positiv bzw. negativ berührte. Eine Kommentierung dieser Beiträge ist zu unterlassen. Da das Blitzlicht schnell und ohne Aufwand praktiziert werden kann, bietet es sich am Ende jeder Sitzung an.

Legt der Gesprächsleiter Wert auf ein differenzierteres Feedback, müssen selbstverständlich aufwändigere Methoden angewandt werden, die mehr Zeit beanspruchen. In der Regel genügt hier kein mündliches Feedback, weswegen auch aus Gründen der zuverlässigen Dokumentierung die Schriftform gewählt werden muss.

Der *skalierte Fragebogen* hat den Vorteil, leicht ausgefüllt und ausgewertet werden zu können. Wird er anonym abgegeben, kann die Aus-

²³ Vgl. Gäde, Sitzungen, 161.

wertung sogar in das Protokoll der Besprechung aufgenommen werden, um so längerfristige Entwicklungen ablesbar zu machen. In regelmäßigen Abständen kann so die Besprechungspraxis gemeinsam ausgewertet und reflektiert werden.²⁴

In einem abschließenden Gebet können die Teilnehmer für den Ablauf und das Ergebnis der Besprechung danken. Außerdem stellt es sie im Anschluss an ein konzentriertes Stück Arbeit unter den Segen des Gottes, der Fundament und Motivation der in der Besprechung reflektierten Gemeindearbeit ist.

2.6. Zusammenfassung

Die Liste von Impulsen und Änderungsvorschlägen mag auf den ersten Blick zumutend wirken: »Nun muss schon wieder alles ganz anders gemacht werden.« Überall da aber, wo Leiter oder Gruppe durch festgefahrene Strukturen und regelmäßig wiederkehrende Konfliktsituationen belastet werden, wird ihr positiver Aspekt deutlich. Nach dem Leitsatz »Never change a running system« sollte selbstverständlich da alles beim Alten bleiben, wo es funktioniert. Ansonsten gilt 1Thess 5,21: Prüft alles und behaltet das Gute.

3. Kommunikation in Gruppen- und Einzelgespräch

Eine Besprechung kann und soll nicht allein vom Leiter geprägt sein. Wesentlich lebt sie von der Interaktion der Gruppenmitglieder untereinander. Auch diese stehen in der Pflicht, sich selbst und ihr Verhalten zu reflektieren und zu disziplinieren. Dafür ist es notwendig, Methoden der Gesprächsführung zu kennen und anzuwenden. Wesentliche, ein Gespräch prägende Faktoren werden häufig als einmalig und bestimmten Personen zugehörig empfunden. Tatsächlich sind es aber weit weniger originelle, sich häufig wiederholende Phänomene, die die Kommunikation blockieren bzw. fördern.

3.1. Gesprächsstörer und -förderer

Gesprächsstörer sind Beiträge, die den Widerstand des Gesprächspartners wecken.²⁵ Ein Beispiel:

»Vor der Elektroinstallation hatte ich dem Handwerker gezeigt, wo ich welche Steckdosen, Schalter und Lichtanschlüsse verlegt haben wollte. Meine Formulierungen lauteten konkret: »Und hier muss ein Schalter hin, dort müssen Sie eine Steckdose legen« usw. Bis zu dieser Stunde

²⁴ Ein Beispiel für einen skalierten Fragebogen findet sich bei a.a.O., 164.

²⁵ Vgl. C.-R. Weisbach, Professionelle Gesprächsführung, München ⁴1999, 125ff.

glaubte ich, dass in diesem Fall die Wahlfreiheit des Handwerkers nicht zur Diskussion stünde, weit gefehlt! Tage später stellte sich heraus, dass sich die Steckdose für den Dunstabzug genau an der Stelle befand, wo der Mauerdurchbruch vorgenommen werden musste. Auf meinen ärgerlichen Satz: »Das haben Sie doch vorher wissen können, dass die Steckdose da im Weg ist« bekam ich die lehrreiche Antwort: »Sie haben gesagt, da MUSS eine Steckdose hin, jetzt kommen Sie mir nicht und beschweren sich bei mir.«²⁶

Häufig erwachsen Gesprächsstörer aus einem ausgeprägten Überlegenheitsgefühl heraus. In der Regel haben sie das Ziel, ein Gespräch bzw. einen Beitrag erheblich abzukürzen. Gewinnt der Gesprächspartner den Eindruck, sein Verhaltensspielraum werde auf diese Weise gegen seinen Willen eingeengt, reagiert er mit Widerstand, der so genannten *Reaktanz*. Das kommunikative Gespräch kommt in der Regel zum Erliegen. Im Folgenden sollen sowohl mögliche Auslöser von Reaktanz als auch entsprechende Gegenmaßnahmen beschrieben werden.

3.1.1. Auslöser von Reaktanz

Mögliche Auslöser von Reaktanz sind häufig in der Grundhaltung des Sprechers dem Empfänger gegenüber begründet. Diese Haltung entspringt aus dem dominanten Eltern-Ich, das glaubt, dem angepassten Kind-Ich gegenüber deutlich Position beziehen zu müssen.²⁷

Häufig gut gemeint ist das *Von-sich-reden*. Es knüpft jedoch in der Regel nicht bzw. nur unzureichend an einen Gesprächsbeitrag an und vermittelt so nicht den Eindruck von Wertschätzung. Eigene Erfahrung wird hier als bedeutender empfunden als die Mitteilung des Gegenübers, die als bloßes Sprungbrett zur Selbstdarstellung missbraucht wird. Die Konzentration des Empfängers richtet sich nunmehr auf die Chance, der Situation zu entkommen. »Typisch ist jedoch das Nicht-Hinhören, Blickeschweifen-lassen und deutlich unterdrückte Gähnen, eine vielleicht unauffälligere Form, seinen Trotz anzumelden.«²⁸

Das *Drohen* ist eine Form der Beeinflussung, die häufig im Anschluss an das Misslingen anderer Maßnahmen angewandt wird. Es ist bemüht, dem Empfänger mögliche Konsequenzen seines Verhaltens aufzuzeigen. Da hier in der Regel auf bekannte Schwächen des Gegenübers zurückgegriffen wird, ist der Sprecher häufig erfolgreich. Der Empfänger wird jedoch bestrebt sein, diese Niederlage an anderer Stelle auszugleichen. Mit effektiver Mitarbeit ist in keinem Fall zu rechnen.

Das *Ausfragen* dient primär dem Stillen der eigenen Neugierde. In der Regel werden im Gespräch die entsprechenden Fragen gestellt, um be-

²⁶ A.a.O., 96. Hervorhebungen im Original.

²⁷ Vgl. a.a.O., 125.

²⁸ A.a.O., 137.

reits gefasste Vorurteile zu bestätigen. Hierzu werden Fakten und Indizien gesammelt. Insofern geht es hier nicht um einen gleichberechtigten Informationsaustausch. Wer fragt, führt das Gespräch und gewinnt in der Regel ein entsprechendes Überlegenheitsgefühl. Der Ausgefragte wird geführt, verliert also seine Souveränität, solange er sich auf die Fragen einlässt. Der Ausfragende ist durch seine Technik in der Lage, eigene Statements zu vermeiden. Das Fragen lenkt also von der Person des Fragers ab, somit kommt hier kein Dialog zustande.

Das *Lösungen präsentieren* mag auf den ersten Blick gut gemeint sein. Es bevormundet den Empfänger jedoch insofern, als er sich fragen muss, weshalb er nicht selbst auf den Gedanken kommen konnte. Übereilt präsentierte Lösungen wurden darüber hinaus mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits durchdacht, ausprobiert und für untauglich befunden. In jedem Fall gewinnt der Empfänger hier nicht den Eindruck, wertgeschätzt zu werden. Der Sprecher will offensichtlich das Gespräch abkürzen und bedient sich zu diesem Zweck eines spontanen Vorschlags. Bevor eine Lösung präsentiert wird, sollte hierzu die Zustimmung des Empfängers eingeholt werden, die er in den seltensten Fällen verweigern wird.

Das *Befehlen* als besonders direktive Weise der Interaktion wird angewandt, wenn man davon ausgeht, dass das Gegenüber ohne Befehl nicht in der Lage ist, sich korrekt zu verhalten. Ein Befehl setzt das Gehorchen des Gegenübers voraus, da ansonsten die Gefahr der eigenen Lächerlichkeit gegeben ist. In der Regel reagiert der Empfänger als trotziges Kind-Ich, wobei der Auslöser in der Regel nicht Inhalt, sondern Form des Befehls ist.

Das *Überreden* impliziert, der Empfänger müsse zu seinem Glück gezwungen werden. Es ist eine subtilere Form des Befehlens, da hier das Ziel der Handlungsanweisung über die Überzeugung des Empfängers erreicht werden soll. Die Entscheidung über gut bzw. schlecht liegt jedoch auch hier beim Sprecher. Das Überreden stellt in Hinsicht auf die Ausführung ein höheres Risiko dar. Fühlt der Empfänger sich fremdbestimmt, da seine Wahlmöglichkeiten eingeschränkt sind, wird die Reaktion derjenigen bei Befehlen entsprechen.

Im Gegensatz zu den bisher dargestellten Varianten beschäftigen sich *Vorwürfe* auf Ereignisse in der Vergangenheit. Insofern beinhalten sie keinen positiven Wandlungsimpuls. In der Regel funktionieren sie nach dem »Warum-nicht«-Schema, zielen also auf Unterlassenes bzw. sonstiges vermeintliches Fehlverhalten des Empfängers ab. Sie verfügen deshalb über eine hohe Wirkung, weil sie Selbstvertrauen und Würde einer Person angreifen. Auch da, wo dem Empfänger die unmittelbare Gegenwehr nicht gelingt, wird er auf eine günstige Gelegenheit zur Wiederherstellung seiner Würde warten.

Das *Ironisieren* geschieht häufig mit dem Ziel, das Gespräch an sich zu reißen. Es setzt sich zwar mit dem Gesprächsbeitrag des Gegenübers auseinander, tut dies jedoch nicht entsprechend seiner eigentlichen Intention

und außerdem auf seine Kosten. Der daraus resultierende Triumph wird vom Sprecher als final empfunden, nicht jedoch vom Empfänger, der nun seinerseits auf seine Chance zum Ausgleich sinnt.

3.1.2. Vermeidung von Reaktanz

Reaktanz tritt da auf, wo sich der Empfänger im Gespräch nicht ernst genommen fühlt. Dieser Eindruck kann letztendlich nur dort vermieden werden, wo er nicht angemessen ist. Der Sprecher sollte deshalb mit der Grundhaltung von Wertschätzung und Interesse in das Gespräch gehen. Nur da, wo er auf sein Gegenüber eingeht, wird das Gespräch gelingen. Um diese innere Vorentscheidung umzusetzen, werden so genannte Gesprächsförderer eingesetzt:²⁹

Das *Umschreiben* hilft, Missverständnissen vorzubeugen. Das reflektierte Wiedergeben von Verstandenem ist auf die jeweilige Zustimmung des Gegenübers angelegt, gesteht ihm also Kompetenz zu. Gemeinsam mit dem *Zusammenfassen* ermöglicht es die Bündelung von Informationen und hilft beiden Gesprächspartnern, Wesentliches von Unwesentlichem zu trennen.

Das *In-Beziehung-Setzen* hilft dem Gegenüber, Entscheidungen zu treffen. Dies geschieht, indem einem Gesprächsbeitrag entnommene Vor- und Nachteile einer Sachlage pointiert formuliert werden. Unstrukturiert Formuliertes wird so zu deutlichen Alternativen umgewandelt, um eine Klärung zu ermöglichen.

Weiterführen will die Phantasie des Gesprächspartners anregen. Durch das Aufzeigen möglicher Konsequenzen einer Handlung bzw. der weiteren Entwicklung einer Situation gewinnt der Empfänger die Möglichkeit, aus einer festgefahrenen Denksituation herauszukommen. Besonders wenn mögliche Widerstände und Risiken in extremer Weise betont werden, ist dieser Impuls häufig hilfreich.

Durch *Wünsche herausarbeiten* bekommt der Gesprächspartner die Möglichkeit, sich seine tatsächlichen Ziele bewusst zu machen. Beispielsweise durch die Frage »Wie wäre die optimale Lösung?« können scheinbare Grenzen und Widerstände gedanklich überwunden werden. Die Zielvorstellung tritt in den Mittelpunkt.

Das *Gefühle ansprechen* konzentriert sich dagegen auf die momentane Situation des Gegenübers. Dadurch, dass dem Gesprächspartner Interesse signalisiert wird, erhält er die Gelegenheit, sich zu öffnen. Dies geschieht, indem er die Aussage (z.B. »Sie sind da ganz ratlos«) prüft und den geäußerten Eindruck gegebenenfalls bestätigt. Fühlt er sich missverstanden, hat er trotzdem Gelegenheit, sich in Form der Korrektur zu öffnen.

²⁹ Vgl. a.a.O., 149ff.

Jeder dieser Gesprächsförderer stellt den Gesprächspartner und seine Situation in den Mittelpunkt. Fühlt er sich hierdurch verstanden, wird er den Impuls mit hoher Wahrscheinlichkeit positiv aufnehmen.

3.2. Zusammenfassung

Gesprächsstörer und -förderer wahrzunehmen und die entsprechenden Erkenntnisse effektiv zu nutzen verlangt Übung. Einen Prozess also, der Geduld braucht, zuallererst jedoch die bewusste Entscheidung für eine Art von Kommunikation, die dem Gesprächspartner entgegenkommt und egozentrische Anwandlungen zu bekämpfen sucht. Wer in diesem Zusammenhang dagegen gleichgültig oder gar fahrlässig handelt, wird die Erfahrung machen, dass es sich hier um Gesetzmäßigkeiten handelt, die einzuhalten durchaus Sinn macht. Ein Leitungsgremium, das zielorientiert arbeiten will, kommt an ihnen nicht vorbei. Durch Einsparen von Zeit und Kraft wird es im Laufe eines Lernprozesses effektiver arbeiten. Nicht zuletzt gewinnt es jedoch an Menschlichkeit – ein Ziel, das der Intention eines christlichen Gremiums in jedem Fall entspricht.

4. Das Ziel ist der Weg – wohin ein verheißungsorientiertes Gremium führen kann

Viele Leitungsgremien sind so intensiv mit dem Beschreiten ihres Weges beschäftigt, dass sie vermeintlich keine Kapazitäten haben, um sich darüber hinaus mit dem Ziel ihrer Arbeit zu beschäftigen. Eine solche Vielzahl aktueller Fragen füllt die Tagesordnung, dass der Sinn des Ganzen dahinter zwangsläufig zurücktritt. »Was soll man machen – der Weg ist das Ziel.« Das moralische Pochen auf geistliche Verantwortung bringt hier nur selten Veränderung. Wird dagegen die Arbeitsweise des Gremiums so weit effektiver gestaltet, dass das »Tagesgeschäft« mit vergleichsweise geringem Aufwand bewältigt wird, kann die Perspektive für längerfristige, unabhängig von aktuell Vorfindlichem absteckbare Ziele frei werden.

Die Frage, wie dieses Ziel erkannt, formuliert und angegangen wird, ist eine eigene Untersuchung wert. In unserem Zusammenhang muss der Hinweis genügen, dass dieses Ziel existiert und darauf wartet, durch das jeweilige Leitungsgremium erkannt zu werden. Hierzu sind sowohl Phantasie als auch Zähigkeit und Beharrlichkeit vonnöten. Letztendlich ist es das Ziel, das den Weg festlegt, die konkrete Arbeitsweise des Gremiums und sein Miteinander. »Geistliches Arbeiten« ist somit kein Luxus, auch kein Bonus, der der Tagesordnung unter »Sonstiges« angefügt werden kann. Es ist Fundament und Vorbedingung jeder Leitungsarbeit, denn es legt den Kurs fest und gibt dem Weg erst einen Sinn. Dies geschieht, indem die göttlichen Verheißungen im Rahmen der jeweiligen gemeindlichen Situation erkannt werden. Nur sie haben den dauerhaften

Charakter, der einem verlässlichen Ziel anhaften muss. Erst wenn diese Verheißung jedem Mitglied des Gremiums klar ist, kann zur Effizienz der Besprechung ihre Effektivität kommen: Das konkrete Formulieren und Angehen von Zielvorstellungen, die der Gruppe Sinn und der Basis Leitung geben.

Bibliographie

- Barker, A.*, 30 Minuten bis zur effektiven Besprechung, Offenbach ²1999.
Fascher, E., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK VII/I, Berlin ²1980.
Gäde, E.-G. / Listing, S., Sitzungen effektiv leiten und kreativ gestalten, Mainz ³2000.
Goleman, D., Emotionale Intelligenz, München 1997.
Lang, F., Die Briefe an die Korinther, NTD VII, Göttingen / Zürich ¹⁷1994.
Pesch, R., Die Apostelgeschichte, EKK V/2, Zürich / Düsseldorf 1986.
Schulz von Thun, F., Miteinander Reden, Bd. 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung, Reinbek b. Hamburg 1989.
Roloff, J., Die Kirche im Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 10, Göttingen 1993.
Theißen, G., Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ³1989.
Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1923.
Weisbach, C.-R., Professionelle Gesprächsführung, München ⁴1999.

Das Prinzip Verantwortung¹

Ein Plädoyer für eine Midlife-Conversion² der Pastorenausbildung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), Körperschaft des öffentlichen Rechts³

Alwin-Eugen Porak

1. Anstelle eines Vorwortes

»2 + 2 = 4, ist Wahrheit, schade, dass sie leicht und leer ist, denn ich wollte lieber Klarheit über das, was voll und schwer ist.« (Kurt Tucholsky). Ganz sicher gehört der Dialog zwischen Jesus und Pilatus⁴ zu den aufregendsten Zeugnissen des NT. Jesus: »Ich bin dafür geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. Pilatus sagte zu ihm: Was ist die Wahrheit?« Ähnlich wie bei Tucholsky blieb die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit aus. Was ist Wahrheit? In den folgenden Ausführungen soll dieser Frage in Bezug auf die Pastorenausbildung im BEFG nachgegangen und letztere dabei kritisch beurteilt werden.

2. Worauf ist die Ausbildung der Pastoren im BEFG zu gründen?

2.1. »Unter Bezugnahme auf ...

Spätestens seit Max Weber Politik »[...] als jede Art leitender Tätigkeit [...]«⁵ definiert hat und dieses Verständnis von leitender Tätigkeit zur Ba-

¹ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984. M. Weber, Politik als Beruf, Ditzingen 1992, 62 ff. und 70 ff.

² Midlife-Conversion ist ein Begriff aus der Systemtechnik. Dort, wo extrem teure Investitionsgüter noch nach Jahren genutzt werden, in der Zwischenzeit sich jedoch vergleichsweise Quantensprünge in der Systemtechnik eingestellt haben, statet man eben diese an sich noch tauglichen Investitionsgüter mit der modernen Technologie aus. Als Beispiele seien der Austausch von z.B. Triebwerke, elektronische Steuerung, Navigationssysteme etc. im Flugzeugbau angeführt. Die Maßnahmen führen nicht dazu, dass die Charakteristik des Flugzeugtyps verändert wird.

³ Bei einer Körperschaft des öffentlichen Rechts handelt es sich um eine Organisation, einen Verband, der öffentliche Aufgaben unter staatlicher Aufsicht wahrnimmt. Vgl. Artikel 133 GG. Allerdings gelten für Religionsgemeinschaften gewisse Unabhängigkeitsregelungen, die sich aus Artikel 140 GG ableiten.

⁴ Vgl. Joh 18,28-38.

⁵ Weber, Politik, 9. Nach Gesetz (Betriebsverfassungsgesetz, § 5 und Rechtsprechung des Bundesarbeitsgerichts) sind leitende Tätigkeiten, solche, die echte unternehmerische Tä-

siserkenntnis in unserer Gesellschaft zählt, ist auch deutlich, dass der BEFG durch seine autorisierten Vertreter leitend tätig ist. Er ist es u.a., indem er sich das staatlich zuerkannte Privileg zur Ausbildung seines Predigernachwuchses zu Nutze macht und nach seinen theologischen Vorstellungen ausbildet. Er nimmt damit u.a. Einfluss auf Personalfragen. Und in Konkretisierung dieses übernommenen Bildungsauftrages nimmt der BEFG die Rolle eines politisch handelnden Subjekts in der Wertegemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland ein.

Deutschland ist ein durch sein Grundgesetz (GG)⁶ bestimmter Staat, ein sozio-technisches System, ein soziales Gebilde,⁷ kurz, eine menschliche Gemeinschaft, deren weltliches Handeln sich nicht nur nach Art und Umfang sowie durch ihr spezifisches Verhältnis zum Machtmonopol des Staats bestimmt, sondern sich in ihrem Selbstverständnis gerade aus diesem GG heraus definiert, in ihm gründet. Zweifelsfrei subsumiert das Grundgesetz auch die für die speziellen Anliegen von Glaubensgemeinschaften relevanten Gestaltungselemente in Form von Rechten und Pflichten⁸.

Somit haben alle grundgesetzlichen Aussagen und Aussagensätze in Form von Gesetzen, Verordnungen und Richtlinien, also in dem damit umschriebenen »öffentlich-rechtlichen« Bezugssystem⁹ beschreibende,

tigkeiten, also Führungsaufgaben wie Planen, Organisieren, Entscheiden und Kontrollieren beinhalten. Insbesondere ist ein maßgeblicher Einfluss auf Personalfragen ein wesentliches Merkmal der Einstufung als leitender Angestellter. Vgl. *W.H. Staehle*, Management, München⁸1999, 89ff.

⁶ Das Grundgesetz (GG) oder auch Verfassung der Bundesrepublik Deutschland ist eine Einheit aus Staatsorganisationsrecht und den Grundrechten. Die Präambel zum Grundgesetz drückt aus, dass sich das Deutsche Volk dieses Grundgesetz im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen gegeben hat.

⁷ Zum Begriff sozio-technisches bzw. sozio-ökonomisches System, vgl. *W.H. Staehle*, Organisation und Führung sozio-technischer Systeme, Stuttgart 1973, 9ff.

⁸ Beispielhaft sei die gegenwärtige Handhabung der Eheschließungspraxis in den Bundesgemeinden angeführt, die in der apodiktischen Überzeugung gründet, dass verantwortlich das kirchliche Ja-Wort nur konsekutiv dem standesamtlichen folgen kann. Vgl. Ethikpapier der Evangelisch Freikirchlichen Gemeinde München (Holzstraße). Unter Ziffer 3. 2 a) ist dieses Verständnis dokumentiert: »Nach dem biblischen Zeugnis ist die Ehe eine von Gott eingesetzte Lebensgemeinschaft von Mann und Frau [...] in der jeweils höchsten sozialen Verbindlichkeit [...] In der Bundesrepublik ist gegenwärtig die standesamtliche Eheschließung Ausdruck dieser höchsten Verpflichtung [...]«

⁹ Zu unterscheiden gilt es dabei hinsichtlich des privaten und des öffentlichen Rechts. Während die Rechtsbeziehungen der Bürger untereinander durch Normen des Privatrechts (z.B. BGB, HGB) geregelt werden, regelt das öffentliche Recht (z.B. Straf-Steuer-Polizeirecht) durch seine Normen die Beziehungen des Bürgers zum Staat. Anders als bei den sich am u.a. Bürgerliches Gesetzbuch (BGB) orientierenden Regelungen privatrechtlichen Charakters, sind öffentlich-rechtliche Rechtsbeziehungen nie abdingbar.

erklärende und gestaltende Bedeutung,¹⁰ und werden dabei durch Erkenntnisse insbesondere der Sozial- bzw. Gesellschaftswissenschaften¹¹ ergänzt.

Um welche vergleichsweise öffentlich rechtlichen Aussagen und Aussagesätze, Daten und Fakten mit Relevanz handelt es sich im Folgenden?

2.2. Die zwei »Todsünden« von Leitungsverantwortlichen

Weil Güter knapp sind, muss »jede Gesellschaft [...] nach Möglichkeiten suchen, die Diskrepanz zwischen den Wünschen und Bedürfnissen der einzelnen Menschen und der Menge der zur Verfügung stehenden Güter zu verringern. Wirtschaften heißt nun, Entscheidungen über die Verwendung knapper Ressourcen so zu treffen, dass damit die Knappheit an Gütern möglichst günstig verringert wird.«¹²

Dies bedeutet zunächst, dass, wo über die Verwendung knapper Ressourcen nicht (mehr) entschieden wird und/oder nicht unter der Anstrengung, dies »möglichst günstig« zu tun, nicht gewirtschaftet wird.¹³

Der »homo sapiens«, der denkende, wissende Mensch, postuliert für sich und seine Wesensbestimmung, dass er vernünftig handelt. Zum Prinzip erhoben bedeutet dies, dass der denkende Mensch alle Bereiche menschlichen Handelns diesem Rationalprinzip unterwirft. Diese Vorgabe besagt, dass ein Ziel¹⁴ mit einem Minimum an Faktoreinsatz¹⁵ zu

¹⁰ Es gilt jedoch, die das innergemeindliche Leben bestimmenden Randbedingungen nicht außer Acht zu lassen. Damit ist insbesondere die Tatsache von Bedeutung, dass sich Gemeinden vor allen Dingen als theologisch determinierte sozio-ökonomische Systeme verstehen und in ihrem Alltagshandeln AT und NT Erkenntniswahrheiten, also dem Primat der Theologie (Theokratie) unterliegen. So gesehen besteht eine konkurrierende Gesetzmäßigkeit des AT und NT immer dort, wo öffentlich-rechtliche Normen nicht gesetzt sind. So z.B. in Bezug auf das Aktiengesetz, Handelsrecht, Konkursrecht, die Grundsätze ordnungsmäßiger Bilanzierung / Buchführung (GOB's Bewertungsgesetz), Abgabenordnung etc.

¹¹ Vgl. K. Bleicher, *Organisation als System*, Wiesbaden 1972, 69, und die dort geführte Diskussion der die Wissenschaften unterscheidenden Kriterien (Erfahrungsobjekt, Erkenntnisobjekt, Erkenntnisziel).

¹² W. Lachmann, *Wirtschaft und Ethik*, Neuhausen-Stuttgart 1987, 21., vgl. auch K. Walther, *Wirtschaftliches Handeln*, in: Bundeswehrverwaltung, 2, 37 (1993) 31 ff.

¹³ Gegen den Strich argumentiert, bedeutet dies auch, dass in Unternehmungen, deren Ausgaben (Aufwand, Kosten) zu 60% und mehr »fixen« Charakters sind, ebenfalls nicht gewirtschaftet wird.

¹⁴ Ziele wirtschaftlichen Handelns können sein: Gewinnerzielung, Entfaltung wirtschaftlicher Macht, Umsatzsteigerung, Substanzsicherung, Rendite des investierten Kapitals, Existenzsicherung etc.

¹⁵ Ähnlich wie bei den Begriffen Betrieb und Unternehmung ist auch hinsichtlich der begrifflichen Festlegung des betriebswirtschaftlichen Faktorensystems eine intensive Diskussion in der Literatur zu verfolgen. Vgl. E. Gutenberg, *Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre*, Bd. 1: Die Produktion, Berlin ¹⁵1969, 445. Betriebswirtschaftlich argumentiert folgt der Begriff Faktoreinsatz in Anlehnung an Gutenberg folgender Systematik: a) Elementarfaktoren: 1. Menschliche Arbeitskraft, 2. Arbeits- und Betriebsmittel, 3. Werkstoffe. b) Dispositiver Faktor: 4. Geschäfts- und Betriebsleitung.

erreichen ist bzw. ein gegebener Faktorvorrat zu einem Maximum an Zielerreichung zu führen ist. Wird dieses allgemeine Rationalprinzip oder auch Vernunftprinzip mit ökonomischen Dimensionen in Zusammenhang gebracht, dann wird aus dem allgemeinen Vernunftprinzip das »Ökonomische Prinzip« oder auch Wirtschaftlichkeitsprinzip.¹⁶

Bei der Formulierung und Festlegung solcher organisationspezifischer Ziele sind drei Dimensionen zu berücksichtigen: Inhalt, das angestrebte Ausmaß und der zeitliche Bezug der Ziele.¹⁷ Auch ist zu bedenken, dass Ziel, Mittel und Fähigkeiten in Korrelation zueinander stehen, was gleichzeitig bedeutet, dass Mittel und Fähigkeiten den Weg zur Zielerreichung ausmachen. Dass sich in den zur Zielerreichung gewählten Mitteln auch die Ziele selbst widerspiegeln müssen, besagt nichts anderes, als dass die Messlatte für alles ethisch orientierte Handeln durch gesinnungs- bzw. verantwortungsethisch gründende Normen gelegt wird.¹⁸

In marktwirtschaftlichen Unternehmungen¹⁹ oder in Betrieben schlägt sich zielorientiertes Handeln im Gewinnstreben²⁰ nieder. Im freikirchlichen Raum hingegen wird zielorientiertes Handeln durch den Spannungsbogen bestimmt, der sich aus treuhänderischem, also durch Spenden finanziertem Handeln einerseits zu in innergemeindlichen sowie vom BEFG als Dachorganisation kommunizierten Bündeln von Handlungszielen andererseits ergibt. Entziehen sich die vom BEFG vorgegebenen Ziele religiöser Glaubensüberzeugungen einer objektiven Rationalität, unterliegt die Zielerreichung konkretisierter Ziele durchaus vernunftgeborenen, ökonomischen Handlungsmaximen und damit einer objektivierbaren Rationalität.²¹ Das bedeutet, die »Todsünden« von Leitungsverantwortlichen, also »Verantwortungslosigkeit« und »Unsachlichkeit«, das Sich-Sonnen im Glanz der Macht²² ließen sich zweifelsohne abbilden und beschreiben.

¹⁶ Vgl. E. Heinen, *Industriebetriebslehre*, 48; dabei handelt es sich um reines Formalprinzip, das Ziele nicht festlegt sondern nur den formalen Aspekt des Vorgehens beschreibt.

¹⁷ A.a.O., 46.

¹⁸ Weber, *Politik*, 62ff.

¹⁹ Unternehmungen sind im herrschenden wirtschaftswissenschaftlichen Verständnis auf Gewinnstreben ausgerichtete Betriebe marktwirtschaftlicher Wirtschaftssysteme, während Betriebe nur als Planerfüllungseinheiten planwirtschaftlicher Wirtschaftssysteme gelten.

²⁰ Gewinn stellt in wirtschaftswissenschaftlichen Betrachtungen vereinfacht formuliert die Differenz aus der Unternehmensleistung und dem dafür gewöhnlicherweise erforderlichen (ordentlichen) Werteverzehr (i.w. Personalkosten, in die Produktion eingegangene Werkstoffe und Betriebsmittel, Entlohnung solcher Dienstleistungen und verbrauchte immaterielle Güter) dar.

²¹ Allgemein wird heute für diese Funktion des Objektivierens der Begriff Controlling verwendet, der mehr als »Kontrolle« bedeutet. Controlling ist eine integrative Führungsfunktion, die alle Organisationsfunktionen im Hinblick auf eine Optimierung der Organisationsziele durchdringt. Vgl. W.H. Staehle, *Management*, 544.

²² »[Dieses hat] keinerlei Verwandtschaft [...] mit dem Wissen um die Tragik, in die alles Tun, zumal aber das politische Tun, in Wahrheit verflochten ist.« Weber, *Politik*, 63.

3. *Der wahre Zweck des Menschen ist »[...] die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen« (Wilhelm von Humboldt)«²³*

3.1. von Humboldt – ja und ...?

Stimmt das Humboldt'sche Bildungstheorem – das zweifelsfrei auch religiöse Glaubensüberzeugungen implizierte – dann bedeutet das heute konkret, dass Bildung sich den Erfordernissen stellen muss, die mit dem komplexen Zieldreieck von konfliktfreiem Zusammenleben, demokratisch legitimer Herrschaft und Globalisierung unseres Seins, d.h. internationalisierte Vernetzung von Wissen, Produktionsfaktoren, Information und Kapital²⁴ umschrieben werden können.

So gesehen ist Bildung der Verbund von soliden Grundkenntnissen und fachlichem Spezialwissen, also das, was in unserer Wissensgesellschaft²⁵ mit Schlüsselkompetenzen beschrieben wird.²⁶ Diese Schlüsselkompetenzen seinen Bürgern auf allen Ebenen zu vermitteln setzt voraus, dass sich Bildung der Präambel zum Grundgesetz verpflichtet fühlt, die die im Grundgesetz manifestierte Ethik der Freiheit verinnerlicht. Nur dort, wo das Prinzip der Freiheit Raum greifen kann, stellt sich sowohl Erfolg im persönlichen als auch für die Gesellschaft ein. Wer begreift, dass die gottgestiftete Würde des Menschen und das Prinzip der Freiheit nicht nur strukturgebend für das GG waren, sondern den Kern moderner Ethik darstellen, der schafft damit die Grundlagen für (s)eine Gesellschaft, eine Gesellschaft, in der der Mensch das tun und verwirklichen kann, was in ihm steckt, um sich aktiv zu seinem eigenen und zum Nutzen aller einbringen zu können. Mit dieser Ethik der Freiheit stellt sich weniger die Frage danach, wie viel einer besitzt, über welche Macht er verfügt, sondern, ob seine Idee, sein geschöpftes Produkt, seine Leistung dem einzelnen Menschen bzw. seiner ihn umgebenden Werte- und damit letztendlich der Weltgemeinschaft dienlich sein kann. Die Verwirklichung des Prinzips der Freiheit in unserer Gesellschaft begründet

²³ Vgl. *W. v. Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, zitiert nach SZ vom 29.8.2002.

²⁴ Vgl. *R. W. Habel*, Faktor Menschlichkeit, Wien 2001, 199.

²⁵ Vgl. a.a.O., 193. Kritische Beobachter sehen voraus, dass die Wissensgesellschaft Unterschiede innerhalb der Gesellschaft nicht abbaut, sondern eher noch krasser werden lässt. Um ein stärkeres Auseinanderdriften zwischen arm und reich, zwischen ungebildet und gebildet zu vermeiden, ist entschlossenes Gegensteuern vor allem im Bildungswesen unbedingt notwendig.

²⁶ Vgl. *N. Bensel u.a.*, Hochschulen für das 21. Jahrhundert zwischen Staat, Markt und Eigenverantwortung, hg. v. Daimler Chrysler Services (debis) AG, Berlin / Stanford 2000, 6. Solche Schlüsselkompetenzen können sein: Lernkompetenz, soziale Kompetenz, interkulturelle und internationale Kompetenz, kritische Urteils- und Orientierungsfähigkeit, kreative Kompetenz (schöpferisches Gestalten), Informations- und Informationstechnologiekompetenz, interdisziplinäre Systemkompetenz.

somit eine Ethik der Freiheit und diese impliziert eine Ethik der Bildung, der Entwicklung, der unendlichen Möglichkeiten, der offenen Horizonte, bedeutet letztlich, sich durch Bildung und Leistung an der Weltgemeinschaft zu beteiligen.²⁷

3.2. Die Pastorenausbildung im BEFG

Da wurde in der Zeitschrift »Die Gemeinde«²⁸ unter der Überschrift »Tag des Theologischen Seminars mit Aussendungsgottesdienst« nicht ohne Stolz darauf hingewiesen, dass am Theologischen Seminar in Elstal erstmalig der Grad eines Bachelor of Theology erworben werden konnte. Abgesehen davon, dass jedem Absolventen für eine bestandene Prüfung nur zu gratulieren ist, stellt sich jedoch auch die Frage nach dem Zusammenhang der erworbenen Graduierung mit den Aufgaben eines Pastors im BEFG. Studium und Berufsausbildung dienen – so das Verständnis des im Grundgesetz gründenden Berufsbildungsgesetzes (BBiG) und des Hochschulrahmengesetzes (HRG) – der Vorbereitung auf ein berufliches Tätigkeitsfeld, und sollen die dafür erforderlichen Fachkenntnisse vermitteln.²⁹

Wüsste ich nicht aus meinem Mitdenken, Mitringen, Mitargumentieren in der Funktion als so bezeichneter »externer Sachverständiger« in zwei »Kommissionen«³⁰, wie diese Elstaler bzw. University of Wales-Ab-

²⁷ Vgl. H.-O. Henkel, Die Ethik des Erfolgs, München 2002, 10ff.

²⁸ *Die Gemeinde* 18 (2002), 10ff. Die Zeitschrift »Die Gemeinde« ist das Magazin des BEFG in Deutschland, K.d.ö.R.

²⁹ So subsumiert das Berufsbildungsgesetz (BBiG) unter »Berufsbildung« die Berufsausbildung, die berufliche Fortbildung und die berufliche Umschulung. Dabei kommt der Berufsausbildung die Bedeutung zu, eine breit angelegte berufliche Grundausbildung zu gewährleisten, die für die Ausübung einer qualifizierten beruflichen Tätigkeit notwendigen fachlichen Fertigkeiten und Kenntnisse zu vermitteln. Vgl., § 1 BBiG. Demgegenüber sprechen die Hochschulgesetze der Länder und das Hochschulrahmengesetz vom ersten berufsqualifizierenden Abschluss. Vgl.: z.B.: § 19 Hochschulrahmengesetz bzw. § 9 Thüringer Hochschulgesetz. Sowohl dem BBiG als auch in den Hochschulgesetzen ist also die Berufsqualifizierung der Ausbildungstätigkeit gemein.

³⁰ Im Jahr 2000 wurden durch die Gremien des BEFG zwei Kommissionen eingesetzt, die sich mit der Neugestaltung der Pastorenausbildung beschäftigen sollten. Hatte die so genannte »Große Kommission« unter der Leitung von Pastor Uwe Dammann sich mit Fragen der Pastorenaus- und Weiterbildung zu beschäftigen, so war sowohl das Zustandekommen der »Kleinen Kommission« unter der Leitung von Prof. Dr. Popkes als auch deren Auftrag strittig. Letzterer ist bis heute nicht dokumentiert. Die Kleine Kommission verabschiedete keine Arbeitsergebnisse, solche waren aus meiner Sicht auch nicht erzielbar, insoweit die Kommissionsleitung auf konsolidierte Ergebnisse keinen Wert zu legen schien. Vielmehr gewann ich als Kommissionsmitglied den Eindruck, dass aufgezeigte Wege und Lösungsansätze durch den Kommissionsleiter mit Problemsträßen atomisiert wurden. Nachdem weder ein Protokoll unseres ersten Treffens verfügbar gemacht wurde, noch ein unter uns vier Kommissionsmitgliedern abgestimmtes Vorgehenskonzept zustandezubringen war, entsprechende Arbeitsvorschläge vom »Primus inter pares« nicht aufgegriffen, sondern allenfalls vertagend behandelt wurden, legte ich meine Mitarbeit unter Darlegung der Gründe in dieser Kommission nieder. Die Bundesleitung nahm dies kommentarlos zur Kenntnis. So

schlüsse zustande kommen, könnte ich mich von Herzen mit dem/den Absolventen über das Erreichte freuen.

3.3. Wut und Scham

Beim Lesen des vorgenannten Artikels haben mich jedoch Wut und Scham übermannt. Wut, weil als *ein* Ergebnis der erwähnten Kommissionsarbeit hätte protokolliert werden sollen, dass fortan nicht mehr über die sich als fragwürdig herausstellende, in Zusammenarbeit mit der University of Wales praktizierte Parallelausbildung zum Bachelor bzw. Master of Theology, gesprochen werden sollte, weil in der Kommission zunehmend die Erkenntnis Raum griff, dass diese Parallelausbildung nicht zielführend sei. Es wurde von der Mehrheit der Kommissionsmitglieder erkannt, dass diese Form des Abschlusses weder dem BEFG unmittelbar dienen kann noch den Absolventen einen Lebensvorteil bringen wird (sic!). Allenfalls ermöglicht diese Parallelausbildung einigen involvierten BEFG-Angestellten als Ausführende interessante Abstimmungsdienstreisen nach Wales. Bedauerlicherweise waren die Vertreter des Elstaler Seminars in ihrer Funktion als Kommissionsmitglieder nicht in der Lage, auf Befragen den anwesenden Kommissionsmitgliedern eine Begründung für dieses Parallelstudium via University of Wales zu nennen. Die Kommission konnte insoweit nicht klären, ob z.B.: »ein Beschluss der Bundesleitung vom [...] mit dem Ziel [...], weil [...] (?) [...]« vorlag, um derart autorisiert die laufend entstehenden, aus Mitgliederpenden zu deckenden zusätzlichen Kosten der Parallelausbildung³¹ zu rechtfertigen.

Allerdings wurde durch die Vertreter des Seminars in Elstal die Frage verneint, dass es sich bei dem angestrebten Bachelor-Abschluss via die University of Wales um einen ersten berufsqualifizierenden Abschluss im Sinne des § 19 HRG bzw. § 2 BBiG handeln würde. Ich habe in der Kommissionssitzung folglich von Irreführung der spendenden Mitglieder und der sich dem BEFG anvertrauenden Auszubildenden gesprochen. Mir fällt heute keine andere Begrifflichkeit ein, um diesen Skandal zu benennen. Ich werde im späteren Verlauf noch an Hand von Fakten meine Darlegungen begründen.

führte ich u.a. an, dass ich vor meinem Gewissen weder die dem BEFG entstehenden Reisekosten verantworten konnte, die durch meine Reisetätigkeit zu – hauptsächlich in Berlin stattfindenden – Kommissionssitzungen entstanden sind, noch war ich bereit, mein kostbarstes Gut – meine Zeit – so zu vergeuden. Beide Kommissionen waren »hochkarätig« u.a. mit Bundesdirektoren, Direktoren aus Elstal, Lehrpersonal aus Elstal, Gemeinde- und Vereinigungsleiter und zwei »externen« Sachverständigen besetzt.

³¹ Wie Studiengebühren, die an die University of Wales durch den BEFG und die Studenten in irgendeinem Mix zu entrichten sind, Kosten des Einsatzes des Elstaler Lehrerkollegiums, Reisekosten der Führung etc.

3.3.1. *Scham*

Ja, ich empfand beim Lesen des zitierten Artikels auch Scham. Scham, weil ganz offensichtlich und jederzeit belegbar, Angestellte des BEFG bereit waren, Unwissenheit auszunutzen, Vertrauen und Hoffnung junger Menschen fürsorgelos hintenzustellen, nur um eine Seite Hochglanzpapier mit Jubelzeilen füllen zu können.

3.3.2. *Was soll der Hut im Ring?*

Ich werfe also meinen Hut in den Ring der Kontroversen. Zum einen, weil ich um die Zukunftschancen der Seminaristen in Elstal und zum anderen, weil ich mittelbar um zukunftsichernde Entwicklungslinien im BEFG besorgt bin. In mir lebt und argumentiert zutiefst die Überzeugung, dass die gottgegebene Würde eines jeden Menschen nicht von seiner Freiheit, sich durch Bildung und Leistung an der Weltgemeinschaft zu beteiligen, losgelöst werden kann.³² Wer heute noch Protagonist und Befürworter einer Ausbildung ist, die nach fünf Jahren weder eine staatliche Anerkennung gewährleisten kann, noch gesellschaftliche – weil zur »qualifizierten« Berufsausübung in Freiheit tauglich – Relevanz hat und dieses Ausbildungsversagen auch noch mit unvergleichlich hohem Verbrauch von Spenden seiner Mitglieder erfolgt, geht nicht nur verantwortungslos mit Spendengeldern um, sondern tritt darüber hinaus der Würde des Menschen vors Schienbein.

3.3.3. *Bildung ist Investition in Humankapital*

Bildung ist keine Privatangelegenheit nach dem Motto: Jeder nach seinem Gutdünken! Nein, sie ist auch keine Privatangelegenheit des BEFG³³. Wie schmerzhaft dieser Umstand sein kann, spüren die Brüder und Schwestern, die von den Prediger- bzw. Gehaltslisten des BEFG gestrichen worden sind und nur über den Elstaler Berufsabschluss verfügen. Gleiches gilt für die Schwestern und Brüder, die gewissermaßen in innerer Emigration leben und sich zum Dienst im BEFG gezwungen fühlen, weil sie mit der Seminausbildung in Elstal in unserer Wissensge-

³² Vgl. Henkel, Ethik, 11.

³³ Es gehört schon zu den Delikatessen der diskutierten Problematik, dass ausgerechnet »Freiheitsartikel« der Weimarer Reichsverfassung von 1919 in Verbindung mit dem Artikel des 140 GG dazu führen, dass der BEFG sich derart gesellschaftsindifferent verhalten kann. Artikel 137, Absatz 3 der Weimarer Verfassung legt folgendes fest: »Jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.« Anders als im Berufsbildungsgesetz (BBiG) § 56 festgelegt, müssen Kraft grundgesetzlicher Regelung somit Religionsgemeinschaften z.B. für ihre Berufsausbildung keine Berufsbildungsausschüsse einsetzen, deren Aufgabe u.a. es ist, für eine einheitliche Berufsausbildung zu sorgen.

sellschaft keine berufliche Alternative außerhalb des BEFG sehen. Sie stehen im Arbeitsamt in der Warteschlange für Ungelernte! Und dies nach möglicherweise zwanzig Jahren Gemeindeamt und zerbrochener Familie. Mich würde an dieser Stelle interessieren, wie die Elstaler Exegeten die bekannte Paulusermahnung auslegen: »Setzt eure Ehre darein, ruhig zu leben, euch um die eigenen Aufgaben zu kümmern und mit euren Händen zu arbeiten, wie wir euch aufgetragen haben. So sollt ihr vor denen, die nicht zu euch gehören, ein rechtschaffenes Leben führen, und auf niemand angewiesen sein.«³⁴ Diese Paulusermahnung zieht sich durch beide Thessalonicherbriefe schlüssig hindurch³⁵ und wird von den Historikern unter den Ökonomen wie folgt verstanden: »Der Christ soll arbeiten, um anderen nicht zur Last zu fallen und um in der Lage zu sein, den Bedürftigen zu helfen.«³⁶ Ja, Bildung ist auch ein im Grundgesetz gründender Auftrag öffentlich-rechtlichen Charakters, dessen gute oder schlechte Erfüllung durch die Länder, die öffentlich-rechtlichen (BEFG) und privaten Bildungsträger über den Wohlstand einer Gesellschaft entscheidet. Bildungsarmut, Bildungskatastrophe, das Versagen unseres Bildungssystems³⁷ wurden spätestens mit der »Dritten Internationalen Mathematik- und Naturwissenschaftsstudie«³⁸ der 1990er Jahre offenkundig, wengleich die dort aufgezeigten Mängel ins politische Bewusstsein erst durch die im Herbst 2001 vorgestellten Ergebnisse der PISA-Studie³⁹ gelangt sind und seitdem immer wieder medial diskutiert werden.

3.4. Randbedingungen

3.4.1. Das Predigerseminar ist ... (?)

Seit 1880 werden auf einem Predigerseminar zukünftige PredigerInnen für den Dienst in den Gemeinden bzw. im Bund ausgebildet. Ursprünglich wurde es als »Predigerseminar der Deutschen Baptisten« in Hamburg ins Leben gerufen und im Zuge der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten in der Trägerschaft des BEFG – auch unter Einbezie-

³⁴ 1Thess 4,11ff.

³⁵ Vgl. 2Thess 3,6ff. (»Warnung vor Faulheit und Unordnung«)

³⁶ F. Schinzingler, Vorläufer der Nationalökonomie, in: O. Issing, (Hg.), Geschichte der Nationalökonomie, München 2002, 20 ff.

³⁷ In einem Bericht der Süddeutschen Zeitung vom 8./9.9.2002 über einen Vier-Punkte-Plan der Unternehmensberatung McKinsey zur Reformierung des Deutschen Bildungssystems wird »[...] das deutsche Bildungssystem als eines der europaweit schlechtesten und als sozial besonders ungerecht(es)« System beschrieben.

³⁸ Engl. Abkürzung gebräuchlich: TIMMS.

³⁹ Die Abkürzung steht für Programme for International Student Assessment. Die in den Medien sich an die Veröffentlichung der Ergebnisse anschließende Diskussion hat zweifelsfrei aufgezeigt, dass sich die Bundesrepublik Deutschland auf allen Bildungsgebieten und -ebenen gewaltig anstrengen muss, um ihrer grundgesetzlichen Verantwortung für die Auszubildenden besser als gegenwärtig nachzukommen.

hung des Theologischen Seminars in Buckow (Märkische Schweiz) – nach Elstal / Brandenburg verlegt. Die Ausbildung im Seminar wird von durch den BEFG berufenen »DozentenInnen« durchgeführt, die in etwa analog zu C2 (Hochschul-) Professoren entlohnt werden.

Eingangsvoraussetzung bzw. Voraussetzungen für den Beginn der Ausbildung sind Glaubensüberzeugungen und Empfehlungen einer sendenden Gemeinde, nicht aber allgemein bildende Abschlüsse wie »Allgemeine oder spezielle Hochschulreife«.

Orientiert am Grundgesetz und der öffentlich-rechtlichen Gesetzgebung handelt es sich bei der Institution »Seminar« um eine innerbetriebliche Ausbildungseinrichtung, um eine private Fachschule – ohne jede gesellschaftliche Relevanz: Das bedeutet, wer nach fünfjähriger Ausbildung Elstal (ob mit großem, sehr großem etc. Erfolg) verlässt, hat weder eine Ausbildung nach dem Berufsbildungsgesetz⁴⁰ (Lehrberuf wie Bankkaufmann oder Kfz-Mechaniker) noch einen ersten berufsqualifizierenden Abschluss im Sinne des § 19 Hochschulrahmengesetzes (HRG), was besagt, dass der Absolvent in unserer Gesellschaft als Bürger ohne Beruf dasteht.

3.4.2. *Das Predigerseminar ist nicht ... (!)*

Nun reibe man sich bitte die Augen: Diese im Glauben zum Predigeramt Berufenen sind ohne Berufsabschluss, obwohl sie sich zumindest fünf Jahre in Ausbildung befanden, in der ihnen allerdings insgesamt nicht mehr als 600 Unterrichtsstunden (der Sprachgebrauch in Elstal ist: Semesterstunden) angeboten wurden. Wie viele dieser Unterrichtsstunden tatsächlich Pflichtstunden, d.h. Stunden, deren Teilnahme und Bestehen »conditio sine qua non« waren (und sind), weiß möglicherweise signifikant niemand.

Seit 1994 stelle ich als Lehrbeauftragter an der Fachhochschule Erfurt für einen Fachbereich die Lehre in den Fächern BWL / VWL, Buchführung, Kosten- und Leistungsrechnung und Steuerrecht sicher und weiß demzufolge zu bezeugen, dass die Studierenden an einer Fachhochschule im Semester ca. 40 Vorlesungsstunden pro Woche (= SWS) und dies pro Semester 4 Monate lang zu hören haben. Multipliziert man diese Zahl mit den Monaten, so ergibt sich pro Semester (= $40 \times 4 \times 4 = 640$) ein höheres Ausbildungsniveau (Semesterwochenstunden) als in Elstal in insgesamt fünf Jahren.⁴¹

⁴⁰ Berufsbildungsgesetz (BBiG) gilt für die Berufsbildung, soweit diese nicht in berufsbildenden Schulen durchgeführt wird, die den Schulgesetzen der Länder unterstehen. Vgl., § 2 BBiB. Hinsichtlich der zuständigen Stellen. Vgl.: §§ 74, 75, 79, 84, 87, 89, 91, 93, 97. BBiG. Hinsichtlich der Anerkennung von Ausbildungsberufen vgl. z.B. § 25 BBiG und § 25 der Handwerksordnung.

⁴¹ Zu beachten gilt es auch, dass z.B. an Mittelschulen, Gymnasien oder Fachschulen des tertiären Bildungsbereiches (z.B. Ausbildung zum staatlich anerkannten Erzieher, Techniker, Betriebswirt) das Jahresstundensoll ca. 1400 Stunden beträgt.

3.5. Und wer fragt da nach?

3.5.1. Mehr Schein als Sein ...

Ich habe noch nie begriffen, warum sich die Ausbildungseinrichtung in Elstal »Seminar«⁴², die Lehrenden »Dozenten« und die Auszubildenden »Studenten« nennen. Weder ist das Seminar eine anerkannte wissenschaftliche Einrichtung im Sinne des solche Einrichtungen definierenden Hochschulrahmengesetzes (§ 1 HRG) bzw. eines Länderhochschulgesetzes, noch erfüllt das Seminar in Elstal erwiesenermaßen eine der Aufgaben des § 2 HRG bzw. § 1 BBiG.⁴³ Auch sind die Dozenten des Bildungszentrums Elstal als Hochschullehrer i.S. von § 48 HRG nicht berufen, ohne mit dieser Feststellung ein irgendwie geartetes persönliches Qualitätsurteil abzugeben zu wollen.⁴⁴

Fakt ist, dass die Auszubildenden in Elstal ihre Ausbildung *wie* (als) Schüler von Fachoberschulklassen beginnen, deren Besuch eine abgeschlossene Berufsausbildung voraussetzt und erst ab dem zweiten Ausbildungsjahr *ausbildungsförderungsrechtlich wie* (als) Studenten gestellt sind.⁴⁵ Aus der ausbildungsförderungsrechtlichen Betrachtungsweise eine

⁴² Herrschende Auffassung: Bezeichnung von Hochschulinstituten.

⁴³ »1. Die Hochschulen dienen entsprechend ihrer Aufgabe der Pflege und der Entwicklung der Wissenschaften und der Künste durch Forschung, Studium, Lehr- und Weiterbildung in einem freiheitlichen, demokratischen und sozialen Rechtsstaat. Sie bereiten auf berufliche Tätigkeiten vor, die die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse und wissenschaftlicher Methoden oder die Fähigkeit zur künstlerischen Gestaltung erfordert. 2. Die Hochschulen fördern entsprechend ihrer Aufgabenstellung den wissenschaftlichen und künstlerischen Nachwuchs. 3. Die Hochschulen fördern die Weiterbildung ihres Personals.«

⁴⁴ Hinsichtlich der Anforderungen an Hochschulpersonal geben das HRG bzw. die Länderhochschulgesetze Kriterien vor. So z.B. in § 44 HRG (Absatz 1): 1. Einstellungsvoraussetzungen für Professoren sind neben den allgemeinen dienstrechtlichen Voraussetzungen mindestens: 1. ein abgeschlossenes Hochschulstudium, 2. pädagogische Eignung, 3. besondere Befähigung zur wissenschaftlichen Arbeit, die in der Regel durch die Qualität einer Promotion nachgewiesen wird, oder besondere Befähigung zu künstlerischer Arbeit und 4. darüber hinaus je nach Anforderung der Stelle a) zusätzliche wissenschaftliche (siehe Absatz 2) oder künstlerische Leistungen oder b) besondere Leistungen bei der Anwendung oder Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in einer mindestens fünfjährigen beruflichen Praxis, von der mindestens drei Jahre außerhalb des Hochschulbereichs ausgeübt worden sein müssen. (Absatz 2): Die zusätzliche wissenschaftliche Leistung nach Absatz 1 Nr. 4 Buchstabe a werden durch eine Habilitation oder durch gleichwertige wissenschaftlichen Leistungen, die auch in einer Tätigkeit außerhalb des Hochschulbereichs erbracht werden können, nachgewiesen. (Absatz 3) »[...] Professoren an Fachhochschulen [...] müssen die Einstellungsvoraussetzungen nach Absatz 1 Nr. 4 b erfüllen, in besonders begründeten Ausnahmefällen können solche Professoren berufen werden, wenn sie die Einstellungsvoraussetzungen nach Absatz 1 Nr. 4 Buchstabe a erfüllen.« Gem. § 48 c HRG gelten für Hochschuldozenten die Einstellungsvoraussetzungen des o.a. zitierten § 44 HRG entsprechend.

⁴⁵ Vgl. die Verordnung über die Ausbildungsförderung für den Besuch von Ausbildungsstätten für kirchliche Berufe (Kirchenberufeverordnung) und dort die §§ 1 und 2 sowie die Ausbildungsförderung nach dem Bundesgesetz über individuelle Förderung der Ausbildung (BAföG). Demnach wird Ausbildungsförderung geleistet für den Besuch von

»öffentlich-rechtliche« Anerkennung als Hochschulinstitut abzuleiten, ist schlichtweg abwegig. Wer also bewusst eine nicht zutreffende Sprachregelung verwendet, führt der nicht bewusst sein Gegenüber hinters Licht? Und wie ist dieser Täuschungsakt im Kontext biblischer Wahrhaftigkeit und intellektueller Redlichkeit zu bewerten? Von dem Friedensforscher Bertrand Russel soll der Gedanke stammen, dass wer die Wahrheit nicht kennt, nur ein Dummkopf sei, wer jedoch die Wahrheit kenne und sie eine Lüge nennt, der sei ein Verbrecher.

3.5.2. *Wahrheit ist der Weg zum Ziel*

Was wäre denn falsch daran, das Seminar in Elstal ehrlicherweise als Bibelschule zu bezeichnen? Damit würde die Namensgebung der Ausbildungsstätte dem Wesen und seiner Rechtsstellung nach außen hin folgen, ohne dass damit allerdings verhindert werden könnte, dass der Abschluss in seiner gegenwärtigen Konstruktion weiterhin als qualifizierender Berufsabschluss nicht anerkannt werden kann. Dies, obwohl es in Deutschland über 400 anerkannte Berufsbilder und Ausbildungsberufe gibt. Ich kann es gar nicht oft genug wiederholen: All dies ist der Bundesleitung, den Leitern der Ausbildungsstätte Elstal und den Mitgliedern beider Kommissionen zur Kenntnis gebracht worden, ohne dass sich inhaltlich Widerspruch geregt hätte.

Ein Blick in die einschlägigen Richtlinien und Gesetze lässt erkennen, dass Studenten, die in Deutschland an Fachhochschulen studieren, regelmäßig nach sechs Semestern bzw. drei Jahren (Bachelor) oder acht Semestern bzw. vier Jahren (Magister, Diplom – FH, bzw. Master) über einen *ersten berufsqualifizierenden Abschluss* verfügen. Mit diesem Abschluss sind sie auf ein berufliches Tätigkeitsfeld qualifiziert vorbereitet und haben die für eine Berufstätigkeit erforderlichen Fachkenntnisse vermittelt bekommen. An Fachhochschulen, die im dualen System ausbilden, das Studium also zeithältig in kooptierenden Unternehmungen und auf den so genannten Berufsakademien stattfindet, verkürzt sich die Ausbildungszeit zum Diplom auf drei Jahre.

Analog dazu vermitteln die Universitäten ihre *ersten berufsqualifizierenden Abschlüsse* (Bachelor, Magister, Diplom, Master) in dem gleichen zeitlichen Rahmen wie Fachhochschulen, jedoch bei geringerem durch-

im § 2 BAföG aufgeführten Ausbildungsstätten. Dort wird unterschieden hinsichtlich Schulen, Höheren Fachschulen bzw. Akademien und Hochschulen. In Zweifelsfällen entscheiden das Bundesministerium für Bildung und Forschung bzw. die Landesbehörden über die »Gleichwertigkeit« einer Ausbildungsstätte zu einer in Absatz 1 aufgeführten Schule, Akademie oder Hochschule, sofern die fragliche Ausbildungsstätte nicht in Absatz 1 aufgeführt ist, ob der Besuch nach dem BAföG gefördert werden kann. Nicht allerdings wird damit über die Anerkennung der Ausbildungsstelle als solche entschieden. Es geht sowohl im BAföG, als auch in der Kirchenberufsverordnung ausschließlich um die »förderungsrechtliche« Stellung der Auszubildenden.

schnittlichen Semesterstundensoll (ca. 16 Semesterwochenstunden). Allerdings gibt es in Deutschland auch Universitäten, die Abschlüsse in Trimesterfolge ermöglichen und somit den *ersten berufsqualifizierenden Abschluss* (Diplomingenieur, -Kaufmann oder Magister Artium z.B. für geisteswissenschaftliche Studiengänge, wie Theologie, Geschichte, Politik etc.) in nur drei Jahren zusprechen können.

Nach Artikel 30 GG ist es Aufgabe der Länder festzustellen, welche Einrichtungen des Bildungswesens Hochschulen sind. Nach Artikel 75 GG hat der Bund als (eine der drei) Gebietskörperschaft das Recht, »Rahmenvorschriften« (so z.B. über die »Allgemeine Grundsätze des Bildungswesens«) zu erlassen. Solche »Rahmenvorschriften« sind das Hochschulrahmengesetz oder die Einrichtung der ständigen Konferenz der Kultusminister in Deutschland (KMK).

Die zunehmende Diskussion zu Bachelor- und Masterstudiengängen⁴⁶ erfordert ein paar Erklärungen. Solche Abschlüsse werden an deutschen Hochschulen zunehmend angeboten. Sie kommen aus dem angelsächsischen Bildungsraum und sind grundsätzlich – als Antwort auf die Globalisierung aller Märkte – für den internationalen Markt gedacht. Solche Abschlüsse sollen also den Absolventen in die Lage versetzen, seine Fachkenntnisse auch im englischsprachigen Umfeld einsetzen zu können. Auch ist insbesondere der Bachelor-Abschluss als erster berufsqualifizierender Abschluss – wegen seiner Erzielbarkeit innerhalb von nur sechs Semestern bzw. drei Jahren – als kostensenkendes Mittel sowie als Chance, die langen Studienzeiten in Deutschland signifikant zu verkürzen, in die Hochschullandschaft eingebracht worden.⁴⁷ Bedeutsam ist, dass solche Studiengänge auf Beschluss (1996) der Kultusministerkonferenz (KMK), der Hochschulrektorenkonferenz (HRK) und der Regierungen von Bund und Ländern von deutschen Hochschulen und Universitäten nur mittels eines so genannten Akkreditierungsverfahren angeboten werden dürfen. Dieser Sachverhalt bedeutet, dass ein Bachelor- bzw. Masterstudiengang ein inhaltlich umfangreiches, dreistufiges Evaluierungsverfahren durchlaufen muss. Dafür zuständig sind unabhängige Agenturen, die ihrerseits durch den durch KMK-Beschluss vom 3. Dezember 1998 eingerichteten Akkreditierungsrat akkreditiert werden. Dieser Akkreditierungsrat definiert Mindestanforderungen an die Akkreditierung der Agenturen und Studiengänge. Dabei muss den Qualitätsanforderun-

⁴⁶ Zu deutsch Bakkalaureat und Magister; es handelt sich dabei um traditionsalte »urdeutsche« akademische Hochschulgrade.

⁴⁷ Ausdrücklich möchte ich darauf hinweisen, dass es durchaus möglich sein kann, dass an irgendeiner Hochschule in Deutschland irgendeine Fakultät oder irgendein Fachbereich einen vorgelegten Bachelor-Abschluss von einer nicht in Deutschland akkreditierten Hochschule anerkennt, um dem Studienbewerber die Aufnahme eines Studiums zu ermöglichen. Diesen Sachverhalt jedoch mit einer Anerkennung des fraglichen Studienganges als ersten berufsbildenden Abschluss gleichzusetzen ist nicht zweckdienlich.

gen in einem sich intensivierenden internationalen Wettbewerb der Hochschulen Rechnung getragen werden.⁴⁸

Anders sieht es bei den klassischen Studienabschlüssen wie Magister und Diplom aus. Die Grundordnung (d.h. Prüfungs- und Studienordnung) ist nach wie vor in der ausschließlichen Hoheit und Verantwortung des für die Hochschule zuständigen Bundeslandes bzw. der infrage stehenden Hochschule.

4. Die University of Wales und das Geschäft mit Titeln

Unbestritten ist der Sachverhalt, dass in Deutschland Studierende, im Vergleich zu ausländischen Akademikern, dem Arbeitsmarkt vier Jahre später zur Verfügung stehen, ohne dass dies dazu führt, dass sie im internationalen Wettbewerb dann auch zu den Best-Ausgebildeten zählen. Die bereits erwähnten Studien TIMMS und PISA sprechen dazu eine deutliche Sprache. Ich will sagen: Nicht die Länge einer Ausbildung entscheidet über die Qualität, sondern der unbeugsame Wille beider an der Ausbildung beteiligten Seiten, zur Leistung und damit zum Wohlergehen der Gesellschaft in Freiheit beizutragen. Anders formuliert: Nur wer sich mit seiner Gesellschaft, ihren Aufgaben, Problemen und Chancen nicht identifizieren mag, findet auch keinen Grund, als Bester sich zum Besten der Gesellschaft einzusetzen. Und dass Leistungsfähigkeit im geisteswissenschaftlichen Bereich – ist Leistungswillen vorhanden – in zwei, drei, vier Jahren vermittelbar wäre, also in wesentlich kürzeren Zeiträumen als im Elstaler Seminar (= fünf Jahre), habe ich bereits dargelegt; man schaue sich bitte in unserer Gesellschaft nur um!

Ja, es hat sich, beim Lesen des Artikels immer wiederkehrend, Scham meiner bemächtigt. Ich schäme mich für den, wie ich empfinde, Betrug an den jungen Menschen in Elstal, der vor allen Dingen darin besteht, dass die im BEFG für Elstal Verantwortlichen ohne jede Zielvorgabe, mithilfe der University of Wales ein Pseudo-Parallelstudium mit dem in Deutschland wertlosen akademischen Titel »Bachelor of Theology«, bar aller Skrupel, als heraushebenswert kommunizieren. Ich finde diesen Sachverhalt schlimm, denn die Absolventen dieses Studienganges werden nach Auskunft der Zentralstelle für ausländisches Bildungswesen der Konferenz der Kultusminister der Länder der Bundesrepublik Deutschland⁴⁹

⁴⁸ Vgl. Beschlüsse des Akkreditierungsrates – Mindeststandards und Kriterien – vom 30.11.1999, Abschnitt B.

⁴⁹ Eine mit der KMK abgestimmte Aktennotiz, die diesen Sachverhalt darlegt, habe ich in der Großen Kommission zu Protokoll gegeben. Die sich daraus ergebende Diskussion führte letztendlich zu dem Gentlemen-Agreement, dass das Thema Wales nicht mehr Gegenstand von Beratungen sein soll. Bevor ein an einer ausländischen Universität / Hochschule erworbener akademischer Titel in Deutschland geführt werden darf, muss ein Kultusminister eines Bundeslandes diesen anerkennen. Die Empfehlung zur Anerkennung

ihren Abschluss nicht anerkannt bekommen, sofern sie, nach einer zweijährigen Ausbildung in Deutschland an einer nicht anerkannten Hochschule (z.B. Elstal) die Ausbildung im dritten Studienjahr an der University of Wales (UoW) fortsetzen. Die UoW bietet solche Arrangements europaweit vor allen Dingen aus finanziellen Gründen an.

Eine Delikatesse besonderer Art sind die Sachverhalte, dass diese Parallelausbildung in Elstal und nicht in Wales – wie Arglose denken könnten – stattfindet, d.h. die Studierenden studieren nicht in Wales, legen auch dort keine Prüfung ab, und dass im Wesentlichen die gleichen Lehrkräfte, die den Seminarabschluss verantworten, in Personalunion das Lehrgeschäft für den angestrebten Bachelor betreiben, ohne dass Teile der Prüfung oder Vorlesungen in englischer Sprache abgehalten werden. Für das »Publikum«, die Öffentlichkeit wird ggf. eine Agenda in englischer Sprache bereitgehalten. Die Betrachtung der darin angeführten Literatur untermauert meine Feststellung, dass der fremdsprachliche Teil, wie er für akkreditierte Bachelor- und Masterstudiengänge⁵⁰ in Deutschland erforderlich ist, bei diesem Bachelorstudiengang vollständig fehlt. Sollte ich jemals ein Beispiel für mittelalterliche Rosstäuscherei finden wollen, mir fiel kein besseres ein als dieses. Mag da noch jemand an die Mindeststandards wissenschaftlicher, intellektueller Redlichkeit glauben?

5. Schlussbetrachtung

5.1. Zusammenfassung

Die Todsünden von Leitungsverantwortlichen sind Verantwortungslosigkeit und Unsachlichkeit. Das Prinzip der Freiheit impliziert auch die Ethik der Bildung, der unendlichen Möglichkeiten, der offenen Horizonte und mündet in dem Sachverhalt, dass Bildung und Leistung dem Menschen selbst und der Weltgemeinschaft dienen.

Der BEFG bildet seine PastorenInnen aus, ohne ihnen eine in der Gesellschaft und vor den Gesetzen anerkannte Berufsqualifikation zu ermöglichen und kommt insoweit dem im GG gründenden Bildungsauftrag nicht nach; die Wahrhaftigkeit bleibt auf der Strecke. Die ineffektive Ausbildung geschieht darüber hinaus auch noch ineffizient, d.h. dabei verbrauchte Spenden der Mitglieder sind ein Vielfaches dessen, was bei

spricht die Zentralstelle für ausländisches Bildungswesen der Konferenz der Kultusminister der Länder der Bundesrepublik Deutschland (KMK) aus.

⁵⁰ So ist in dem umfangreichen Leitfadens für die Akkreditierung von Bachelor- und Masterstudiengängen der Zentralen Evaluations- und Akkreditierungsagentur Hannover, ²2001 auf Seite 1, unter 4. II 2. zu lesen: »Von besonderem Interesse ist auch die Einordnung des Studienganges und des Abschlusses in einen internationalen Kontext. Auch die Internationalisierung des Fachbereichs und des Arbeitsmarktes, mögliche Innovationen und regionale Anforderungen sollen berücksichtigt werden.«

öffentlich-rechtlichen Bildungseinrichtungen in der Rechtsstellung von z.B. Fachhochschulen verbraucht wird.

Aus undurchsichtigen Motiven kooptiert der BEFG – vertreten durch die Leiterschaft im Bildungszentrum Elstal – mit der auf Einnahmen erpichten University of Wales, um Seminarteilnehmern eine pseudowissenschaftliche Ausbildung angedeihen zu lassen, die ohne Chance auf akademische und berufspraktische Anerkennung erfolgt, und ohne dargelegt zu haben, wie der Zusammenhang zu sehen ist zwischen der Bachelor Graduierung via Wales, der Lehreridentität von Wales und Elstal in diesem Bezug, dem originären Abschluss von Elstal und den Aufgaben eines Pastors im BEFG!

5.2. Folgerungen / Maßnahmen

Schlussfolgernd ergeben sich somit folgende Maßnahmen:

- Die Gründung einer privaten FHS in der Trägerschaft des BEFG. Sie entspricht dem gesellschaftlichen Auftrag des BEFG, der damit den Studierenden vermittelbare Abschluss ist ein in der Gesellschaft akzeptierter erster berufsqualifizierender Abschluss mit Lebensperspektive in freier Arbeitsplatzwahl. Wobei die Grundordnung den Studienabschluss nach längstens vier Jahren mit dem akademischen Fachhochschulgrad »Magister [...]« vorsieht. Die Umwidmung / Midlife-Conversion des Seminars in Elstal zur FHS in privater Trägerschaft entspreche dieser Verantwortung.
- Der BEFG nimmt in den eigenen Reihen Potentiale an Wahrheitswillen und intellektueller Redlichkeit wahr und verfügt, dass dem schlimmen Treiben in Elstal bzw. mit der University of Wales ein Ende gesetzt wird.
- Der BEFG beruft ergänzend reformfähige und reformwillige Frauen und Männer seines Bekenntnisses, ausgestattet mit gläubigem Herzen, theologischem und bildungspolitischem Sachverstand, in eine Task-Force, die die Aufgabe hat, auf der Basis vorhandener Grundlagenarbeiten der beiden Kommissionen (in Form von umfangreich vorhandenen curricular aufbereiteten Lernzielen und Lerninhalten zum Thema: »Anforderungen an einen Gemeindepastor im BEFG«) das Bild von einem zukünftigen Pastor im BEFG in Form zu gießen, dieses in eine Grundordnung für eine Fachhochschule zu integrieren und dieses Konzept eigenverantwortlich mit dem Kultusministerium in Brandenburg zu verhandeln.
- Die z.Zt. (September 2002) ausgesetzten Verhandlungen mit dem KuMi-Brandenburg sind – auf der Grundlage der Ergebnisse der beiden Kommissionen sowie positiver Signale aus dem KuMi-Brandenburg – unverzüglich wieder aufzunehmen.
- Der BEFG stellt spätestens zum Herbst 2003 die Studienmöglichkeit an der FHS Elstal in der Trägerschaft des BEFG sicher.

Bibliographie

- Bensel, N. u.a.*, Hochschulen für das 21. Jahrhundert zwischen Staat, Markt und Eigenverantwortung, hg. von Daimler Chrysler Services (debis) AG, Berlin / Stanford 2000.
- Bleicher, K.*, Organisation als System, Wiesbaden 1972.
- Gutenberg, E.*, Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre, Bd. 1: Die Produktion, Berlin ¹⁵1969.
- Jonas, H.*, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. 1984.
- Habbel, R.W.*, Faktor Menschlichkeit, Wien / Frankfurt a.M. 2001.
- Henkel, H.-O.*, Die Ethik des Erfolgs, München 2002.
- Lachmann, W.*, Wirtschaft und Ethik, Neuhausen-Stuttgart 1987.
- Müller-Armack, A.*, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik, Bd. 4. der Beiträge zu Wirtschaftspolitik, Bern ²1976.
- Schinzinger, F.*, Vorläufer der Nationalökonomie, in: *O. Issing*, (Hg.), Geschichte der Nationalökonomie, München ⁴2002.
- Staehele, W.H.*, Management, München ⁸1999.
- , Organisation und Führung sozio-technischer Systeme, Stuttgart 1973.
- Walther, K.*, Wirtschaftliches Handeln, in: Bundeswehrverwaltung 2, 37 (1993), 31ff.
- Weber, M.*, Politik als Beruf, Ditzingen 1992.

Eine Herausforderung in Asien

Kultur und Theologie / Theologie und Kultur

Wati Aier

Heutzutage beobachten wir in den theologischen Studien der Welt eine »Dezentralisierung« der theologischen Betrachtung Afrikas, Asiens und Lateinamerikas durch den Westen. Es ist ermutigend zu lesen, dass Theologie aus einem lokalen Milieu oder Ethos heraus betrieben wird. Eine solche Entwicklung stellt, begrüßenswert, wie sie ist, als Phänomen gleichzeitig aber auch eine Herausforderung dar. Für Menschen, die in der theologischen Praxis stehen, ist die Beziehung der Theologie zur Kultur und der Kultur zur Theologie von höchstem Interesse und zugleich, theologisch gesehen, schwierig.

Historisch betrachtet sind solche theologischen Aktivitäten nichts Neues; es hat sie seit Beginn der christlichen Tradition gegeben. Die Theologie wird auf die eine oder andere Weise von der Kultur geformt, in der sie stattfindet. Man kann getrost behaupten, dass eine Theologie, welche die Kultur nicht in Betracht zieht, nutzlos ist.

Doch im Anschluss an diese Aussage stellt sich die Frage: Sollte die Kultur die Theologie beeinflussen oder die Theologie die Kultur? Diese Frage haben schon viele Hermeneutiker gestellt. Aber bevor ich sie beantworte, sollten wir einen Abstecher machen und einen Blick darauf werfen, was Kultur eigentlich bedeutet. Zu unserem Verständnis wollen wir die Kultur als ein sozial erlerntes und sozial vererbtes Verhaltensmuster betrachten, das durch Mythen und Symbole vermittelt wird. Sie deckt auch Traditionen, Bräuche und Institutionen ab. Die Kultur wird durch mündliche Kommunikation und Erlernen überliefert. Der wesentliche Teil einer Kultur sind die Muster, die in den sozialen Traditionen einer Gruppe verkörpert sind, also in Ideen, Glaubensvorstellungen, Werten und der Gesinnung einer Gruppe. Das grundsätzliche Verständnis von Kultur ist also nicht »monolithisch«, wie Yoder in seiner Kritik an Richard Niebuhrs *Christ and Culture* betont.

1. Hermeneutik – Theologie und Kultur vis-à-vis

In der jüngsten Vergangenheit wurden die unterschiedlichsten Modelle vorgeschlagen, um die zentrale Bedeutung der Kultur für die Theologie hervorzuheben. George Lindbeck sieht in den liberalen Theologien eine

Neigung, sich auf »außerbiblische Realitäten« zu konzentrieren, im Gegensatz zur biblischen Botschaft. Er spricht im Folgenden davon, dass der (Bibel-)Text die Welt absorbieren muss, und nicht die Welt den Text. Was Lindbecks hermeneutische Annahme uns liefert, sieht auf den ersten Blick sehr verlockend aus. Wenn man jedoch beginnt, den Gedanken des »der Text absorbiert die Welt« und »die Welt absorbiert den Text« zu analysieren, wirft das die Frage auf, wer wen absorbiert bzw. wer von wem absorbiert wird. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit Lindbeck führt Volf an:

»Da es schwierig ist zu sagen, wer in einem bestimmten Moment wen absorbiert, kann Lindbeck praktischerweise zum einen behaupten, dass außertextliche Realitäten in die Welt des Textes absorbiert werden, während er gleichzeitig heimlich zulässt, dass außertextliche Realitäten die textliche Welt, in der er zu leben behauptet, gründlich mitgestalten.«¹

Eng verbunden mit dem soeben Gesagten ist das Modell der »Anpassung«, das in der Theologie angewandt wird, um die herrschenden Ideologien und Glaubensvorstellungen einer bestimmten Kultur zu sanktionieren und zu rechtfertigen. Im Kern einer solchen Theologie besteht die Gefahr, eine ideologische Theologie hervorzubringen, die den christlichen Glauben und seine verändernde Kraft außer Gefecht setzt. Ausgehend vom Hegelianismus geht es dabei um das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Welt. Das heißt, Gott wird als der Schöpfer innewohnend gesehen, was in der Stammestheologie Nordostindiens laut wiederholt.

Im Wesentlichen bestätigt das panentheistische Verständnis, dass Gott und die Welt untrennbar und doch unterschiedliche Realitäten sind, dass Gott der Schöpfung innewohnt. In ähnlicher Weise wurde betont, dass die Theologie in die kulturelle Betrachtung eingeschlossen sein müsse, vorausgesetzt, indigene Glaubensvorstellungen haben eine Wirkung für die Konstruktion der Theologie und sind damit entscheidend für den christlichen Glauben.

Die oben genannten Modelle entfernen sich von der christlichen Theologie, indem sie den Kompromiss einer kulturellen Theologie eingehen. Diese Verschiebung ist selbst für Benjamin Warfield und seine Anhänger ein harter Brocken, wenn sie die natürliche Selbstoffenbarung Gottes in der »Allgemeinen Offenbarung« finden wollen. Dieses poetische Wesen »Allgemeine Offenbarung« wird ebenfalls außer Gefecht gesetzt mit der Annahme der entscheidenden Bedeutung für die christliche Theologie.

Kann man solchen theologischen Ansprüchen begegnen, indem man behauptet, dass eine christliche Theologie, wenn sie »rein« sein soll, die Werkzeuge einer »Metakultur« anwenden muss, um so die christliche Theologie von der Verunreinigung durch die Kultur zu retten? Wie auch

¹ M. Volf (Hg.), *The Future of Theology*, Grand Rapids 1996, 99-100.

immer, ich vertrete diese Position nicht. Ich habe wohl vorhin gesagt, dass die Theologie die Kultur berücksichtigen muss. Deshalb sind Anwendungen akultureller Theologie keine Möglichkeit, und gleichzeitig ist kultureller Relativismus ein Irrweg für die christliche Theologie. Leider ist die Geschichte der Christenheit mit dem »Christus und Kultur im Paradox«-Syndrom behaftet, von Augustinus bis Bultmann und von Tillich bis Harvey Cox.

2. Die Hermeneutik der Machtlosigkeit des Kreuzes

Das historisch-biblische Ereignis von Vater, Sohn und Heiligem Geist und das Wirken des Glaubens in und durch dieses historische Ereignis bestätigen, dass Gott sich sowohl im Wort als auch in der Welt offenbart. Deshalb kann man getrost behaupten, dass das trinitarische *defacto* und *dejure* von Vater, Sohn und Heiligem Geist in jedem Kontext präsent ist. Logischerweise können wir also die Welt, die die Kultur einschließt, nicht völlig außer Acht lassen, wenn wir die trinitarische Natur Gottes bejahen und darüber nachdenken. Aber keine Kultur kann, als Geschöpf der Menschen, das sie ja ist, mit der trinitarischen Offenbarung selbst gleichgesetzt werden. Die Kultur als solche hat, weil sie die Schöpfung einer gefallenen Menschheit ist, ihre eigene »Gefallenheit«. Also hat die Kultur, weil sie eine gefallene Kultur ist, auch Grenzen in ihrem Verständnis von Gott. Deshalb muss die Kultur, während sie offen für die Aneignung des kulturellen Materials sein muss, ebenso das Recht behalten, durch dieses historisch-biblische Ereignis die kulturelle Sichtweise zu hinterfragen und zu korrigieren. Genau darauf will Richard Niebuhr hinaus, wenn er sagt: »Ein Gott ohne Zorn brachte den Menschen ohne Sünde in ein Königreich ohne Gericht durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz.«² Dies, so kann man sagen, ist eine Karikatur der kulturellen Theologie mit ihrer optimistischen Sicht der kulturellen Werte. Die kulturelle Theologie reduziert das historisch-biblische Ereignis zu einer kulturellen Lehre des Relativismus.

Die christliche Theologie muss die Kultur berücksichtigen, aber sie muss über einen reinen Kulturalismus hinausgehen. Als Christen sollen wir die Welt so sehr lieben, dass wir wollen, dass sie so wird, wie der Vater sie haben will, die neue Schöpfung, die Jesus in der Kraft des Heiligen Geistes verheißen hat. Und wir müssen auch die Menschheit so sehr lieben, dass wir wollen, dass die Kultur durch Vater, Sohn und Heiligen Geist verändert wird. Bei aller Anpassung, Komplizenschaft und Kompromissbereitschaft gegenüber dem kulturellen Ethos steht das Evangelium im Konflikt mit einer solchen Haltung. Wenn wir theologische Be-

² H.R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Philadelphia 1937, 193.

kenntnisse formulieren, die in Realität, Vernunft und Ansehen wurzeln, so beinhaltet die Frohe Botschaft doch die Möglichkeit der Verfolgung, Gottverlassenheit und Kreuzigung, sofern wir zuerst das Reich Gottes suchen. Moltmann sagt: »Wenn Christen wissen wollen, warum sie hier sind, müssen sie auch herausfinden, wer sie wirklich sind.«

Es macht Mut, bei Miroslav Volf zu lesen, dass in den heutigen »entchristianisierten, pluralistischen und sich rasant verändernden Kulturen nur diejenigen (christlichen) Gruppen werden überleben und gedeihen können, die sich für ihr Anderssein nicht schämen.« Und weiter heißt es dort: »Mut zur Andersartigkeit ist nötig, sowohl um die Identität des christlichen Glaubens zu erhalten als auch um seine anhaltende soziale Bedeutung zu sichern.«³ Das Kreuz des gekreuzigten Christus ist kein machtloser Retter; er ist der Retter der Welt mit einer neuen Art von Macht – der Macht des Schwachen, die die Starken beschämt, und die Macht dessen, was nicht ist, die das, was ist, zunichte macht.

Bibliographie

- Moltmann, J.*, Religion, Revolution and the Future, New York 1969.
Niebuhr, H.R., The Kingdom of God in America, Philadelphia, 1937.
Volf, M. (Hg.), The Future of Theology, Grand Rapids 1996.

³ *Volf*, The Future of Theology, 100.

Ethnische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft im Neuen Testament

Gerald L. Borchert

1. *Einleitung*

Die Welt brodeln mit Fragen rund um ethnische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft. Es ist also für Christen – und insbesondere für Baptisten, die sich der Bibel verpflichtet wissen wollen – unabdingbar, ihre eigenen Perspektiven bezüglich dieser Fragen im Licht der biblischen Offenbarung neu zu untersuchen und ihre Aufmerksamkeit besonders auf diejenigen Einsichten zu richten, die das Neue Testament uns bietet. Die Aussendung Jesu in die Welt, Gottes wichtigste Tat in der Geschichte, muss die Grundlage für alle unsere Diskussionen und Formulierungen zu diesem Thema sein. Würden wir in unserer Untersuchung fortfahren, ohne uns auf dieses großartige Handeln Gottes zu beziehen, wäre sie ein stumpfes Werkzeug. Entsprechend geehrt fühle ich mich, dass ich gebeten wurde, diese wichtige Dimension zu unseren gemeinsamen Überlegungen beizusteuern. Ich kann nur beten, dass ich dieser Aufgabe gerecht werde.

2. *Biblische Voraussetzungen im Alten Testament*

Es ist entscheidend, zu Beginn dieses Artikels einige Perspektiven aus dem Alten Testament zu wiederholen, um zu verhindern, dass wir denselben Fehler begehen wie Marcion¹. Die Beziehungsfähigkeit des Menschen in der Genesis und ihre Bestätigung im Neuen Testament. In Genesis 1 und 2 wird bezüglich der Menschheit die biblische Voraussetzung artikuliert, dass alle Menschen miteinander verbunden sind in einer gemeinsamen Abstammung, die auf Gottes Schöpfung von Mann und Frau zurückgeht, und aufgrund dieser gemeinsamen Abstammung sollten alle Menschen unbelastete Gemeinschaft mit Gott, dem Schöpfer, und mit

¹ Marcion lebte ca. 85-160 n.Chr. und war ein großer Gegner des Alten Testaments. Zunächst war er Mitglied der christlichen Gemeinde in Rom. Dann erstellte er als erster Häretiker einen fest begrenzten biblischen Kanon. Dieser bestand aus zehn Paulusbriefen ohne die Pastoralbriefe, den Hebräerbriefen und dem Lukasevangelium. Sämtliche Schriften reinigte er vorher von judaistischen Zusätzen.

anderen Menschen erfahren. (Gen 2,25).² Diese Voraussetzung bezüglich der Beziehung aller Menschen unter Gott wird in Apg 17,26 ganz klar bestätigt, wenn Lukas die Rede des Paulus vor den Mitgliedern des Rates im Aeropag von Athen wiedergibt.³

Einige Ausleger haben dies als mangelhaften evangelistischen Stil des Paulus gewertet, weil er sich nicht auf die Sünde als solche konzentriert, aber dieser Ansatz verkennt, dass Paulus Botschaft von Lukas so interpretiert wird, dass sie erfolgreich ist, denn sowohl von Dionysius, einem Mitglied des Rates, als auch von Damaris und anderen wird berichtet, dass sie glaubten (Apg 17,34). Andere wiederum, unter ihnen Vielhauer, betrachten die Elemente der natürlichen Theologie in der Areopag-Rede als postpaulinisch und kaum repräsentativ für Paulus.⁴ Doch diese Sichtweise beschränkt Paulus Denken gemäß F.C. Baur im Grunde auf Römer und Galater und nimmt an, dass Paulus in seinen theologischen Perspektiven nur einen Fokus hatte.⁵

3. Die Sünde, der Sündenfall und die Berufung Abrahams

Aber die Frage der Sünde, die oben bereits erwähnt wurde, führt uns zu der menschlichen Tragödie, die in der biblischen Erzählung gemeinhin in die Begriffe Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies gefasst wird, wie sie in Gen 3,1-24 beschrieben werden. Nach der Tora und ihren späteren Auslegern setzte diese tragische Rebellion von Mann und Frau gegen das klare Gebot Gottes (Gen 2,16f.) die Zersplitterung der Menschheit in Gang, zusammen mit den daraus resultierenden Ergebnissen wie Mord (Gen 4,8), Betrug (Gen 4,9) und alle anderen Arten von Bosheit (Gen 6,5).⁶ Diese Verderbtheit des Menschen wird in der Genesis noch unterstrichen durch die Sehnsucht der Menschen, Gottes Hoheit anzuzweifeln, wie sie in der Geschichte vom Turmbau zu Babel deutlich wird (Gen 11,4) und in dem anschließenden Gericht Gottes in Form von Sprachverwirrung und Zerstreuung der Menschen in entfernte Gruppen in verschiedenen Teilen der ganzen Welt (Gen 11,9).

Aufgrund dieses biblischen Verständnisses von Gottes guter Schöpfung der Menschheit (Gen 1,26-31) und den Folgen der Sünde, sowohl in-

² Siehe auch die Diskussion der Genesistexte in G. von Rad, *Genesis, Old Testament Library*, London 1961, 55-61, 71-83, insbesondere 83. Vgl. Auch W. Brueggemann, *Genesis. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta 1982, 32-35, 46f.

³ R. Longenecker, »Acts«, in: *Expositor's Bible Commentary*. Bd. 9, hg. von F. Gaebelin, Grand Rapids 1981, 47f.

⁴ Siehe P. Vielhauer, »On the ›Paulinism‹ of Acts«, in: *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966, 33-50.

⁵ Siehe auch Longenecker, »Acts«, 473f.

⁶ Siehe von Rad, *Genesis*, 88-93 sowie 102f., 112ff. und 145-148; außerdem Brueggemann, *Genesis*, 47-54, 56ff., 77ff.

dividueller als auch gemeinschaftlicher Art, müssen sich Bibelausleger unbedingt über den Ausgangspunkt in Bezug auf Diskussionen über ethnische Zugehörigkeit und Staatsbürgerschaft in der Bibel im Klaren sein. *Die Trennung der Menschheit in separate, selbstsüchtige Gruppen ist offensichtlich eine Realität in der Weltgeschichte, aber eine solche Trennung in Form von Beziehungen innerhalb einer Gemeinschaft im Gegensatz zu der Frage der unterschiedlichen Identitäten von Menschen war gemäß der kanonischen Folge der Bibel nicht der ursprüngliche Plan Gottes für diese Welt.* Gottes langfristiges Ziel bei dem Befehl an Abraham (Gen 12,2) war vielmehr, die Tragödie menschlicher Übertretung umzukehren. Um diese Umkehr in Gang zu bringen, erwählte Gott Abraham als Vorläufer eines neuen Volkes in der Welt, damit seine Nachkommen ein erlösender »Segen« der Versöhnung in der Welt sein mögen.⁷

Dennoch kann der Gedanke, Gottes auserwähltes Volk zu sein, auch anders verstanden werden: nicht in erlösender, sondern in einschränkender, selbstbezogener Weise, die sich mehr auf die Trennung als auf die Identität konzentriert und andere als Außenstehende betrachtet, die im wesentlichen Zerstörung und Strafe verdienen, es sei denn, sie schließen sich direkt den Wegen und Verpflichtungen jener an, die sich selbst als Vertraute Gottes verstehen.

4. *Ethnische Zugehörigkeit und das Buch Jona*

Um einer solchen Perspektive etwas entgegenzusetzen, müssen wir die Botschaft von Jona verstehen. In diesem Buch flieht Gottes unwilliger Prophet vor seiner Aufgabe, den Außenstehenden, den Heiden von Ninive, wegen ihrer Gottlosigkeit zu predigen (Jona 1,2).⁸ Leider meinte Jona, Gott wäre ein Gott speziell für sein eigenes Volk und auf das Land Israel begrenzt (Jona 1,3). Aber er musste lernen, dass Gottes Autorität über das kleine Gebiet namens Israel hinausreichte, sogar bis zu den Tiefen (den *tehom*) des Meeres.⁹ Zudem steckte Jona fest in dem Morast seiner jüdischen Herkunft und wollte eigentlich gar nicht, dass die Heiden sich bekehrten (Jona 3,8; 4,11), obwohl er wusste, dass Gott gnädig und barmherzig war (Jona 4,1f.). Er wollte, dass diese Außenstehenden vernichtet wurden! Es war mir immer ein Rätsel, wie das Buch Jona in dem jüdischen Kanon überleben konnte, wenn man Esra und Nehemia und den Tanaïm bedenkt, weil es ethnisch nicht exklusiv ist und eine wunderbare Überleitung zu dem Kontext der erweiterten Botschaft Jesu und des Neuen Testaments darstellt.

⁷ Siehe von Rad, Genesis, 155f. und Brueggemann, Genesis, 109-112.

⁸ Siehe A. Harman, »Jonah« in: NIDOTTE 4, 798-802.

⁹ Siehe M. Grisanti, »tehom« in: a.a.O., 275-277.

5. Jüdische Perspektiven zur Zeit Jesu

Zur Zeit Jesu bestanden die Juden auf einer ziemlich engen Vorstellung von Hoffnung und Vollkommenheit. Sie erlaubten den Nichtjuden natürlich, gemeinsam mit ihnen Gott anzubeten, ließen aber keinen Zweifel daran, dass dies nach ihren Spielregeln zu geschehen hatte, wie George F. Moore¹⁰ sagt, denn die Nichtjuden mussten strengen Bekehrungsregeln folgen, inklusive Beschneidung, gemeinschaftlicher Taufe mit rituellen Waschungen und Übergangsoffer im Tempel. Dementsprechend blieben die meisten Heiden »Gottesfürchtige« und vollzogen nicht den Schritt der Konversion, nur um anschließend Juden zweiter Klasse zu sein, die Proselyten genannt wurden. Um ein wahrer Jude zu sein, muss man tatsächlich als Jude geboren werden. Infolgedessen rief Jesus den Pharisäern und jüdischen Schriftgelehrten bei seiner umfangreichen Kritik im Matthäusevangelium ein »Wehe euch!« zu, weil sie die ganze Welt durchkämmten um eine Bekehrung zu erreichen und dann die Proselyten einer Hölle der Gesetze aussetzten (Mt 23,15).

Aber am deutlichsten verkörperte den jüdischen Exklusivitätsanspruch der Tempel selbst mit seinen verschiedenen Abteilungen: dort hatte der Hohepriester das Recht, einmal im Jahr das Allerheiligste zu betreten, zu dem normale Priester keinen Zugang hatten, und die Männer Israels waren von den Priestern getrennt, während die Frauen wiederum von den Männern getrennt waren.¹¹ Aber das bedeutsamste Symbol war die niedrige Steinmauer, die den Hof der Heiden von dem Hof der Israeliten trennte und auf der in Griechisch und Latein die ernste Warnung angebracht war, dass jeder Nichtjude, der die Demarkationslinie überschritt, selbst die Verantwortung übernahm, den Tod auf sich zu ziehen.¹²

Diese exklusive Haltung war es, die die Juden feindselig werden ließ, wie in der Apostelgeschichte berichtet wird. Als sie erfuhren, dass Paulus (der eine neue Freiheit für die Heidenchristen verkündigte) von seinen Reisen wieder nach Jerusalem zurückgekehrt und zum Tempel gekommen war, um Gott dort anzubeten, zogen sie den falschen Schluss. Sie glaubten einem falschen Bericht, nach dem Paulus einen Nichtjuden in einen Raum des Tempels gebracht haben sollte, der jüdischen Männern vorbehalten war. Entsprechend hätten sie Paulus am liebsten auf der Stelle gelyncht (Apg 21,29.31). Diese Bereitschaft, den Außenstehenden, den, der anders ist, zu lynchen, besteht unvermindert bis zum heutigen Tage.

¹⁰ G.F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries*, Cambridge MA 1927-1930, 1, 323-353 und bes. 1, 331-335. Moore argumentiert, dass der Proselyt nach Sirfa Perek 12 gesetzlich dem »Sohn des Bundes« gleichgestellt war, dass es in der Praxis jedoch so nicht funktionierte. Eine jüdische Mutter zu haben war immer die beste Versicherung, dass man ein Jude war, aber in jüngeren Zeiten wurde es bereits akzeptiert, wenn man ein Viertel oder ein Achtel jüdischer Abstammung belegen konnte.

¹¹ Siehe S. Westerholm, »Temple«, in: ISBE 4, 759-776.

¹² Zur Inschrift der Balustrade siehe P. McCarter, »Inscriptions«, in: ISBE 2, 838.

6. Die christliche Botschaft und die zerbrochene Mauer

Die Botschaft des Epheserbriefes, der die ungeheure Wirkung der Ankunft Christi erkennt, entspricht genau der Tatsache, dass es im Tod und in der Auferstehung Christi keine trennende Mauer mehr zwischen Juden und Nichtjuden gibt. Diese These ist strategisch wichtig für die christliche Theologie (Eph 2,11-14). Aber weit über die These hinaus, wie ich in meinem Kommentar zum Galaterbrief gezeigt habe, ist es das von Paulus formulierte allgemeinere Prinzip, dass ethnische, ökonomische und sexuelle Unterscheidungen, also Unterschiede wie die zwischen Juden und Nichtjuden, Sklaven und Freien, Männer und Frauen nicht mehr als Grundlage für die Ablehnung von Außenstehenden durch die Eingeweihten dienen dürfen. Jesus Christus hat diese trennenden Mauern menschlicher Ablehnung eingerissen (Gal 3,28). Jeder kann deshalb durch den Glauben an Jesus ein wahrer Erbe Abrahams werden (Gal 3,29).¹³ Dieser fundamental wichtige Text des Galaterbriefes bedeutet nicht, dass alle identisch werden müssen. Es bedeutet, dass alle in Christus angenommen werden können!

7. Die typisch menschliche Reaktion auf das Ende der Ablehnung

Wie reagieren nun die Menschen in der Regel auf eine solche Botschaft der Freiheit und des universalen Zugangs zu Gott in Christus? Die Antwort ist, dass sie für gewöhnlich im Morast der Unterscheidungen stecken bleiben und Mauern aus Privilegien aufbauen, sowohl in ihren Gemeinschaften als auch in der Beziehung zu Gott. Entsprechend akzeptierten die Nichtjuden Galatiens bereitwillig die von falschen Lehrern verbreitete Irrlehre, sie könnten vor Gott besser dastehen als die anderen, wenn sie sich beschneiden ließen. Aber Paulus (der mit einer solchen Auffassung von Privilegien aufgewachsen war und sie als unbefriedigend und hinderlich empfunden hatte) fand diese von den Galatern übernommene Vorstellung ausgesprochen dumm (Gal 3,1), eine neue Form von Sklaverei (Gal 5,1) und Gottes ewiger Verdammnis wert (Gal 1,8f.). Am liebsten hätte er diese falschen Lehrer zur Strafe der Kastration unterzogen (Gal 5,12)!¹⁴

Aber jenseits der Frage der Beschneidung und damit verbundener Privilegien sollten wir fragen: Was ist mit der Hervorhebung und Privile-

¹³ Siehe meine Anmerkungen zu diesen Versen in dem demnächst erscheinenden Galater-Kommentar in der neuen Reihe zu der *New Living Translation*, Wheaton IL. Siehe auch R. Longenecker, Galatians, in: WBC, Dallas 1990, 156-159; J.D.G. Dunn, The Epistle to the Galatians, London / Peabody MA, 1993, 205-208; und H.D. Betz, Galatians, in: Hermeneia, Philadelphia 1979, 181-185, 189-201.

¹⁴ Siehe meine Anmerkungen in meinem Galater-Kommentar.

gierung kulturell Reicher und Mächtiger oder der religiösen Elite in der Kirche, indem man ihnen besondere Ehrenplätze oder -titel anbietet? Dies war natürlich der Fall bei den Pharisäern, die Titel, lange Gewänder und andere Statussymbole liebten (Mt 23,1-11; Mk 12,38; Luk 11,43; 20,46). Jesus dagegen verurteilte Leute mit einer solchen Sichtweise als Menschen, die weniger seien als weiß getünchte Gräber (Luk 11,44; Mt 23,27). Und Jakobus bezeichnet eine solche Unterscheidung als inhärent unchristlich und böse (Jak 2,4). Und doch gibt es solche Strukturen von Elitentum bis heute in der Gemeinschaft der Christen, ganz zu schweigen vom Rest der Welt.

8. Staatsbürgerschaft im Reich Christi

Was ist also über die Zugehörigkeit zum Volk Gottes bzw. zu dem Reich Christi zu sagen?

8.1. Die grundlegenden Merkmale authentischer Staatsbürgerschaft

Zunächst wird von den Menschen Gottes erwartet, dass sie Gottes Eigenarten widerspiegeln, und vor allem sollen sie seiner Liebe zur Welt nacheifern. Denn, wie Johannes es formuliert, Gott hat die Welt geliebt und gab seinen eigenen Sohn (Joh 3,16) als Retter der Welt (Joh 4,42), damit die Menschen dieser Welt nicht verurteilt würden (Joh 3,17). So sollen auch die wahren Menschen Gottes an ihrem tatsächlichen liebevollen Leben erkannt werden (Joh 13,34f.), *und nicht nur an ihren Worten über die Nächstenliebe* (1Joh 3,17f.). Man muss bedenken, dass Johannes seinen Brief an Christen schrieb, die sich anscheinend nicht wie Christen verhielten. Stattdessen müssen Strukturen voller Hass und Verachtung gegenüber anderen geherrscht haben. Aber im Namen der Liebe zu hasen und andere zu verletzen, bedeutet zu sein wie Kain, der ein Mörder und mit dem Bösen im Bunde war (1Joh 3,12). In seinem Evangelium nennt Johannes diesen Bösen sogar den Teufel, den ultimativen Lügner und Mörder (Joh 8,44).

Es ist also offensichtlich, dass Worte und theologische Überzeugungen alleine die Menschen noch nicht zum Volk Gottes machen. *Tatsächlich können Menschen morden, betrügen, vergewaltigen, stehlen und zerstören – und das alles im Namen Gottes!* Und wir haben dieses Phänomen erst vor kurzem beobachtet. Aber der Gott und Vater Jesu ist wohl kaum der Urheber des Dschihad oder der Initiator kriegerischer Kreuzzüge. Der Gott des Neuen Testaments ist ebensowenig der Verteidiger zeitgenössischer ethnischer Säuberungen oder Rassendiskriminierung oder Apartheid oder des Holocaust. *Ein solcher Gott* ist ein nach selbstsüchtigen, menschlichen Wünschen geschaffener Pseudogott. *Ein solcher Gott* ist nicht mehr und nicht weniger als eine Götzenerscheinung und ist ty-

pisch für die teuflischen Wege Satans, der wie ein Löwe durch die Welt streift und alles Gute zu zerstören sucht (1Petr 5,8). Petrus wird sehr deutlich in seiner Reaktion, wenn er erklärt, dass die Bürger des Reiches Gottes diesem löwengleichen Pseudogott unter allen Umständen widerstehen müssen (1Petr 5,9).

8.2. Bürger des Reiches Gottes, die in der Welt leben

Genau genommen fordert Petrus die Christen heraus, wie John Elliot so deutlich hervorhebt, zu erkennen, dass sie wie Flüchtlinge sind (1Petr 1,1), heimatlose, entwurzelte Menschen, die auf ihren endgültigen Einzug in ihre himmlische Heimat warten.¹⁵ Christen, sagt Petrus, sind tatsächlich Staatsbürger einer anderen Welt, wiedergeboren zu einem »unschätzbaren« Schicksal, das nicht zerstört werden kann, das absolut rein ist und weder Wandel noch Verfall unterliegt (1Petr 1,4f.). Wegen ihres Schicksals können Christen in einer feindlichen, bösen Welt leben als Modell für ein anderes Reich. Sie können Verfolgung und Leid akzeptieren, wie Jesus es in den Seligpreisungen lehrt (Mt 5,10ff.), weil sie wissen, dass es nur für kurze Zeit ist und nicht ewig dauern wird (vgl. 1Petr 5,10; 4,12ff.)¹⁶ Sie können für die, die sie verfolgen, beten, weil sie von Liebe und nicht von Hass getrieben sind (Mt 5,43f.).

Außerdem erkennen Christen einen König an, der nicht von dieser Welt ist (Joh 18,36), und weil sie in Jesus Christus Bürger einer anderen Welt sind, können sie gleichzeitig zur Verbesserung der Welt beitragen und andererseits die bösen Strukturen religiöser und säkularer Art in dieser Welt anprangern. Und, wie ich im zweiten Band meines Johannes-Kommentars betone, Christen wollen nicht aus dieser Welt fliehen, wie auch Jesus nicht gebetet hat, dass seine Jünger aus der Welt hinweggenommen werden mögen. Stattdessen ging es Jesus darum, dass seine Nachfolger vor Unheil und vor den Klauen des Bösen bewahrt werden (Joh 17,15)!¹⁷ So ist die christliche Perspektive weder eine sich verweigernde Flucht aus dieser Welt noch ein kompromissbereiter Synkretismus mit den selbstsüchtigen, fehlgeleiteten, kulturell kontrollierten Wegen dieser Welt. Vielmehr fordern Christen die Welt mit dem Vorbild Jesu heraus, der kam um das Licht der Welt zu sein (Joh 8,12;9,5). Jesus zu folgen bedeutet, dass Christen in ihrem Leben und in ihrem Umgang mit der Welt authentisch sein müssen.

¹⁵ J. Elliot, *A Home for the Homeless*, Philadelphia 1981.

¹⁶ Zu meiner Erörterung der Verfolgung im 1. Petrusbrief siehe »The Conduct of Christians in the Face of the ›Fiery Ordeal‹ (4,12-5,11)«, in: *Review & Expositor* 79 (1982), 451-462.

¹⁷ Siehe meine Anmerkungen zu Joh 17,15 im demnächst erscheinenden zweiten Band meines Johannes-Kommentar, *John 12,21*, Nashville.

8.3. Das Königreich Gottes in Jesus Christus

Während Johannes das Königreich nur in drei Versen seines Evangeliums erwähnt (Joh 3,3.5; 18,36), beziehen sich die synoptischen Evangelien sehr häufig auf dieses Motiv. Trotzdem betrachtet Johannes ebenso wie die Synoptiker Jesus ganz klar als den König, allerdings nicht entsprechend den menschlichen Vorstellungen vom Königtum (Joh 18,36f.; vgl. Joh 1,49; 6,15; 12,13; 19,12; 21f.).

Wie George Beasley-Murray deutlich gemacht hat, ist das Königreich sowohl eine gegenwärtige Wirklichkeit in der Welt als auch Erwartung einer großen zukünftigen Wirklichkeit.¹⁸ Oder anders ausgedrückt: In Jesus kam die Welt vorwegnehmend mit der »schon« gegenwärtigen Dynamik des Königreiches in Berührung, aber wir alle warten auf die abschließende Sicht auf das »noch nicht«. Manche Theologen, wie Bultmann oder Dodd, konnten sich mit den futurischen Elementen des Reiches nicht anfreunden und versuchten die endzeitlichen Texte wie die Ölbergrede Jesu in Mk 13, Mt 24-25 und Lk 21 zusammen mit der zweifachen Auferstehungsbehauptung in Joh 5,25-29¹⁹ entweder zu einer jetzt schon realisierten (»realized eschatology«) oder einer defacto eingesetzten eschatologischen Perspektive zu verschmelzen. So ist für Dodd die Aussage »Das Reich Gottes ist nah« aus strategischen Gründen verändert, so dass das griechische *engiken* in Mk 11,5 von »nah« zu »hier« geändert wird.²⁰

Auch wenn die Menschen denken, dass sie den Lauf der Welt und ihr Schicksal bestimmen, ist die fortwährende Botschaft der Bibel, dass es in der Gleichung von Menschheit und Geschichte eine andere Dimension gibt, die für gewöhnlich von den selbstbezogenen Menschen übersehen wird. Diese entscheidende Wirklichkeit hat mit der Herrschaft Gottes zu tun und mit einer Gegenrevolution zu dem Werk des Bösen.

Diese Wirklichkeit wurde uns in einem lebhaften Beispiel gezeigt – dem Fleisch gewordenen Leben Jesu auf der Erde. In Jesus konnte die Welt einen faszinierenden Blick auf die Macht des Königreiches erhaschen. Als er bei dem Mann in der Synagoge den unreinen Geist austrieb, waren die menschlichen Zeugen sprachlos (Mk 1,27). Als er friedlich im Boot schlief und ein Sturm auf dem See Genesareth aufkam, waren die Jünger in Panik. Aber als er aufwachte und dem Sturm mit Macht gebot: »Schweig und verstumme!«, waren die Jünger selbst schockiert (Mk 4,35-40). Und sie fragten: »Wer ist er?« Ihre Schlussfolgerung war: »Er ist unheim-

¹⁸ Siehe G. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids 1986. Vgl. O. Cullmann, *Christ and Time*, Philadelphia 1950, 82-85, 140f.

¹⁹ Zu R. Bultmanns Behandlung von Joh 5,25-29 siehe *The Gospel of John*, Philadelphia 1971, 258-262, wo er die futuristische Aussage auf einen Redakteur zurückführt. Im Gegensatz dazu siehe G. Borchert, *John 1-11 NAC*, Nashville 1996, 239-241.

²⁰ C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, New York 1936, 44-51. Im Kontrast dazu siehe Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom*, 72f.

lich! « Ich habe meinen Studenten schon oft erzählt, was ich hier wiederhole: Im Seminar haben wir einen besonderen lateinischen Ausdruck für dieses Phänomen. Wir nennen es das *mysterium tremendum*! Wow! Das ist bestimmt ein besonders kluger Ausdruck, oder? Oh, ich bin mir nicht sicher. Ich glaube, ich bevorzuge: »Er ist unheimlich!«²¹

Der lateinische Ausdruck mag korrekt sein, aber geben wir doch zu, dass wir weder Jesus noch die Gegenwart des Königreiches verstehen. Es ist ein Rätsel für uns. Wenn wir ehrlich sind, wissen wir, dass er eine Macht in sich trägt, die wir nicht erklären können. Aber ist es nicht das, was Jesus meinte, als er sagte: »Wenn ich aber durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe«, dass dies dann ein Zeichen für die Gegenwart des Königreiches ist (Lk 11,20)? Der Pharao lernte nicht viel aus dem, was der Finger Gottes ausrichten kann (Ex 8,19), und als er nicht angemessen reagierte, erlebte er, was Trauma und Tod bedeuten. Gott in Christus ist kein Spielzeug, das wir mit einer Fernbedienung steuern können. Und Gott in Christus ist auch kein rückgratloser Weihnachtsmann, der uns alles gibt, was wir haben wollen. Als Gott Jesus sandte um uns einen Vorgeschmack auf das Königreich zu geben, war es Gott so ernst, wie es ihm nur sein konnte. Jesus, der Sohn Gottes, starb, damit wir Zugang zu diesem Königreich haben.

Aber dieses Königreich ist nicht wie andere Königreiche und seine Bürger sollen Menschen sein, die die Welt verändern. Obwohl sie wie die *anawim* sind, die Armen dieser Welt, werden sie Erben des Königreiches (Mt 5,3) und Erben Abrahams (Gal 3,29) sein. Auch wenn sie schwach, hungrig und traurig scheinen, sind sie in Wirklichkeit die Starken dieser Welt (Mt 5,4ff.; vgl. Röm 15,1-6), denn sie sind das Salz der Erde und die Lichter der Hoffnung in der Welt (Mt 5,12-16).²² Sie brauchen nicht das Lob der Menschen für ihre Hingabe und Frömmigkeit (Mt 6,1-18; vgl. Joh 12,42f.), weil sie nicht auf menschliche Ehren aus sind (Mt 6,6.19ff.). Und die Bürger dieses Königreiches erkennt man nicht nur an ihren Worten, sondern an ihren Taten, weil das Königreich, wie Paulus es so treffend formuliert, sich nicht in Worten, sondern in Kraft steht (1Kor 4,20). Als Jesus auf der Erde war, sandte er seine Jünger aus, nicht nur zu predigen, sondern sich dem mächtigen Reich des Bösen entgegenzustellen, so dass Heilung der Kranken und Bedrückten geschehen kann (Mk 6,7-13; Mt 10,1-15; Lk 9,1-6). Diese charakteristischen Merkmale von Bürgern des Reiches Gottes haben sich kaum geändert, seit Jesus die ersten Jünger aussandte, um authentische Werkzeuge der Veränderung in einer zerbrochenen und zerstrittenen Welt zu sein. Gottgegebene Macht in der Welt baut auf der Integrität der christlichen Bürgerschaft auf.

²¹ Zur weiteren Untersuchung dieses Textes siehe G. Borchert, »What is God Doing in the Storm?«, in: *Following Jesus*, hg. von W.H. Gloer, Macon, GA 1994, 7-11.

²² Eine ausgezeichnete Behandlung dieser Texte findet sich bei R. Guelich, *The Sermon of the Mount*, Waco 1982.

Worte und Leben müssen übereinstimmen, sonst straft das Leben die Worte lügen, und niemand wusste besser als Jesus, dass die Lüge kein Charakteristikum des Reiches Gottes ist, sondern ein eindeutiger Beweis für das Werk des Teufels (Joh 8,44). Man bedenke auch die Tatsache, dass Johannes in der Offenbarung deutlich aufzeigt, dass Lügner nicht in das Himmelreich Gottes gelangen werden (Offb 21,8.27).

8.4. Christen und unauthentische Staatsbürgerschaft

Wenn die Welt uns Christen untereinander streiten sieht, während wir gleichzeitig behaupten, Nachfolger des Friedensfürsten (Vgl. Jes 9,6; Lk 2,11; Eph 2,14) zu sein, merkt sie schnell, dass solche Christen nur menschliche Heuchler sind, genau wie die Pharisäer zur Zeit Jesu. Ein Beispiel dieser Tatsache habe ich erlebt, als ich in Israel lebte und lehrte. An einem Palmsonntag besuchte ich nach einem guten Gottesdienst woanders noch einmal die Grabeskirche, wo die Priester zweier Traditionen sich gegenseitig wegschubsten und beschimpften, weil beide dachten, sie seien an der Reihe, den Eingang zum Grab zu bewachen und Spenden einzunehmen. Und dann erfuhr ich, dass die Israelis, nachdem sie Jerusalem in dem Krieg, den sie Befreiungskrieg nennen, zurückerobert hatten, der muslimischen Familie, die seit Jahrzehnten den Eingang bewacht hatte, die Schlüssel weggenommen und den Katholiken gegeben hatten, damit sie ihn im Sinne aller Traditionen verwalten sollten. Aber die Eifersüchteleien und Streitereien waren so heftig, dass die Schlüsselinhaber den Schlüssel an die muslimische Familie zurückgaben, um die angespannte Situation zu entschärfen. Was meinen Sie also, wie die Christen sowohl von den Juden als auch von den Moslems in Israel betrachtet werden?

Aber wir sollten das obige Beispiel nicht voreilig als etwas abtun, das nur Katholiken und Orthodoxe betrifft. Stattdessen fragen Sie sich einmal: Was hält die Welt wohl von kulturellen, selbstgerechten Streitereien der Baptisten untereinander? Meinen Sie tatsächlich, man würde sagen: »Wie wunderbar ist es doch anzusehen, wie liebevoll Baptisten miteinander umgehen« (vgl. Joh 13,34; 15,12; Röm 12,9; 13,8; 1Kor 13,1-13; 2Kor 5,14; 1Petr 2,17; 1Joh 2,10; 3,11; 4,7; vgl. auch Gal 5,6; Eph 4,15; 5,2; Phil 1,9; Kol 1,4; 3,14 usw.)? Wir müssen uns daran erinnern, dass Johannes sehr deutlich die Authentizität von Christen hinterfragt, die sagen, dass sie Gott lieben, aber ihre Brüder und Schwestern verachten (1Joh 4,20). In manchen Baptistenkreisen fällt auf, dass, wenn jemand sagt: »Ich liebe dich«, das nächste Wort oftmals »aber« lautet und anschließend meist ein verbales Messer im Rücken der betreffenden Person oder Gruppe landet. Brüder und Schwestern in Jesus Christus – dieses Verhalten sollte man unter uns nicht finden.

Wenn wir in unserer Selbstgerechtigkeit andere verbal zerstören wollen, können wir sicher sein, dass es nur ein kleiner Schritt auf dem Weg des Teufels ist vom Rufmord über wirtschaftliche Vernichtung bis zur

Auslöschung vom Angesicht der Erde. Viele Nazis waren gläubige Protestanten und Kirchgänger. Ich weiß, dass einige unserer baptistischen Schwestern ein Loblied auf Adolf Hitler sangen, als er gerade an die Macht gekommen war, weil er versprach, die moralischen Missstände im Land zu beseitigen. Mehr noch: Als ich in Hamburg lehrte, fand ich im Archiv ein Foto, das den Rektor des theologischen Seminars im braunen Nazihemd zeigte. Ich bin nicht hier, um meine deutschen Geschwister als Einzelne herauszugreifen und zu kritisieren, denn an ihrer Stelle hätte ich weiß Gott sehr leicht genauso handeln können. In seiner Dissertation hat neulich ein Student versucht, die Vorurteile und den Hass der puertoricanischen Baptisten gegenüber Menschen aus der Dominikanischen Republik zu korrigieren. Der Teufel wird alles in seiner Macht Stehende tun um uns, die wir uns Christen nennen, davon abzuhalten wahre Bürger des Königreiches Gottes und des Herrschaftsbereiches Christi zu sein.

8.5. *Repräsentanten authentischer Bürgerschaft*

Die vorgenannten Veranschaulichungen führen mich zu der Frage der authentischen Bürgerschaft und zu dem Apostel Paulus, der die Natur, die Merkmale und die Vorteile der Bürgerschaft sehr klar erkannte. Er war von Geburt römischer Bürger, und als man ihn in Philippi zusammenschlug und einsperrte, ohne etwas über seine Bürgerschaft zu wissen, war das eine schwerwiegende Verletzung seiner politischen Rechte durch die Machthaber in dieser römischen Kolonie. Demnach waren sie, als sie von Paulus Bürgerschaft erfuhren, sehr beunruhigt (Apg 16,22.38f.).²³ Seine Bürgerschaft war auch ein entscheidender Faktor dafür, wie das »Verfahren durch Schläge« gegen Paulus in der Antonia – Festung nahe dem Tempel verzögert wurde (Apg 22,24-29) und für die anschließende Einberufung einer riesigen Eskorte, die sicherstellen sollte, dass Paulus sicher zum Hauptquartier des Gouverneurs in Cäsarea gelangte (Apg 23,23). Außerdem hatte Paulus durch seine Bürgerschaft das Recht, beim römischen Kaiser selbst Berufung einzulegen, und kein Provinzgouverneur oder regionaler König konnte ihm den direkten Zugang zum Thron Cäsars verweigern (Apg 25,10ff.; 26,32).

Diese Bürgerrechte im römischen Reich rücken die Erörterungen über die christliche Bürgerschaft im Herrschaftsbereich oder Königreich Gottes in den paulinischen Briefen in eine besondere Perspektive. Selbst das Verständnis vom Römischen Reich als Haushalt Cäsars (vgl. Phil 4,22) ist entscheidend, um zu verstehen, was die Paulusbrieve mit dem Reich Gottes als seinen Haushalt meinen (z.B. Eph 2,19 und Gal 6,10). So, wie Cäsar das Oberhaupt seines Haushalts, des Reiches, war, so ist Gott in Christus Herr über sein göttliches Königreich auf der Erde. Dementspre-

²³ Zum kolonialen Status von Philippi und Paulus Besuch dort siehe G. Borchert, »Philippi«, in: ISBE 3, 834-836.

chend weigerten die frühen Christen sich, den Kaiser ihren Herrn zu nennen, und nahmen für diesen Akt der Loyalität Jesus gegenüber sogar den Tod in Kauf. Der Grund war, dass die frühen Christen felsenfest davon überzeugt waren, dass ihr Herr Jesus der unangefochtene Sohn Gottes und Herrscher über das Universum war (Joh 20,28.31 und Joh 1,1-5). In den Augen dieser Christen war er nichts Geringeres als Gott ebenbürtig (Joh 5,18; Phil 2,6), und sie glaubten und bezeugten, dass sich vor ihm am Ende alle Knie im Gehorsam beugen würden (Phil 2,10). Deutsche Baptisten haben seit dem Zweiten Weltkrieg eine wichtige kulturelle Lektion gelernt. Sie hissen keine Nationalflaggen mehr in ihren Gemeindehäusern. Wie sieht es mit kulturellen Identifikationssymbolen in Form von Flaggen in Baptistengemeinden in den USA, Kanada, Großbritannien oder anderswo aus?

9. *Die Exilanten Christi sind die Botschafter der Versöhnung durch das Kreuz*

Auch wenn man von Christen sagt, dass sie auf der Erde Heimatlose und Reisende seien (Eph 2,19; 1Petr 1,1), sind sie nichtsdestotrotz auch Bürger, zusammen mit den Heiligen Gottes (Eph 2,19). Ob Juden oder Nichtjuden, sie sind ein Leib, weil die alte trennende Mauer des Tempels und der jüdischen Theologie durch das Kreuz Jesu für immer eingerissen wurde (Eph 2,14-18; vgl. Gal 2,14-20). Jesu Tod galt für alle Menschen und für alle Zeit (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,26.28; 10,10; 1Petr 3,18; Jud 3), und er sollte eine einzige Glaubensgemeinschaft schaffen (»einen neuen Menschen«, Eph 2,15) und der Welt die Versöhnung bringen (Eph 2,16).

Mit seinem erlösenden, versöhnenden Tod und seiner Auferstehung hat Jesus einen ganz neuen Kader von »Botschaftern« für sein Königreich in die Welt gesandt, und ihr Amt ist es, dort Versöhnungsarbeit zu leisten (2Kor 5,19f.). In diesem Prozess kann die tragische Zerteilung der Menschheit, die in der Episode des Turmbaus zu Babel zum Ausdruck kommt, wirkungsvoll rückgängig gemacht werden, wie es Lukas in der Apostelgeschichte lebhaft und wiederholt beschreibt, und zwar durch die dynamische Bewegung des Geistes zu Pfingsten (Apg 2,1-42), durch das Zeugnis des Petrus vor den Nichtjuden im Haus des Kornelius (Apg 10,34-45; 11,13f.), darin, wie Philippus den äthiopischen Eunuchen das Handeln Gottes erklärt (Apg 8,26-38) und den Nachkommen der Philister in Aschdod predigt (Apg 8,40). Und vielleicht bietet kaum eine Stelle in der Bibel ein so anschauliches Vorbild für eine verändernde und versöhnende Missionsstrategie wie die aufregenden Reisen des Apostels Paulus, die von Kapitel 13 bis zum Ende der Apostelgeschichte ausführlich geschildert werden. Sicher sind die Beschlüsse der Apostelversammlung in Jerusalem (Apg 15,6-32), zusammen mit den Argumenten des Paulus im Galaterbrief, ein strategisches Beispiel dafür, wie Christen ihre

theologischen, praktischen und ethnischen Fragen klären sollten, ohne dass alle Mitglieder der Kirche und der Gesellschaft gleich gemacht werden müssen. Versöhnung sollte in Christus erreicht werden, ohne Leid und Blutvergießen über die Menschen zu bringen, wie es so tragisch in Nordirland, im früheren Jugoslawien, den früheren Sowjetrepubliken und anderswo der Fall ist.

10. Mit einer Zwei – Reiche – Perspektive leben

Das Thema Reich Gottes und die Frage der ethnischen Zugehörigkeit hat eine zusätzliche Dimension, die ebenfalls angesprochen werden muss. Sie hat zu tun mit dem, was Luther, Bonhoeffer und andere seither als die Lehre von den zwei Reichen definiert haben.²⁴ Christen sind tatsächlich Bürger von zwei Reichen, und Jesus bezieht sich kurz auf dieses Thema, als er mit der Frage nach den Steuern für Cäsar konfrontiert wird (Mk 12,13-17; Mt 22,15-22; Lk 20,20-26). Während Christen gegenüber den Staaten, denen sie angehören, eine nationale Verpflichtung haben, gilt ihre letzte Loyalität nicht dem Kaiser, sondern Gott. Es ist deshalb ihre Pflicht, Steuern zu zahlen und den Gesetzen des Landes, in dem sie leben, zu gehorchen (»gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist«; Mk 12,17). Aber wenn Fragen der Moral und Loyalität gegenüber Christus mit der Loyalität dem Staat (Kaiser) gegenüber kollidieren, dann haben Christen, wie Oscar Cullmann und Walter Wink bereits aufgezeigt haben, die Pflicht den Mächtigen entgegenzutreten und Gott zu gehorchen (»gebt Gott, was Gottes ist«; Mk 12,17).²⁵

Diesen Loyalitätskonflikt findet man am häufigsten in Bereichen wie dem Tragen von Waffen, dem Militärdienst, bis hin zum Waffengebrauch, um andere zu töten. Der Staat hat das Recht zu verlangen, dass seine Bürger in den Streitkräften dienen. An diesem Punkt müssen Christen jedoch entscheiden, ob sie sich an kriegerischen Aktivitäten beteiligen wollen oder nicht. Wenn Christen aus Gewissensgründen den Dienst an der Waffe verweigern, hat der Staat die Macht, einen Ungehorsamen durch Haft oder andere Beeinträchtigung von Leib und Leben zu bestrafen. Manche Staaten bieten jedoch für Gewissensverweigerer verschiedene Formen eines Ersatzdienstes an, aber diese Möglichkeit gibt es nicht überall. Desweiteren können Veränderungen in der nationalen Sichtweise in demokratischen Ländern durch Wahlen herbeigeführt werden, aber nicht alle Staaten sind demokratisch oder bieten ihren Bürgern ein solch friedfertiges Mittel der Politikbeeinflussung an. Zeuge dafür ist

²⁴ Siehe z.B. Bonhoeffers Auffassung von *regnum gratiae* und *regnum naturae* in *Ethics*, hg. E. Bethge, New York 1965, 196-207.

²⁵ Vgl. O. Cullmann, *The State in the New Testament*, London 1957, und W. Wink, *Engaging the Powers*, Minneapolis 1992.

die Tragödie auf dem Platz des Himmlischen Friedens in China, wo menschliches Leben der nationalen Politik entgegentrat und unterlag.

Aber welche Form von Staatsregierung auch immer an der Macht ist – das allgemeine Prinzip sollte sein, dass Christen danach streben sollten, gute Bürger ihrer irdischen Reiche zu sein, während sie nicht aus dem Blick verlieren, dass sie zwei Reichen angehören. Sie sollten, wie das Neue Testament sagt, Ehre geben, wem Ehre gebührt, und sie sollten den Gesetzen des Landes gehorchen, solange es nicht mit dem Gehorsam gegenüber Gott in Konflikt tritt (vgl. Röm 13,7; 1Petr 2,17). Man beachte insbesondere den Unterschied, den Petrus zwischen denen macht, die geehrt, geliebt und gefürchtet werden sollen. Der Kaiser wird der ersten Gruppe zugeordnet! Während Wissenschaftler wie Paul Ramsey und andere weiter die Legitimität eines gerechten Krieges diskutieren²⁶, scheint es am besten zu sein, den Krieg nicht zu rechtfertigen, sondern zu erkennen, dass Krieg ebenso wie Scheidung menschliche Tragödien beinhaltet, und in den Seligpreisungen erinnert Jesus uns daran, dass die Friedensstifter gesegnet sind und besonders zu Kindern Gottes ernannt werden (Mt 5,9).

11. Das Verhältnis zu dämonischen Regierungsstrukturen

Obwohl Regierungsorganisationen von Jesus, Paulus und Petrus als legitim bezeichnet werden (vgl. Mk 12,14-17; Röm 13,1-3; 1Petr 2,13-16), wäre es höchst unklug, jede Regierung als heilig oder göttlich anzusehen. Brunner sagt ganz deutlich:

Es ist gefährlich und abwegig zu glauben, dass sündige Menschen in der Lage wären, die Herrschaft von Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen. In dieser Hinsicht widerspricht die Weisheit der Heiligen Schrift nicht den historischen Erfahrungen, die uns zeigen, dass menschliche Bosheit [...] in riesigen, geballten Eruptionen hervorbricht.²⁷

Außerdem können manche Regierungen ausgesprochen dämonisch sein und schreckliche entmenschlichende Pogrome und ethnische Säuberungen hervorrufen, wie z.B. in Afrika (Sudan, Somalia, Ruanda usw.) und in den früheren Sowjetrepubliken und den Republiken des früheren Jugoslawiens ebenso wie in Afghanistan und anderswo. In solchen Fällen müssen Christen sehr aufpassen, dass sie nicht die Legitimierung solcher Aktivitäten unterstützen, selbst wenn das bedeutet, dass sie selbst Opfer der zerstörerischen Kräfte des Staates oder rebellischer Aktivitäten werden.

²⁶ P. Ramsey, *The Just War. Force and Political Responsibility*, Lanham, MD 1983. Im Gegensatz dazu siehe W. Wink, *Engaging Powers*, 209-229.

²⁷ E. Brunner, *Justice and the Social Order*, New York 1945, 256.

Der römische Staat, wie er zur Entstehungszeit der Offenbarung existierte, wurde von Johannes, dem apokalyptischen Seher, als extrem dämonisch und der Verfolgung der Heiligen verschrieben angesehen (Offb 13,1-8). In einem solchen Fall erkannte Johannes die große Chance von Widerstandsbewegungen, die aus dem Staat selbst heraus entstehen. Entsprechend erinnerte er seine Leser daran, dass, obwohl die Zerstörung Roms sich deutlich am Horizont abzeichnete (Offb 14,8; 18,2-24), es trotzdem stimmte, dass diejenigen, die den Weg des Schwertes einschlugen, höchstwahrscheinlich auch durch das Schwert umkommen würden (Offb 13,9). Weil er die Realitäten und die politische Situation so gut verstand, gab er seiner christlichen Gemeinde den Rat, den Weg des Erduldens zu gehen statt den des bewaffneten Konfliktes. Zweifellos war diese Empfehlung sowohl in der Lehre Jesu begründet als auch in der Einsicht, dass die kleine Gemeinde kaum eine Chance hatte, die Mächtigen Roms zu besiegen (Offb 13,10).

Im Gegensatz dazu hatten die Juden im Land Israel sich bereits entschieden, gegen Rom zu rebellieren, und das Ergebnis war verheerend. Zuerst fiel Galiläa unter dem Legat Vespasians, und als er nach dem Tod Neros von seinen Armeen in Cäsarea zum Kaiser ernannt wurde, befahl er seinem Adoptivsohn Titus, dort weiterzumachen, wo er aufgehört hatte. Der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 war eine furchtbare Sache, deren Ereignisse Josephus detailliert schildert.²⁸ Aber wirklich bedeutsam ist die Tatsache, dass die Römer im Forum Romanum (!) einen Triumphbogen für Titus errichteten, als anschauliches Beispiel dafür, welches Schicksal diejenigen ereilte, die gegen das Imperium rebellierten. Die Widerstandskämpfer von Massada hielten ein paar Jahre länger aus, aber auch sie fielen in dem berühmten Selbstmord der Verteidiger. Trotz dieser Blutbäder lernten die Juden ihre Lektion nicht und das Feuer des Widerstandes flammte erneut auf in dem Bar-Kochbah-Aufstand²⁹, der von den Römern im Jahre 135 wiederum niedergeschlagen wurde. Darüber hinaus baute Kaiser Hadrian Jerusalem als römische, heidnische Stadt wieder auf, taufte es in Aelia Capitolina um und verbot den Juden auch nur in die Nähe der Stadt zu kommen. Gewaltsamer Widerstand der Juden wurde mit der überwältigenden Macht der Römer beantwortet und die Aussichten des johanneischen Sehers der Offenbarung wurden anschaulich vorgeführt in dem Blutbad Israels.

Unabhängig davon, ob die Überlieferung der Flucht der Christen in die Decapolis-Stadt Pella kurz vor der Zerstörung des Tempels vollkommen den Tatsachen entspricht oder nicht, eines ist ganz klar: die Christen nahmen die apokalyptischen Vorhersagen Jesu (vgl. Mk 13,14-23; Mt 24,15-

²⁸ Eine kurze Übersicht über diese Periode findet sich in *NEAEHL* 2.720 oder in C. Blomberg, *Jesus and the Gospels*, Nashvill 1997, 24-26. Siehe *Josephus*, War 6.407ff.

²⁹ Rabbi Aqiba gab dem Rebellen Simon ben-Kosebah anerkennend den Titel »Sohn des Sternes«.

28; Lk 21,20-24) sehr ernst und kämpften nicht an der Seite der Juden gegen Rom, um Jerusalem zu verteidigen.

In der Zeit der Jamnia-Konzile, die der Zerstörung Jerusalems folgten, als die Juden versuchten, ihre Religion auf der Grundlage der Mishna-Tradition anstatt auf dem Opfersystem des Tempels wieder aufzubauen, wurden die Christen kategorisch vom Gottesdienst in den Synagogen ausgeschlossen und vom *Beth Din* (dem Recht sprechenden Konzil) verdammt in dem berüchtigten Heretiker-Fluch, der in den zwölften der achtzehn Segenssprüche eingefügt wurde.³⁰ Zudem genossen die Christen, weil sie als Ketzer aus den Synagogen ausgeschlossen waren, nicht mehr den Schutz als *religio licita*, und die Juden zeigten sie in ihrer Feindschaft bei kaiserlichen und lokalen Behörden als Praktizierende einer nicht genehmigten Religion an, ein eindeutiger Grund, warum Johannes in der Offenbarung die jüdische Religion zweimal als satanisch bezeichnet (Offb 2,9; 3,9).

Rom wurde in den Augen der Christen eine dämonische Macht (Offb 13,1-8; 17,1-12), aber das bedeutete nicht, dass Johannes jemals Christen aufgerufen hätte, der Verfolgung, die sie erfuhren, mit unchristlichen (dämonischen) Aktivitäten zu begegnen.

Während die spätere Feindschaft gegen die Juden, die den Holocaust umfasst, auf keinen Fall als gerechtfertigt angesehen werden darf, hat sie doch gewisse historische Verbindungen zu der früheren jüdischen Feindseligkeit. Man muss bedenken, wie ich an anderer Stelle bereits sagte, dass der Judenhass seinen Ursprung nicht nur in der entscheidenden Rolle des jüdischen Establishments bei der Kreuzigung Jesu, sondern auch in der jüdischen Feindseligkeit gegenüber den frühen Christen seine Wurzeln hatte.³¹ Diese Feindseligkeit spiegelt sich zweifellos im vierten Evangelium in Texten wie der Exkommunizierung des blinden Mannes (Joh 9,34) und im Buch der Offenbarung, wie oben gezeigt. Einige zeitgenössische Wissenschaftler, die zu Recht entsetzt sind von dem Holocaust der Nazis, haben jedoch zu voreilig die jüdische Kritik akzeptiert, die johannäischen Schriften seien offensichtlich antisemitisch. Ich jedenfalls entgegne darauf, dass Bücher wie das Johannesevangelium nicht antisemitisch sind. Sie wurden von einem Juden geschrieben, der das Alte Testament sehr gut kannte und der die Feindseligkeit des jüdischen Establishments gegenüber den Christen höchst kritisch betrachtete. Es hilft der wissenschaftlichen Integrität nicht, leichtfertig mit der Geschichte umzugehen, um heute politisch korrekt zu sein.³²

Als Konstantin die kaiserliche Robe anlegte, endete die Verfolgung der Christen, aber der neue Herrscher zeigte keine Liebe für die Juden. Spä-

³⁰ Zum Fluch der *minim* siehe C.K. Barrett, *The New Testament Background. Selected Documents*, New York 1961, 166f.

³¹ Siehe z.B. G. Borchert, *John* 1,11, 227f.

³² Ebd.

ter, als Hieronymus seine Übersetzung der Vulgata in Bethlehem entwickelte, musste er sein Leben und das seines jüdischen Beraters aufs Spiel setzen, als er Hebräisch lernte, um Klarheit darüber zu gewinnen, wie er das Alte Testament am besten auf Lateinisch wiedergeben könnte.

Die negative Haltung der Westeuropäer gegenüber den Juden in den folgenden Jahren wurde wahrscheinlich sehr gut an der Figur des Shylock in Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig* deutlich. Zweifellos grölten die Zuschauer, als Portia dem jüdischen Kredithai eine Falle stellte und es seiner Tochter ermöglichte, außerhalb des jüdischen Glaubens zu heiraten. Mit jenen feindlichen Gefühlen, eingegraben in den Kaukasiern Europas, war es für Hitler ein Leichtes zu behaupten, die jüdischen Ghettos müssten von ihren Bewohnern gereinigt werden, die ihre eigenen Wege und Bräuche vorzogen und selbst in der Depression noch wirtschaftliche Erfolge zu verzeichnen schienen.

Menschliche Argumente für ethnische Misshandlungen und Säuberungsaktionen sind zahlreich und vielfältig, wie selbst die Inhaftierung und Enteignung eingebürgerter japanischstämmiger Amerikaner und Kanadier beweist. Die meisten Christen in Nordamerika schwiegen, so wie ihre Seelenverwandten in Europa es im Blick auf die Juden getan hatten, als die Behörden und die Nachrichtenmedien im Namen nationaler Interessen Lügen und Halbwahrheiten über alle Japaner verbreiteten. Die Situation in Israel heutzutage ist nicht viel anders. Einer meiner palästinensischen Freunde, ein israelischer Staatsbürger, bekam über zwanzig Jahre lang keine Baugenehmigung für sein wundervolles Grundstück außerhalb von Bethlehem. Aber als er gezwungen war, es zu einem niedrigen Preis zu verkaufen, erhielt der neue jüdische Landbesitzer sofort die Genehmigung zu bauen. Und was soll ich zu der Unterscheidung grüner und gelber Nummernschilder sagen, die in Israel jahrelang galt? Das erinnert mich an den gelben Judenstern der Nazis. Die Juden, die den Holocaust erlitten haben, geben den anderen auch nicht ihr Recht. So ist es eben mit Menschen, die nicht von der Liebe Gottes verändert worden sind. Und die Situation in der arabischen Welt ist auch nicht viel besser. Aber ich will hier gar nicht weiter ins Detail gehen, sondern nur die Taliban in Afghanistan erwähnen.

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat zumindest Kanada eine Verfassungsergänzung verabschiedet, die besagt, dass eine solche Aussonderung einer Rasse oder ethnischer Gruppe nicht länger toleriert werden darf. Und doch können von Menschen geschaffene Gesetze nicht die Integrität nichtdiskriminierender Behandlung anderer garantieren, insbesondere von Minderheiten. Diskriminierung ist eine einfache Lösung für diejenigen, die natürlich Unterschiede zwischen Menschen nicht akzeptieren wollen. Man beobachte nur, wie manche Deutsche Türken behandeln oder viele Amerikaner immer noch mit Minderheiten umgehen. Der Teufel, so sagt Johannes, ist immer bereit, Lügen und Hassparolen zu verbreiten. Christen müssen deshalb lernen, die dämonische Natur von

vielen zu verstehen, was als nationales Selbstinteresse daherkommt. Dem Teufel zu widerstehen und sich von ihm und seinen Methoden in der Welt fernzuhalten, das wird so permanent von uns verlangt.

12. Die Versuchung von Status quo und Überlebensstrategien

Als ich in Israel lehrte, beschäftigte ich mich ausgiebig mit dem millet-System³³ im Mittleren Osten und erkannte zunehmend Überlebensstrategien in einer Gesellschaft. Diese Untersuchung veranlasste mich, viele meiner Annahmen über das westliche Christentum, das sich der grundlegenden Struktur der Christenheit verdankt, noch einmal zu überdenken. Als der Islam den Mittleren Osten eroberte, erlaubte er vielen christlichen Gemeinden weiterzumachen, verbot aber jegliche Bekehrung außer die vom Christentum zum Islam. Jedenfalls ganz sicher nicht umgekehrt.

In diesem Kontext verschrieben Christen im Mittleren Osten sich dem Status quo. Evangelistische Aktivitäten und Zeugnisse hörten fast vollständig auf. Jemand, der in eine syrisch-orthodoxe Familie geboren wurde, war deshalb automatisch syrisch-orthodox. Entsprechend sind Katholiken in Israel von Geburt an katholisch und Armenisch-Orthodoxe werden als Armenisch-Orthodoxe geboren. Dieser Gedanke passte natürlich gut zu den Entscheidungen in Europa, wo der König oder Herrscher den Glauben seiner Untertanen bestimmte und Verträge oder Allianzen zwischen Staat und Kirche geschlossen wurden.

Karl der Große hatte den Vormarsch des Islams im Balkan aufgehalten und eine Folge davon war, dass die Region des früheren Jugoslawiens ein instabiles Pulverfass wurde, das jeden Moment explodieren konnte. Es führte später zu der Kombination dreier Zonen, auf die sich drei Religionen verteilten: das muslimische Bosnien, das orthodoxe Serbien, und das römisch-katholische Kroatien, die durch die Bewegung von Menschen teilweise vermischt wurden, aber in ihrem unbequemen Verbund nur durch einen starken Mann wie Tito zusammengehalten wurden. Diese instabile Einheit erinnert an das Römische Reich, das unterschiedliche Elemente miteinander verband, solange Rom stark genug war, Meinungsverschiedenheiten im Keim zu ersticken. Die *Pax Romana* baute eigentlich auf der These von der Erhaltung des Status quo auf.

Doch weder das Christentum noch der Islam sind Status-quo-Religionen, auch wenn sie sehr unterschiedliche Methoden der Ausweitung haben. Der Herr der Christen lehrte den Weg der Liebe und nicht des

³³ Zur vertiefenden Erörterung des millet-Systems siehe die ausführlichen Berichte über meine ersten Lehrerfahrungen in Israel und Ägypten in meiner »Forum«-Kolumne in *The Baptist Herald*, hg. von der *North American Baptist Conference*, insbesondere die Ausgabe von November 1974.

Schwertes. Und doch war das Christentum im Laufe der Geschichte sowohl im Mittleren Osten als auch in Europa gezwungen, sich an Land, Stadt oder Nation zu orientieren. Aber das Christentum in eine solche Ausrichtung zu drängen bedeutet, seine ureigenste Natur und Daseinsberechtigung zu verleugnen. Gott ist nicht auf ein Land beschränkt, wie Jona lernen musste. Außerdem bringt die Verwurzelung in einem Land Unterschiede in Status und Privilegien mit sich. Diese Bezogenheit auf ein Land widerspricht genaugenommen dem Evangelium, aber sie erscheint der menschlichen Selbstbezogenheit sehr attraktiv und zeigt sich in der Religion im »Kathedralenbau«. Wenn Menschen es sich einmal in nationalen Gebilden bequem gemacht haben, haben sie auch das Bedürfnis, dieses Gebilde und ihr Land gegen alle Gegner zu verteidigen. Man bedenke nur die aktuelle Feindseligkeit der Orthodoxen gegenüber anderen Christen in »ihren Ländern«. Aber eine solche Sichtweise ist der Verkündigung Jesu, in der Institutionen, Titel und Privilegien kaum eine Rolle spielen, sehr fremd. So staunten die Jünger beispielsweise angesichts der Tempelgebäude (Mk 13,1f.). Aber sie müssen völlig fassungslos gewesen sein, als Jesus ankündigte, dass kein Stein davon auf dem anderen bleiben würde. Ja, sicher haben sie sich gefragt, was für ein Reich Jesus ausrief, als er ihnen sagte, sie sollten keine Ehrentitel führen oder sich gegenseitig besondere Ehrungen erweisen, sondern Diener in der Welt werden (Mt 23,5-11; vgl. Mk 12,38f.; Lk 20,45ff.). Jesus sagte wirklich seltsame Dinge! Und das empfinden wir heute in unserer aktuellen kulturellen Gefangenschaft genauso!

Die heutige Säkularisierung der Welt, die Kirchen leerfegt und nach und nach die Pastoren ihrer Privilegien und ihres Status in der Gesellschaft beraubt, könnte die Christen zwingen, sich wieder auf das Neue Testament zu besinnen, auf dass sie die Weisheit der frühen Minderheitskirche wieder entdecken möge. Denn die verstand, dass sie kaum Privilegien hatte, sondern berufen war, bei allem, was sie tat, eine zeugnishaft Gemeinschaft zu sein. Viele Kirchen kämpfen heute mit einer Überlebensmentalität (selbst große Kirchen) und versuchen herauszufinden, wie sie in einer zunehmend säkularen Welt weiter bestehen können. Viele haben noch immer nicht begriffen, dass dort draußen eine postmoderne Welt herrscht. Sie wollen Pastoren, die Wunder vollbringen, dabei brauchen sie ein vollkommen verändertes Verständnis von Kirche.

Solange die Kirchen den Status quo erhalten wollen, werden Christen sich dem Weg des Teufels beugen. Sie werden gegeneinander um Privilegien und Macht kämpfen; sie werden landesbezogene Konzepte von Nationalität und ethnischer Zugehörigkeit haben; sie werden sich auf die Richtigkeit ihrer gesetzlichen Ansichten konzentrieren, die Ausdruck sind für ihre selbstgebastelten starren Vorstellungen von Gott; und sie werden den lebendigen Jesus Christus einsperren in ihre institutionellen Organisationen oder ihn und seine Botschaft nach ihren subjektiven Gefühlen und Vorstellungen von persönlichem Wohlbefinden zurechtbiegen. Und in all

diesen Karikaturen von Christentum wird die Bibel aufhören, als einzigartiges Werkzeug Gottes seine Diener zu Gemeinschaften zu berufen, die wahrhaftiges Zeugnis geben in einer selbstsüchtigen Welt, die den Erlöser und die Kraft der göttlichen Veränderung nicht kennt.

Diese anderen Perspektiven sind im wesentlichen Selbsterhaltungsperspektiven. Sie bestätigen den Status quo und repräsentieren kaum wahre christliche Bürgerschaft inmitten einer säkularen Welt, die in vielerlei Hinsicht ein postmodernes Spiegelbild der Welt zur Zeit der frühen Kirche ist.

13. Die entscheidende Frage der Bürgerschaft im Reich Gottes

Die entscheidende Frage für Christen ist demnach, welche Bürgerschaft sie wählen. Wählen sie Nationalismus anstelle der Zugehörigkeit zu Gottes Reich? Oder um es konkreter zu sagen: Richtet sich das Leben der Christen nach der Liebe ihres Herrn Jesus oder nach persönlichen und gemeinschaftlichen Eigeninteressen, die eine sehr wirksame Waffe in der Hand des Teufels und seiner Diener sein können?

Bei dem Versuch, diese Frage in einen leicht verständlichen Rahmen zu fassen, möchte ich mich einigen persönlichen Gedanken über ein Gespräch zuwenden, das ich mit meinem Doktorvater, Otto Piper, in Princeton hatte. Während meiner Zeit als sein Assistent lernte ich viele bekannte Professoren aus Europa kennen, die in sein Haus kamen. Nach einem solchen Treffen erzählte er mir, während wir in seinem Büro saßen, dass die Gestapo, weil er ein wichtiges deutsches Werk über Ethik geschrieben hatte, es auf ihn abgesehen hatte. Eines Tages erhielt er Besuch von den deutschen Behörden, der ihm mitteilte, dass er genau vierundzwanzig Stunden Zeit hatte, das Land zu verlassen, ansonsten würde man ihn festnehmen. Dadurch musste er einen seiner Söhne in Deutschland zurücklassen. Und im Krieg hatte er dann einen Sohn in der deutschen Armee und einen anderen bei den amerikanischen Streitkräften. Er sagte zu mir: »Jerry, ich weiß, wie Gott sich fühlt, wenn er Kinder auf beiden Seiten der Schlacht hat.« Und er fügte hinzu: »Du weißt, dass wir während des Krieges in Princeton die Angewohnheit hatten, im Gottesdienst die Namen all der Männer und Frauen zu verlesen, die im Krieg getötet worden waren und die entweder unseren Fachbereich besucht hatten oder mit Leuten von der Uni verwandt waren. Mein Sohn in Deutschland wurde in diesem Krieg getötet, und man nannte seinen Namen in der Kapelle. Und es gab Leute, die protestierten, weil man den Feind ehre.« Dann sagte er: »Jerry, dieser junge Mann war mein Sohn! Ich weiß, was Gott bei Krieg und Blutvergießen empfindet.« Freunde, ich werde diese Geschichte und den Ausdruck auf Dr. Pipers Gesicht nie vergessen.

Genaugenommen habe ich Ihnen diese persönlichen Erinnerungen erzählt, weil ich aus tiefstem Herzen bete, dass Christen – und Baptisten im

Besonderen – lernen, über ihre persönlichen und nationalen Eigeninteressen hinaus zu blicken und denken, wie Gott in Christus Jesus denkt. Unser Herr, zu dessen Reich wir gehören wollen, erwartet von uns als Christen ganz klare Prioritäten. Er kam, um die ganze Welt zu erlösen, und er ernannte uns zu seinen Botschaftern der Versöhnung (2Kor 5,19f.). Das bedeutet, dass Gott durch uns reden und handeln will, um die Welt und die ganze Menschheit mit ihm zu versöhnen. Wenn wir Gott im Gebet unseren Vater nennen (Mt 6,9), müssen wir die anderen Brüder und Schwestern nennen, ganz egal, welche Hautfarbe sie haben, in welcher wirtschaftlichen Situation sie leben oder welche Sprache sie sprechen. Sie sind mit uns von demselben Gott geschaffen, der uns aufruft, unseren Schuldigern zu vergeben und einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat.

Gott will nicht, dass wir alle gleich werden oder unsere natürliche Identität als Menschen verlieren. Aber er will, dass wir unsere sündigen Wege aufgeben. Wir hätten es wahrscheinlich lieber, wenn alle so wären wie wir, denken würden wie wir, sprechen wie wir und dieselben Wünsche hätten wie wir. Aber das würde bedeuten, dass die anderen *nach unserem Bilde* geschaffen würden, nicht nach Gottes Bild! Wir sind nicht Gott; wir sind bloß Menschen!

Ich selbst danke Gott dafür, dass ich in Dutzenden von Ländern in der ganzen Welt lehren durfte. Ich danke Gott auch für die Unterschiede, denn das Anderssein anderer Menschen hilft mir, mehr von der Größe Gottes und den einzigartigen Teilen seiner Schöpfung zu verstehen. Auch wenn ich ein Mensch bin und menschliche, sündige Perspektiven habe; in meinen lichten Momenten möchte ich wirklich nicht, dass ein Teil von Gottes Schöpfung deshalb ausradiert wird, weil Menschen anders sind, als ich es bin. Das würde uns alle zu armseligern Empfängern der Güte und Größe Gottes machen. Außerdem danke ich Gott, dass ich, auch wenn ich die Wirklichkeit nicht sehr klar sehe (1Kor 13,12), doch erkannt habe, dass wir alle Sünder sind und die versöhnende Kraft der Erlösung brauchen, die in unsere gemeinschaftliche Wirklichkeit hineinwirkt und nicht nur in unser persönliches, privates Leben.

Gott hat ein Volk berufen, Versöhner in der Welt zu sein, und seine unwandelbare Absicht ist es, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, nicht nur einen neuen Himmel (vgl. Offb 21,1 und Gen 1,1)! Gott ist sowohl ein genialer Konstrukteur als auch ein genialer Rekonstrukteur. Aber der Teufel und seine Diener werden allen Neuschaffungsanstrengungen entgegengetreten und sie werden ständig versuchen, alles Gute in Gottes Schöpfung zu verzerren und zu zerstören.

Also, liebe Freunde, meine letzten Fragen in dieser Veranstaltung, bei der wir ethnische Zugehörigkeit, Kultur und Staatsbürgerschaft diskutieren, lauten eigentlich: Welchem Königreich sind wir als Baptisten zuerst verpflichtet? Und ist diese Loyalität eine Sache von wohlklingenden Worten oder ist sie eine echte Bürgerschaft in dem Reich, das Gott in

Christus gehört? Von der Antwort hängt nämlich ganz wesentlich ab, wie wir in dieser Welt handeln und wie unsere Beziehung zu Menschen ist, die anders sind als wir!

Gott kennt unsere Herzen – kennen wir als seine Bürger Gottes Herz?

Bibliographie

Barrett, C.K., *The New Testament Background. Selected Documents*, New York 1961.

Beasley-Murray, G., *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids 1986.

Betz, H.D., *Galatians*, in: *Hermeneia*, Philadelphia 1979.

Blomberg, C., *Jesus and the Gospels*, Nashville 1997.

Bonhoeffer, D., *Ethics*, hg. von E. Bethge, New York 1965.

Borchert, G., *John 1-11 NAC*, Nashville 1996.

–, »The Conduct of Christians in the Face of the ›Fiery Ordeal‹ (4,12-5,11)«, in: *Review & Expositor* 79 (1982).

–, »Philippi«, in: *ISBE* 3, 834-836.

–, »What is God Doing in the Storm?«, in: *W.H. Gloer* (Hg.), *Following Jesus*, Macon GA 1994.

Brueggemann, W., *Genesis. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta 1982.

Brunner, E., *Justice and the Social Order*, New York 1945.

Cullmann, O., *Christ and Time*, Philadelphia 1950.

–, *The State in the New Testament*, London 1957.

Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom*, New York 1936.

Dunn, J.D.G., *The Epistle to the Galatians*, London / Peabody MA, 1993.

Elliot, J., *A Home for the Homeless*, Philadelphia 1981.

Guelich, R., *The Sermon of the Mount*, Waco 1982.

Josephus, *War*.

Longenecker, R., »Acts«, in: *Expositor's Bible Commentary*, Bd. 9, hg. von F. Gaebel, Grand Rapids 1981.

–, *Galatians*, in: *WBC*, Dallas 1990.

McCarter, P., »Inscriptions«, in: *ISBE*.

Moore, G. E., *Judaism in the First Three Centuries*, Cambridge MA 1927-1930.

Rad, G. von, *Genesis*, *Old Testament Library*, London 1961.

Ramsey, P., *The Just War. Force and Political Responsibility*, Lanham MD 1983.

Vielhauer, P., »On the ›Paulinism‹ of Acts«, in: *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966.

Westerholm, S., »Temple«, in: *ISBE*.

Wink, W., *Engaging the Powers*, Minneapolis 1992.

Baptistische Identität in Lateinamerika

Identität – mehr als eine Tautologie

Daniel Carro

»Was macht einen Baptisten zum Baptisten? Die letzte und endgültige Antwort ist natürlich ganz einfach: die Mitgliedschaft in einer lokalen Baptistengemeinde. Wenn die Schwestern und Brüder für dich stimmen, bist du ein Baptist. Wenn eine Baptistengemeinde dich aufnimmt, bist du ein Baptist.«¹ Mit diesen Worten beginnt eines der Bücher von Walter Shurden über die baptistische Identität. In demselben Buch entwickelt Shurden später, wie er es nennt, »vier zerbrechliche Freiheiten«, die die baptistische Identität stützen. Seine Eingangserklärung bleibt dem Leser jedoch im Gedächtnis.

Nach einigen Jahren der Bekanntschaft mit Nilson Fanini kenne ich viele Witze. Einer geht so: Ein Baptist wird gefragt: »Was glaubst du?« Er antwortet: »Ich glaube, was meine Kirche glaubt.« Der andere daraufhin: »Und, was glaubt deine Kirche?« Und die Antwort: »Meine Kirche glaubt, was ich glaube.« »Und was glaubt ihr beide, du und deine Kirche?« »Wir glauben beide dasselbe.«

Was ist eine Tautologie? Eine Tautologie ist eine Tautologie, was wiederum eine Tautologie ist. Baptistische Identität ist heutzutage zu einer Tautologie geworden. Wir sind Baptisten, weil wir glauben, was Baptisten glauben. Aber was glauben Baptisten? Sie glauben, was wir glauben. Und beide glauben wir dasselbe. Kann man so baptistische Identität definieren?

Dasselbe trifft zu, wenn man nationale Identität definieren will. Warum sind wir, wie wir sind, im Verhältnis zu unserer nationalen Identität und Zugehörigkeit? Was macht mich zu einem Argentinier? Allein der Besitz eines argentinischen Personalausweises oder Reisepasses? Warum bin ich Argentinier, während andere Deutsche, Kenianer, Malayen usw. sind? Sind wir, was wir sind, allein deshalb, weil wir zufällig an einem bestimmten Ort auf der Erde geboren wurden? Was ist der eindeutige Faktor, der mich zum Argentinier macht?

Und später, wenn wir versuchen werden, diese nationale Identität und unsere religiöse Identität, in diesem Fall die baptistische, zueinander in Beziehung zu setzen, kommen unter Umständen einige andere Fragen auf. Zum Beispiel: Sind wir Mitglieder einer bestimmten Kirche, weil wir in diesen Glauben an diesem Ort hineingeboren wurden? Was macht den

¹ W.B. Shurden, *The Baptist Identity. Vier zerbrechliche Freiheiten*, Macon 1993, 1.

Kern unserer Identität als Baptisten und unserer Identität als Mitglieder einer bestimmten Nation aus? Und überhaupt: Sind beide Identitäten in ein und derselben Person miteinander vereinbar? Können wir unsere nationale Identität behaupten, während wir uns als Christen und unter ihnen als Baptisten identifizieren? Mehr noch: Wissen wir genauso gut, wer wir als Baptisten sind, wie wir wissen, wer wir als Deutsche, Kenianer, Malayen oder Argentinier sind? Verstehen wir uns selbst in dem jeweiligen Kontext, in dem wir leben sollen? Können wir einen gewissen Stolz oder eine gewisse Würde daraus ableiten, dass wir Mitglieder einer bestimmten Nation sind, während wir uns gleichzeitig zur christlichen und baptistischen Lebensweise bekennen? Was bedeutet schon der Name, wenn man es recht überlegt? Was ist unser Gesicht? Können wir als Teil einer baptistischen Gemeinschaft und als Mitglieder einer bestimmten Nation den gleichen Namen tragen und das gleiche Gesicht zeigen? Wie man sieht, ist die Frage der Identität doch nicht so einfach zu beantworten.

1. Zwei Bestandteile einer Identität – ein Name und ein Gesicht

Eine Identität hat zwei Bestandteile: einen Namen und ein Gesicht. In manchen Ländern weist der Pass noch ein weiteres Merkmal auf, nämlich einen Fingerabdruck, aber davon geht man heute immer mehr ab. Anscheinend sind es diese zwei Dinge, die nicht so ohne weiteres veränderbar sind: der Name und das Gesicht. Und doch geht die Identitätsbestimmung auf der polizeilichen Ebene nicht über eine Tautologie hinaus. Deshalb ist es möglich, eine Identität zu fälschen oder sich die eines anderen Menschen anzueignen.

Um mehr als eine Tautologie zu sein, muss eine Identität sich gegen die Identität anderer abgrenzen. Ich bin, der ich bin, weil die anderen sind, wer sie sind. So ist es zum Beispiel möglich, dass ich auf der persönlichen Ebene auf die Frage: »Wer bist du?«, antworte: »Ich bin Daniel.« Das ist eine einfache Aussage. Aber wer ist Daniel? Die Identität Daniels als Name und Gesicht muss vor dem Hintergrund der Namen und Gesichter anderer Identitäten bestimmt werden. In diesem Fall ist Daniel der Sohn von Yolanda, der Mann von Dina, der Schwiegersohn von Eugenia, der Vater von Carolina und Cecilia und der Großvater von Florencia. So wird Daniels Identität sofort durch die Identität dieser Frauen in Daniels Umfeld bestimmt, und ebenso durch die Identität vieler anderer Menschen. Ganz offensichtlich muss der, der die Frage stellt, wenigstens einige dieser Bezugspersonen mit ihren Namen und Gesichtern kennen, sonst bleibt Daniels Identität genauso unklar für ihn wie am Anfang. Wir werden alle durch unsere persönlichen Beziehungen bestimmt.

Für eine zweite kleine Übung wenden wir uns dem beruflichen Umfeld zu: »Daniel ist Professor am *John Leland Center for Theological Studies*.« Diese Identifizierung einer Person versteht man (oder auch nicht),

abhängig von verschiedenen Faktoren, die diese Definition impliziert. Zunächst hängt es von dem vorhandenen Verständnis von Theologieprofessoren ab. Wenn sie eine gute theologische Ausbildung hatten, kann es eine positive, ja wünschenswerte Sache sein, jemanden als Theologieprofessor zu beschreiben. Wenn sie aber immer wieder von der verehrten Kanzel ihrer Kirche gehört haben, dass Universitätslehrer, und vor allem Theologieprofessoren, diejenigen sind, die die christliche Botschaft zerstören und alle möglichen Mythen und Lügen in den Glauben hineinmengen, dann ist ihre Vorstellung von einem Theologieprofessor sicher eine ganz andere.

Selbst wenn ihr Bild von einem Theologieprofessor ein gutes ist, ist es ein Unterschied, ob man in Tübingen, an der Sorbonne, in Yale oder am John Leland Center Professor ist. Die Identität und Geschichte des jeweiligen Instituts bestimmt ganz gewiss auch die Identität des Professors selbst. Es geht kein Weg daran vorbei: Die Identität jedes Einzelnen wird bestimmt von der Identität anderer. Wer ich bin, hängt zu einem wesentlichen Teil davon ab, was die anderen sind, in welchen Umgebungen und Umständen wir leben und letztendlich davon, was die gesamte Welt ist. Wie Wörter in einem Wörterbuch bilden wir alle die Welt der Bedeutung und Identität der jeweils Anderen. Dies ist eine unausweichliche Tatsache.

Wir alle werden von äußeren Realitäten definiert und geprägt. Unsere Umstände bestimmen ebenso sehr, wer wir sind, wie unser eigener Wille es tut. Das Dumme daran ist, dass wir keine Kontrolle darüber haben oder in einem bestimmten Augenblick sagen können, wer wir sind. Unser Wesen und unsere Umstände ändern sich ständig, unabhängig davon, was wir gerne sein wollen oder was wir sagen, wie wir gerne wären. Wir alle sind Wesen in einem konstanten Prozess des Werdens. Werden ist immer aktiv, dynamisch, unfassbar, unerreichbar. Mehr noch, nicht nur wir selber werden und verändern uns, sondern die Welt um uns herum tut es auch. Also ändert sich nicht nur derjenige, der identifiziert werden soll, sondern auch seine Beziehungen, vor denen die Bestimmung erfolgt, sind ständig in Bewegung.

Meine Mutter, die inzwischen beim Herrn ist, definiert mich noch immer und ändert sich auch immer noch. Die Erinnerung an sie und ihre Gegenwart hat nicht in jedem Moment den gleichen Stellenwert. Auch meine Schwiegermutter, meine Frau, meine beiden Töchter und meine Enkelin befinden sich in andauernder Veränderung. Ihr Verhalten und ihr Werden definiert mich ebenso, und zwar auf eine Weise, die ich als bestimmend betrachten muss.

Das Institut, in dem ich lehre, die Kirche, zu der ich gehöre, der Club, wo ich Sport treibe, das Auto, das ich fahre, die Kleidung, die ich trage, die Frisur, die ich mir schneiden lasse, der Charakter, den ich habe, der Name und das Gesicht, mit denen ich lebe – dies alles und noch viele andere Dinge sind kleine Einheiten, anhand derer meine Person identifiziert werden kann. Aber der Prozess erfolgt nicht in einem ontologischen

Vakuum, sondern im Verhältnis zu den Instituten anderer, den Kirchen anderer, ihrer Kleidung, ihren Frisuren, ihren Charakteren, den Namen und Gesichtern anderer usw.

Über das bloß Historische, das Psychologische und sogar das Hermeneutische hinaus geht die Bestimmung einer Identität bis zu der tiefsten Ebene: dem Ontologischen. Wir sind, was unsere Identität sagt, dass wir sind. Jeder Mensch versteht sich selbst vor dem Hintergrund des anderen, des Andersartigen. Die ontologischen Realitäten des anderen Menschen und anderer Gebilde, die mich bestimmen, sind genauso real und veränderlich wie die jeweilige Person selbst.

Die Entdeckung unserer persönlichen Beziehungen bedeutet gleichzeitig die Entdeckung und Wahrnehmung vieler Beziehungen: Die Beziehungen all derer, die uns helfen uns selbst zu identifizieren. Die Person, die mit mir lebt, die mit mir arbeitet, der Mensch, der vor meinem Haus lebt, derjenige, der mit mir leidet, derjenige, der das Leben mit denselben Mitteln zu verstehen sucht – derselben Sprache, denselben Gesten, denselben Vorlieben und Abneigungen, derselben Musik, derselben Literatur, derselben Kunst, demselben Land, demselben religiösen System – dieser Mensch ist es, mit dem ich eine vertraute Intersubjektivität entwickle, die uns auf einer sehr grundlegenden Ebene verbindet: die Familie, die Sippe, der Stamm, das Ghetto, die *ethnia*, die nationale und kulturelle Herkunft, die homogene Einheit, die über die Individualität hinausgeht und aus mir ein Mitglied einer bestimmten Klasse macht. Nationale und konfessionelle Identitäten tauchen tief in den Ozean der menschlichen Seele ein.

Dieses Netz, das Verwobensein von Personen macht die Existenz menschlichen Lebens aus. Es ist die Voraussetzung für die Möglichkeit, meine Träume und Hoffnungen zu verwirklichen, und die Chance für mein persönliches Glück. Das Individuum hängt sehr an seiner Familie, seinem Stamm oder seinen nationalen Wurzeln, weil diese soziologische Realität seinem Wesen eine Identität verleiht. Diese Intersubjektivität erklärt, warum ein Einzelner bereit ist, alles für seine Familie, Sippe oder nationale Abstammung zu tun, sogar sein Leben zu opfern. Ohne seine Familie, ohne seinen Stamm, ohne das Land seiner Herkunft hat das Leben des Individuums keine Bedeutung. Deshalb ist in fast allen Kulturen die größte Beleidigung nicht die gegen die Person selbst, sondern die Beleidigung der Mutter. Wir können alle möglichen Äußerungen über uns selbst ertragen, aber wir können es nicht ertragen, wenn etwas gegen unsere Mutter gesagt wird.

2. Lateinamerika

Das selbe, was Menschen passiert, geschieht in Bezug auf die Länder und Nationen der Welt. Wir alle definieren uns im Gegensatz zu anderen.

Wir sind, was wir sind, weil wir nicht das sind, was die anderen sind. Politische Witze können politische Präferenzen bestimmen und nationalistische Witze können die Seele einer Nation enthüllen. In Spanien gibt es ein Buch mit Witzen über Argentinier, das ein ziemlicher Bestseller ist, und fast jeder lacht über diese Witze. Einige finde ich, ehrlich gesagt, ausgesprochen abstoßend und manche sind auch beleidigend. Trotzdem muss ich zugeben, dass eine ganze Menge Wahrheit über das, was wir Argentinier sind, in diesen »beleidigenden« Witzen steckt, ob wir es mögen oder nicht.

Lateinamerika zu identifizieren ist gar nicht einfach. Natürlich könnte man sagen, dass es Amerika ist und lateinisch. Das ist auch eine Art Identität. Der presbyterianische Missionar John Mackay hat Lateinamerika in einem seiner Bücher² als »jenes andere Amerika« bezeichnet. Was für Mackay »jenes« war, ist für uns Lateinamerikaner »dieses«. »Jenes« und »dieses« sind Wörter, die immer relativ sind, je nachdem, wer sie verwendet. »Jenes« und »dieses« helfen uns auch, unsere Identität zu bestimmen. Wir identifizieren uns durch »jenes«, das zu uns als »dieses« gehört. Identität ist beziehungsabhängig.

Um die lateinamerikanische Identität zu verstehen, müssen wir »Amerika« und »lateinisch« verstehen. Lateinamerika liegt in einem Beziehungsdreieck mit dem angelsächsischen Amerika und Europa. Lateinamerika ist »Amerika« im Gegensatz zu Europa und »lateinisch« im Gegensatz zu angelsächsisch. Es gibt jedoch große Diskrepanzen zwischen Autoren, was die Einheit und Vielfalt Lateinamerikas betrifft. Manche sagen, so etwas wie ein Lateinamerika gebe es gar nicht, andere behaupten, »Lateinamerika« sei lediglich ein kulturelles Konstrukt und keine Realität. Der berühmte peruanische Dichter Mario Vargas Llosa zum Beispiel glaubt nicht an eine kulturelle und soziale Einheit Lateinamerikas.

Der französische Soziologe Alain Rouquié identifiziert Lateinamerika als den »äußersten Okzident« oder »fernen Westen«³. Wir im Westen sind es gewohnt, einen Unterschied zwischen dem, was wir den Nahen Osten (oder Mittleren Osten) und den Fernen Osten nennen, zu machen. Entsprechend ist nach Rouquiés Definition Lateinamerika Okzident, äußerster Okzident.

Man kann drei kulturelle Stadien in der Entwicklung des lateinamerikanischen Volkes und seiner Seele festhalten, nämlich a) das präkolumbianische *Abya-Yala*⁴ animistischer oder panpsychischer Prägung, b) die spanisch-portugiesische Kolonisation römischer Prägung, die die präko-

² J.A. Mackay, *That Other America*, New York 1935.

³ A. Rouquié, *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*, Buenos Aires 1990.

⁴ *Abya-Yala* ist ein einheimischer Begriff, der aus Zentralamerika kommt. Er bezieht sich auf das geografische, kosmogonische und kosmologische Verständnis von der Erde als bewohntem Ort. Er wird besonders von indigenen Bewegungen verwendet, die präkolumbianische Besitzansprüche über das Land geltend machen. Übersetzen kann man den Begriff mit: Erde, Heimat, Vaterland.

lumbianische Seele vom sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert latinisierte, und c) die englisch-amerikanische Kolonisation protestantisch-evangelikaler Prägung, die im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert die latinisierte präkolumbianische Seele anglizisiert hat.

Alle diese drei Stadien sind im heutigen Lateinamerika gegenwärtig als Lagen, die sich überlappen. Kulturell gehört Lateinamerika zum Westen, zum Okzident. Lateinamerika ist eine Ableitung, eine Erfindung Europas. Lateinamerika ist Europa, wie es sich in Amerika ausdrückt. Europa liefert die Einheit, Sprache und Kultur Lateinamerikas. Die Besonderheiten der Umstände, in denen diese aufgezwungene Einheit sich ausdrückt, liefern die facettenreiche Vielfalt und farbige Verschiedenheit der »Nationen« des Kontinents.

3. Lateinamerikaner und ihre Religionsformen

Obwohl alle Klassifikationen unzulänglich sind, kann man sicher zu Recht sagen, dass es in Lateinamerika mindestens drei verschiedene Arten von Menschen gibt: a) die Aborigines auch *América Negra* (Schwarzes Amerika) genannt, b) die Eingewanderten, überwiegend europäischer Abstammung, auch *América blanca* (weißes Amerika), und viele Sklaven aus Afrika, auch als *Afro-América*⁵ bezeichnet, sowie c) die neuen Völker oder *América Morena*.⁶ Diese werden *mestizos* genannt und der Prozess heißt *mestizaje*. Die *Mulato*, die afrikanischer Abstammung sind, kann man auch als eine Form von *mestizos* betrachten.

Heute gehört der größte Teil der lateinamerikanischen Bevölkerung zu der dritten Kategorie, obwohl immer noch eine große Zahl von Völkern zu einer der ersten beiden Gruppen zählt. Lateinamerika ist ein wahrer Schmelztiegel der Kulturen und Abstammungen. Die Vermischung der Kulturen hat unterschiedliche Ergebnisse im Religionsverständnis und in der religiösen Ausprägung hervorgebracht. Viele »Gesichter« der lateinamerikanischen Seele haben sich von dem Animismus und Panpsychismus zur römisch-katholischen Form des Christentums entwickelt. Dabei gibt es alle Arten von Mischungen und Schwerpunkten. Als dann mit den Händlern und neuen »Eigentümern« der Welt die protestantische Form des Christentums auf den Kontinent kam, erfolgte eine zweite Anpassung.

⁵ Ich kenne keine gute Untersuchung der Merkmale afrikanischer Abstammung in Lateinamerika, aber sie halten sich besonders in Brasilien, Uruguay und den Guyanas, abgesehen von der Karibik. Sie lassen sich in den Mulatos und in allen Arten von »Afro«-Religionen, dem Afro-Kubanischen, dem haitischen Voodoo, dem afro-brasilianischen Macumba, Kimbando und Ableitungen davon, die in Uruguay und anderen Ländern vorkommen, finden. (Brasilien grenzt an jedes andere Land Südamerikas).

⁶ Moreno ist eine Mischung aus schwarz und weiß, die man in etwa mit »braun« übersetzen könnte, wie in »brauner Zucker«, *azucar moreno*.

Am interessantesten in Lateinamerika zu beobachten ist, dass alle drei Formen von Religionsverständnis gegenwärtig sind und sich in vielen Fällen gegenseitig überlagern. Lateinamerika ist ein Hybrid und dieses Hybridentum ist schwierig zu erklären. Sein religiöser Charakter ist ebenfalls hybrider Natur.

José Miguez Bonino schlussfolgert, nachdem er vier verschiedene »Gesichter« des lateinamerikanischen Protestantismus analysiert hat: »Das Bild, das der Titel ›Gesichter des lateinamerikanischen Protestantismus‹ hervorruft, ist zwiespältig. Hat er verschiedene ›Gesichter‹, weil wir von verschiedenen Dingen sprechen? Oder sind sie ›Masken‹ einer einzelnen Sache? Und wenn letzteres der Fall ist, welches ist das wahre Gesicht, das sich hinter diesen Masken versteckt? Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage hat mich dazu gebracht, nach einem hermeneutischen Schlüssel zu fahnden, der die einzigartige Identität, die wahre Vielfalt und die Koexistenz dieser Identität in jeder der mannigfaltigen Ausprägungen dieses Wesens, das wir ›lateinamerikanischen Protestantismus‹ nennen, aufdecken wird.«⁷

4. Als Baptist in Lateinamerika

Im folgenden und letzten Teil dieses Artikels möchte ich fünf Merkmale aufzeigen, die wesentlich sind für die Frage, was es bedeutet, in Lateinamerika Baptist zu sein. Dann werde ich kurz die sich verändernden Charakteristika der Baptisten in dieser Region analysieren.⁸

Erstens bedeutet in Lateinamerika Baptist zu sein, ein Fremder zu sein. Der Baptismus kam als »fremde« Religion nach Lateinamerika. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, nach drei Jahrhunderten totaler römisch-katholischer Dominanz über den indigenen Animismus und Panpsychismus der Region wurde die Ankunft der protestantisch-evangelikalen Gemeinschaften als kulturelle Invasion durch die Angelsachsen betrachtet. Man tolerierte diese Tatsache, weil viele der damaligen Nationen des Kontinents emanzipiert waren und die neuen Regierungen europäische Immigration als eine Form der Entwicklungshilfe befürworteten. Die humanen und politischen Auffassungen, auf denen der baptistische Glaube ruht, waren den in der Region aufgrund der spanisch-portugiesischen Kolonisation bereits vorherrschenden humanen und politi-

⁷ J. Miguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires 1995, 8. Die vier »Gesichter«, auf die Miguez Bonino sich in seinem ausgezeichneten Buch bezieht, sind das »liberale«, das »evangelikale«, das »pfingstlerische« und das »ethnische« Gesicht.

⁸ An dieser Stelle kann ich nicht auf jede Religionsform in Lateinamerika eingehen, nicht einmal auf jede protestantisch-evangelikale Form der Religiosität. Alle sind sie sehr wichtig und wahrscheinlich verbreiteter und bekannter als die Baptisten, aber sie sind nicht Gegenstand dieses Artikels. Die Analyse ihrer Bedeutung und Wirkung wollen wir einer anderen Gelegenheit überlassen.

schen Auffassungen »fremd«. Diese »Fremdheit« ist bis heute vorhanden und wird noch immer von präkonziliaren Katholiken genutzt um Baptisten und andere Protestantisch-Evangelikale in der Region zu diskreditieren.

Zweitens bedeutet in Lateinamerika Baptist zu sein, dass man als Proselyt und Schafdieb angesehen wird. Es wird weitgehend ignoriert, dass der baptistische Glaube und die baptistische Praxis zunächst nicht durch Missionare in die Region kamen, sondern durch europäische Gemeinschaften, die sich in Lateinamerika niederließen, meist auf der Flucht vor religiöser Verfolgung und Intoleranz in Europa. Darauf bauten dann später Missionare auf. Und doch wird diese Tatsache meist übersehen, wenn man über uns Baptisten in Lateinamerika nachdenkt. Immer noch werden wir als Kirche angesehen, die durch Missionare ins Leben gerufen wurde. Man geht gemeinhin davon aus, dass angelsächsische Missionare in die Region kamen, um Menschen zu bekehren, die schon Christen waren.

Drittens bedeutet in Lateinamerika Baptist zu sein, dass man als Kraft betrachtet wird, die dem gesellschaftlichen Zusammenhalt entgegensteht. Es wird viel darüber diskutiert, was man in Lateinamerika das »nationale Wesen – *el ser nacional*« nennt. Diejenigen, die behaupten, Lateinamerika sei, neben anderen Bestandteilen seines »nationalen Wesens«, ein römisch-katholischer Kontinent, erkennen nicht die Hybris, von der wir weiter oben sprachen. Denn dann wird jeder, der nicht römisch-katholisch ist, als subversiv für die Werte der Kultur erachtet, als gefährlich, als jemand, der gegen das »nationale Wesen« ist, jemand, der nationale Identität und Eigenart untergräbt und der unterdrückt werden muss.⁹

Natürlich haben die Militärdiktaturen regen Gebrauch von diesem »nationalistischen« Gefühl in der Region gemacht, um ihre »Säuberungen« und ihre militärische Macht zu fördern. Man denke nur einmal daran, wie General Galtieri den Falklandkrieg 1983 zum Ausbau seiner Macht in Argentinien nutzte. Ich erinnere mich noch gut an die Menschen, die in den Straßen auf und ab sprangen und jeden, selbst alte Leute, zwingen, es ihnen gleich zu tun, während sie schrien: »*El que no salta es un inglés, el que no salta es un inglés* [...] Wer nicht springt, ist

⁹ Dieselbe ideologische Diskussion wurde in Lateinamerika benutzt, um verschiedene Formen von Rassismus und ethnischer Diskriminierung zu verbreiten. Rassismus ist dort nicht so offen wie in anderen Teilen der Welt, aber er ist trotzdem vorhanden. Es ist ein unbewusster Rassismus, der sich in Diskriminierung bei Bildung, Arbeit und Sport sowie in der ungleichen Behandlung indigener Bürger durch öffentliche Stellen ausdrückt. Der Rassismus ist gemischt mit Toleranz, ein Konzept, das von der vorherrschenden römisch-katholischen Kultur zur Eroberung und Akkulturation der indigenen Völker entwickelt und gegen diejenigen eingesetzt wurde, die nicht als Teil des »nationalen Wesens« betrachtet wurden. Diskriminierung zeigt sich auch in der Armut, der Arbeitslosigkeit mancher Leute und in den Streitkräften, zu denen Nichtkatholiken keinen Zugang haben. So muss zum Beispiel in Argentinien jemand, der Staatspräsident, Senator oder ein hoher Offizier in der Armee werden will, römisch-katholisch sein.

ein Engländer«. Das IMB (International Mission Board, vormals Foreign Misson Board) der Southern Baptist Convention überlegte ernsthaft, ihre Missionare nach Hause zu schicken, denn Nordamerikaner wurden von den Argentinern als Verräter betrachtet, weil sie sich im Krieg auf die Seite Englands geschlagen hatten.

Viertens bedeutet in Lateinamerika Baptist zu sein, dass man Teil einer positiven Bewegung ist. Diese »Entfremdung« des Baptismus halten manche für positiv. Menschen, die zu Veränderung bereit sind, sei sie sozialer oder politischer Natur, beginnen den Veränderungsprozess für gewöhnlich mit einer Veränderung ihrer religiösen Bindungen. Davon hat die protestantisch-evangelikale Bewegung in der Region sehr profitiert, eine Bewegung, die in vielen Ländern sehr stark war, z.B. in Chile und Guatemala.

Fünftens bedeutet in Lateinamerika Baptist zu sein immer, Teil einer Minderheit zu sein. In den meisten Fällen einer sehr kleinen Minderheit, in manchen Fällen, wie in Brasilien, einer wachsenden Minderheit, aber in jedem Fall einer Minderheit. Baptisten in der Region sind sich ihres Minderheitsstatus sehr bewusst. Das zeigt sich nicht nur in den Zahlen, sondern auch darin, welches Verhältnis die Baptisten zur Kultur haben.

5. *Veränderungen des Baptismus in Lateinamerika*

Nachdem ich fünf der Identifikationsmerkmale der baptistischen Identität in der Region genannt habe, lassen Sie mich einen Blick auf ihre konkrete Entwicklung werfen.

Erstens sind Baptisten in Lateinamerika nach wie vor eine »fremde« Glaubensgemeinschaft. Die neueste Entwicklung ist, dass die Baptisten nicht nur den anderen fremd sind, sondern zunehmend auch sich selbst. Die meisten Baptisten in der Region kennen ihre Wurzeln nicht, sie erkennen ihre eigene Geschichte nicht, sie können nicht einmal ihre wesentlichen Glaubensinhalte benennen. Viele Baptistengemeinden werden charismatisch in ihren Gottesdiensten, episkopal in ihrer Ekklesiologie, fundamentalistisch in ihrer Lehre und sakramental in ihrer Praxis. Es ist schade, aber es ist kein Geheimnis, dass Baptistengemeinden in der Region ihr Baptistensein aufgeben. Viele davon nennen sich weiterhin Baptisten, aber sie sind nicht mehr baptistisch.

Zweitens sind Baptisten in der Region anfällig dafür, sich eher mit den Evangelikalen im Allgemeinen als mit den Baptisten im Besonderen zu identifizieren. Der Einfluss der nordamerikanischen Fernsehprediger ist viel durchdringender und bestimmender für Glauben und Praxis der Baptistengemeinden in der Region als jede baptistische Organisation, inklusive der Vereinigung der Baptisten in Lateinamerika oder des Baptistischen Weltbundes. Die Baptisten in der Region wissen nicht, wer sie sind oder wofür sie stehen. Die meisten Baptistengemeinden suchen verzweifelt nach einer Identität. Es ist interessant, dass Außenstehende, die

sich mit den Baptisten befassen, dies deutlicher wahrnehmen als die Baptisten selbst.

Drittens halten sich die Baptisten in der Region immer weniger an das freikirchliche Verständnis von versammelter Gemeinde. Die Baptisten folgen den Strukturen der Kultur, was die Kontrolle der Macht betrifft. Da viele von ihnen unter Militär- und Diktatorenregimen aufwuchsen und die Demokratie noch nicht als einende und zusammenhaltende Kraft gesehen wird, meinen sie, dies sei die Regel. Baptistengemeinden wiederholen die Muster der Herrschaft in Form von kleinen Diktatoren, die sie »Pastoren« nennen. Dieser wachsende Episkopalismus in der Region kommt eindeutig von pfingstlerischen Einflüssen, aber er wird durch den Wunsch vieler Gemeinden angeheizt, die Schutzpatrone der »Entfremdung« aufzugeben und eine positive Kraft in der Kultur zu werden statt einer befremdenden. Es ist sehr merkwürdig zu sehen, wie diese Baptistengemeinden in dem Bestreben, »nationaler« in ihrem Wesen und gesellschaftlich akzeptiert zu werden, das Prinzip aufgeben, dass sie ekklesiologisch am Leben erhält.

Viertens haben die Baptisten in Lateinamerika sich weniger einem freimachenden Glauben verschrieben, sondern fühlen sich mehr zu einem überwindenden Glauben hingezogen. Die Strategien der »geistlichen Kampfführung«, die vom Norden her kommen, prägen zu einem großen Teil das Verhältnis der Gemeinden zu den nationalen Kulturen. Es ist interessant, wie viel von der Kritik an der Praxis der »fremdländischen« Baptistengemeinden mit Munition aus den gleichen »fremden Ländern« zunichte gemacht wird. Darin zeigt Lateinamerika seinen »Amerikanismus«.

Fünftens fühlen sich die Baptisten in der Region nicht dem Dialog verpflichtet. Die Minderheitenmentalität hat sich zu einem engstirnigen Glauben entwickelt, in dem alle, die nicht meiner Meinung sind, Ungläubige sind. Die Baptisten in Lateinamerika sind, bis auf wenige Ausnahmen, nicht offen für den ökumenischen Dialog und wenden sich ganz besonders gegen die katholische Kirche. Noch weniger sind die Baptisten der Region offen für einen interreligiösen Dialog. Eigentlich treten sie nicht einmal untereinander in Dialog! Viele der jüngsten Entwicklungen im Glauben und Praxis der lateinamerikanischen Baptisten hätten verhindert werden können, wenn die kirchlichen Leiter offener wären für den Dialog. Viele Versuche, den Dialog zu eröffnen, werden von Baptisten als Bedrohung für ihre Art den Glauben zu leben empfunden, statt dass sie als positive Kraft zur Prägung und Ausformung ihrer Identität verstanden würden.

6. Eine unschlüssige Schlussfolgerung

Wenn ich unsere baptistische Identität in Beziehung zu unserer jeweiligen nationalen Identität sehe, so finden Baptisten ihre Identität immer noch in den unterschiedlichen nationalen Identitäten der Region. Für den Baptismus gilt das gleiche Dreiecksverhältnis, in dem Lateinamerika zu dem angelsächsischen Amerika und Europa steht. Baptisten in Lateinamerika sind offen für Vorschläge ihrer europäischen und nordamerikanischen »Verwandten«. Die anderen beiden Scheitelpunkte des Dreiecks bleiben sehr wichtig für uns Lateinamerikaner bei der Bestimmung unserer Identität. Europäische Baptisten und angelsächsische Baptisten leisten einen wesentlichen Beitrag zu unserer »fernwestlichen« Realität und zu der Prägung und Formung eine baptistischen Identität in unserer Region, vor allem, wenn sie jeder paternalistischen Haltung entbehren.

Geschwisterliche Beziehungen, Zusammenarbeit, Partnerschaften, Dialog – mit diesen Dingen können Baptisten aus anderen Teilen der Erde uns lateinamerikanischen Baptisten helfen zu klären, wer wir sind, was wir vertreten und wie die Wege Gottes mit uns aussehen. Identität wird vor dem Hintergrund der Identität anderer geformt. Als Baptisten in Lateinamerika müssen wir die Gesichter derer sehen, die wir in anderen Teilen der Welt sind, um für uns selbst unsere konfessionelle Identität im Licht unserer nationalen Identitäten zu klären. Der Baptistische Weltbund und andere konfessionelle internationale Vermittler sollten sich der bedeutenden Rolle bewusst sein, die sie in der Prägung baptistischer Identitäten rund um den Globus haben.

Bibliographie

Mackay, J.A., That Other America, New York 1935.

Míguez Bonino, J., Rostros del Protestantismo Latinoamericano, Buenos Aires 1995.

Rouquié, A., Extremo Occidente. Introducción a América Latina, Buenos Aires 1990.

Shurden, W.B., The Baptist Identity. Vier zerbrechliche Freiheiten, Macon 1993.

Bonhoeffer über Kirche, Staat und Nation

Keith Clements

Über ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod stellt Dietrich Bonhoeffer noch immer eine Herausforderung und Inspiration für die christlichen Kirchen dar. So wurde im Londoner Westminster Abbey das Ende des 20. Jahrhunderts damit begangen, dass man auf dem Sims über dem Westeingang – eine Nische, die Jahrhunderte lang leer geblieben war – Statuen von zehn christlichen Märtyrern eben dieser hundert Jahre aufstellte. Es sind Gestalten aus der ganzen Welt, protestantischer, römisch-katholischer und orthodoxer Prägung. Unter ihnen ist – neben dem Baptisten Martin Luther King – auch der deutsche Lutheraner Dietrich Bonhoeffer zu finden. Nirgends ist die Herausforderung durch Bonhoeffer stärker als in der Frage, was es bedeutet, Jesus Christus inmitten der wetteifernden Ansprüche nationaler Loyalität, Staatsbürgerschaft und staatlicher Autorität zu bekennen. Es hat einen gewissen bitteren Beigeschmack, ausgerechnet hier in Berlin über Bonhoeffers Bedeutung nachzudenken, denn Berlin war in größerem Maße seine Stadt als irgendeine andere, in der er gelebt hat. Das Haus, in dem er viel Zeit mit seinen Eltern verbrachte und in dem er im April 1943 von der Gestapo verhaftet wurde, ist sogar nur wenige Minuten von unserem Veranstaltungsort hier in Grunewald entfernt.

Man könnte natürlich einwenden, die Umstände im nationalsozialistischen Deutschland seien so extrem gewesen und hätten Bonhoeffer selbst zu so extremen Gedanken und Handlungen geführt, dass er für diejenigen von uns, die heute unter »normaleren« Bedingungen leben, nur wenig Bedeutung hat. Ich glaube, das stimmt nicht. Erstens können wir uns nicht auf die »Normalität« unserer gegenwärtigen Situation berufen, in der Rassismus und Nationalismus wieder das Haupt erheben, besonders hier in Europa. Und zweitens sind es sowieso gerade die Erdbeben und Vulkanausbrüche, die offenbaren, welche Kräfte die Erde formen, auf der wir Tag für Tag wandeln.

Warum sollten gerade die Baptisten sich mit Dietrich Bonhoeffer auseinandersetzen? Baptisten glauben an die Kirche als versammelte Gemeinde: eine Gemeinschaft von Glaubenden, die frei sind im Bekenntnis ihres Glaubens und auch frei sein sollen von jeglichem Zwang durch den Staat. Ein Dialog der Baptisten mit Bonhoeffer kann ihnen helfen, ihre eigene Tradition neu und positiv zu bewerten und ein kritisches Bewusstsein dafür zu entwickeln, inwiefern sie durch Manipulation von seiten sozialer oder politischer Kräfte gefährdet sein können – gerade, wenn viel von »Freiheit« die Rede ist.

Es lohnt sich, ein wenig darüber nachzudenken, welche tatsächliche Verbindung zwischen Bonhoeffer und den Baptisten besteht. Zu Lebzeiten hatte Bonhoeffer wenig Begegnungen mit Baptisten, und in seiner Heimat anscheinend überhaupt keine. Das ist nicht weiter erstaunlich, denn es wäre kaum zu erwarten, dass der halb aristokratische, hoch akademische lutherische Theologe und die kleine, pietistische Gemeinschaft, die die Baptisten damals waren, besondere Notiz voneinander nehmen sollten. Was Bonhoeffers Auslandsreisen betrifft, ist die Lage jedoch etwas anders. 1924, als er in Rom studierte, schreibt er davon, dass er in der Stadt an einem Gottesdienst mit Gläubigentaufe teilgenommen habe, in »einer kleinen Sekte«¹, die eine Baptistengemeinde gewesen sein muss (und wie gerne wüssten wir, welche genau es war!) und die ihn offensichtlich beeindruckt hatte (nicht zuletzt wegen der Qualität des Gesangs). Es ist nahezu sicher, dass er gegen Ende seiner Pastorentätigkeit in London von 1933 bis 1935 auch im *Spurgeon's College* war, als er im Zuge der Vorbereitung auf seine zukünftige Leitungsfunktion des verbotenen Theologischen Seminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde englische theologische Fakultäten und christliche Häuser besuchte. (*Spurgeon's* ist unweit von Sydenham, wo Bonhoeffer lebte). Außerdem, so schreibt Bonhoeffers Biograf Eberhard Bethge im Zusammenhang mit Bonhoeffers Einstellung zur Ausbildung von Vikaren: »In England hatte er sich ein Gelübde bei den Baptisten notiert, welches der Student vor seinem Eintritt in ein Seminar ablegt und in dem er bezeugt, dass er »das Predigtamt erlangen und sich dementsprechend verhalten will.«²

Es gab allerdings eine Begegnung mit einer Baptistengemeinde, die eine entscheidende und sein Leben verändernde Bedeutung für Bonhoeffer hatte. Von 1930 bis 1931 verbrachte er ein Jahr als Austauschstudent im *Union Theological Seminary* in New York. Als ernsthafter deutscher Akademiker und Verfechter Karl Barths tat er vieles von dem, was er von New Yorker Kanzeln hörte, als eine Mischung aus leerer liberaler Theologie und optimistischem Humanismus ab. Eines Sonntags jedoch nahm ihn jemand mit zur *Abyssinian Baptist Church* im schwarzen Ghetto von Harlem. Mehrere Zeitgenossen am *Union* erinnern sich daran, wie bewegt Bonhoeffer bei seiner Rückkehr ins Seminar war, denn so hatten sie ihn noch nie gesehen. In der *Abyssinian Baptist Church*, so sagte er später, habe er eine wirkliche Verkündigung des Evangeliums gehört, wie er es nie zuvor in Amerika (und vielleicht auch in Deutschland) getan hatte, und er war fasziniert von der Leidenschaft des Singens und Betens dort. Diese schwarze Baptistengemeinde wurde seine geistliche Heimat

¹ »Indem die Kirche Schuld bekennt, entbindet sie die Menschen nicht vom eigenen Schuldbekenntnis, sondern sie ruft sie in die Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses hinein. Nur als von Christus gerichtete kann die abgefallene Menschheit vor Christus bestehen. Unter dieses Gericht ruft die Kirche alle, die sie erreicht.«

² D. Bonhoeffer, *Jugend und Studium 1918-1927*, München 1986 [DBW 9].

für den Rest seines Aufenthalts in New York, und er übernahm sogar eine Jungengruppe im Bibelunterricht. Es muss hier ausdrücklich gesagt werden, dass diese Erfahrung Bonhoeffer nicht zum Baptismus konvertieren ließ – das Wichtigste für ihn war der Zugang, den er so zu der Situation der Schwarzen bekam und der ihm die Augen öffnete für das ganze Problem des Rassismus und für die Notwendigkeit, dass die Kirche sich mit den Benachteiligten und Unterdrückten der Gesellschaft identifizierte.³ Nichtsdestotrotz können die Baptisten zu Recht darauf hinweisen, dass es eine ihrer Gemeinden war, die eine so entscheidende Etappe auf Bonhoeffers Weg teuer erkaufte Jüngerschaft darstellte.

Wir sollten aber auch einen Blick auf die Beziehung der Baptisten zu Bonhoeffer nach seinem Tod werfen. Ich wage zu behaupten, dass, zumindest was Großbritannien und die USA betrifft, baptistische Theologen wahrscheinlich proportional mehr zur Bonhoeffer-Forschung und -Interpretation beigetragen haben als die jeder anderen Denomination. Ich würde das auf eine gewisse Nähe der Schwerpunkte von Bonhoeffer und den Baptisten zurückführen. Erstens erinnert Bonhoeffers Auffassung von Jüngerschaft als ausschließlicher Beziehung zu Christus unübersehbar an die baptistische Betonung der persönlichen Hingabe an Christus. Zweitens kommt seine Darstellung des christlichen Lebens als »gemeinsames Leben« unserem Verständnis von Kirche als Gemeinschaft Glaubender entgegen. Und als dritter Grund ist der betont biblische Charakter seiner Theologie zu nennen.

An dieser Stelle möchte ich sagen – wenn eine autobiografische Anmerkung hier gestattet ist –, dass ich während meiner Studienzeit ganz allgemein von Bonhoeffer fasziniert war, dass aber insbesondere die theologische Beschäftigung mit dem Thema »christlicher Glaube und nationaler Loyalität« der Beginn meiner eigenen literarischen Exkursion in die Auslegung Bonhoeffers war. Zu Beginn der achtziger Jahre begann ich, mich damit auseinander zu setzen, dass man der nationalen Identität und Loyalität als theologische und ethische Fragestellung zumindest in Großbritannien kaum Aufmerksamkeit schenkte, und ich entschloss mich, für die britische Situation diese Fragen aufs Tapez zu bringen und zwar mit Bonhoeffer als Gesprächspartner. Damals zeigten sich viele Freunde und Kollegen verwundert darüber, dass ich mich einer Sache widmete, die doch überholt zu sein schien. Aber ich begann mit meiner Arbeit an *A Patriotism for Today: Love of Country in Dialogue with the Witness of Dietrich Bonhoeffer*⁴ im Frühsommer 1982, gerade zu dem Zeitpunkt, als Großbritannien wegen der Falklandinseln in einen Krieg mit Argentinien eintrat, und plötzlich wurde »Patriotismus« unter Margaret Thatcher auch für die Briten ein ganz aktuelles Thema – gefolgt, wie sich später zeigte, von einem weiteren Jahrzehnt eines politischen Ethos, das eine

³ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1986, 492.

⁴ A.a.O., 187.

wiederbelebte Form von britischem Nationalismus mit einer monetaristischen Wirtschaftspolitik verband. Doch ebensowenig wie alle anderen konnte ich vorhersehen, dass in den neunziger Jahren ein Europa entstehen sollte, das von plötzlichen Veränderungen überrollt wurde und in dem nationale und ethnische Loyalitäten – oftmals mit religiösen Untertönen – auf so dramatische Weise thematisiert werden würden, wie wir es nun erlebt haben.

Von dem reichhaltigen Vermächtnis an Dietrich Bonhoeffers Gedankengut und Zeugnis möchte ich drei Punkte besonders hervorheben, die jederzeit bedeutsam sind für die Auseinandersetzung der Christenheit mit dem Themenkomplex der nationalen Loyalität und des Nationalismus. Es sind dies: 1. eine theologische Bewertung der Nation, 2. Solidarität mit nationaler Schuld und 3. die wahre Freiheit der Kirche.

1. Eine theologische Bewertung

Nationale und/oder ethnische Identität ist eine Tatsache. Wir hier bei diesem Kongress sind uns dessen bewusst, dass wir verschiedener Nationalität sind – Deutsche, Engländer, Amerikaner, Serben, Kenianer und so weiter. Wir sind keine abstrakte Menschheit, sondern gehören jede und jeder einem Gemeinwesen mit klar unterscheidbarer Identität an, die in einer merkwürdigen Mischung aus Sprache, Kultur und kollektivem historischen Gedächtnis zum Ausdruck kommt. Das ist von unbestreitbarem Wert für unser Menschsein. Aber wie hoch sollte man diesen Wert tatsächlich veranschlagen? Wo genau siedeln wir die gemeinschaftliche Identität auf einer Werteskala an, zumal wenn diese Werteskala darauf beruht, dass alles Leben von Gott geschaffen und auf Gott bezogen ist? Und umso mehr, wenn religiöse Elemente oftmals Bausteine unseres Bildes von einer nationalen Identität sind?

Im Deutschland der zwanziger Jahre, lange vor Hitlers Machtergreifung, aber ein wichtiger Faktor seines Aufstiegs zum Volkshelden, wurde die Bedeutung der »Nation« zum beliebten Thema für viele Philosophen, religiöse Vordenker und nicht zuletzt protestantische Theologen. Hintergrund dieser Faszination waren eine lange Geschichte philosophischer und romantischer Beschäftigung des 19. Jahrhunderts mit dem Gedanken, jede Nation oder jedes Volk habe eine besondere Seele, die nach Ausdruck in einer einzigartigen Identität verlangt, sowie die weniger weit zurückliegende Demütigung des deutschen Nationalstolzes im Zusammenbruch von 1918 und den Bedingungen des Versailler Vertrages, eine Demütigung, deren Umkehrung dringend nötig erschien. Unter den protestantischen Theologen, die sich an dem neuen nationalen Projekt beteiligten, waren hochgradig gebildete Intellektuelle wie Paul Althaus und Emanuel Hirsch. Kern ihrer Überlegungen war die Theorie von den »Schöpfungsordnungen«: die Vorstellung, dass bestimmte Merkmale des

menschlichen Wesens von Gott als wesentlich für seine Schöpfung erachtet und daher als Absoluta verteidigt werden müssten – komme, was wolle. Diese Theorie hatte eine gewisse Sonderstellung in der postreformatorischen Theologie (und selbst Karl Barth war nicht abgeneigt sie in den zwanziger Jahren zu verwenden, aber die nationalistischen Theologen hoben sie nun auf eine übergeordnete Position in ihrem Denken und bezogen sie vor allem, recht willkürlich, auf die Nation. So wurde z.B. das Glaubensbekenntnis »Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde [...]« auf besondere Weise gedeutet. Es wurde zum Bekenntnis, dass Gott jeden von uns mit unserer jeweiligen Nationalität und deren Besonderheiten geschaffen habe. Damit habe Gott uns verpflichtet, uns den Mächten unterzuordnen, die das Schicksal unserer Nation in Händen halten, und ihrer Geisteshaltung positiv gegenüberzustehen. Ja, im Erlühen einer Nation sehen wir, was Schöpfung wirklich ist. Als Teil ihrer Achtung vor dem Schöpfer müssten Christen ihre Rolle dabei spielen, die charakteristische Natur ihrer Nation als Geschöpf Gottes zu bekräftigen – d.h. ihre »rassische Reinheit« zu schützen und vor Elementen »fremder« Kulturen zu bewahren (mit offensichtlichen Implikationen angesichts des vorhandenen Anti-Semitismus jener Zeit).

Auf einem volkstümlicheren Niveau wurde eine solche Theologie von der so genannten Glaubensbewegung der *Deutschen Christen* angewandt, die das protestantische Äquivalent zu den Braunhemden der SA bilden sollten. Ihr Manifest von 1932 besagte, dass Rasse, Nation und kulturelles Erbe von Gott gegebene Lebensordnungen seien, die es als Gesetz Gottes zu bewahren gelte. Daher sei jede Vermischung der Rassen abzulehnen, denn der Glaube an Christus könne die Rassenzugehörigkeit nicht aufheben, sondern nur vertiefen und heiligen.⁵ Eine solche Theologie war der perfekte religiöse Anreiz, die Ideologie Adolf Hitlers zu übernehmen, der in *Mein Kampf* geschrieben hatte, dass nur derjenige ein [National]Sozialist sein könne, der kein höheres Ideal kenne als das Wohl seiner Nation und dem nichts wertvoller sei als Deutschland, sein Volk und Land, wie es in der Nationalhymne »Deutschland über alles« zum Ausdruck komme.⁶

Damit wir nicht vorschnell meinen, dass der Führer Nazi-Deutschlands ein Monopol auf solche Ansichten hatte, sei mir gestattet zu erwähnen, dass ein beliebter englischer Choral des 20. Jahrhunderts, der

⁵ K.W. Clemens, *A Patriotism for Today: Love of Country in Dialogue with the Witness of Dietrich Bonhoeffer*, London ²1986. Die erste Auflage bei Bristol Baptist College 1984. Eine Sammlung von Artikeln des Verfassers erschien 1990 bei Bristol Baptist College unter dem Titel: *What Freedom? The Persistent Challenge of Dietrich Bonhoeffer*. Vgl. auch K.W. Clemens, *A Question of Freedom? British Baptists and the German Church Struggle*, in: K.W. Clemens (Hg.), *Baptists in the Twentieth Century*, London 1983.

⁶ Vgl. »Guiding Principles of the German Christians« in: P. Matheson (Hg.), *The Third Reich and the Christian Churches*, Edinburgh ⁵1981.

bis vor zehn Jahren selbst in unseren baptistischen Gesangbüchern überlebt hat, mit den folgenden Zeilen den Patriotismus hochhält:

I vow to thee, my country – all earthly things above –
Entire and whole and perfect, the service of my love,
The love that asks no question: the love that stands the test,
That lays upon the altar the dearest and the best;
The love that never falters, the love that pays the price,
The love that makes undaunted the final sacrifice.⁷

Ich gelobe dir, mein Land – über allen irdischen Dingen –
Gänzlich, und vollkommen den Dienst meiner Liebe,
Die Liebe, die keine Fragen stellt: die Liebe, die der Prüfung standhält,
Die auf den Altar das Teuerste und Beste legt;
Die Liebe, die niemals wankt, die Liebe, die den Preis bezahlt,
Die Liebe, die unerschrocken das letzte Opfer bringt.

Wie weit sind solche Anrufungen von denen Hitlers und seiner Anhänger entfernt?

Die Antwort des jungen Dietrich Bonhoeffer auf die zu Kopf steigende nationalistische Theologie der späten 1920er und frühen 1930er Jahre war bemerkenswert klar und entschlossen und nahm zwei Ausprägungen an. Die erste war ein dramatisch vielsagendes Schweigen, das eine implizite Verurteilung war. Während des Winters 1932/33 an der Berliner Universität hielt er eine Vorlesungsreihe zu »Schöpfung und Fall«⁸, in denen er die ersten beiden Kapitel des Buches Genesis auslegte und mit keinem Wort Dinge wie »Schöpfungsordnung«, »Volk« oder »Nation« erwähnte – was sicher viele seiner Zuhörer überraschte. Bonhoeffers »theologische« Auslegung war ausgesprochen christozentrisch, ganz nach dem Vorbild Karl Barths, und damit formulierte er genau genommen einen grundlegenden Widerspruch zur nationalistischen Theologie, die (aus der Perspektive wahrhaft reformatorischen Denkens) den Kardinalfehler beging, aus der Welt, *wie sie ist* – gefallen und sündhaft –, den ursprünglichen Willen Gottes abzulesen. Jesus Christus allein ist es, das Wort Gottes, der uns den Willen des Schöpfers und die wahre Gestalt des menschlichen Wesens offenbart. Die Welt muss im Lichte Christi gesehen werden, nicht umgekehrt.

War Bonhoeffers Angriff auf die nationalistische Theologie in seiner Darstellung der Schöpfungsberichte nur implizit, dann wurde er umso deutlicher, wenn er die Kanzel oder einen Tagungssaal betrat. Er sah sich in die Schlacht geworfen, als er 1931 zum Deutschen Jugendsekretär des Weltbundes für Internationale Freundschaft der Kirchen ernannt wurde. Bei einer Tagung des Weltbundes in Berlin im April 1932 hielt W. Stählin aus Münster einen Vortrag, bei dem er sich stark auf die »Schöp-

⁷ Vgl. *W. Shirer, The Rise and Fall of the Third Reich*, London 1964, 114.

⁸ *C. Spring-Rice* (1859-1918).

fungsordnungen« berief, und als Antwort darauf stürzte sich Bonhoeffer in einen offenen Angriff gegen diesen Begriff, besonders in seiner Anwendung auf die Nation. Bonhoeffers eigener Bericht fasst seine Position zusammen:

»Es sei nicht möglich, gewisse Gegebenheiten der Welt als Schöpfungsordnungen vor anderen herauszuheben und hierauf ein christlich - sittliches Handeln zu begründen. Vielmehr sei dies allein möglich, wenn von der Offenbarung in Christus her gedacht werde, was hier nicht der Fall sei. [...] Gerade von dieser Voraussetzung aus aber, d.h. von der Schöpfungsordnung her, werde die Kampfaufgabe der Völker gerechtfertigt.«⁹

Dann bietet Bonhoeffer, bemerkenswerterweise, eine Alternative zu den »Schöpfungsordnungen« an: das Konzept der »Erhaltungsordnungen«:

»Der Unterschied sei der, daß vom Begriff der Schöpfungsordnung her gewisse Ordnungen, Gegebenheiten als an sich wertige, urständliche, als solche »sehr gute« angesehen werden, während mit dem Begriff der Erhaltungsordnung gemeint sei, daß jede Gegebenheit nur von Gott in Gnade und Zorn erhaltene Gegebenheit sei im Ausblick auf die Offenbarung in Christus. Jede Ordnung unter der Erhaltung Gottes sei ausgerichtet auf Christus und nur seinetwegen erhalten. Eine Ordnung ist nur solange als Erhaltungsordnung Gottes anzusehen, als sie noch offen ist für die Verkündigung des Evangeliums. Wo eine Ordnung, und sei sie die ursprünglichst scheinende, Ehe, Volk usw. dieser Verkündigung grundsätzlich verschlossen ist, muß sie preisgegeben werden.«¹⁰

Dies bedeutet nun die Relativierung aller Ansprüche auf den absoluten Wert menschlicher Institutionen und Strukturen, inklusive der »Nation«, wie heilig sie auch erscheinen mögen, angesichts des einzig Absoluten, nämlich der Herrschaft Jesu Christi. Die Nation als solche ist kein absolutes Gut, sie hat aus sich selbst keine Existenzberechtigung. Bonhoeffer wiederholte seine Ansichten später im Jahre 1932 bei einem Treffen des Weltbundes in der Tschechoslowakei, wo er sich sogar noch deutlicher zu der Notwendigkeit äußerte, die akzeptierten Strukturen des menschlichen Lebens radikal zu hinterfragen:

»Die Erhaltungsordnungen sind Formen der Zweckgestaltung gegen die Sünde in der Richtung auf das Evangelium. *Jede Ordnung* – und sei es die älteste und heiligste – *kann zerbrochen werden* und muß es, wenn sie sich in sich selbst verschließt, verhärtet und die Verkündigung der Offenbarung nicht mehr zuläßt. Von hier aus hat die Kirche Christi über die Ordnungen der Welt zu urteilen. Und von hier aus muß sie das Gebot Gottes hören. Sie hat in dem geschichtlichen Wandel der Ordnungen der Welt nur dies im Auge zu behalten, welche Ordnungen dieses radikale Verfallen der Welt an Tod und Sünde am ehesten aufhalten und dem Evangelium den Weg offen zu halten vermö-

⁹ D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, hg. von M. Rüter und I. Tödt [DBW 3], München 1989.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Ökumene*, Universität, Pfarramt 1931-1932, hg. von E. Amelung und Chr. Strohm [DBW 11], München 1994, 323.

gen. Allein von Christus her, nicht aus irgendeinem festgelegten Gesetz, noch aus irgendeiner ewigen Ordnung, hört die Kirche das Gebot, und sie vernimmt es in den Ordnungen der Erhaltung. [...] Es kann die radikalste Zerstörung fordern gerade um der Einen Aufbauenden willen.«¹¹

Aus dieser Sicht ist das nationale Leben, theologisch gesehen, eine Zusammenfügung auf das Kommen dessen hin, was allein von absolutem Wert ist, nämlich die Errettung durch Christus. Dieses nationale Leben bindet Menschen in Gemeinschaften zusammen, die das Leben in einem einigermaßen stabilen Rahmen erhalten und verbessern. Selbst von keinem absoluten Wert, kann es doch eine Matrix für das Aufnehmen des Absoluten, des Evangeliums Christi, darstellen. Doch wenn die Nation beginnt, absolute Ansprüche in Bezug auf sich selbst geltend zu machen, verschließt sie sich damit vor dem einen wahren Absoluten, verwirkt ihre Daseinsberechtigung und muss mit dem Gericht rechnen. Oder wenn deutlich wird, dass die Nation nicht länger als erhaltende Kraft im Leben der Menschen wirkt, sondern vielmehr Chaos und Zerstörung zu bringen droht, dann kann sie ebenfalls zugunsten einer angemesseneren Ordnung aufgelöst werden. All dies, darauf sei noch einmal hingewiesen, wurde noch einige Monate vor Hitlers tatsächlicher Machtergreifung geschrieben.

Bonhoeffer akzeptiert die Nationalität (und verleugnete nie sein Deutschsein) als positiven Faktor menschlichen Lebens – und entwickelt doch gleichzeitig eine Theologie, die eben diese Nationalität klar in ihre Grenzen verweist. Es ist eine Theologie, die von andauernder Bedeutung für unsere Orientierung ist. Wir können Bonhoeffers Position zusammenfassen, indem wir sagen, dass wir unter Gott die Freiheit haben, unserer Dankbarkeit für Nationalität allgemein und für unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation Ausdruck zu verleihen. Ebenso haben wir unter Gott auch die Freiheit – und die Verantwortung –, die Nationalität abzulehnen, wenn und wann immer sie im Lichte des Evangeliums inakzeptabel wird. Ein paar Jahre später, am Vorabend des Krieges, kam dieser Zeitpunkt für Bonhoeffer auf ganz existenzielle Weise, als er nach einem mehrwöchigen Aufenthalt in New York beschloss, nach Deutschland zurückzukehren und in seinem Brief an Reinhold Niebuhr den tiefen Schmerz hinter dieser Entscheidung mitteilte: »Christians in Germany will face the terrible alternative of either willing the defeat of their nation in order that Christian civilization may survive, or willing the victory of their nation and thereby destroying our civilisation.«¹² W.H. Visser't Hooft und andere erinnern sich daran, dass Bonhoeffer zu Kriegzeiten bei seinen Besuchen in Genf mehrmals gestand, dass er für die militärische Niederlage seines Landes betete.¹³

¹¹ A.a.O., 324f.

¹² A.a.O., 387f.

¹³ D. Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hg. von D. Schulz [DBW 15], 210.

2. Solidarität mit nationaler Schuld

Hätte Bonhoeffer uns nichts hinterlassen als seinen Widerstand gegen die nationalistische Theologie der »Schöpfungsordnungen«, so wäre schon das wertvoll genug für eine anhaltende theologische Kritik am Nationalismus. Außerdem hätte es zu dieser theologischen Kritik gepasst, dass er 1939 in den Vereinigten Staaten blieb: eine rigorose persönliche Geste, mit der er seine Nation ablehnte, die nun einer Führung folgte, welche sich einer unannehmbaren Politik des Krieges und der Rassenunterdrückung verschrieben hatte. Er hätte als Symbol der Redlichkeit dagestanden, vom nationalsozialistischen Deutschland getrennt durch einen moralischen Graben, so breit wie der Atlantik selbst. Aber in dieses Nazi-Deutschland kam er zurück. Wir können wiederum seine Bemerkungen Reinhold Niebuhr gegenüber zitieren, um einen Einblick in die Gründe dafür zu gewinnen: »I must live through this difficult period of our national history with the Christian people of Germany. I will have no right to participate in the reconstruction of Christian life in Germany after the war if I do not share the trials of this time with my people.«¹⁴

»With my people« – bezog sich Bonhoeffer mit dieser Formulierung nur auf die Christen Deutschlands? Die Ereignisse, die seiner Rückkehr folgten, weisen darauf hin, dass Bonhoeffer zumindest jetzt, wenn nicht schon früher, mit »my people« das ganze Volk meinte, »schuldig« wie »unschuldig«, in seiner Schuld nicht weniger als in seinem Leid. An diesem Punkt führt Bonhoeffer uns in die weitreichendste Reflexion darüber, was Vaterlandsliebe bedeutet. Nachdem er sich von ihrer Unannehmbarkeit distanziert hatte, sollte er nun zu der tiefsten erlösenden Identifikation mit ihr gelangen, indem er den einsamen Weg des Widerstandes und der politischen Verschwörung beschritt.

Können wir die Schuldigen lieben? *Kann* man sich überhaupt mit einem Land identifizieren, das für Taten ungeheuren Unrechts und Unmenschlichkeit verantwortlich war? Die Antwort kann nicht oberflächlich sein. Das moralische Empfinden lässt kein einfaches »Ja« zu. Unser Leben ist auf Gemeinschaft ausgerichtet und beinhaltet Beziehungen der Zugehörigkeit. Aber was geschieht, wenn die Gruppe, zu der wir gehören, unehrenhafter Handlungen beschuldigt wird? Es muss zwangsläufig zu einer Spannung zwischen dem Instinkt der Gruppensolidarität und dem belasteten Gewissen kommen. Und gerade in der Notwendigkeit, diese Spannung aufzulösen, steht der Patriotismus seiner tiefsten Krise gegenüber. Ja, gerade an diesem Punkt wird »Treue zum Vaterland« oftmals gleichgesetzt mit der Weigerung,

¹⁴ Vgl. W. Zimmermann / R.G. Smith (Hg.), I Knew Dietrich Bonhoeffer, London 1973, 194.

jede wie auch immer geartete Schuld der Nation einzugestehen. Man sollte eine solche Haltung nicht einfach verurteilen, solange man sich nicht klar macht, dass es eben ein moralisches Empfinden ist, das hier zum Tragen kommt. Man kann kaum freiwillig einer Gemeinschaft angehören, die von Schande gezeichnet ist – deshalb muss jede Anschuldigung sofort abgewiesen und die Unschuld der Nation hartnäckig behauptet werden. Von ihrer Schuld zu sprechen bedeutet Verrat. Es ist etwa so wie bei den Eltern, deren Kind von der Polizei festgenommen wird und die entrüstet erklären: »Unser Kind würde so etwas niemals tun!« Gewissen und moralisches Empfinden auf der einen Seite und Loyalität gegenüber Gruppe oder Familie auf der anderen Seite kollidieren. Die menschliche Neigung zur Selbstrechtfertigung ist immer dann am Stärksten, wenn ganze Nationen ihre Taten moralisch verteidigen, Missetaten leugnen oder entschuldigen oder ihr eigenes Verhalten im Vergleich zu der Geschichte anderer Nationen in ein besseres Licht rücken.

Das ist der kritische Punkt des Patriotismus. Alles hängt daran, ob der Drang zur Solidarität das Gewissen unterdrückt – was bedeutet, dass das Land nun in falschem Licht dargestellt wird –, oder ob man dem Gewissen gestattet, die Wahrheit über die Nation und ihr gegenüber zu sagen. Falls aber das Letztere geschieht, wie kann eine Nation ihre eigene Verdammung überleben? Sind Solidarität und das Eingeständnis von Schuld nicht unvereinbar?

Im Zentrum der christlichen Tradition steht die Erkenntnis, dass das Eingeständnis von Schuld und die Bejahung der Solidarität vereinbar sein können. In Form von Gnade für die Sünder offenbart sich die Liebe Christi in seinem Tod (Röm 5,6-8). Die Liebe, von der hier die Rede ist, stellt sich ganz der Schande des Geliebten. Sie identifiziert sich mit ihm, ohne auch nur im Geringsten die Realität seiner Schuld zu verharmlosen, und lässt ihn so die Schuld nicht alleine tragen. Die Botschaft der Vergebung der Sünden fordert und ermöglicht zugleich, dass die Schuld ans Tageslicht gebracht, erkannt, bekannt und bereut wird, damit sie weggenommen werden kann. Wahre Vaterlandsliebe muss deshalb auch die Bereitschaft beeinhalteln, die Schuld des Landes auf ganz konkrete Weise zuzugeben, sich mit ihm unter das Urteil zu stellen und um Sühne für seine Schuld zu bitten.

Offensichtlich sah Bonhoeffer dies als seinen Weg, als er in Widerstand und Verschwörung eintrat. Es war ein Versuch, die Schande seines Landes wieder gut zu machen und den Preis für das zu bezahlen, was letztendlich damit verbunden war. Gegen Ende seines Gefängnisaufenthalts, als sein Schicksal sich bereits deutlich abzeichnete, schrieb er das bewegende Gedicht »Der Tod des Mose«. In der Gestalt des Mannes, der mit dem auserwählten Volk Fronarbeit geleistet hatte und doch nur von ferne einen Blick auf das Verheißene Land werfen konnte, sah er den Widerschein seiner eigenen Biographie: »Der die Sünde straft und gern ver-

gibt, Gott, ich habe dieses Volk geliebt. Daß ich seine Schmach und Lasten trug und sein Heil geschaut – das ist genug. «¹⁵

»Schuld« im Bezug auf die Nation tauchte übrigens in Bonhoeffers Theologie schon lange vorher auf – bereits bei seiner Dissertation *Sanctorum Communio*. Und während seines Studienaufenthaltes in den USA 1930/31 sprach er mehrere Male von der Schuld seines Landes – zu jener Zeit ein überraschendes Wagnis für einen Deutschen. Während man noch unter den Versailler Verträgen litt, betrachteten die meisten Deutschen solche Äußerungen als Verrat. Sicher teilte Bonhoeffer damals die Gefühle seiner Landsleute, die es als ungerecht empfanden, dass Deutschland die alleinige Schuld am Ersten Weltkrieg gegeben wurde. Aber das hielt ihn nicht davon ab, Stolz und Selbstzufriedenheit als nationale Schwächen beim Namen zu nennen.¹⁶ Während des Zweiten Weltkriegs und Bonhoeffers Engagement im Widerstand taucht das Thema Schuld verstärkt in seiner *Ethik* auf. Dort wagt er zu behaupten, der Gehorsam gegen Gott nach dem Vorbild Christi beinhalte die Bereitschaft schuldig zu werden, nämlich um anderer Menschen willen. In seinem Fall bedeutete dies die Bereitschaft, sich verantwortlich an Aktionen im Namen der Opfer Hitlers, vor allem der Juden, zu beteiligen und damit durch die Teilnahme an Gewalt Schuld auf sich zu laden, statt schuldig zu werden durch Tatenlosigkeit, die sich den Anstrich von »Unschuld« gibt. In einer solchen Situation massiven Unrechts konnte es ohnehin keine Unschuld geben, sondern lediglich eine Reaktion auf die gesellschaftliche Schuld, in die man verstrickt war.

Der Gemeinschaft die Wahrheit zu sagen – wie schmerzhaft sie auch sein mag –, sie innerhalb der Gemeinschaft zu realisieren und zugunsten der Nation selbst die Kosten dafür zu tragen, das ist die tiefgreifendste Form der Vaterlandsliebe. Bonhoeffer steht hier ganz in der biblischen Tradition wahrhaft prophetischen und priesterlichen Handelns, die sich von Mose und Jeremia bis zu Jesus durchzieht. Sündhafte Gemeinschaften brauchen solche Menschen, die ihr Versagen und ihre Schuld aufdecken – nicht, indem sie sich zum Richter erheben, sondern indem sie ihre Stimme erheben und anschließend in der Gemeinschaft bleiben und sich mit ihr unter das Kreuz stellen. Sie sind es, die auf die Realität von Schuld hinweisen – und auf die darüber hinausgehende Realität der Gnade, der Heilung und der Vergebung. Wir haben solche Menschen in Südafrika am Werk gesehen und in der Funktion als Wahrheits- und Versöhnungskommission. In Europa sehen wir die Notwendigkeit für einen solchen Dienst in Situationen, die nach Heilung der Erinnerungen ebenso schreien wie nach einer ehrlichen Auseinandersetzung mit Schuld und Gnade, wie z.B. im ehemaligen Jugoslawien. Dietrich Bon-

¹⁵ A.a.O., 210.

¹⁶ Zitiert bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1986, 996.

hoefffer bleibt ein entscheidender Zeuge und Partner für jedes Wagnis dieser Art.

3. Die wahre Freiheit der Kirche

Als der junge Student Dietrich Bonhoeffer 1924 eine Gläubigentaufe in Rom miterlebte, schrieb er in sein Reisetagebuch:

»Vielleicht hätte der Protestantismus nie landeskirchliche Absichten haben sollen, sondern große Sekte bleiben, die es immer einfacher hat, – und wäre so vielleicht nicht in der jetzigen Kalamität. Eine Landeskirche glaubt, eine solche Ausbreitungsfähigkeit zu haben, daß sie allen etwas geben kann. [...] Nun, wo das offizielle Band des Staates und der Kirche gefallen ist, steht die Kirche vor der Wahrheit; sie war allzu lange das Asyl für obdachlose Geister gewesen, die Herberge der ungebildeten Aufklärung. Wäre sie nie Landeskirche geworden, läge die Sache weit anders: sie hätte noch immer eine nicht geringe Zahl begeisterte Anhänger, wäre in Anbetracht ihrer Größe kaum als Sekte zu bezeichnen und stellte ein außergewöhnliches Phänomen religiösen Lebens und Frömmigkeit dar; wäre also das Ideal der heute so vielfach gesuchten Religionsform [...] Es wäre die Kirche geworden im Sinne der Reformatoren, die sie jetzt nicht mehr ist.«¹⁷

Drei Jahre später, in seiner Dissertation *Sanctorum Communio*, verteidigte Bonhoeffer die Volkskirche eher, jedoch mit einer starken Einschränkung: Eine Staatskirche hat nur dann eine Daseinsberechtigung, wenn sie, sollte dies nötig sein, sich dazu durchringen kann, Gemeinschaftsbewegung zu sein, ja bekennende Kirche zu werden (sechs Jahre vor Beginn des Kirchenkampfes eine bemerkenswerte Aussage!). Es ist auch interessant, dass er Ernst Troeltschs berühmte Unterscheidung zwischen den Formen Kirche und Sekte innerhalb des Christentums nur als soziologische Kategorie betrachtete und nicht als theologisch relevant. Wirklich wesentlich für eine Glaubensgemeinschaft ist, ob sie sich unter dem Wort Gottes versammelt.

So war Bonhoeffer auf seine Begegnung mit der *Abyssinian Baptist Church* in Harlem gut vorbereitet. Allerdings sollten wir, bevor wir Bonhoeffer als Krypto-Baptisten adoptieren, auf einige schwierige und hartnäckige Fragen hören, die er an den angelsächsischen Protestantismus stellte und vor allem an das »freikirchliche« Konzept. Die Tatsache, dass die unmittelbare Zielscheibe die protestantischen Kirchen in den Vereinigten Staaten waren, bedeutet nicht, dass wir Baptisten und sonstigen Freikirchen anderswo nicht auch gemeint waren. Während seines zweiten, kurzen Besuchs in den USA im Sommer 1939 schrieb Bonhoeffer den Artikel »Protestantismus ohne Reformation«. Geschrieben aus der

¹⁷ Vgl. D. Bonhoeffer, *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-1936*, transl. E. Robertson, London 1965, 179f.

Perspektive eines Kriegers, der im Kampf der Deutschen Kirche verwundet worden war, ist er eine Kritik an dem »Freiheitsbegriff«, wie ihn die Tradition der Gemeinschaftsbewegungen (gathered church tradition) verwendet. Diese Tradition, so argumentiert Bonhoeffer, hat »die Freiheit der Kirche« überwiegend als Freiheit von staatlicher Kontrolle aufgefasst. Dies kann auf subtile Art ein Lob für einen säkularen Staat sein, der solch eine Freiheit gewährt, anstatt eine Aussage über die Kirche selbst. Es ist eine Erlaubnis, die vom Staat erteilt wird. Ist es das, was die wahre Freiheit der Kirche ausmacht? Nein, sagt Bonhoeffer.

»Ob die Kirchen Amerikas wesentlich frei sind, das kann nur die faktische Verkündigung des Wortes Gottes entscheiden. Nur wo dieses Wort in Gericht, Gebot und Begnadigung des Sünders und Befreiung von allen Menschensatzungen mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit konkret gepredigt werden kann, ist Freiheit der Kirche. Wo aber der Dank für die institutionelle Freiheit durch ein Opfer der Freiheit der Verkündigung abgestattet werden muß, dort ist die Kirche in Ketten, auch wenn sie sich frei glaubt.«¹⁸

Sah Bonhoeffer »die Kirche in Ketten« in den deutschen Freikirchen während der Nazi-Zeit ebenso wie in der offiziellen Reichskirche? Vielleicht, aber er sah sie auch in Kirchen, die unbewusst von der etablierten Kultur und Ethik in Amerika gefangen genommen waren. Seine Kritik daran, wie der Stolz auf die Freiheit vom Staat uns blind machen kann für andere Formen säkularer babylonischer Gefangenschaft, die viel perverser sein können, war vernichtend: Rassismus und ausufernder Nationalismus, um nur zwei zu nennen, ganz zu schweigen von wirtschaftlichen Vorteilen. Baptisten jeder Herkunft sollten dies zur Kenntnis nehmen und ihre eigene Bilanz daraufhin überprüfen.

In seinen Schriften zur *Ethik*, die er während des Krieges verfasste, sagt Bonhoeffer noch einiges mehr über die Kirche als Gemeinschaft der unter dem Wort Gottes Versammelten. Diese Schriften können unser Verständnis davon, was es heißt, Gemeinschaftsbewegung zu sein, vertiefen und bereichern. Bonhoeffer macht deutlich, dass es, ohne den Unterschied zwischen den jeweiligen Funktionen von Kirche und Regierung, die beide ihr Mandat von Gott haben (hier zumindest bleibt er guter Lutheraner!), zu verwischen, zu der Aufgabe einer Kirche gehört, das Wort an die Regierung zu richten. Aber es ist nicht einfach so, dass die Kirche der Welt gegenüberstehe, quasi als Arche der Geretteten gegenüber den nicht Geretteten. Er sagt:

»Wo also Jesus Christus gemäß göttlichen Mandates verkündigt wird, dort ist immer auch Gemeinde. Das bedeutet zunächst nur dies, daß da Menschen sind, die das Wort von Christus annehmen, glauben, sich gefallenlassen im Unterschied zu anderen, die es nicht annehmen, sondern verwerfen, also daß da Menschen sind, die an sich geschehen lassen, was eigentlich von Gott her

¹⁸ Zitiert bei E. Bethge, a.a.O., 89.

an allen Menschen geschehen sollte, Menschen also, die stellvertretend für die anderen Menschen, für die ganze Welt eintreten.«¹⁹

In gewissem Sinne versammelt sich also die versammelte Gemeinde nicht nur zum Zwecke der eigenen Erlösung und Heiligung, und noch nicht einmal, um zu Missionaren zugerüstet zu werden, die in die Welt hinausgesandt werden. Sie versammelt sich im Namen der Welt. Sie tritt für die Welt ein, deren Teil sie immer noch ist. Dies ist die tiefe Bedeutung hinter Bonhoeffers berühmtem Satz in seinen Gefängnisaufzeichnungen: »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.«²⁰ Und gerade, wenn die Welt am meisten schuldig wird, muss die Kirche am meisten für andere da sein, denn die Kirche ist die Gemeinschaft, die von der Befreiung weiß, die bußfertiger Glaube an die Gnade bringt, denn das Gericht beginnt mit dem Haushalt Gottes, und das erste Geständnis der Kirche muss das Geständnis des eigenen Versagens sein. Wäre die Verschwörung gegen Hitler erfolgreich gewesen, wäre nach Bonhoeffers Plan die erste Handlung der Bekennenden Kirche ein von der Kanzel verlesenes Bekenntnis der Schuld gewesen – der Schuld des Schweigens und Nichthandelns der Kirche angesichts der unaussprechlichen Verbrechen, die im Namen der Rassenreinheit und Staatsloyalität begangen wurden, insbesondere der Schuld am Schicksal der Juden und anderer Opfer.

Kurz gesagt, die Kirche sollte verkörpern, was die Gesellschaft um sie herum, die Nation, aufgerufen ist zu sein: eine Gemeinschaft der Wahrheit, Rechtschaffenheit und Versöhnung. Sie akzeptiert nicht die Bedingungen des Staates oder den Sittenkodex der Gesellschaft, die die Kirche oftmals gerne nach ihren eigenen Interessen formen würden. Sie lebt vom und durch das Wort Gottes in Jesus Christus, und als sein Leib lebt sie nach *seinen* Bedingungen, für die sie umgebende Welt in Fürbitte und Dienst.

4. Schluss

Als Baptisten, die ihrem Erbe treu sein wollen, während sie sich gegen den Druck von Rassismus, Nationalismus und ethnischen Loyalitäten zur Wehr setzen müssen, sind wir gut beraten, Bonhoeffer als freundlichen, aber kritischen Gesprächspartner zu beachten. Wir sollten die schöne Formulierung »the crown rights of the Redeemer«, die unsere Vorväter im Glauben prägten als Ausdruck dafür schätzen, wem unsere Loyalität gebührt, nämlich dem »Haupt der Gemeinde und Herrn der Welt«. Wir sollten uns wie Bonhoeffer theologisch gegen die exzessiven Ansprüche des Vaterlandes wappnen und Nation und Rasse im Lichte

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1937-1940*, hg. von D. Schulz, Gütersloh 1998 [DBW 15], 445.

²⁰ D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992 [DBW 6], 407.

Christi sehen und nicht umgekehrt. Im Lichte des Kreuzes, in dem wir die Wahrheit über uns selbst und die Wahrheit über Gottes Gnade erkennen, müssen wir es wagen, die Wahrheit über nationale Sünde und Schuld zu sagen, wie hoch der Preis und wie schmerzhaft es auch sein mag. Und wir sollten unsere Gemeinden als Verkörperung der durch Gott versöhnten Welt sehen, und als solche, die vor Gott einstehen für die Welt, die noch nicht mit ihm versöhnt ist.

Bibliographie

- Bethge, E.*, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1986.
- Bonhoeffer, D.*, Ethik, hg. von I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil und C. Green, München 1992 [DBW 6].
- , Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von C. Gremmels, E. Bethge und R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt [DBW 8], Gütersloh 1998.
- , Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940, hg. von D. Schulz, Gütersloh 1998 [DBW 15].
- , No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-36, transl. E. Robertson, London.
- , Jugend und Studium 1918-1927, München 1986 [DBW 9].
- , Schöpfung und Fall, hg. von M. Rüter und I. Tödt [DBW 3], München 1989.
- , Ökumene, Universität, Pfarramt 1931/32, hg. von E. Amelung und Chr. Strohm [DBW].
- Clemens, K.W.*, A Patriotism for Today: Love of Country in Dialogue with the Witness of Dietrich Bonhoeffer, London ²1986.
- , A Question of Freedom? British Baptists and the German Church Struggle, in: *ders.* (Hg.), Baptists in the Twentieth Century, London, Baptist Historical Society 1983.
- Matheson, P.* (Hg.), The Third Reich and the Christian Churches, Edinburgh ⁵1981.
- Shirer, W.*, The Rise and Fall of the Third Reich, London 1964.
- Zimmermann, W.* / *Smith, R.G.* (Hgg.), I Knew Dietrich Bonhoeffer, London 1973.

Baptistische Identität und nationale Kultur

Zarko Djordjevic

»Unser Haus steht an einer Kreuzung.«

Dieser Gedanke fasst die komplexe geopolitische und historische Wirklichkeit einer Region zusammen, die wir den Balkan, Serbien und Jugoslawien nennen. »Das Haus« wurde erbaut und zerstört in den Fallwinden der Geschäfte größerer und stärkerer Weltmächte. Seine Geschichte ist schockierend, blutig, ehrenvoll und schändlich, heilig und verflucht. Geschichte wird immer von den Siegern geschrieben, und es hängt vom Sieger ab, wie die Geschichte aussehen wird, nicht so sehr davon, was wirklich geschehen ist. Darum sind wir heute auf dem Gebiet Jugoslawiens wieder einmal Zeugen großen Leides, großer Kontroversen und Zeugen von Interpretationen der Wirklichkeit, die von einem Extrem bis zum anderen reichen.

Konzepte wie »Identität« und »Kultur« sind ungewöhnlich wichtig in unserer Region. Sie haben einen Ehrenplatz in unserem bombastischen Wortschatz, zusammen mit »Souveränität« und »Integrität«. Sie umfassen alles, was die serbische Nation ist, was sie war und wie sie bleiben soll. Kultur und Identität sind Überlebensrufe einer Nation, zu der wir als Baptisten gehören; einer Nation, die einen langfristigen Krieg ums Überleben und um eine eigene Identität führt; einer Nation, die neben ihren wahren kulturellen Werten in einer Vielzahl von Mythen über ihren kollektiven Wert Zuflucht gesucht hat. Für kleine Nationen, deren Häuser an den Kreuzungen der Wege der großen Nationen stehen, ist dies eine große Herausforderung. Aber diese Frage gehört in eine andere Diskussion und eine andere Tagung. Für unsere Zwecke hier reicht es, einige historische Schlüsselereignisse in der älteren und jüngeren Geschichte Serbiens zu erwähnen.

Da wir uns für geistliche Gründe interessieren, wird es, wenn wir »den Zeitgeist unterscheiden«, nicht allzu schwer sein, die zentralen Wendepunkte zu erkennen. Wenn wir die freiwillige oder durch das byzantinische Reich erzwungene Christianisierung der slawonischen Stämme (die Vorfahren der heutigen Serben) überspringen, kommen wir zu der Ära des entwickelten mittelalterlichen serbischen Staates. In diesem so genannten »christlichen« Staat gab es immer Gläubige, die authentisches Christentum und direkten Zugang zu Gott in Glauben und Taten anstrebten. Dies waren die Bogumilen, mit denen König Stefan Nemanja brutal abrechnete. Entsprechend dem so genannten »Gesetzesbuch von Dusan« (auf das sich viele von uns heute gerne berufen) verfolgte und ermordete

er sie, und das Herausreißen der Zunge war eine besondere Strafe für solche »Heretiker«. Der Historiker, Orientalist und Theologe Professor Birvis, Dekan des Theologischen Seminars in Novi Sad, schätzt, dass diese blutige staatlich geförderte Verfolgung fünf Jahre dauerte. Kurz danach überrannte das ottomanische Reich mit seinen militärischen Kreuzzügen den serbischen Staat. Diese Ära der Sklaverei und verschiedener Formen des Vassallentums dauerte fünf Jahrhunderte. Fünf Jahre und fünf Jahrhunderte? Fünf Jahre staatlichen Terrors gegen Freiheit des Gewissens und Glaubens für fünf Jahrhunderte islamischer Tyrannei und Plünderung. Die Parallele ist kaum zu übersehen, behauptet Professor Birvis. Vor allem die geistliche Parallele, die wichtigste.

Selbst nach der Herrschaft des türkischen Reiches war Serbien die Zielscheibe anderer fremder Militärmächte. Es wurde daran gehindert, eine geistliche Identität zu entwickeln und war so abgeschnitten, dass sogar der Funke der Reformation spurlos an ihm vorbeiging. Serbien begann das zwanzigste Jahrhundert gemeinsam mit anderen kleinen Balkanvölkern, die auf ihre eigene Art dieselben Probleme hatten. Leider ist der Weg jenes Staates, Jugoslawien genannt, ein Weg, der aufgrund des Erbes von Tradition, Nationalismus und Kommunismus mit Schwierigkeiten verbunden ist. Und so definierte die serbisch-orthodoxe Kirche 1920 aus Sorge um das Überleben der Nation ihre frühere und zukünftige Identität: »serbisch gleich orthodox«. Kein anderer Weg war erlaubt und ist es bis heute nicht. Unglücklicherweise wurde auch die territoriale Gleichheit der so genannten serbischen Länder proklamiert, was die blutigen Konflikte des vergangenen Jahrhunderts zur Folge hatte. Tatsächlich ist alles, was wir als Baptisten in Jugoslawien erleben, durch diese Haltung definiert, bei der Nationalität und Glaube als ein und dasselbe identifiziert werden.

Das Ende des Zweiten Weltkrieges und Titos Kommunismus fügten dieser »Symphonie« aus Nationalität und Glauben, aus serbischem Staat und Kirche, besonderen Schaden zu. Künstliche Territorien und künstliche Nationen und eine allgemeine und systematische Atheisierung stärkten nur noch die panische Stammessehnsucht nach Überleben. Darum hat die orthodoxe Kirche so lange an der Gleichsetzung von Nationalität und Glauben festgehalten.

Doch genau da, zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann die baptistische Bewegung in dieser Region Fuß zu fassen. Während sie all diese politischen und nationalen Geschehnisse beobachteten, hatten die bibellesenden Baptisten die Kühnheit, die Wirklichkeit mit den Augen Christi zu sehen. Das besagt ein Dokument der ersten konstituierenden Sitzung der baptistischen Kirche aus dem Jahre 1923: »Brüder, mögen wir das, was wir heute beschlossen haben, morgen nicht aufgeben. Möge es unter uns in Zukunft weder Serben noch Kroaten noch Deutsche noch Ungarn geben [...] noch Frau noch Mann. Mögen wir Christi sein.«

Dies war jedoch kein Unitarismus, den man uns noch heute, neben allem anderen, zu Unrecht vorwirft. Es war eine wahre Einheit in der Un-

terschiedlichkeit, die die jugoslawischen Baptisten aus- und durchgehalten haben. Von Anfang an bis heute gibt es in Serbien in einem Baptistenbund Slowaken, Ungarn und Rumänen, die durch ihre kulturellen Identitäten in ihren örtlichen Umgebungen handeln.

Titos Jugoslawien war einer friedlichen Existenz der Baptisten förderlich. Es stimmt, dass wir auf diesen Trick hereingefallen sind. Wir waren froh, dass man uns in Ruhe ließ, uns nicht einsperrte und unsere Kirche nicht zerstörte, wie es in Russland und Rumänien der Fall war. Doch während in jenen Ländern die Gemeinden inmitten der Verfolgung wuchsen, blieben wir in unseren vier Wänden, vernachlässigten die Mission und geistliches Wachstum blieb aus. Dies war einer der Gründe, warum die Baptisten der Welt Ende der achtziger Jahre das Interesse an uns verloren und ihre Aufmerksamkeit den sich öffnenden Grenzen unserer Nachbarländer widmeten. Aber ich machte damals als junger Christ eine Beobachtung, die ich für interessant, merkwürdig, aber unwichtig hielt. Wann immer ich amerikanische Missionare in unserem Land besuchte, sah ich in ihren Häusern amerikanische Flaggen und Symbole an allen möglichen Stellen: auf Untersetzern, Servietten usw. Die Baptisten meiner Generation wuchsen in Jugoslawien im Geist der so genannten »Bruderschaft und Einheit« auf, der unseren multiethnischen Gemeinden gut passte.

Der Zusammenbruch von Titos Jugoslawien zu Beginn der neunziger Jahre stellte all dies auf die Probe. Mit unterschiedlich starker Begeisterung akzeptierten die Baptisten der früheren jugoslawischen Republiken die neue Situation, dass sie ihre eigenen Baptistenbünde in ihren eigenen neuen Staaten hatten. Politische Definitionen hatten großen Einfluss auf die geistliche Entwicklung. Dass die Baptisten Jugoslawiens nach der politischen Interpretation der restlichen Welt in einem Aggressorstaat lebten, trug zu einer ganz besonderen Haltung der weltweiten Baptistenfamilie uns gegenüber bei, so wie es auch unsere Haltung ihr gegenüber beeinflusste. Für uns war es, um es vorsichtig auszudrücken, interessant zu sehen, mit welcher Leichtigkeit politische Trends von einem Teil der weltweiten Gemeinschaft der Baptisten übernommen wurden. Es war außerdem extrem schwierig zu versuchen zu verstehen, welche Erwartungen dieselbe Familie an uns hatte. Oder um es einfacher zu sagen: warum glaubte mein Glaubensbruder uneingeschränkt, was er auf CNN oder BBC sah, während ich nichts von dem glaubte, was ich in Milosevics Fernsehen sah? Warum erwartete man von uns, dass wir so laut und deutlich wie möglich die Politik meines Landes verurteilten, während man von unseren Brüdern in Kroatien nicht erwartete, dass sie dasselbe mit der Politik ihres Landes taten?

Jemand sagte einmal in diesen hässlichen Zeiten: »Ich habe den Eindruck, dass in den Augen mancher Menschen wir nur dann unsere Pflicht getan hätten, wenn wir gegen Milosevic Bonhoeffers unverwirklichten Traum gegen Hitler ausgeführt hätten.«

Wie konnte jemand leidenschaftlich für die Piloten seines Landes beten, die pflichtbewusst Tod über den Städten meines Landes aussäten,

während sich mein Magen beim Gedanken an die Mobilmachung umdreht, obwohl ich hier beschuldigt werde, zu »Clintons amerikanischer Kirche« zu gehören? Ist das eine Frage der Bildung? Ist es ein kultureller Graben? Oder spielen hier geistliche Dimensionen eine Rolle, die wir nicht sehen?

Auf dem Höhepunkt der Krise, der Krise baptistischer Identität in der nationalen Kultur während der Nato-Bombardements von 1999, erreichten alle diese Unsicherheiten ihren Höhepunkt. Dies zeigte sich am deutlichsten in den unabhängigen Versuchen einzelner aus unseren Reihen, Teilen der baptistischen Welt die Lage zu erklären, unseren Fall zu schildern, Behauptungen zu dementieren, zu bestätigen oder zu beweisen. Und doch blieb das mangelnde Verständnis. Für uns war das der eindeutige Beweis, dass wir uns nicht auf unserem eigenen Gebiet befanden, dass dies nicht die Sprache der Jünger Christi war (und wir hoffen, andere dachten dies auch). Natürlich sind und bleiben unsere Überzeugungen in dieser Sache unterschiedlich, aber vor diesem dunklen Hintergrund hat unsere geistliche Identität als Baptisten wieder zu leuchten begonnen. Am Beginn dieses neuen Jahrhunderts unserer multinationalen Gemeinden haben unsere Ansichten in Sachen ethnische Zugehörigkeit, Menschenrechte und Freiheit eine besondere Frische. Wir leugnen nicht, dass wir Serben, Ungarn, Slowaken und Rumänen sind, aber wir beten weder unsere Kultur noch unsere Nation an. Das entspricht keineswegs dem Nationalismus der serbisch-orthodoxen Kirche. Nach der alten mythologischen Definition »serbisch gleich orthodox« sind wir als Baptisten »Verräter des Glaubens, Entartete unserer Rasse, fremde Söldner«. Nach der sozio-psychologischen Theorie der »kleinen Unterschiede« sind wir gefährlicher geworden als die Muslime. Wir sind zu nah und zu kritisch für die offizielle Staatsreligion, während andere zu weit weg und zu uninteressiert sind.

In diesem Zusammenhang sehen wir eine besondere Manipulation des Wortes »Sekte«. In unserem Land hat das Wort »Sekte« keine theologische oder soziale Bedeutung, sondern ist ausschließlich in negativem Sinn gemeint. Das »Gesetzesbuch von Dusan«, das ich weiter oben erwähnte, war im letzten Jahrzehnt wieder in Kraft. Man »riss uns die Zunge heraus«, wo immer es in den Medien möglich war. Wir wurden verteufelt, als wären wir der schwärzeste aller Kulte. Wir wurden und werden noch immer mit allen anderen Religionen als Verräter von Nation und Glauben eingestuft.

Leider hat sich dieser ideologische Ansatz, in Ermangelung von Feinden von außen »Verräter in den eigenen Reihen« zu suchen, sich unter dem neuen Regime nach Milosevic nicht gewandelt. Die neuen Mächtigen schmeicheln sich bei der orthodoxen Kirche ein. Und die Kirche wiederum sieht die Chance, den alten Zusammenklang zwischen ihr und dem Staat wieder herzustellen. Sie hat eilig begonnen, ihr Programm für den Religionsunterricht in Schulen, für eigene Geistliche in Armee und Ge-

fängnissen usw. voranzutreiben. Bei all dem erklären sie auch ihre Absicht, den Kampf gegen »nationale Verräter« aufzunehmen. Die militantesten Gruppen schlagen unsere Fenster ein und beschmieren unsere Gebäude mit üblen Graffiti. Die Politiker schweigen, die Polizei ist machtlos und die zuständigen Regierungsbehörden sprechen nur mit Vertretern der orthodoxen Kirche. Unsere Bitten und Vorschläge werden ignoriert.

Was tun in einer solchen Zeit? Wie können wir die baptistische Bewegung in der spezifischen serbischen Kultur neu begrifflich fassen? Sind unsere Kirchen, unsere Theologie und unser Ansatz zu westlich? Wie viel Schuld tragen wir selbst an diesem unkritischen Ansatz? Würde es uns helfen, wenn wir Ikonographie und nationale Eigenarten als neue Form annehmen, das Evangelium in Begriffe zu fassen? Wie können wir eine biblische und baptistische Identität erhalten ohne kulturelle Fremdlinge in unserem eigenen Land zu sein? Wie bewahren wir eine baptistische Identität, wenn wir die nationale Kultur annehmen?

Eine Antwort auf diese Frage kann nicht auf der theoretischen Ebene gefunden werden. Wenn wir das wahre Evangelium leben, werden wir den Segen erleben, dessen Fundament vor langer Zeit in Gal 3,26-28 gelegt wurde. Als multinationale Gemeinschaft von Baptisten in Jugoslawien sind wir bereits im Besitz dieser Werte und wir sollten treu daran festhalten im Gehorsam gegenüber Christus.

Im Namen der gesamten baptistischen Familien meines Landes möchte ich meinen Dank aussprechen für die Gelegenheit, hier zu sein und an einer Konferenz mit einem so wichtigen Thema teilzunehmen. Ich überbringe Grüße von dem ganzen Baptistenbund, besonders von unserem Präsidenten, Professor Alexander Birvis, dem Generalsekretär, Avram Dega, und dem Dekan des Theologischen Seminars in Novi Sad, Dimitrije Popadic. Wir wollen unser Bedauern ausdrücken, wenn wir im letzten Jahrzehnt durch unsere slawonische Impulsivität in den oben genannten Kontroversen jemanden verletzt haben. Wir bitten euch dafür um Vergebung. Wir bitten euch, für unser Land zu beten und für uns, die Baptisten. Betet, dass Gott uns einen Geist der Erweckung schenkt, so dass wir ein neues Kapitel in unserer Geschichte aufschlagen können, trotz allem was war. Denn die Schrift sagt uns, dass alle, die ein gottgefälliges Leben in Jesus Christus führen, Verfolgung erleiden werden.

Ja, unser Haus, das heißt unser Land, steht an einer Kreuzung. Aber unsere geistliche Heimat, zu der wir als Teil einer riesigen weltweiten Familie gehören, steht auf Christus. Niemand wird dieses Haus zerstören. Das ist Gottes Versprechen. Wir glauben daran. Danke und Gott segne euch.

Identität, Kultur, Kirche und Staat

Lehren aus der frühen Kirchengeschichte

Nigel Wright

1. Einleitung

Ich bin dankbar für den großen Spielraum, den mir die Überschrift dieses Beitrags gewährt. So, wie ich sie lese, verspricht sie keine umfassende Abhandlung über Identität, Kultur, Kirche und Staat am Beispiel der frühen Kirche zu werden, sondern fragt vielmehr nach einigen relevanten und unweigerlich selektiven Lehren, die wir aus den frühen Jahren der historischen Erinnerung der Kirche ziehen können. Mein Hauptanliegen ist natürlich, aktuell und nicht nur historisch zu sein, und meine Gedanken richten sich vornehmlich auf die Frage der »Christenheit« oder des »Corpus Christianum«, die Allianz von christlicher Kirche und säkularer Macht, die seit mehr als tausend Jahren ein wesentliches Merkmal der westlichen Welt ist.

Oliver O'Donovan hat einmal gesagt: »Christenheit ist das, was entsteht, wenn das Christentum erfolgreich ist.«¹ Wir wären seltsame Christen, wenn wir nicht wünschen würden, dass das Christentum erfolgreich ist, Anhänger und Einfluss gewinnt, Menschen zu seiner Glaubensüberzeugung und Lebensweise bekehrt und weltliche Mächte in Richtung Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit lenkt. Wenn es eine herrschende Ideologie in der modernen Welt geben soll, welcher Christ würde sich nicht wünschen, dass es die christliche Ideologie ist? Und man muss sagen, dass das Christentum ausgesprochen großen Erfolg hatte. Anfänglich eine verachtete sektiererische Bewegung innerhalb des Judentums, selbst eine verachtete Religion, die Frauen, Sklaven und Außenseiter ebenso anzog wie manch Reiche und Mächtige, stieg es wie sein Gründer von der Bedeutungslosigkeit zur Weltmacht auf. Niemand hätte vorhersagen können, dass das Christentum nur zwei Jahrhunderte nach dem Kreuzigungstod seiner zentralen Gestalt das Römische Reich im Sturm erobern würde. Dies ist eine erstaunliche Geschichte, die nur deshalb nicht in grenzenloses Erstaunen zu versetzen mag, weil sie so vertraut ist. Und so vieles in dieser Geschichte hallt wider von biblischer Sprache und Metaphorik, die auf das Kommen des Reiches Gottes und den Triumph

¹ O. O'Donovan entwickelt seine Gedanken in: *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge 1996.

der Herrschaft Christi ausgerichtet sind. Schon die Entwicklung von verfolgter Minderheit zur herrschenden Mehrheit spiegelt den Weg vom Kreuz zur Auferstehung, von der Demütigung zur Bestätigung wider. Keiner von uns kann leugnen – wie auch immer dies zu deuten ist –, dass die Tatsachen an sich bestechend sind.

Heute aber wird vielerorts erkannt, dass wir »nach der Christenheit«² leben. Manche würden sogar sagen, dass zumindest wir im Westen in einer Zeit »nach dem Christentum«³ leben. Selbst unter religiös und spirituell Gesinnten ist das Gefühl weit verbreitet, dass das Christentum, das so sehr mit Geschichte, Patriarchat, Exklusivität, ethischer Kompromisslosigkeit und dogmatischer Theologie beschäftigt ist, kein angemessenes Mittel für die Suche nach Gott und der Wahrheit mehr ist. Das heißt, die Christenheit mit ihrer Anmaßung einer vorherrschenden Kirche oder Religion ist zunehmend überholt, unangemessen und ein Modell der Vergangenheit. Die Realitäten der Nach-Christenheit versetzen uns also in eine neue Situation, aus der heraus wir das Zeugnis der Vor-Christenheit würdigen müssen. Die Kirche aus der Zeit vor der Christenheit kann uns vielleicht etwas darüber beibringen, wie man in einer Zeit nach der Christenheit leben kann.

Ich möchte einmal eine Weile mit der Annahme arbeiten, dass die Christenheit tatsächlich ihre Zeit gehabt hat, wobei ich mir völlig im Klaren darüber bin, dass man dies anfechten kann, nicht zuletzt im Bereich der Konflikte, in denen ethnische Herkunft, Kultur und Religion den Kern der Spannung zwischen Völkern bilden. Auch möchte ich im Moment das Ausmaß, in dem das Ableben der Christenheit beklagt oder gefeiert werden sollte, beiseite lassen. Unser Augenmerk soll sich auf den Versuch richten, erneut daran zu erinnern, wie die Christenheit entstand.

2. *Abweichung von der Staatskirche als wesentliches Merkmal für die Kirche Christi*

Vor einigen Jahren wurde ich gebeten, in der Universität von Newcastle über die anhaltende Relevanz dessen zu sprechen, was man in der englischen Geschichte als dissidente oder nonkonformistische Tradition⁴ bezeichnet. Es wird ihnen einleuchten, dass die englische Sichtweise hier eine andere ist als die schottische, walisische oder irische Sichtweise, obwohl wir dieselbe Inselgruppe teilen. Die Begriffe »Dissententum« und »Nonkonformismus« haben eine ganz spezielle und begrenzte Bedeu-

² S. *Hauerwas*, *After Christendom? How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville 1991.

³ *D. Hampson*, *After Christianity*, London 1996.

⁴ Der Vortrag wurde später veröffentlicht unter dem Titel »Disestablishment: A Contemporary View from the Free Churches«, in: *Anvil*, Bd. 12, Nr. 2 (1995).

tung in der Erfahrung der Kirche in England, denn sie beziehen sich auf diejenigen Christen und Kirchen, die sich weigerten, die Regelung der Kirche in England (*English Church Settlement*) nach der Reformation zu akzeptieren. Sie stimmten nicht der Behauptung zu, dass es nur eine Kirche in England gebe und diese dem Monarchen Loyalität schulde, der ihr Oberhaupt war. Sie weigerten sich, sich den gesetzlich verankerten Praktiken der *Church of England* anzupassen, insbesondere den Formulierungen und Bedingungen des *Book of Common Prayer*. Seit 1662, als das *Book of Common Prayer* per Gesetz für verbindlich erklärt wurde, befanden sie sich auf der falschen Seite des Gesetzes, indem sie sich weigerten, sich an dessen Vorschriften zu halten, und erlitten infolgedessen sowohl Verfolgung als auch gesellschaftliche Diskriminierung. Sie waren Dissidenten in der Kirche und im Staat und bekamen die ganze gegen sie gerichtete Macht beider Institutionen zu spüren.

In der Diskussion, die meinem Vortrag in Newcastle damals folgte, betonte ich, dass das Dissidententum zwar eine typisch englische Erscheinung war, die aus ganz bestimmten historischen Umständen erwuchs, dass es aber auch eine wesentliche Eigenschaft ursprünglichen und authentischen Christentums ist. Die ersten Christen waren Dissidenten sowohl in der etablierten Religion des Judentums, aus der das Christentum hervorging, als auch im römischen System, in dessen Welt die Christen lebten. Sie waren Nonkonformisten, die sich weigerten, sich an das System dieser Welt anpassen zu lassen, und stattdessen berufen waren, entsprechend einer übergeordneten Loyalität durch eine höhere Macht verwandelt zu werden. Aufgrund dieses Lebens außerhalb des Systems waren sie zweifach gefährdet – gefährdet durch die »Kirche« (oder Synagoge) und durch den Staat.

Die Anregung und der Grund für das Dissidententum waren ihre Überzeugung und Erfahrung, dass Jesus Christus von den Toten auferweckt und so zum Herrn und Christus erhoben worden war, was alle anderen Loyalitäten religiöser oder politischer Natur überragte. Er war der Christus und damit Grundlage für ein anderes Verständnis der jüdischen Schriften, das die Hoffnungen und Erwartungen Israels in dem Leben, Sterben, der Auferstehung und Wiederkunft dieses Christus erfüllt sah. Die Geschichte des Judentums wurde also von der Geschichte Christi untergraben. Er war der Herr und damit Grund für die heldenhafte Weigerung, irgendjemand anderem das Recht auf eine Herrschaft zuzugestehen, die der Herrschaft Christi ebenbürtig oder gar darüber erhaben wäre. Die Geschichte des Christus untergrub also die des Reiches und des Kaisers. Dieser Dinge waren die Christen sich so sicher, dass sie selbst Opfer und Martyrium in Kauf nahmen.

Eine ebenso starke Gewissheit wuchs im entstehenden Christentum schon bald darüber, dass seine Identität nicht an Blut oder Volkszugehörigkeit gebunden war. Auch wenn sie im Judentum wurzelte, war die Kirche bereits auf ihrem ersten ökumenischen Konzil in Jerusalem aufgerufen

klarzustellen, dass ethnische Zugehörigkeit (symbolisiert durch das Ritual der Beschneidung) weder ein Hindernis noch eine Qualifikation darstellte, zum Leib Christi zu gehören. In Christus gibt es keine Juden und Griechen, keine Männer und Frauen, keine Sklaven oder Freie. Eine neue Menschheit aller Nationalitäten und Stämme wird zusammengerufen. Das bedeutet nicht, dass die ethnische Zugehörigkeit zu verachten wäre. Dadurch, dass der Sohn Gottes eine bestimmte Identität annahm, wird jede konkrete Identität bestätigt und zugleich relativiert. Für das Heil sind sie nicht wichtig, aber sie sind ein Teil des menschlichen Erbes, der geschätzt und – wo nötig – im Dienst für Gott nutzbar gemacht werden soll.

Insofern kann mit Recht behauptet werden, dass die Kirche des Neuen Testaments während der ersten beiden Jahrhunderte ihrer Existenz eine Gegenkultur innerhalb des Reiches darstellte und als solche den Weg der »distanzierten Einmischung« weiter verfolgte, die Jesus selbst in seinem religiösen, sozialen und politischen Umfeld beschritten hatte. Jesus war sowohl ein Dissident als auch ein Nonkonformist. Das Kreuz, das Symbol für die Bewegung, die er initiierte, ist bleibende Erinnerung an diese Tatsache. Gegenkultur kann man definieren als »ein soziales Gebilde, das als objektive Realität innerhalb der Gesellschaft installiert wird, das sich aber deutlich von der Gesellschaft unterscheidet, von der es in gewissem Maß entfremdet ist.«⁵ Während dieser ersten Jahrhunderte wurde die gegenkulturelle Natur dieser Bewegung von einer Reihe Faktoren verwässert, von denen einige unvermeidbar waren. Dazu gehörten: das wachsende Bewusstsein ihrer Universalität; der Druck, sich von ihren charismatischen Wurzeln in Richtung Hierarchie und Institution zu entwickeln; eine liturgische Neigung zur Ausprägung der Opferdimension des Gottesdienstes mit eigener Priesterschaft und eigenen Ritualen; Wachstum durch Beitritt anstatt durch Bekehrung; das Dilemma, unter sich zu bleiben, aber gleichzeitig Außenstehende von der Folgerichtigkeit der Bewegung zu überzeugen. Trotz dieser internen Belastungen blieb die Kirche bemerkenswert gegenkulturell, hauptsächlich aufgrund der Polarisierung durch die andauernde feindliche Haltung des Staates. Nachdem diese beseitigt war, bestand die Gefahr, dass das gegenkulturelle Element, das wir hier als für die Kirche wesentlich identifiziert haben, verloren gehen würde.

3. *Religion und Macht*

Bevor wir uns ansehen, wie und wann diese feindliche Haltung beseitigt wurde, sind einige Bemerkungen zu dem allgemeinen Phänomen von Religion und politischer Macht angebracht. Auch wenn der Ruf nach ei-

⁵ Diese Definition und die in diesem Absatz zusammengefasste Argumentation findet sich bei R.S. Giles, »The Church as a Counter-Culture Before Constantine«, MLitt Dissertation, Newcastle-upon-Tyne 1988, 2.

ner Trennung von Kirche und Staat immer wieder laut wird – ein Ruf, der ohne weiteres verständlich ist, wenn man an die diversen Religionskriege der westlichen Geschichte denkt –, ist eine solche Trennung doch eine verhältnismäßig moderne Erfindung. Üblicher war in der Vergangenheit die Annahme, dass Religion und politische Macht, in welcher Form auch immer, eng miteinander verbunden sind und sich gegenseitig stärken. So haben beispielsweise alle primitiven Gesellschaften von jeher die Gültigkeit ihrer sozialen Ordnung mit Hilfe der Religion zu belegen gesucht. Das Wohl der Gemeinschaft musste durch religiöse Vorschriften gesichert werden. Die Religion hatte die Macht, Gottlosigkeit mit Volksverhetzung gleichzusetzen: den Herrscher zu kritisieren war gleichbedeutend mit Blasphemie gegen die Götter, denn der Herrscher war von den Göttern legitimiert und sanktioniert.

In Übereinstimmung mit diesem primitiven Instinkt unterstrich ein Kaiserkult im Römischen Reich, in das das Christentum hineingeboren wurde, die Autorität des Herrschers, während er einer Vielfalt von religiösen Kulturen großzügig Gastfreundschaft gewährte, die sich anschließend in die Privatsphäre oder in ein soziales und ethnisches Ghetto zurückzogen. Die Götter der Völker waren für Rom akzeptabel, solange sie nicht eine allgemeinere Herrschaft oder gar Vormachtstellung anstrebten. Wenn Völker erobert worden waren, wurden auch ihre Götter und Religionen, in denen sich ihre Identität zeigte, unter die Herrschaft des Kaiserkultes untergeordnet. Dies war eine saubere Regelung des religiösen Pluralismus. Pluralismus war erlaubt, vorausgesetzt, er gefährdete nicht die alles umfassende Vorherrschaft des Kaisers, wie sie in seinem Kult zum Ausdruck kam.

Das frühe Christentum konnte jedoch, wie das Judentum zuvor, die angebotenen Möglichkeiten nicht akzeptieren. Christus, der Herr, ließ sich nicht auf die Privatsphäre beschränken, weil er Herr über alles war. Ebenso wenig konnte er in ein soziales oder ethnisches Ghetto gesperrt werden, denn er war ja Herr über alle Nationen. Und er ordnete sich nicht dem Kaiserkult unter, denn er war der eine wahre Herr und alle anderen waren Hochstapler. Man konnte ihn auch nicht zu einer Art öffentlichem Eigentum machen, in der Form, wie Rom es gestattete (nämlich als Teil des Pantheons), denn für die Christen galt nicht Jesus und alle anderen, sondern Jesus anstelle aller anderen. Dies hätte bedeutet, den Herrn über alle Dinge zu domestizieren.⁶ Es wird deutlich, dass das Reich mit dem Christentum an ein problematisches und unberechenbares Phänomen geraten war, das sich nicht an die herrschende politische Religion anpasste. Die Lage war hier sogar noch kritischer als in Bezug auf das Judentum, da das Christentum sich nicht als auf eine ethnische

⁶ L. Verduin, *The Anatomy of Hybrid. A Study in Church-State Relationships*, Grand Rapids 1976, 22f.

oder nationale Gemeinschaft beschränkt definierte, sondern einen Anspruch auf alle Völker anmeldete.

Man könnte bei dem, was hier entsteht, von einer spezifischen politischen Theologie sprechen⁷, die, richtig verstanden, eine Umstrukturierung der sozialen Ordnung impliziert. In dieser politischen Theologie deckten sich politische und ethnische Gesellschaften nicht mit der religiösen Identität, sondern wurden ganz klar davon unterschieden, ja scharf abgegrenzt. Das politische Reich wurde relativiert und säkularisiert, indem man es seiner göttlichen Ansprüche beraubte. Man konnte für den Kaiser beten, ihn aber nicht *anbeten*, ihn ehren, aber nicht *vereheren*. Christen erinnerten sich daran, dass ihr Christus gesagt hatte, sein Reich sei nicht von dieser Welt, und behauptet hatte, dass sein Königreich die Königreiche der Gegenwart überflüssig machen werde. Dies impliziert einen subversiven und entscheidenden Grundsatz weil selbst der Kaiser kritisiert werden kann, in Anbetracht des größeren Königs, der sein Richter ist.

Zudem steht im Zentrum des Christentums ein Kreuz. Die Herrscher dieser Welt hatten den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt und damit die Wahrheit über sich selbst offenbart, die sich deutlich von dem Bild unterschied, dass sie von sich zeichnen wollten. In einem entstehenden Credo bekannten die Christen Christus als »gekreuzigt unter Pontius Pilatus« und wurden so ständig daran erinnert, wie sehr die Herrschenden irren konnten. Im Zentrum des christlichen Gottesdienstes stand eine subversive Erinnerung, die entscheidende Grundlage in Form eines gekreuzigten Messias. Alles an der christlichen Kirche untergrub die Ideologie des römischen Staates insofern, als sie absolute Loyalität und göttlichen Status für sich beanspruchte. Während die Christen in das Wort der Heiligen Schrift und die Symbole und Liturgie ihres Glaubens eintauchten, waren sie aufgefordert, die Welt mit anderen Augen zu sehen und sich von den absoluten Ansprüchen der Mächtigen zu distanzieren.

4. *Das Entstehen politischer Theologien*

Ich zweifle nicht daran, dass die frühe Kirche uns bei unseren Überlegungen zu einer Theologie der Kultur, Identität, Volkszugehörigkeit und Nation entscheidende Hinweise geben kann. Während die Inkarnation uns einerseits ermöglicht, die Besonderheiten der menschlichen Identität zu achten und anzunehmen, lehrt uns das Wesen des Evangeliums und des Reiches Gottes andererseits, sie aus einer universellen Perspektive zu sehen und darauf zu bestehen, dass Menschen aller Nationen ihren gleichermaßen geachteten Platz im himmlischen Königreich haben. Die Lehre von der universellen Herrschaft Christi dient als Warnung vor jeg-

⁷ D. Forrester, *Theology and Politics*, Oxford 1988, 1.

licher Form von Götzendienst gegenüber Nation oder Herrscher. Das Kreuz Christi dient als entscheidende Grundlage, die jegliche in menschlichen Machtstrukturen latente Feindseligkeit gegenüber der göttlichen Herrschaft offenlegt. Aus diesen ungewöhnlichen Zutaten kann man eine politische Theologie konstruieren, aber eine solche Theologie entsteht nicht so ohne weiteres. Tatsache ist, dass die Kirche an diesem Punkt nur selten ihrem Zentrum treu blieb und dass das Christentum meistens, manchmal Kraft seines eigenen Erfolges, am Ende Platz und Funktion derjenigen Religionen einnahm, die es ersetzte. Um mit Richard Niebuhr zu sprechen: Das Christentum hat häufiger den Christus der Kultur präsentiert als den Christus, der die Kultur transformiert⁸.

In dem Maße, wie die Kirche, die ja in ihren ersten Jahren intensiv damit beschäftigt war, ihre Christologie und ihre trinitarische Theologie auszuarbeiten, auf die antike Welt Einfluss ausübte, kann man die Entstehung eines breiten Spektrums politischer Theologien beobachten. Duncan Forrester ordnet sie von der so genannten »Rückzugstheologie« Tertullians bis zu Eusebius' übermäßiger »Hoftheologie«, mit Augustinus und seinem unbehaglichen Verständnis von einer Kirche-Staat-Beziehung irgendwo dazwischen⁹. Diese Analyse, so könnte man sagen, bietet ein andauerndes Spektrum von Positionen für die spätere Theologie, da die meisten politischen Theologien sich immer noch in diesem Spektrum bewegen.

Tertullians Konzentration auf das Evangelium und die wahre Kirche repräsentiert wohl die Mehrheit der vorkonstantinischen Christenheit, für die die Nichtteilnahme am Staatsdienst die Regel war. Hier wird ein tiefes Bewusstsein für die Unterschiede zwischen Kirche und weltlichen Herrschern deutlich. Die beiden sind nicht vergleichbar, sondern vielmehr radikal verschieden. In Richard Niebuhrs Analyse wäre dies der »ideale Typus«, den man als »Christus gegen die Kultur« klassifizieren könnte. Niebuhr sieht diesen Typus auch in den Wiedertäufern und einer sektiererischen Neigung verkörpert. Allerdings besteht die Gefahr, dass eine solche Position, so gerechtfertigt sie in einem Staat sein mag, der regelmäßige Schwüre gegenüber dem Kaiser oder anderen Göttern verlangte, zu einer »Theologie des Rückzugs« übersteigert wird, die für alle Kulturen und Zeiten für gültig gehalten wird. Dies war kaum Tertullians Absicht. Wir können nur spekulieren, wie Tertullian oder andere in einer vergleichbaren Position in Zeiten wie der unsrigen reagiert hätten.

Am anderen Ende des Spektrums sieht Forrester Eusebius von Cäsaräa, den ersten wirklich bedeutenden Kirchenhistoriker, dessen Position er als »Hoftheologie« beschreibt. Mit anderen Worten: Eusebius' Absicht war, Kaiser Konstantin und seine Regierung zu rechtfertigen

⁸ H.R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York / London 1951 / 1975.

⁹ Forrester, *Theology and Politics*, 1-26.

und zu legitimieren, die er als erster christlicher römischer Kaiser ausübte. Sein Werk ist somit eine enthusiastische theologische Billigung Konstantins und fällt in Niebuhrs Kategorie des »Christus der Kultur«. Hier gibt es keine radikale Trennung von Kirche und Staat. Beide können ohne weiteres ineinander fließen ohne die Kluft zwischen Kirche und Welt, die bei Tertullian so offensichtlich wird. Wir werden darauf in Kürze zurückkommen.

Irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Polen ist die Theologie des Augustinus von Hippo, wie sie in »De civitate Dei« ausgeführt ist. Augustinus führt Elemente von beiden Enden des Spektrums zusammen, neigt aber interessanterweise und sehr deutlich eher zu Tertullians Analyse der Staatsgewalt. Seine Stärke ist sein Realismus in Bezug auf das Wesen und die Korruptierbarkeit der Regierung und auf die Grenzen der Kirche. Nichtsdestotrotz hat der Kaiser, der sich öffentlich zu Christus bekennt, in seinen Augen eine disziplinarische Funktion im Namen der Kirche, indem seine Macht hinzugezogen werden kann um diejenigen in der Kirche zu bezwingen, die abtrünnig oder aufsässig sind, wie es (Augustinus' Meinung nach) die Donatisten waren.

Ich möchte an dieser Stelle verstärkt Aufmerksamkeit auf Eusebius richten und seine Legitimation dessen, was wir als Konstantinismus bezeichnen.

5. Konstantinismus

Grundsätzlich hat die Kirche sich auf eine Art und Weise der Machtausübung eingestellt, die nicht immer vom Kreuz her begründet wurde. Das wird in dem Arrangement deutlich, das vielfach als »Konstantinismus« bezeichnet wird, und die Folge davon war, dass die Kirche unter dem Edikt von Mailand im Jahr 313 zur Legalität aufstieg, dann zu Privilegien und schließlich zur politischen und religiösen Vorherrschaft. Das Christentum triumphierte am Ende von der Herrschergunst.

Weil das Wort »Konstantinismus« oft benutzt, aber selten definiert wird, ist es vielleicht sinnvoll, einen Moment darauf zu verwenden, worauf sich der Begriff bezieht. Die Bischofsstadt York ist eine der ältesten und schönsten Städte Englands. Besucher sind heute überwältigt und beeindruckt von der Größe und Schönheit des Münsters, das einer meiner Lieblingsorte ist. Draußen vor dem Südtor des Münsters steht eine neue Statue. Sie zeigt den Kaiser Konstantin, gut aussehend, lässig sitzend, jeder Zentimeter der Feldherr, der er war. Dort, wo jetzt das Münster steht, wurde Konstantin zum Kaiser ausgerufen. Kurz darauf sollte er einen Wechsel seiner religiösen Loyalitäten vollziehen, hin zu dem Gott der Christen, und damit den Status der Christen und des Christentums im Reich auf erstaunliche Weise verwandeln. Dadurch erfolgte eine bedeutende Veränderung im Schicksal der Kirche, die sie selbst und die gesamte

westliche Zivilisation bis heute prägt. Ramsey McMullen¹⁰ konstatiert drei Stadien. Bis zum Kirchenfrieden im Jahr 313, wuchs die Kirche durch neue Mitglieder, die aus Überzeugung hinzukamen. Sie traten sozusagen in die Kirche ein, weil die Beweise und Inhalte des Glaubens sie beeindruckten.

Nach dem Edikt von Mailand 313, das der Kirche Duldung gewährte, wuchs diese weiter, weil das Christsein nun einen gewissen finanziellen Vorteil brachte. Dann, nach 380 und der Einführung der christlichen Religion als offizielle Religion des Römischen Staates, erfolgte eine systematische Anwendung militärischer Gewalt (McMullen nennt dies »*flattery and battery*«, also etwa: »mit Zuckerbrot und Peitsche«), um die Aufgabe der Christianisierung vollends zu erledigen. Man könnte sagen, dass im Jahr 407 Nichtchristen geächtet waren und dass eine Staatsreligion entstanden war.¹¹ Dreh- und Angelpunkt dieses ganzen Prozesses waren die Jahre 412 und 413 sowie die Entscheidungen, die Konstantin in dieser Zeit traf. Die ursprüngliche Duldung, die er veranlasste, war als eine Art Pluralismus gedacht, in der das Christentum über das Heidentum durch Überzeugung triumphieren würde und nicht durch Zwang. Aber die Duldung machte einer Repression des Heidentums Platz, während Konstantin und die Stellung des Christentums stärker wurden. So wurde die Bewegung der Gegenkultur, die wir beobachtet haben, zum Establishment und die Verfolgten wurden zu Verfolgern.

Da ihr Herr vom Staat gekreuzigt worden war und sie seinen Antagonismus selbst erlebt hatten, neigten die frühen Christen dazu, den Staat als Feind zu betrachten. Doch der Glaube an Vergebung und Gottes Souveränität, in Verbindung mit dem völlig verständlichen Wunsch nach Akzeptanz in einer Welt, deren Mächtige fest im Sattel saßen, eröffneten eine andere Möglichkeit. Die Feindseligkeit gegenüber dem Staat wandelte sich beinahe zwangsläufig, als diejenigen, die den Staat repräsentierten, sich bekehrten. Selbst heute kann man kaum umhin, diese Möglichkeit als wunderbare Vorsehung Gottes zu betrachten, in der David Goliath besiegt hatte; Gott hatte den Feind besiegt und die Herrschaft Christi hatte über die Herrscher dieser Welt triumphiert. Nimmt man die zermürbende Wirkung jahrelanger Verfolgung und Diskriminierung hinzu, entsteht ein Zeichen, das schwer zu widerlegen ist.

Konstantins Einfluss war gewaltig.¹² Er symbolisiert den Aufstieg der Kirche von einer unbedeutenden Sekte zur Weltreligion. Einige sehen in ihm den »dreizehnten Apostel«, ein Titel, der ihm vom Konzil von Nicäa verliehen wurde. Man kann den Konstantinismus als angemessene und

¹⁰ R. McMullen, *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*, New Haven / London 1984.

¹¹ A.a.O., 101.

¹² A.H.M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, Harmondsworth 1972, 232-240.

gläubige Reaktion in der historischen Situation ansehen. Lesslie Newbiggin hält es beispielsweise für richtig, dass die Kirche in jener Zeit für geistlichen Zusammenhalt sorgte und die politische Ordnung stärkte, während sie zu anderen Zeiten eine Dissidentenrolle spielen muss.¹³ Aber an dieser Stelle stoßen wir auf die Frage, ob dies der Triumph der Kirche war oder – wie viele Wiedertäufer glaubten – ihr Untergang.

Eusebius hatte diesbezüglich allerdings keine Zweifel. Hier folge ich Alistair Kees Analyse¹⁴. Eusebius übertrug den Kaiserkult in die christliche Ausdrucksform, was zur Folge hatte, dass das Christentum letztlich die Merkmale und Funktionen des alten Heidentums widerspiegelte. Vorchristliche Gesellschaften waren sakral, zusammengehalten durch eine einzige Religiosität, eine unbedingte Loyalität der Seele eines jeden Mitglieds der jeweiligen Gesellschaft. Das Bedürfnis nach Zusammenhalt in einem sich ausbreitenden Reich hatte dazu geführt, dass die Kaiserverehrung Pflicht war. Wurde diese Forderung von den Christen abgelehnt, wurden sie verfolgt. Nun erkannte aber Konstantin, klug wie er war, im Christentum eine Religiosität, die das Reich brauchte, nachdem seine alte Religion mehr und mehr bröckelte. Für Eusebius und andere bedeutete das, dass die Kirche durch die göttliche Vorsehung, die in der Gestalt von Konstantin wirkte, endlich die ihr gebührende Position einnahm. Wieder andere glaubten, dass Konstantins Klugheit mehr mit politischem Nutzen zu tun hatte, als mit christlicher Bekehrung. Das Ergebnis seines Eingreifens war, dass zwei von Natur aus unvereinbare religiöse Traditionen, nämlich die Religion, die den Starken heiligt, und die, die vom Kreuz spricht, unlogischerweise zusammengefügt wurden und in einer Hybris endeten, die der künftigen Kirche ein schwieriges Erbe hinterließ. Dies repräsentierte den Verlust des authentischen Christentums.

6. Konsequenzen des Konstantinismus

Vor Konstantin – und trotz der Verfolgung – hatte die Kirche sich ein erstaunlich positives Verständnis vom Staat bewahrt, indem sie einen starren Dualismus vermied. Der zunehmende Anteil an Wohlhabenden in der Kirche und der zermürbende Druck der Verfolgung bedeuteten, dass jede sich bietende Gelegenheit, die Konfrontation zu überwinden, genutzt wurde. Die neue Beziehung bot Schutz statt Verfolgung, eine Hilfe zu expandieren und das Milieu für eine Veränderung der Kultur. Nachteile waren auf der anderen Seite die Wiederbelebung der religiösen Monarchie, die Unterordnung unter säkulare Mächte, die Reduzierung ethischer Standards und ein zunehmendes Namenchristentum, wenn

¹³ L. Newbiggin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Genf 1986, 100f.

¹⁴ A. Kee, *Constantine versus Christ. The Triumph of Ideology*, London 1982.

Anhänger sich aus anderen als lauterer Motiven um die Kirche scharten. Die Kirche war verpflichtet, die Unternehmungen des Kaisers zu unterstützen und seine Institutionen zu legitimieren. Das musste zu einer Veränderung der Kirche führen. Unter Konstantin gelangte sie zur Macht, was wiederum einen Sinn für Territorialität bedingte, da das Christentum durch das Reich gestärkt wurde, während man jene außerhalb seiner Grenzen für Barbaren hielt. Politische Annexion bedeutete für das betreffende Volk auch die Aufoktroierung einer anderen Religiosität. So bekam das Evangelium allmählich einen Beigeschmack von ethnischer Identität gemischt mit militärischer Eroberung.

Der Staat verkörpert eine ganze Kultur, weshalb eine Anpassung seiner Beziehungen zur Kirche weitreichende Folgen hat. Die vorkonstantinische Kirche war durchgängig gewaltlos. Aber die Notwendigkeit der Verteidigung und eine zunehmende Zahl bekehrter Soldaten führten zu einem plötzlichen Wandel. Indem sie das Prinzip der Gewaltlosigkeit aufgab, beraubte sich die Kirche eines bedeutenden Elementes der Kontinuität mit dem Verhalten Jesu. Aber dies war eine logische Folge der veränderten Beziehung zum Staat, aufgrund derer fremde Werte allmählich die Werte Jesu ersetzten.

Alistair Kee bietet in seiner Arbeit über die Theologie des Eusebius eine geistreiche und höchst kritische Analyse der konstantinischen Wende. Kee interpretiert Konstantin nicht als den Triumph Christi über das Kaiserreich, sondern als den Triumph der Ideologie über das Christentum, bei der die Regeln Christi durch die der kaiserlichen Theologie ersetzt wurden. Konstantin sah, dass er ein neues ratifizierendes Zeichen brauchte, um seine kaiserlichen Ansprüche zu legitimieren. Das Labarum, das Symbol, das vor der Schlacht im Jahre 312 enthüllt wurde, war kein Kreuz, sondern eine Adaption einer römischen Kavalleriestandarte. Kee macht einen entscheidenden Unterschied, wenn er argumentiert, dass Konstantins Hin- gabe nicht Christus galt, sondern dem Gott der Christen.

Analysen der Schriften Eusebius' und der kaiserlichen Erlässe Konstantins zeigen, dass Christus in der Religion Konstantins keine Rolle spielte, dass er Christus nicht als Mittler betrachtete, dass er bis kurz vor seinem Tod ungetauft und damit außerhalb der Kirche blieb und auch dann die Taufe nicht als Vergebung, sondern als Verleihung der Unsterblichkeit verstand. Konstantins Religion ersetzte Christus durch Konstantin selbst. Eusebius zeichnet ihn als einen, in dem der Logos in einer neuen göttlichen Initiative zum Ausdruck kam. Er nimmt messianischen Status an, aber es ist ein vorchristlicher Messianismus, nicht begründet in Christus. Konstantin führte die jüdische Messias Hoffnung fort, die Jesus nicht erfüllte. Damit ist er laut Kee eine antichristliche Gestalt, weil er eine Vision erfüllte, die von Jesus abgelehnt wurde. In Übereinstimmung mit seiner angenommenen Berufung als Auserwählter beanspruchte Konstantin für sich Autorität in der Kirche, indem er in wegweisender Manier Konzile einberief und deren Vorsitz führte; aber sein

Motiv war nicht der Wille zur Wahrheit, sondern die Einheit des Reiches ohne Schisma zu erhalten. Sogar das Bedürfnis, in Nicäa einen Gott und einen Logos zu proklamieren, war nicht ohne politische Motivation, denn Konstantin wollte die Legitimation für sich selbst als einziger Herrscher über ein einziges Reich.

Wenn Kees Analyse auch nur teilweise korrekt ist, sind die Implikationen beachtlich. Die Ideologie triumphiert. Durch Projektion nimmt Gott, der unsichtbare Herrscher, die Gestalt des irdischen, sichtbaren Herrschers an und legitimiert so den Kaiser. Konstantin ersetzte Christus, so Kee, in einem solchen Ausmaß, dass die europäische Geschichte von den Werten Konstantins bestimmt wurde, als wären sie die Werte Christi. Der Sohn des Zimmermanns wird übergangen zugunsten eines Mannes, der mehr wie die Mimesis des Ewigen erschien. Dies kann man am deutlichsten in Bezug auf den Kampf sehen. Konstantin war ein Kriegerkönig, der die Gegner der Wahrheit mit dem Gesetz des Kampfes unterwarf und züchtigte. Er hatte uneingeschränkte Macht und machte davon Gebrauch. Keiner war ihm ebenbürtig im Gefecht und sein Reichtum war ohnegleichen. Neben ihm war Jesus beinahe peinlich. Laut Kee »repräsentiert [Konstantin] mit jeder Facette seines Wesens genau das, was Christus ablehnt, Punkt für Punkt«¹⁵. In Christus offenbart sich Gott in Schwäche und im Leiden. Christus stirbt, anstatt den Sieg durch das Böse zu suchen. Er wäscht seinen Jüngern die Füße, berührt Aussätzige und schadet niemandem, nicht einmal seinen Verfolgern und nicht einmal, um sein Leben zu retten. Konstantin verteidigt seine Ehre, indem er seine Feinde tötet. Seine Siegestrophäe ist blutverschmiert, aber es ist das Blut anderer.

Kees Kontrast ist extrem und deutlich. Mit Konstantin wurde – was auch immer die kurzfristigen Vorteile für die Kirche gewesen sein mögen – der Grund für den mittelalterlichen Cäsaren-Papismus gelegt. Weggelockt von dem revolutionären Glauben an ihren gekreuzigten Messias, tauschte die Kirche ihre Werte, die zuvor ihre Loyalität dem Kaiser gegenüber beschränkt hatten, gegen jene ein, die dem Herrscher genehm waren. Die unvernünftige Selbstentäußerung, die in Christus offenbar wurde, vermied man so. Die Lehre Jesu in Sachen Wohlstand und Besitz wurde spiritualisiert. Die Kirche, der religiöse Arm des Staates, bildete die Hierarchie des Reiches ab. Der Klerus wurde zu Beamten und rechtfertigte auf bekannte Weise ihre Anpassung an die Staatsmacht. Kee setzt seine Analyse in Beziehung zur politischen Theologie, die das Christentum als von fremden Werten beeinflusst sieht. Um diese aufzudecken, zeigt er, wie sie zuerst Eingang fanden. Aber die Tradition hat das Ruder übernommen. Die Geschichte wurde neu interpretiert. Die kaiserliche Ideologie bestimmt, wie die Bibel zu verstehen ist. Selbst die Wie-

¹⁵ A.a.O., 125, 146f.

derentdeckung der Lehre Jesu trägt kaum dazu bei das zu verändern, was überliefert wurde.

Der Glaubenssatz, dass Christus Herr über alles ist, wirft die Frage auf, wie seine Herrschaft sich die soziale Ordnung zu eigen macht. Aber Kee hat auf das Ausmaß, die Bedeutung der Abwendung von Christus hingewiesen. Andere haben deutlich gemacht, wie die christologische Lehre unter Druck geriet, die kaiserliche Autorität zu untermauern, und der irdische Jesus in dem Ruhm des Pantokrators verloren ging. Der konstantinische Kompromiss ist so tief im Denken der Kirche verwurzelt, dass er für sich beanspruchen könnte, die Position des historischen Christentums zu vertreten. Leonard Verduin hat das Ausmaß gezeigt¹⁶, in dem Augustinus, Luther, Zwingli und Calvin den *corpus Christianum* und den systematischen Gebrauch von Zwang rechtfertigten, den Dienst des *sacerdotium* durch das *regnum*. Sie taten dies – so sieht Verduin es, und ich bin geneigt ihm zuzustimmen – mittels einer fragwürdigen Exegese vor dem Hintergrund eines unkooperativen Neuen Testaments, indem sie fehlerhafte hermeneutische Methoden und in sich widersprüchliche Ekklesiologien benutzten.¹⁷ Das Christentum ist immer in Gefahr, die Ideologie der herrschenden Klassen zu rechtfertigen und der Unterdrückung zu dienen, anstatt wie früher eine Quelle revolutionärer Veränderungen zu sein. Diese Einschätzung Konstantins ermöglicht uns folgende Arbeitsdefinition:

Konstantinismus ist der explizite oder implizite Versuch der christlichen Kirche, die von einer Position der Macht, der Privilegien oder Gönnerschaft aus agiert, durch den Gebrauch sozialer oder politischer Gewalt christliche Werte zu implantieren, und dies, wie sie glaubt, im Interesse des Reiches Gottes.

Verbunden damit ist die implizite Verschiebung der Hoffnung auf Rettung weg von der Kirche hin zur politischen Sphäre. Wie Stanley Hauerwas beobachtet hat, »ist der Konstantinismus eine Angewohnheit, die sich nur schwer ablegen lässt«, und zwar wegen der Annahme, man könne, weil man an der Macht ist, so viel Gutes tun – eine Annahme, die von Rechten und Linken geteilt wird.¹⁸ Aber das konstantinische Projekt stellte auch den Versuch dar, Christen an der Macht teilhaben zu lassen ohne dass sie den Machthabern Schwierigkeiten machten. Die wahre Herausforderung ist, Zeuge der Herrschaft Gottes zu sein, ohne zu herrschen.

¹⁶ L. Verduin, *Anatomy*, 105-111, 164-168, 198-212.

¹⁷ A.a.O., 110, 225.

¹⁸ S. Hauerwas / W.H. Willimon, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1998, 27.

7. Die Vitalität des »Sektiererischen«

Nun ist es aber auch nicht so, dass alles schlecht war. Innerhalb und später auch neben der Kirche, die sich mit den Mächten des Reiches arrangierte, fehlte es nicht an einer anderen Tradition, die manchmal als »sektiererisch« bezeichnet wird. Nach Konstantin entstand das Mönchtum als interne Opposition angesichts der Zunahme an Macht und Wohlstand der Kirche. Ernst Troeltsch glaubte, das Neue Testament enthalte konservative und radikale Impulse und habe sowohl die sich anpassenden als auch die radikal anarchischen Ausprägungen in der späteren Kirche ausgelöst. Deshalb überrascht nicht, dass sich eine Geschichte des Protestes durch die Kirchengeschichte zieht. Verduin spricht von der Existenz von »rivalisierenden Kirchen«.

Die etablierte Kirche hat das radikale Element oftmals in Mönchsorden institutionalisiert, in dem Glauben, so Troeltsch, dass sowohl das institutionelle als auch das radikale Element Ausdruck des Evangeliums sei und dass beide nur gemeinsam seine ganze Vielfalt abdeckten. Baptisten stehen in der Sektentradition, wie Troeltsch sie verstand, weil sie versammelten und nicht territoriale Kirche sind, deren Ziel eher die Intensität der Verpflichtung gegenüber dem Evangelium ist als ein allgemeiner Einfluss. Historisch gesehen und tatsächlich auch heute waren und sind sie Opfer der Verfolgung durch Kirchen, die in der konstantinischen Tradition stehen, die innerhalb eines Territoriums, einer Gerichtsbarkeit oder einer ethnischen Zugehörigkeit ein Monopol der Macht und des Einflusses für sich beanspruchen. Für Kirchen dieser Prägung stellt sich die Frage: Ist es möglich, die Beziehung der Kirche zum Staat in missionarischen Kategorien zu definieren, um Konstantinismus zu vermeiden, und trotzdem die Aufgaben, denen der Staat in einer gefallenen Welt gerecht werden muss, realistisch einzuschätzen? Eine Dichotomie von Politik und christlicher Wahrheit oder das Überlassen der bürgerlichen und politischen Arena an andere Ideologien ist schließlich nicht besser als die vorherigen Irrtümer.

Meine These ist, dass es eine Zukunft für sektiererische Christen gibt. In der Nach-Christenheit hat nur diese Art der engagierten Mitgliedschaft eine Chance, die Kirche in einer Zukunft der Trennung von Staat und Kirche lebendig zu erhalten. Das Wort »Sekte« hat den Beigeschmack einer theologischen Beleidigung, die diesem Verständnis von Kirche direkt einen Nachteil verschafft und wird oft mit »Ghettomentalität« gleichgesetzt. Deshalb ist eine Interpretation dieses Begriffs nötig. Entscheidend ist der Unterschied zwischen »Sekte« als ekklesiologischer und als soziologischer Kategorie. Ich verwende diesen Begriff in der Bedeutung, wie Troeltsch ihn geprägt hat, nämlich um »Kirchentypus« und »Sektentypus« als soziologische Varianten zu unterscheiden.¹⁹ Der Sektentypus existiert auch als reformatorisches Element innerhalb der Strukturen des Kirchentypus.

Der Sektentypus war die ursprüngliche soziologische Form des Christentums und blieb während des Konstantinismus im Mönchtum erhalten. Im Mittelalter erschien er in der Gestalt spezieller Sekten und pflanzte sich von der Reformation an in den radikaleren Flügeln der reformatorischen Bewegung fort. Während der Kirchentypus Universalität anstrebt und Kompromisse eingeht, um dieses Ziel zu erreichen, praktiziert der Sektentypus Intensität und steht wohl in direkterem Kontakt zu Jesus und dem Evangelium. In dieser Form, die sich scharf von der ganzen Gesellschaft abgrenzt und in der unübertrefflichen Endgültigkeit Jesu Christi wurzelt, war das frühe Christentum existent. Seine heutige Manifestation könnte man mit Karl Rahner als eine »Diaspora«-Existenz beschreiben. Die starre Opposition zwischen der die Welt bejahenden Kirche und der die Welt verneinenden Sekte muss jedoch zurückgewiesen werden. Das Verhältnis ist eher so, wie Barth es beschreibt: »[Die Kirche] existiert, [...] um in der Welt ein neues Zeichen zu errichten, welches radikal anders ist als das eigene Wesen [der Welt] und das ihm in einer viel versprechenden Weise widerspricht.« Der Kampf zwischen verschiedenen Modellen von Kirche und sozialer Ordnung ist ein Kampf zwischen historischem und authentischem Christentum. In dem postmodernen Paradigma der Mission, auf das sich David Bosch in seinem Buch *Transforming Mission* bezieht, wird der Glaube einen freiwilligen Charakter haben, verankert in zweckbestimmten Gemeinschaften, die sich kritisch von den vorherrschenden kulturellen Machtinteressen distanzieren. Die Kirche ist nicht zuletzt deshalb eine Kirche von Pilgern, weil sie in Gesellschaft und Staat nicht den Ton angibt. Überall ist sie in einer Diasporasituation und existiert exzentrisch als fremdes Element mit temporärem Aufenthaltsstatus²⁰. Die allumfassende Kirche könnte sich mit einem pluralistischen, postkonstantinischen Zeitalter arrangieren, indem sie zunehmend den Charakter einer freien oder bekennenden Kirche annimmt. Die Staat-Kirche-Verknüpfung behindert die Mission eher, als dass sie sie fördert, weil die Gestalt der Kirche die falsche Botschaft kommuniziert, eine Botschaft, die sich um den Erhalt von Macht und Privilegien dreht. Die Kirche sollte sich stattdessen auf die inhärente Autorität und Kreativität ihres Lebens und ihrer Botschaft verlassen, und die gegenwärtige Situation der Nach-Christenheit eröffnet ihr die Krisenchance, wahrhaft Kirche zu sein. Dann kann die Kirche wieder erstehen als klar erkennbare Gemeinschaft, die der Welt als politischer Rettungsgemeinschaft die Stirn bietet und die Wahrheit des christlichen Glaubens demonstriert.

Aber ein postmodernes Paradigma muss auch den Sektentypus hinterfragen. Kirchen, die zu dem Sektentypus gehören, stehen erneut vor der konstantinischen Herausforderung. Das Reden von Gott impliziert einen

¹⁹ E. Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*, Bd. 1, London 1931, 331.

²⁰ D. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, 373f.

Anspruch auf das gesamte Leben. Die frühe Kirche konnte die Verantwortung für die Veränderung sozialer und politischer Strukturen nicht ergreifen, aber unsere Situation ist eben nicht ihre. Der Christ von heute hat Zugang zu ökonomischer, politischer und sozialer Macht. Man kann unmöglich darauf bestehen, dass die Macht woanders ausgeübt werden solle. Und doch lauert selbst in Kulturen, in denen Kirche und Staat getrennt sind, die konstantinische Versuchung. Neben dem sakralen Staat gibt es die sakrale Kultur, die Idolisierung nationaler und kultureller Werte. Kirchen können technisch gesehen frei sein und trotzdem gebunden an andere Loyalitäten als die gegenüber Christus, oder sie folgen einem Christus, der nicht länger als der Gekreuzigte zu erkennen ist.

Troeltschs Unterscheidungen sind hier fragwürdig. Es gibt »Kirchen«, die der herrschenden Ideologie widerstehen und »Sekten«, die sie verteidigen. Die politische Hermeneutik, die wir in dieser Situation entwickeln, muss missionarisch sein und in kreativer Kontinuität mit der Mission der frühen Kirche stehen. Den Weg Christi mit der Ausübung von Macht in Beziehung zu setzen, bedeutet erneut das zu versuchen, was im Lauf der Geschichte nur so mangelhaft gelang. Barth hat betont, dass die freie Kirche sich der Frage stellen muss, die ihr eigenes Wesen, in dem Christus als alleiniger Erlöser proklamiert wird, ihr stellt. Die Kirche kann nicht für sich selbst existieren, sondern muss eine »freie Volkskirche« mit prophetischer Verantwortung gegenüber dem Staat sein. Dies wirft einmal mehr die Frage auf, welche Haltung sie aufgrund des Glaubens gegenüber dem Staat einzunehmen hat.

8. *Der Sektentypus und die konstantinische Herausforderung*

Die aktuelle Herausforderung ist, eine politische Theologie der Nach-Christenheit zu entwickeln, gegründet auf die Wiedergewinnung einer authentischen Ekklesiologie. Foster zufolge würde eine solche Theologie eher Tertullian und Augustinus ähneln als Eusebius, die politische Sphäre ernst nehmen, ohne sie absolut zu setzen, und in ihrem Charakter zukunftsorientiert und missionarisch sein. Das postkonstantinische Zeitalter, in dem die Kirche zum Minderheitenstatus reduziert ist, wird sich vielleicht als der richtige Zeitpunkt erweisen, um ein präkonstantinisches Verständnis von Kirche wieder zu entdecken, die so tatsächlich wieder Kirche sein könnte. Genaue Aufmerksamkeit ist der Theologie und Legitimität des Staates zu widmen, aber in einem Rahmen, der radikal christologisch bestimmt wird, als dies in der Regel der Fall war. Ich würde diese Erörterung gerne mit einigen bescheidenen Hinweisen abschließen.

9. Einige konstruktive Vorschläge

Ich habe Oliver O'Donovan dahingehend zitiert, dass die Christenheit das ist, was passiert, wenn das Christentum erfolgreich ist. Ich war außerdem höchst kritisch bei dem, was ich über die Christenheit gesagt habe. Allerdings scheint es mir sinnvoll, zwei Formen der Christenheit zu unterscheiden. Die eine ist von oben nach unten hergeleitet. Das spiegelt die Geschichte, die wir soeben erzählt haben. Der Herrscher bekehrt sich und gebraucht daraufhin seine Macht um Konformität mit der christlichen Überzeugung zu erzwingen. Das Evangelium und der Zwang werden auf eine Art miteinander verflochten, die das Evangelium gefährdet. Das Christentum wird ein Mittel für die eigenen Interessen, zur Bestätigung von Macht und Privilegien. Mit dieser Art von Christenheit und vielem von dem, was in Form von etablierter Religion oder Kirche, von Territorialität und religiösen Staaten zusammenhängt, möchte ich nichts zu tun haben. Auf der anderen Seite gibt es eine Art von Christenheit, die von unten nach oben funktioniert. Wenn Menschen sich in großer Zahl zu Christus bekehren, wenn sie einen großen Teil der Gesellschaft bilden, aus der der Staat erwächst, müssen sie unweigerlich die Art und Weise mit bestimmen und formen, wie eine Gesellschaft organisiert ist, wie ihr Regierungssystem funktioniert und welche Gesetze sie erlässt. So würden eine Gesellschaft und ein Staat, die in hohem Maße vom Christentum beeinflusst sind, entstehen, weil das Evangelium erfolgreich war.

Ich kann mir nur schwer vorstellen, dass dies nicht wünschenswert wäre. Ganz im Gegenteil, ein solcher Staat ist höchst wünschenswert, einige Dinge vorausgesetzt: vorausgesetzt, der so verstandene christliche Einfluss weiß sich nicht der religiösen Konformität sondern der religiösen Freiheit verpflichtet; vorausgesetzt, er erwächst aus einer Kirche, die das internationale Wesen des Volkes Gottes versteht; vorausgesetzt, er hat begriffen, dass Zwang, so nützlich er sein mag, um den durch Übeltäter und Kriminelle verursachten Schaden zu begrenzen, in Fragen des Glaubens und Gewissens jedoch völlig ungeeignet ist; all dies vorausgesetzt, wird die Art Staat, die eine solche Art von Kirche am ehesten formen wird, selbst der Glaubensfreiheit, dem Wohlergehen aller Nationen und dem Respekt vor dem Gewissen verpflichtet sein. Er wird die Gefahren einer Zwangs-Christenheit vermeiden und so das Evangelium, das sie verkündet, angemessener zieren. Was wir in der freikirchlichen Tradition haben, meine ich, ist nicht ein Mangel an Sorge um die sozialen oder politischen Ordnungen, sondern wir kümmern uns zu wenig darum, dass sie in größerer Übereinstimmung mit dem geformt werden, was wir von Gott in Christus kennen und lieben. Insofern könnte eine politische Theologie in der Tradition einer »freien Kirche in einem freien Staat« beschrieben werden nicht als Ablehnung jeder Form von christlicher Sorge um das Formen des Staates, sondern als Suche nach einer »neu gedachten« Christenheit.

Bibliographie

- Bosch, D.*, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991.
- Forrester, D.*, *Theology and Politics*, Oxford 1988.
- Giles, R.S.*, »The Church as a Counter-Culture Before Constantine«, MLitt Dissertation, Newcastle-upon-Tyne 1988.
- Hampson, D.*, *After Christianity*, London 1996.
- Hauerwas, S.*, *After Christendom? How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville 1991.
- Hauerwas, S. / Willimon, W.H.*, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1998.
- Jones, A.H.M.*, *Constantine and the Conversion of Europe*, Harmondsworth 1972.
- Kee, A.*, *Constantine versus Christ. The Triumph of Ideology*, London 1982.
- McMullen, R.*, *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*, New Haven / London 1984.
- Newbigin, L.*, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Genf 1986.
- Niebuhr, H.R.*, *Christ and Culture*, New York / London 1951 / 1975.
- O'Donovan, O.*, *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge 1996.
- Troeltsch, E.*, *The Social Teaching of Christian Churches*, Bd. 1, London, 1931.
- Verduin, L.*, *The Anatomy of Hybrid. A Study in Church-State Relationships*, Grand Rapids 1976.
- Wright, N.*, »Disestablishment: A Contemporary View from the Free Churches«, in: *Anvil*, Bd. 12, Nr. 2 (1995).

»Alte Akten – neue Quellen«

Fachtagung für Gemeindehistoriker und -archivare
in Zusammenarbeit mit der Theologischen Sozietät
vom 7. bis 9. Juni 2002 im Bildungszentrum Elstal

Andrea Strübind

Der Beirat »Zeitgeschichte«, der sich im Auftrag der Bundesleitung seit einigen Jahren mit der historischen Aufarbeitung der Geschichte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) nach 1945 beschäftigt, lud in Kooperation mit der »Theologischen Sozietät« und der GFTP zu einer Fachtagung ins Bildungszentrum Elstal ein. Die Tagung, an der etwa 30 Interessierte – vornehmlich aus den neuen Bundesländern – teilnahmen, wurde von der »Bundesunmittelbaren Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur« im Rahmen eines Forschungsprojekts zur Geschichte des BEFG gefördert, das Pastor Reinhard Assmann hauptamtlich betreut. Der inhaltliche Schwerpunkt lag auf einer methodischen Einführung in die Archivarbeit hinsichtlich der innergemeindlichen Zeitgeschichte. Das Symposium zeigte Hilfestellungen zum Auffinden gemeindegeschichtlicher Dokumente, methodische Hinweise zur Befragung von Zeitzeugen, praxisorientierte Schritte zum Aufbau eines Gemeindearchivs auf und bot einen Überblick über den Forschungsstand zur Geschichte des BEFG in der DDR. Zugleich stellte Assmann ein Projekt zur Erarbeitung einer Gemeinde-Umfrage zum politischen Verhalten in der DDR vor.

Eröffnet wurde die Tagung durch einen Rückblick von Pastor Ulrich Materne, vormals Beauftragter des BEFG für die Aufarbeitung der Geschichte des BEFG in der DDR, auf die bisher geleistete Arbeit in den verschiedenen Kommissionen und Initiativen des Bundes. Materne stellte dabei über den »Umgang mit der Aufarbeitung« in der Zeit unmittelbar nach der politischen Wende fest: »Wir haben reagiert, nicht agiert.« Erich Geldbach referierte in einem Vortrag über die paradigmatische Überwindung historischen Unrechts durch Aufarbeitung und Versöhnung in Südafrika, Nordirland und den USA. Er verwies auf die Bedeutung einer »Erzählkultur« über vergangenes Unrecht und zeigte damit zugleich die Grenzen einer rein juristischen Aufarbeitung auf, die die Beschäftigung mit der SED-Diktatur in Deutschland bisher prägte: »Nicht das Verdrängen und Vergessen heilt die Wunden, sondern Ver-

söhnung, die damit beginnt, dass die ungeschminkte Wahrheit auf den Tisch kommt. Opfer müssen ihre Geschichten erzählen können.«

Am folgenden Tag schlossen sich informative Referate zu verschiedenen Aspekten der Archivarbeit an, von denen nachstehend zwei veröffentlicht werden: Der Vortrag von *Hans-Volker Sadlack*, Archivar des BEFG (»Suchen. Und Finden? Aufgaben und Aufbau des Gemeindearchivs«) sowie der von *Christina Hillmann-Apmann*, Archivarin im Staatsarchiv Hannover (»Quellen der freikirchlichen Gemeindegeschichte in Staats- und Kommunalarchiven«). Die Vorträge von *Jürgen Stenzel*, Archivar im Archiv der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (»Quellen der Gemeindegeschichte in landeskirchlichen Archiven«) und *Ralf-Stephan Rabe* und *Gottfried Zimmermann*, Mitarbeiter im Archiv der Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der DDR (»Quellen der Gemeindegeschichte in MfS-Archiven«) werden voraussichtlich an anderer Stelle veröffentlicht. Meine eigenen Ausführungen befassten sich in einem zeitgeschichtlichen Referat mit den kirchenpolitischen Strategien der SED-Diktatur gegenüber den Freikirchen und speziell dem BEFG und finden sich nachstehend.

Abgeschlossen wurde die Tagung durch eine ausführliche Diskussionsrunde zu dem von Assmann initiierten Projekt der »Erarbeitung einer Gemeindeumfrage zum politischen Verhalten in der DDR« und einem Auswertungsgespräch zum gesamten Verlauf des Symposiums. Dabei wurde erneut deutlich, wie groß die Desiderate im Blick auf eine differenzierte Forschung sind und welche gravierenden Diskrepanzen in den methodischen Zugängen zur Zeitgeschichte weiterhin bestehen.

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates¹

Andrea Strübind

1. Einleitung

»Im Kapitalismus werden u.a. die religiösen Lehren der kleinen Religionsgemeinschaften zu einer ideologischen Waffe in den Händen der Ausbeuterklasse, um ihre Macht zu festigen und das Privateigentum an Produktionsmitteln zu schützen. Die kleinen Religionsgemeinschaften forderten und fordern in ihren Lehren Demut und Gehorsam gegenüber den Ausbeutern und begründen dies als »gottgefälliges Werk und Handeln.«²

So lautet eine kurzgefasste Analyse in einer Diplomarbeit von 1968 über die »feindliche Kontaktpolitik kleiner Religionsgemeinschaften und Vereinigungen in der DDR«, die von zwei Mitarbeitern der Staatssicherheit erstellt wurde. Einer von ihnen war, wie die Akten der »Gauck-Behörde«³ zeigen, jahrelang für die Überwachung der Freikirchen und anderer kleinerer Religionsgemeinschaften verantwortlich. Kurios ist nicht nur der typische Jargon dieser Studie, sondern sicher auch die Zusammenstellung des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« (BEFG) sowie der »Evangelisch methodistischen Kirche« in dieser Diplomarbeit mit den Spezialzuchtgemeinschaften »Ostfriesischer Gold-Silbermöven«, für Pudel und für Gebrauchshunde sowie dem deutschen »Experanto-Club«. Gleichwohl ist dieser akribisch erarbeiteten Studie zu entnehmen, dass die Tätigkeiten der kleinen Religionsgemeinschaften in der DDR sehr wohl seitens des staatlichen Überwachungsapparats wahrgenommen wurden, wobei man vor allem ihre West-Kontakte wie auch ihre gesamtdeutsche Ausrichtung als besonders negativ bewertete. Die ökumenischen, internationalen und westdeutschen Verbindungen der Religionsgemeinschaften (RGO) ordnete man unter die Rubrik »Feindliche Kontaktpolitik« ein. Dies erwies sich als typische Sichtweise der Staatssicherheit im Blick auf die Freikirchen.

¹ Bearbeiteter Vortrag anlässlich des Symposions: »Alte Akten – neue Quellen« Fachtagung für Gemeindehistoriker und -archivare in Zusammenarbeit mit der Theologischen Sozietät vom 7.-9. Juni 2002 im Bildungszentrum Elstal.

² MFS JHS 23506 BStU 9.

³ Umgangssprachlich für: »Die Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR«. Der Sprachgebrauch »Gauck-Behörde« hat sich – in Anlehnung an den ersten Bundesbeauftragten Joachim Gauck – allerdings bis heute erhalten.

»Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates« lautet der Titel meines Referats. Dabei kann es sich hier nur um erste Einschätzungen handeln, die von einer weitergehenden Forschung überprüft werden müssen. Einige weitere einschränkende Bemerkungen sind im Blick auf den methodischen Ansatz und die inhaltliche Eingrenzung dieses Vortrags vorzunehmen. Die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden sind eine kongregationalistische Freikirche, die sich aufgrund ihrer Ekklesiologie und Verfasstheit als eine »Kirche von unten« versteht. Durch die Autonomie der Ortsgemeinde als Basisstruktur fallen alle wichtigen Entscheidungen und Orientierungen auf der Gemeindeebene. Diesem Kirchenverständnis entspräche daher am ehesten auch eine regionale bzw. lokale »Geschichtsschreibung von unten«, wie sie von Gemeindehistorikern und -archivaren betrieben wird. Verknüpft mit der Ebene der Gemeinde wäre zusätzlich auf die Alltagsgeschichte der einzelnen Mitglieder und Organe der Gemeinden zu verweisen. Was aus den staatlichen Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen und anderen staatlichen Archiven hervorgeht, betrifft aber nur in Einzelfällen bestimmte Gemeinden und Personen. Die Sicht des Staates, die ich kurz umreißen werde, bezieht sich dagegen fast ausschließlich auf Äußerungen leitender Verantwortlicher oder des Leitungsgremiums sowie auf offizielle Stellungnahmen. Hinzu kommen eigene Recherchen der staatlichen Organe durch Überwachung und Kontrolle und die daraus abgeleiteten Strategien, die immer dem erklärten Ziel dienen, die Kirchen und Freikirchen als Repräsentanten eines überholten Gesellschaftssystems zu entlarven, die in ihrem Einfluss auf die Bevölkerung behindert und sukzessive verdrängt werden sollten. Aus der Sicht des Staates müsste man, um differenziert urteilen zu können, nun ebenfalls die verschiedenen Ebenen der Machtstrukturen und Organisationen unterscheiden, was aber hier aus Zeitgründen unterbleibt. Hinzu kommt, dass es in ideologischen Diktaturen üblich war, die Kommunikation staatlicherseits auf wenige Verantwortliche der einzelnen Kirchen und Freikirchen zu konzentrieren. Daraus entwickelte sich im Gegensatz zum »demokratischen« Kirchenverständnis eine Hierarchisierung der Entscheidungsprozesse, die auch im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nachweisbar ist. Einzelne Verantwortliche, allen voran der Generalsekretär und der Präsident, wurden so zu Garanten der Beziehungen zum Staat, die sie bei Konflikten zu bewähren und zu klären hatten.

2. Der Forschungsstand

Es gibt bisher nur wenige historisch-kritische Untersuchungen zur Geschichte der Freikirchen und speziell der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR. Obwohl das Ende der DDR bereits 12 Jahre zurückliegt, befindet sich die Aufarbeitung der DDR-Freikirchengeschichte lei-

der immer noch in ihren Anfängen.⁴ Auch wenn verschiedene Arbeitsgruppen im BEFG, der Beirat »Zeitgeschichte« und einzelne Autoren bereits einige inhaltliche Schneisen geschlagen haben, fehlt eine übergreifende Darstellung und Gesamtsicht. Deshalb bin ich besonders dankbar, dass es gelungen ist, Pastor Reinhard Assmann für ein auf ein halbes Jahr terminiertes Forschungsprojekt freizustellen, das von der »Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur« finanziert wird.

Eine erste Monographie der wissenschaftlichen Aufarbeitung freikirchlicher Geschichte in der DDR wurde im Jahr 2001 durch Lothar Beaupain vorgelegt.⁵ Aus dieser umfangreichen Studie über den »Bund Freier evangelischer Gemeinden« (BFEG) in der DDR lassen sich vielfältige Parallelen zu anderen Freikirchen, auch zum BEFG, ziehen. Sicher ist es auch jetzt noch verfrüht, eine umfassende kirchenhistorische Bewertung über den Weg des BEFG in der DDR zu wagen, da eine differenzierte historiographische Bestandsaufnahme, die innerkirchliches und staatliches Material komparativ auswertet, bisher fehlt.

Bevor ich einige Linien der *staatlichen* Einstellung gegenüber den Freikirchen skizzieren werde, möchte ich dennoch festhalten, dass sich für mich nach einer ersten Sichtung der umfangreichen Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen und auch der »Gauck-Behörde« aufgrund des *staatlichen* Materials das Bild einer akkomodierten und gleichzeitig um ihre politische Neutralität ringenden Freikirche ergibt, wie dies auch für die erste deutsche Diktatur prägend war.⁶ Dafür gibt es verschiedene Deutungsansätze, wie eine spezielle Ausprägung der Sozialethik innerhalb des BEFG, oder auch die Minderheitensituation bzw. die gesellschaftliche Randständigkeit dieser Freikirche, die durch die geschichtlichen Epochen hindurch zur Ausbildung eines typischen Verhaltenskodex führte.

3. Die Verhältnisbestimmung der deutschen Baptisten zum Staat

Spätestens seit 1848 zeigte sich ein typischer Wesenszug für das Verhältnis der deutschen Baptisten zum Staat: Man betonte unter den wechselnden Obrigkeiten die eigene politische Neutralität und die grundsätzliche

⁴ Vgl. Zum Stand der innerbaptistischen Aufarbeitung: A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-175; U. Materne / G. Balders, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 15-19.

⁵ L. Beaupain, *Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR*, Wuppertal 2001.

⁶ Vgl. A. Strübind, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«*, Wuppertal / Kassel / Zürich² 1995.

Loyalität, um sich staatliche Anerkennung und Privilegien zu sichern.⁷ Johann Gerhard Oncken, einer der Gründerväter des kontinentaleuropäischen Baptismus, und viele andere Baptisten nach ihm verstanden die Gemeinde deshalb vorwiegend als Gemeinschaft der Gläubigen, die getrennt von Gesellschaft und Staat ihr freikirchliches Ideal einer Freiwilligengemeinde lebt. Trennung von Staat und Kirche hieß daher in erster Linie *Absonderung*. Beide Bereiche sollten so klar getrennt werden, dass Staat und Kirche völlig unabhängig voneinander wirken konnten. Die freikirchliche Forderung nach Glaubensfreiheit als einem Grundrecht und nach der Trennung von Kirche und Staat mit durchaus positiver Rückwirkung beider Größen aufeinander, wie es das angelsächsische Freikirchentum kannte und politisch durchsetzte, blieb den deutschen Baptisten dagegen weitgehend fremd. Die angloamerikanische Befreiung der Kirche von staatlichem Zwang als Freiheit und Chance zur positiven Mitgestaltung der staatlichen Ordnung und der demokratischen Werteerziehung im Staat wurde nur von wenigen – hier ist vor allem Julius Köbner⁸ zu nennen – rezipiert. Dieses Verständnis der Separation als Rückzug aus der Gesellschaft wurde durch die heilsgeschichtliche Deutung der Zeit präzisiert und unter den wechselnden Obrigkeiten und historischen Zeitsituationen mit apokalyptischem Gedankengut angereichert. Die apolitische Haltung begründete und verstärkte sich zunächst durch die Verfolgungssituation der Baptistengemeinden in ihrer Entstehungszeit und später durch die verbliebene Stellung als Minderheitskirche im Gegenüber zur territorial verfassten und staatlich privilegierten Volkskirche. Die deutschen Baptisten versuchten stets, ihre gesellschaftliche Position durch einen theologisch begründeten Apolitismus und neutrales Wohlverhalten zu sichern.

Über die Zeit des »Dritten Reiches« habe ich mich an anderer Stelle ausführlich geäußert.⁹ Deshalb möchte ich hier nur einige Ergebnisse nennen, die zur Einschätzung im Blick auf den Weg des BEFG in der ehemaligen DDR hilfreich sein könnten. Während der NS-Zeit wurde das Prinzip der Separation in wachsendem Maße preisgegeben. Das führte im Bund der Baptistengemeinden sogar zur Übernahme staatlicher Formen für die Gemeindeorganisation, wie die zeitweilige Einführung des Führerprinzips zeigte. Die allgegenwärtige Einflussnahme des totalen Staates auf Gemeinde- und Bundesentscheidungen lässt sich anhand der Quellen recht präzise nachzeichnen. Die leitenden Verantwortlichen praktizierten gegenüber dem NS-Staat eine Politik des »Taktierens« und

⁷ Vgl. A. Strübind, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: ZThG 4 (1999), 261-288.

⁸ Julius Köbner (1806-1888) war eine prägende Gestalt der Gründergeneration der Baptistengemeinden in Kontinentaleuropa. Vgl. G. Balders (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Wuppertal / Kassel 1984, 349.

⁹ Vgl. Anm. 6.

»Paktierens«, um die Existenz der Gemeinden angesichts einer mehrge-
sichtigen und im Lauf der NS-Herrschaft zunehmend offensiv kirchen-
feindlichen Politik nicht zu gefährden und die Freiräume für Gemeinde-
arbeit, Mission und Diakonie so weit wie möglich zu erhalten. Die Exis-
tenzangst führte bei den Baptisten zur ständigen Akkomodation an staat-
liche Forderungen im »Dritten Reich«. Die Verantwortlichen betonten
zu jeder Zeit die aus ihrer Sicht »urbaptistische« Neutralität in politi-
schen Fragen, erwiesen sich im Umgang mit staatlichen Stellen aber als
überaus kompromiss- und anpassungsfähig und waren zudem durchaus
zu systemerhaltenden Stellungnahmen und Aktionen bereit, selbst wenn
diese zur Isolation von den weltweiten Schwesterkirchen beitrugen, die
dem NS kritisch gegenüber standen.¹⁰ Für die zweite deutsche Diktatur
lassen sich vielfältige Analogien aufzeigen, allen voran die Mechanismen
der Anpassung bei gleichzeitigem zähen Ringen um größtmögliche ideo-
logische Unabhängigkeit. An dieser Stelle soll nun jedoch nicht die in-
nerkirchliche Einstellung zum DDR-Staat untersucht werden, sondern
die *staatliche* Sicht der Freikirchen – sofern sie sich bisher aus den Quel-
len ergibt. Welches Interesse hatte die DDR-Regierung an den Freikir-
chen innerhalb der wechselnden Perioden ihrer Geschichte? Für mich
zeigen sich folgende Strategien der Freikirchen-Politik, die ich in stich-
wortartigen Thesen nachstehend zusammenfassen möchte.

- Instrumentalisierung im »Kirchenkampf« bzw. in Konflikten mit den
evangelischen Landeskirchen (Differenzierung).
- Ausnutzung propagandistischer Effekte gegenüber dem westlichen
Ausland (vor allem den USA).
- Erzwungene Politisierung bzw. die Forderung an die Freikirchen nach
aktiver Loyalität durch offizielle »Erklärungen«.
- Kontrolle und Überwachung der Freikirchen mit dem Versuch der ge-
zielten Einflussnahme.

Gezielte Repression, etwa durch die Behinderung missionarischer Initia-
tiven sowie des diakonischen Bereichs (Konfliktfelder); Beschränkungen
der innerfreikirchlichen Kinder- und Jugendarbeit; kritische Überwa-
chung der ökumenischen Einbindung samt friedenspolitischer und um-
weltorientierter Prozesse; Bildungsbenachteiligungen für diejenigen, die
nicht in den staatlichen Jugendorganisationen und anderen gesellschaft-
lichen Massenorganisationen eingebunden waren. Darüber hinaus waren
die Freikirchen auch von weiteren kirchenpolitischen Repressionen (wie
Zensur von Veröffentlichungen, eingeschränkte Druckgenehmigungen

¹⁰ Beispielhaft seien die Grußadressen und Glückwünsche für den »Führer« bis hin zum
Glückwunschtelegramm anlässlich des gescheiterten Attentats vom 20. Juni 1944 sowie das
Verhalten der freikirchlichen Delegierten auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 ge-
nannt. Vgl. *Strübind*, *Unfreie Freikirche*, 235ff.

für die kirchliche Presse; Bau- und Grundstücksfragen; erschwelter Zugang zu theologischer Literatur etc.) betroffen.

4. Periodisierung der Staat-(Frei-)Kirche-Beziehungen in der DDR

Bevor ich anhand von ausgewählten Beispielen einzelne Strategien belege, möchte ich überblicksartig die verschiedenen Phasen der Staat-Kirche-Beziehungen hinsichtlich der Freikirchen in den Blick nehmen. Die erste Phase könnte man von 1945-1961 ansetzen; ihr folgen die 60-er Jahre bis hin zum Gespräch der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR mit Erich Honecker am 6. März 1978¹¹ und die Übertragung der Gesprächsergebnisse auf die Freikirchen. Und schließlich die 80-er Jahre mit ihren politischen und ökumenischen Aufbrüchen bis zur Wende 1989. Dieses grobe Raster muss noch durch eine differenzierte Forschung verfeinert werden, denn die Verselbstständigung des BEFG in der DDR lässt auch eine andere Periodisierung möglich erscheinen.

Wie auch in den vorangegangenen Jahren der NS-Diktatur lässt sich die Haltung der DDR-Regierung im Blick auf die Freikirchen ohne den ständigen Rückbezug auf die Kirchenpolitik gegenüber den beiden großen Kirchen nicht verstehen. Die Freikirchen standen einerseits aufgrund ihrer Minderheitensituation in keiner Phase der DDR-Geschichte im Vordergrund des staatlichen Interesses. Andererseits lag es nicht nur an ihrer zahlenmäßigen Kleinheit, sondern m.E. auch an ihrem konsequent loyalen Verhalten, dass es zu keinen gravierenden Konfrontationen mit der Staatsmacht kam. Der Staat sah sich durch den offiziellen Kurs des BEFG wie auch anderer Freikirchen nicht zu disziplinarischen Maßnahmen oder speziellen kirchenpolitischen Strategien herausgefordert. Dennoch lassen sich im Vergleich mit den Beziehungen des Staates zu den evangelischen Landeskirchen bzw. der EKD einige typische Handlungsmuster aufzeigen. Sowohl die Konfrontation mit der evangelischen Kirche während der stalinistischen Periode als auch die wechselnde Politik des Ausgleichs bzw. der Kooperation wirkte sich unmittelbar auf die Beziehungen des Staates gegenüber den Freikirchen aus. Sie wurden häufig genug gegen die um ihre Eigenständigkeit kämpfende evangelische Kirche zum Exempel für die vorurteils- und traditionsfreie Kirchenpolitik der DDR, die keine staatsprivilegierten Kirchen mehr kannte und demnach allen Religionsgemeinschaften die Gleichberechtigung garantierte.

Andererseits hatten die entscheidenden Gespräche zwischen den Verantwortlichen der evangelischen Kirche und den Spitzenvertretern der SED (wie etwa am 6. März 1978), die Phasen eines kirchenpolitischen Tauwetters einleiteten, stets auch positive Rückwirkungen auf die Frei-

¹¹ Vgl. G. Besier, *Der SED-Staat und die Kirche 1969-1990. Die Vision vom »Dritten Weg«*, Berlin / Frankfurt a.M. 1995, 65ff.

kirchen. Durch diese bilateralen Gespräche wurden zugleich für alle Kirchen und Religionsgemeinschaften Appellationsgrundlagen geschaffen, auf die sie sich im Konfliktfall berufen konnten.

5. Die erste Phase: 1945-1961

Innerfreikirchlich zeigten sich im BEFG personelle und ideelle Kontinuitäten zur Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Der scheinbar konsequent apolitische Weg des Bundes sollte nach dem Willen der leitenden Entscheidungsträger unter den neuen Verhältnissen in Ost und West fortgesetzt werden. Auf der ersten Bundeskonferenz nach dem Kriegsende kam es nicht zu einer personellen »Selbstreinigung« des Bundes, vielmehr wurden die bisherigen Verantwortlichen in ihren Funktionen voll und ganz bestätigt. Diese Kontinuität der Funktionsträger bedeutete zugleich eine gravierende Weichenstellung für die schwierige Zeit bis 1961. In der Nachkriegszeit setzte sich auch dadurch bedingt die traditionelle Tendenz zur gesellschaftlichen Absonderung und Konzentration auf die Mission zunächst ungebrochen fort. Die vermeintlich theologisch legitime Distanz der Gemeinden zur Gesellschaft wurde hinsichtlich ihrer politischen und ethischen Verantwortung sogar noch vergrößert.

Auf die Aufteilung Deutschlands in eine Ost- und Westzone reagierte man in den ersten Jahren nach Kriegsende durchweg pragmatisch. Die leitenden Verantwortlichen des BEFG votierten dafür, »unter allen Umständen« an der Bundesgemeinschaft in Deutschland festzuhalten. Daher blieben die einheitlichen Organisationsstrukturen zunächst weitgehend erhalten. Weil der Bund in den verschiedenen »Zonen« jedoch über eine je eigene Repräsentanz verfügen musste, bevollmächtigte man die Ostmitglieder der gemeinsamen Bundesleitung im Sinne einer funktionalen Autonomie.¹² Der Bundesrat wählte 1949 eine neue Bundesleitung, deren Vorsitzender durch je einen stellvertretenden Vorsitzenden für Ost und West ergänzt wurde.¹³ Die Entscheidungen zeigten in aller Deutlichkeit, dass man an der gesamtständischen und somit gesamtdeutschen Perspektive solange wie möglich festhalten wollte. Dennoch wurde es in der Folgezeit unumgänglich, dass die Bundesleitungsmitglieder aus dem Osten eine wachsende Selbstständigkeit erhielten. Die Protokolle der Bundesleitungssitzungen und der Bundesratstagungen bis zum Mauerbau 1961 belegen materialreich, dass insgesamt eine *westlich* orientierte Gesamtschau des Bundes dominierte. Die Exekutive des Bundes, das Bundeshaus (später: Bundesmissionshaus), lag weiterhin im Westen. Den verantwortlichen Brüdern in der »Ostzone« wurde daher jeweils nur soviel an Kom-

¹² Vgl. Cea 5, Nachlass Luckey, Bundesleitung 1945-1949, Sitzung BL 28.-29. Januar 1948 in Göttingen, OA.

¹³ Vgl. ebd., Sitzung BL 15.10.1949 in Kassel, OA.

petenzen zugestanden, wie es die politischen Gegebenheiten erforderten. Auch die theologische Ausbildungsstätte blieb weiterhin im Westen beheimatet. Die Theologiestudenten aus der Ostzone absolvierten ihr Studium daher zunächst in Hamburg und kehrten dann in die DDR zurück. Ein weiteres Indiz für die Westorientierung war der Sprachgebrauch, demzufolge man es in Protokollen und Veröffentlichungen lange Zeit vermied, offiziell von der »DDR« zu sprechen, bis dahin, dass man selbst nach deren Gründung weiterhin von der »Ostzone« sprach. Diese Diktion verstärkte noch den Eindruck, dass man kontinuierlich von einem gemeinsamen deutschen Gemeindebund ausging, dessen einer Teil lediglich geographisch in der Ostzone lag.

In der SBZ und später in der 1949 gegründeten DDR wurde die Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften staatlich garantiert.¹⁴ Die Neu-Registrierung der Religionsgemeinschaften in der SBZ verursachte für die Freikirchen keine größeren Schwierigkeiten. Im BFeG war es jedoch 1946 durch die Verkettung ungünstiger Umstände wegen der fehlenden Registrierung zur Auflösung der zahlenmäßig größten Gemeinde in Gera gekommen.¹⁵ Dieses Ereignis, das die Bedrohung der Eigenständigkeit und die latent ungeklärte Rechtsposition der Freikirchen exemplarisch vor Augen geführt hatte, war ein Motiv dafür, dass sich diese Freikirche bereits 1950 als eigenständige Kirche auf dem Gebiet der DDR konstituierte. Durch die im Vergleich mit allen anderen Kirchen und Freikirchen frühe Verselbstständigung mittels der Gründung eines eigenen Bundes gelang es dem BFeG auch, die Körperschaftsrechte für das gesamte Gebiet der DDR zu erwirken. Im Dezember 1952 wurde ihnen durch den Staatssekretär im Ministerium des Innern mitgeteilt, dass sie die Körperschaftsrechte des Landes Thüringen jetzt auf das gesamte Gebiet der DDR ausweiten dürften, ohne jedoch die Bezeichnung K.d.ö.R. in der DDR zu führen. Es sollte trotz der Privilegierung offensichtlich keine rechtsverbindliche Neuregelung für die Kirchen in der DDR getroffen werden. Die FeG konnten durch die Verselbstständigung, die seitens des Staates als ein Zeichen der demonstrativen Loyalität gewertet wurde, die Vorteile republikweiter Körperschaftsrechte nutzen.¹⁶ Wohlverhalten im Blick auf die Anerkennung der Zweistaatlichkeit hatte einen rechtssicheren Status für die FeG zur Folge.¹⁷

Die Dominanz der kommunistischen Partei sowie der durch sie vorangetriebene Aufbau einer Ein-Parteien-Diktatur nach sowjetischem Vorbild unter dem Protektorat der russischen Besatzungsmacht führte zu

¹⁴ Vgl. P. Maser, Die Freikirchen und kleineren Religionsgemeinschaften in der Politik des SED-Staates, in: Freikirchenforschung 4 (1994), 1ff.

¹⁵ Vgl. L. Beaupain, Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Wuppertal 2001, 77f.

¹⁶ Vgl. a.a.O., 88ff.

¹⁷ Auch der BEFG und weitere Freikirchen erhielten Körperschaftsrechte in der DDR.

großen gesellschaftlichen Umbrüchen. Diese »Stalinisierung« der DDR evozierte auch einen verstärkten Kampf gegen die Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften, worunter besonders auch die jüdischen Gemeinden zu leiden hatten. Konfliktfelder im freikirchlichen Bereich waren vorzugsweise die missionarischen und auch diakonischen Projekte, die besonders behindert wurden.¹⁸ Beaupain zieht gleichwohl das Fazit, dass der Staat in den 50-er Jahren über keine eindeutige kirchenpolitische Strategie gegenüber den Freikirchen verfügte.¹⁹ Allerdings sind davon die Privilegierung der FeG im Blick auf die Körperschaftsrechte und des BEFG im Blick auf den internationalen Kongress der Europäisch Baptistischen Föderation im Jahr 1958 (s.u.) auszunehmen.

Aus den staatlichen Akten wird deutlich, dass der BEFG in dieser ersten Phase der DDR-Geschichte bei allen Kontakten zu den staatlichen Stellen mit diesen kooperierte, indem man die politische Neutralität auch in bewusster Distanzierung zur evangelischen Kirche betonte und gleichzeitig die Loyalität der Gemeinden gegenüber dem Staat der DDR bestätigte. Auch öffentlich würdigte man das gute Einvernehmen mit den staatlichen Organen, die positive Einstellung des BEFG zur Entwicklung in der DDR und dankte für die konzedierte religiöse Freiheit.²⁰ Absprachen und Beteuerungen dieser Art lassen sich in den folgenden Jahren immer wieder nachweisen.

6. Die zweite Phase: 1961-1978

Seit Beginn der 60-er Jahre belegen die staatlichen Akten ein zunehmendes Interesse an den kleineren Religionsgemeinschaften, zu denen die Freikirchen zählten. Zur intensiveren kirchenpolitischen Einbeziehung der Religionsgemeinschaften wurden konzeptionelle Überlegungen und Strategiepapiere entwickelt, wobei deren taktische Anpassung bei gleichzeitig innerer Distanz zur Entwicklung der DDR negativ zur Kenntnis genommen wurde. Einen tiefen Einschnitt bildete der Mauerbau von 1961 sowie die Diskussion um die neue Verfassung der DDR im Jahr 1968.

Ein weiterer wichtiger Punkt in den Beziehungen zur DDR-Führung war der staatliche Druck auf die »Vereinigung Evangelischer Freikirchen« (VEF), im Nachgang zum Mauerbau eine offizielle Loyalitätserklärung zur DDR abzugeben (s.u.). Ende der 60-er Jahre lässt sich auch ein Versuch unmittelbarer Einflussnahme auf den BEFG bei der Präsidentenwahl von 1969 nachweisen, zu der ich mich an anderer Stelle geäußert habe.²¹

¹⁸ Vgl. die analoge Problemlage in den FeG: *Beaupain*, Eine Freikirche, 122.

¹⁹ Vgl. dazu auch *Maser*, Freikirchen, 3ff.

²⁰ Vgl. BA DO-4/719, Bericht Magistrat Berlin 4.6.1956.

²¹ Vgl. *A. Strübind*, »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-175.

Mitte der 60-er Jahre wurde die Haltung der Bundesverantwortlichen im Staatssekretariat für Kirchenfragen in regelmäßigen Einschätzungen als insgesamt positiv und staatsbejahend angesehen.²² Gleichzeitig stellte man eine Wende zur »Unabhängigkeit und Selbständigkeit« des BEFG in der DDR fest. In diesem Zusammenhang wurde auch das Monatsblatt des Bundes, »Wort und Werk«, als eines der »konkretesten Kirchenblätter« eingeschätzt. Auch der »Baptistische Weltbund« (BWA) und die »Europäisch-Baptistische Föderation« (EBF) wurden aufgrund ihrer friedenspolitischen Aussagen lobend hervorgehoben. Während im selben Bericht der Bund aus Sicht des Bearbeiters im Staatssekretariat bis 1960 eine eher gesamtdeutsch ausgerichtete Kirche gewesen sei, habe sich seitdem ein signifikanter Wechsel zu einer selbstständigen Kirche und einer politisch »relativ« konsequenten Einstellung auf das Bestehen zweier deutscher Staaten vollzogen. Positiv führte man dazu die fast 100%-ige Wahlbeteiligung der Baptisten ins Feld, die als politisches Bekenntnis gewertet wurde.²³ Diese Aussage muss sicher in ihrer Pauschalität und bezogen auf die gesamte Dauer der DDR überprüft werden. R. Assmann benennt in einem Aufsatz jedoch Pastoren des Bundes, die gezielt in der Presse zur Wahlbeteiligung aufriefen.²⁴

Die politischen Verhältnisse nach dem Mauerbau erzwangen im Blick auf die Gemeinden in der DDR eine stärkere organisatorische Ablösung vom West-Bund und förderten zeitgleich eine sukzessiv eigenständige Entwicklung und Profilierung des Ost-Bundes. Anders als die EKD (»Ländergrenzen sind keine Kirchengrenzen«) hatten die Freikirchen insgesamt geringere theologische und auch ekklesiologische Schwierigkeiten, ihre organisatorische Einheit aufzugeben.²⁵ Die Entscheidungen fielen hier, wie von Anfang an, pragmatisch. Der Staat versuchte zudem durch seine Forderung nach Verselbständigung »die Illusion über eine einheitliche Kirche«²⁶ systematisch zu zerstören. Die Zweistaatlichkeit Deutschlands sollte von den Kirchen endlich akzeptiert werden. Die Folge war eine organisatorische Trennung von gesamtdeutschen Institutionen, vor allem der evangelischen Kirchen, aber auch der Freikirchen. Wer sich dagegen für die kirchliche Einheit Deutschlands engagierte, unterstützte aus Sicht des Staates die reaktionäre Politik der Bundesrepublik und schadete der Kirche in der DDR.²⁷

²² Vgl. DO-4/720 Einschätzung der Situation in der Baptistenkirche, 21.12.1966.

²³ Vgl. BA DO-4/720 Vorlage an den Staatssekretär 21. April 1966.

²⁴ Vgl. R. Assmann, Mein Wahl-Tagebuch, in: U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal/Kassel 1995, 27ff. »In der Zeitung meldeten sich sogar Prediger zu Wort und ermutigten uns, den Kandidaten das Vertrauen auszusprechen«. Ebd., 28.

²⁵ Vgl. A. Strübind, Art. Freikirchen (DDR), in: M. Behnen (Hg.), Lexikon der deutschen Geschichte von 1945 bis 1990, Stuttgart 2002, 232f.

²⁶ G. Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993, 628.

²⁷ Vgl. a.a.O., 630f.

Die vom Staat in diesem Sinne »angeregte« Namensänderung²⁸ in »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR K.d.ö.R.« wurde dem Staatssekretär für Kirchenfragen im Februar 1969 durch den baptistischen Generalsekretär Rolf Dammann in Absprache mit den leitenden Verantwortlichen des Bundes in Aussicht gestellt und damit begründet, dass diese Änderung auch äußerlich zeige, dass der Bund »eine selbständige Freikirche« in der DDR bilde.²⁹ Der Bundesrat vom 8.-11. Mai des Jahres werde voraussichtlich die Namensänderung beschließen »so daß auch im Hinblick auf unsere Kirchenbezeichnung die Verfassungswirklichkeit der Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik gegeben sein wird.«³⁰ Dieses Zugeständnis war mit der mahnenden Erinnerung verknüpft, dass die gewährten Körperschaftsrechte und die »ökumenischen« (sic!) Beziehungen zur Schwesterkirche in der Bundesrepublik davon nicht berührt würden.

Die Namensänderung war von Walter Riedel, Volkskammerabgeordneter und Mitglied der Gemeinde in Dresden, der sich selbst als »Verbindungsmann zum Staatsapparat«³¹ bezeichnete, schon 1968 vorgeschlagen worden. In einem Brief an den Generalsekretär vom 22. Februar 1969 beklagte er, dass der Bund sich erst jetzt quasi auf Druck des Staatssekretariats dazu durchgerungen habe.³² Dammann hatte Riedel am 19. Februar brieflich mitgeteilt, dass er dem Staatssekretär die Namensänderung in Aussicht gestellt habe, die der »Verfassungswirklichkeit der DDR« entsprechen sollte.³³ Riedel beantragte mit der Begründung, dass er ständig als Volkskammerabgeordneter mit den »Männern unserer Regierung« in Kontakt stünde, in einem Schreiben an die Bundesleitung vom 22. Feb-

²⁸ Vgl. Brief *Dammann* an den Staatssekretär für Kirchenfragen vom 14. Februar 1969, BA DO-4/720: »Am 3. Februar 1969 informierte mich Herr Dr. Wilke über Ihre Anregung hinsichtlich einer Namensänderung unserer Freikirche, um so auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen, daß wir eine selbständige Freikirche in der Deutschen Demokratischen Republik bilden.« Vgl. R. *Dammann*, Die Teilung des Bundes, in: U. *Materne* / G. *Balders* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 178ff.

²⁹ Vgl. BA DO-4/720, Brief R. *Dammann* an Staatssekretär 14.2.1969.

³⁰ Ebd.

³¹ BA DO-4/2479 Brief *Riedel* an den stellv. Staatssekretär Flint vom 10.1.1961.

³² »Die von mir persönlich eingeladenen Brüder, die mit mir zu dem neu gegründeten Arbeitskreis gehören [= Arbeitskreis für Öffentlichkeitsfragen], begrüßen es mit mir, daß Du Dich inzwischen zu der Namensänderung durchgerungen hast. Es ist nur schade, daß wir mit diesem Entschluß nachhinken, die letzte Freikirche sind, die die territoriale Wirklichkeit auch in ihrer Bezeichnung zu erkennen gibt. Wir hätten besser getan, die Änderung, wie sie von uns bereits im Juni 68 in Leipzig vorgeschlagen war, zu vollziehen, bevor der Staatssekretär dazu nötigt. Denn die Grenzen der DDR sind die Organisationsgrenzen auch für unseren Bund« (Brief Riedel an Dammann vom 22. Februar 1969, BA DO-720). Vgl. dazu auch G. *Balders*, Die Präsidentenwahl 1969 – ein Kapitel für sich, in: U. *Materne* / G. *Balders* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 92f.

³³ Abschrift des Briefes *Dammann* an Riedel vom 19.2.1969, BA DO-4/720.

ruar 1969: »Daß wir als Bund es künftig vermeiden, als Teil einer ›gesamtdeutschen‹ Freikirchenorganisation verdächtigt werden zu können. Es sollte endlich unsere Bundesbezeichnung geändert und die beiden Wörter ›... in Deutschland‹ fortgelassen werden.«³⁴ Man fragt sich an dieser Stelle unwillkürlich, mit welcher Legitimation Riedel diesen »Antrag« stellte. Im Blick auf die großen kirchlichen Auseinandersetzungen über die neue Verfassung und die Gründung des »Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR« (BEK)³⁵ verwundert die lapidare Aussage von Herbert Kautz (IM »Herbert«), der die Staatssicherheit über die entscheidende Bundesleitungssitzung vom 27. Februar 1969 informierte, dass in dieser Frage innerhalb der Bundesleitung keine Probleme festzustellen seien.³⁶ Der Bundesdirektor des westdeutschen BEFG, Gerhard Claas, bedauerte zwar die Namensänderung, die von der Bundesleitung-West mit Schmerzen zur Kenntnis genommen werde, weil hier politischem Druck gehorcht würde. Die formale Trennung solle aber die innere Einheit nicht in Frage stellen.

7. Die dritte Phase: 1978-1989

In den 70-er und 80-er Jahren gelang es den Verantwortlichen des Bundes, das positive Verhältnis zu den staatlichen Stellen zu festigen. Auslandsreisen, Bauprojekte und internationale Konferenzen wurden durch geschicktes Verhandeln und loyales Verhalten staatlicherseits genehmigt und gefördert. Bis 1989 findet man daher in den Einschätzungen des Staatssekretariats für Kirchenfragen im Blick auf den BEFG die Feststellung eines vertrauensvollen und konstruktiven Zusammenwirkens. In der Gemeindefarbeit des BEFG, so stellte man befriedigt fest, sei kein Platz für politischen Missbrauch.³⁷ Als Begründung für dieses durchweg loyale Verhalten führten die staatlichen Verantwortlichen an, dass die Freikirchen von jeher das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche vertreten hätten und deshalb nie »Teilhaber an politischer Macht« gewesen seien und kein »Wächteramt« kennen würden.³⁸ Im Jahr 1984 wurde als weiterer Fortschritt der eigenen kirchenpolitischen Strategie festgehalten, dass die politische Abstinenz der Religionsgemeinschaften durchbrochen worden sei und sie nicht länger politischen Gesprächen auswichen. In ihren Stellungnahmen seien sie politisch loyal und realis-

³⁴ Brief *Riedel* an Bundesleitung vom 22. 2. 1969, BA DO-4/720.

³⁵ Vgl. *G. Besier*, *Der SED-Staat und die Kirche: Der Weg in die Anpassung*, München 1993, 645-722.

³⁶ Vgl. BStU AIM 10036/78, Bd. II, 88. Vgl. *A. Strübind*, »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-175.

³⁷ Vgl. BA DO-4/987, 2-3.

³⁸ Vgl. BA DO-4/1214, 6.

tisch.³⁹ Immer stärker trat in dieser zeitgeschichtlichen Phase das Interesse der DDR-Führung an einer positiven Außenwirkung der DDR auf das westliche Ausland – besonders auf die USA – hervor. In diesem Zusammenhang muss auch die genehmigte Evangelisation mit dem bekannten Baptistenpastor Billy Graham vom 15.-25. Oktober 1982 gesehen werden.⁴⁰ In einer Einschätzung des Staatssekretariats für Kirchenfragen von 1960 war Billy Graham dagegen noch äußerst negativ beurteilt worden, da er »unter religiösem Deckmantel dem amerikanischen Imperialismus Schützenhilfe leistet.«⁴¹ Der Besuch Grahams 1982 in der DDR und seine öffentlichkeitswirksame Aufnahme in den Medien muss in ihrer politischen und kirchenhistorischen Bedeutung für den BEFG noch aufgearbeitet werden.

Eher kritisch wurde zur selben Zeit jedoch das Engagement der vorwiegend jüngeren Generation in der Friedens- und Umweltbewegung gesehen. Die ökumenische Öffnung des Bundes, die ihn auch in Berührung mit dem konziliaren Prozess brachte, führte zu Irritationen auf staatlicher Seite und verstärkter Observierung der Gemeinden und ihrer Entscheidungsträger.

Überblickt man die Entwicklung in den verschiedenen Phasen der DDR-Geschichte, lässt sich nachweisen, dass es der BEFG geschafft hatte, sich als loyale Minderheitskirche in der DDR zu etablieren. Die Arbeit der Gemeinden konnte – trotz mancher Konfliktfelder im missionarischen und diakonischen Bereich – nahezu ungehindert fortgesetzt werden. Die Gesprächsdiplomatie der leitenden Verantwortlichen mit den staatlichen Stellen sowie die zunehmend enge Abstimmung mit dem »Bund Evangelischer Kirchen« (BEK), der »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« (AGCK) und anderen Freikirchen in der VEF nach dem Mauerbau bildeten dafür die entscheidenden Grundlagen.

Als weiteres Thema wären die Überwachungsmaßnahmen in den verschiedenen Phasen der DDR zu nennen. Auch hier wage ich nur ein vorläufiges Urteil. Der Staatssicherheit gelang in wenigen Einzelfällen die Platzierung von Inoffiziellen Mitarbeitern (IM) an entscheidenden Stellen innerhalb der Bundesstrukturen. Ob dies auf Dauer oder nur jeweils für kurze Zeit geschah, ist nicht eindeutig zu belegen, da in der Endphase der DDR wichtige Akten dazu offensichtlich vernichtet wurden.⁴² Gleichzeitig fand eine kontinuierliche offizielle Abschöpfung statt, die durch die Kooperationsbereitschaft der Verantwortlichen in der Leitung des BEFG und auch auf Gemeindeebene möglich wurde. Daraus ergibt

³⁹ Vgl. BA DO-4/1214, 1.

⁴⁰ Vgl. U. Materne / G. Balders (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 200ff. (Dokumentation).

⁴¹ Vgl. BA DO-4/ 720 Einschätzung vom 4.1.1960.

⁴² So liegen zwar Karteikarten mit eindeutigen Einstufungen vor, jedoch fehlt das betreffende Aktenmaterial – wie u.a. Treffberichte – vollständig.

sich das Bild einer zwar überwachten Freikirche, die aber aufgrund ihrer Loyalität und der gleichzeitig zäh verteidigten politischen Neutralität keineswegs ein Ausmaß an geheimdienstlicher Tätigkeit provozierte, das mit dem Einsatz gegen die evangelische Kirche vergleichbar wäre.

8. Exemplarische Darstellung der staatlichen Strategien gegenüber den Freikirchen

8.1. Die Strategie der »Instrumentalisierung«

Beispielhaft habe ich die politische Akkomodation bereits in einem Aufsatz über den Kongress der »Europäisch-Baptistischen Föderation« (EBF) von 1958 in Berlin veranschaulicht.⁴³ Hier fasse ich die Ergebnisse im Blick auf die staatliche Strategie daher nur kurz zusammen.

Die Geschehnisse müssen auf dem Hintergrund des »zweiten Kirchenkampfes« der evangelischen Kirche in der DDR betrachtet werden. Durch zunehmende Konflikte zwischen Kirche und Staat waren im Mai 1958 bereits 24 kirchliche Amtsträger in Haft.⁴⁴ Das Vorgehen gegen die Kirche – sei es im Blick auf die Jugendweihe, den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen oder die Lehrerausbildung – war eine Folge der staatlich organisierten propagandistischen »Großoffensive«, die der ideologischen Erziehung der Bevölkerung dienen sollte.⁴⁵ Auf dem Hintergrund der scharfen Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche muss der EBF-Kongress gesehen werden. Hier zeigte sich erneut, dass die fehlende personelle Erneuerung nach dem »Dritten Reich« zu einer ungebrochenen Fortsetzung von problematischen traditionellen Verhaltens- und Argumentationsmuster führte. In einem Brief von Hans Luckey, dem Rektor des Theologischen Seminars, der mit der Durchführung des Kongresses beauftragt war, an den Staatssekretär vom 15. Mai 1957 kommt bereits die typische Argumentationslinie gegenüber dem Staat zum Ausdruck: Der Kongress solle zeigen, »dass wir als Baptisten für das unpolitische Christentum, für Trennung von Kirche und Staat, für den Frieden, für die Abrüstung und für die Verständigung unter den Völkern eintreten.«⁴⁶ In den Vorverhandlungen mit den staatlichen Behörden versuchte man die politische Unbedenklichkeit des Kongresses und die Beschränkung auf rein religiöse Fragen – im betonten Gegensatz zum Evangelischen Kirchentag – zu profilieren. Loyalität gegenüber der DDR-Regierung sicherte man ohne Zögern zu. Ein weiteres Argument für die Zustimmung der staatlichen Stellen

⁴³ Vgl. A. Strübind, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, ZThG 4 (1999), 261-288.

⁴⁴ Vgl. G. Besier, Der SED-Staat und die Kirche, München 1993, 253.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ BA DO-4 / 719, Brief Luckey an Staatssekretär 15.5.1957.

war eine möglicherweise drohende negative Wirkung im Ausland, falls der Kongress nicht stattfinden konnte. Beim Ringen um die Genehmigung des Kongresses schien die zunehmend deutliche Distanzierung von den beiden großen Kirchen ein probates Mittel zu sein, um die eigene Position als eine vom Staat getrennte Kirche heraus zu profilieren. Letztlich erkannte der Staatssekretär die positive propagandistische Wirkung des baptistischen Kongresses gegenüber der im »Kirchenkampf« befindlichen evangelischen Kirche in der DDR und befürwortete dementsprechend dessen Durchführung. Die Protegierung der Freikirche sollte als besonderer Ausweis der Religionsfreiheit und der gleichberechtigten Kirchenpolitik der DDR dienen. Dass dies eine bevorzugte Strategie der Staatsführung gegenüber den Freikirchen war, konstatiert rückblickend auch Günter Lorenz, der baptistische Chefredakteur des Evangelischen Nachrichtendienstes in der DDR von 1958-1990, im Blick auf die Presse: »Das staatliche Interesse dabei war es wahrscheinlich, die kleinen Kirchen gegen das Übergewicht der beiden großen Kirchen zu setzen und volle Religionsfreiheit zu demonstrieren.«⁴⁷

Gleichzeitig tangierten inmitten der Verhandlungen um den Kongress staatliche Restriktionen im Blick auf die Ausbildung des Predigernachwuchses im gemeinsamen Theologischen Seminar in Hamburg einen Kernbereich des zukünftigen Bestandes der Gemeinden. Im schwelenden Konflikt über die Ausbildungsfrage gerieten die Verantwortlichen gegenüber den Vertretern der DDR-Regierung in die Defensive. Diese erpresserische Situation zwang denjenigen, die um diese Vorgänge wussten, für den bevorstehenden Kongress von Anfang an »Wohlverhalten« bzw. strikte Neutralität in politischen Fragen auf.⁴⁸ Aufgrund der loyalen Haltung des BEFG hatten die Behörden schließlich staatliche Unterstützung für die Einreisegenehmigungen und die Unterbringung zugesagt. Das Entgegenkommen der staatlichen Stellen wurde von den Baptisten gegenüber der Presse immer wieder lobend erwähnt. Erfreut konnten die staatlichen Beobachter nach dem Ende des Kongresses berichten, dass in den Veranstaltungen keinerlei kritische Stellungnahme zur DDR⁴⁹ oder zur begrenzten Religionsfreiheit laut wurde. Man registrierte auf Seiten

⁴⁷ G. Lorenz, Unser Bund im Spiegel der »Neuen Zeit«, in: U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995, 327f.

⁴⁸ Zum Ende des Studienjahres 1958/59 mussten alle DDR-Studenten aus Hamburg zurückkehren. Am 2. Oktober 1958 beschloss die Bundesleitung daraufhin die Errichtung einer eigenen Ausbildungsstätte in der DDR. Vgl. K. Fuhrmann, Ausbildung im Kontext der DDR, in: Materne/Balders, Erlebt, 311; G. Balders / R. Dammann, Zeittafel, in: Materne / Balders, Erlebt, 391.

⁴⁹ Nur in einem Bericht über die Diakonie von Dorothy M. Finch wird eindeutig die schwierige Lage Berlins erwähnt. »Wir besuchten ein Flüchtlingslager in Westberlin und fuhren durch Ostberlin; wir empfanden die Teilung Berlins sehr schmerzhaft [...].« J. Meister (Hg.), Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin, Kassel 1959, 154.

der staatlichen Beobachter den vorwiegend religiösen Charakter der Veranstaltungen, die offensichtlich der Intensivierung der Missionsarbeit dienen sollten. Die religiösen Fragen hätten im Mittelpunkt gestanden, wodurch das eigentliche Ziel, das »Abkapseln der Gläubigen«, deutlich würde, was sich längerfristig sicherlich hemmend auf deren Teilnahme am gesellschaftlichen Leben auswirken werde. Diese Interpretation erscheint eigenartig, ist aber für ideologische Diktaturen durchaus typisch: Der bewusste Apolitismus einer Kirche wird nicht etwa goutiert, sondern im Blick auf die weltanschauliche Durchdringung der Gesellschaft als Immunisierungsstrategie kritisiert. Die Religion der Baptisten sei – so die staatlichen Beobachter – Teil einer »überholten und verfallenden Gesellschaftsordnung.«⁵⁰

8.2. Die Strategie der »aktiven Politisierung«

Die staatliche Sicht der Freikirchen spiegelt sich in den regelmäßigen Berichten über ihrer Situation im Staatssekretariat für Kirchenfragen wieder. Diese Einschätzungen sind jedoch nicht leicht zu interpretieren und lassen sich noch viel weniger harmonisieren. Mitte der 50-er Jahre wurden die Baptisten seitens der politischen Verantwortlichen als eine der »positivsten Religionsgemeinschaften« in der DDR eingeschätzt, die ihre Einstellung auch offen zum Ausdruck brächte.⁵¹ Diese positive Einstufung wiederholte sich mehrfach. 1961 wurde der BEFG in einer internen Beurteilung des Staatssekretariats wie folgt eingeschätzt: »Sie befolgen das Prinzip der Anpassung an die politischen Verhältnisse des jeweiligen Staates und es wird in der DDR die Entwicklung zum Sozialismus und ebenso die klerikal-militaristische Politik des Adenauerregimes respektiert. [...] Gegenwärtig lassen sich die Baptisten, wie die Methodisten, für die Aktion »Brot für die Welt«, die eindeutig eine Aktion des Antikommunismus ist, für die Interessen des Imperialismus missbrauchen.«⁵² Bei der Bewertung der baptistischen Tätigkeit in der DDR müsse ebenfalls die Rolle des »religiösen Deckmantels und die Spekulation auf Vorteile von Seiten staatlicher Organe« berücksichtigt werden, heißt es im selben Bericht. Hier wird deutlich, dass die taktischen Motive der Anpassung und Loyalität von den staatlichen Vertretern sehr wohl bemerkt wurden. deren Ziel war wiederum die Freikirche von einer lediglich taktischen Loyalität zu einer aktiven politischen Stellungnahme zugunsten des DDR-Regimes zu bewegen.

In diesem Zusammenhang gehört auch eine Analyse der dramatischen Verwicklungen um die letzte gesamtdeutsche Konferenz 1960 in Westberlin.⁵³ Jedenfalls veranlasste die »gesamtdeutsche Tagung« heftige Irri-

⁵⁰ BA DO-4/720 Bericht über den EBF-Kongreß 4.8.1958.

⁵¹ Vgl. DO-4/720, Brief *Kusch* an Staatssekretär Hegen 26.9.1956.

⁵² BA DO-4/720 Anlage über den Kongreß zur Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

tationen und Kritik durch staatliche Stellen. Der nach meinen bisherigen Recherchen einzigartige und hoch brisante Konflikt mit dem Staat muss noch eingehend erforscht werden. Die Einschätzung der Volkspolizei vom 17. Juli 1961 aus Karl-Marx-Stadt zeigt, wie die Loyalität der Gemeinden in Bezug auf die umstrittene Konferenz in dieser zeitgeschichtlichen Phase grundsätzlich in Frage gestellt werden konnte. Die politisch neutrale Haltung wurde nun zum Vorwurf der Passivität und zum Ausweis einer im Grunde genommen »reaktionären« Haltung. »Sie [die Baptisten] haben sich den Deckmantel der Loyalität umgehängt, um ungehindert ihren Interessen nachzukommen. Wenn auch das allgemeine Verhalten der Anhänger dieser Religionsgemeinschaft nach außen loyal erscheint und ein Teil der Funktionäre ein gutes Verhältnis zu den staatl. Organen anstrebt und teils auch hergestellt hat, so ist jedoch bei tiefgründiger Untersuchung der Tätigkeit dieser Religionsgemeinschaft festzustellen, dass von einem großen Teil unsere sozialistische Gesellschaftsordnung nicht anerkannt wird.«⁵⁴ Hinter dem Schein der Loyalität verberge sich ein reaktionäres Potential. Man darf diese äußerst kritische Beurteilung der Baptistengemeinden, denen hier sogar staatsfeindliches Verhalten unterstellt wird, jedoch nicht als hinreichendes Indiz für ein widerständiges Verhalten ansehen.⁵⁵ Im Blick auf die staatliche Sicht des BEFG, wie sie sich in den Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen abzeichnet, stellt diese Einschätzung vielmehr eine große Ausnahme da.

8.2.1. Vorgeschichte der Loyalitätserklärung der VEF von 1961/62

Die Vorgänge um die vom Staat geforderte Loyalitätserklärung 1961/62 gehören ebenfalls zum Versuch der Politisierung als eine staatliche Strategie gegenüber den Freikirchen. Ziel der Kirchenpolitik in dieser Phase war es, die Kirchen und Religionsgemeinschaften zu einer eindeutigen Positionierung zugunsten der Zweistaatlichkeit bzw. der Anerkennung der DDR als souveränen Staat zu bringen. In diesem Sinne sollte von den Freikirchen eine Loyalitätserklärung abgegeben werden. Beaupain erinnert in seiner differenzierten Auseinandersetzung um die Vorgänge innerhalb der VEF an das »Kommuniqué« der evangelischen Gliedkirchen in der DDR vom 21. Juli 1958 in Reaktion auf den umstrittenen Militär-

⁵³ Vgl. R. Dammann, Die Bundeskonferenz 1960, in: U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995, 168-174.

⁵⁴ Vgl. BA DO-4/720 BDVP Karl-Marx-Stadt 17.7.1961 Analyse des BEFG.

⁵⁵ Von daher ist es im Blick auf ein insgesamt als sehr positiv und konstruktiv verstandenes Miteinander zwischen den staatlichen Organen und dem Bund verwunderlich, dass ausgerechnet diese sehr »kritische« Einschätzung im Erzählbuch des Bundes (»Erlebt in der DDR«) veröffentlicht wurde. Vgl. U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995, 59f.

seelsorgevertrag in der Bundesrepublik Deutschland.⁵⁶ Diese Erklärung wurde als indirekte Loyalitätserklärung zur DDR und als Abgrenzung von der EKD in der Bundesrepublik interpretiert.

Der Mauerbau am 13. August 1961 bedeutete eine tiefe Zäsur für die Entwicklung der DDR und wurde in den ersten Folgemonaten durch eine besonders repressive Politik gegenüber den eigenen Bürgern flankiert, wie die uneingeschränkten Notstandsrechte vom 20. September 1961 zeigen.⁵⁷ »Der Terror hielt nicht lange an, sondern verebte bis zum Jahresende.«⁵⁸ Die Kirchenleitung der evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg richtete am 16. August ein Protesttelegramm an Walter Ulbricht und den Oberbürgermeister von Berlin. Daraufhin wurde Kurt Scharf, Ratsvorsitzender der EKD und Bischofsverweser für den Ostbereich von Berlin-Brandenburg aus der DDR ausgewiesen.⁵⁹ »Trotz mehrfacher Initiativen von seiten der Konferenz evangelischer Bischöfe in der DDR, des Rates der EKD, der Berliner Synode sowie international anerkannter und in der DDR geschätzter Theologen und Laien, hob die DDR Scharfs Ausweisung nicht wieder auf, was namentlich für die Kirche in Berlin-Brandenburg weitreichende Folgen haben sollte.«⁶⁰ In diese Zeit fielen die ersten Verhandlungen über die Loyalitätserklärung der Freikirchen.

In der Jahresanalyse von 1961 des Staatssekretariats für Kirchenfragen wurde festgehalten, dass die Freikirchen nach dem Mauerbau engeren Kontakt zu den staatlichen Stellen gesucht hätten. Sie hätten den Mauerbau stillschweigend hingenommen und versucht, ihre kirchlichen Interessen und die neue Situation durch die Abtrennung von ihren Gesamtbünden zu klären.⁶¹ Die Evangelischen Freikirchen seien – so der Berichterstatter – zwar grundsätzlich zu einer Erklärung bereit, aber im Prozess der Formulierung wurden zunächst Vorbehalte im Blick auf ihre Bindungen nach Westdeutschland zum Ausdruck gebracht. Dennoch betrachtete man die Bereitschaft zur »Fixierung der Standpunkte der betreffenden Kirchen gegenüber dem Staat« als Erfolg einer verstärkten »Aussprachetätigkeit.«⁶² Die in der VEF zusammengeschlossenen Freikirchen⁶³ hatten dem Staatssekretariat die Übergabe der Erklärung für Januar 1962

⁵⁶ Vgl. *Beaupain*, Eine Freikirche, 202.

⁵⁷ Vgl. *H. Weber*, Geschichte der DDR, München ² 2000, 223ff.

⁵⁸ A.a.O., 226.

⁵⁹ Vgl. *Besier*, SED-Staat 1993, 424ff.

⁶⁰ A.a.O., 427.

⁶¹ BA DO-4/733, 144: »Die Reaktion auf die Schutzmaßnahmen der Regierung vom 13.8.61 kam bei den Leitungen der wesentlichsten Gemeinschaften darin zum Ausdruck, daß sie engeren Kontakt mit dem Staatsapparat suchten. Dabei war offensichtlich, daß sie bei stiller Hinnahme der Tatsachen die Interessen ihrer Gemeinschaften, im Vordergrund die Einheitlichkeit in beiden deutschen Staaten, wahren wollen, da alle ihre Hauptleitungen in Westdeutschland ihren Sitz haben.«

⁶² Ebd.

⁶³ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden; Evangelisch-methodistische Kirche; Evangelische Gemeinschaft; Bund Freier Evangelischer Gemeinden.

avisiert.⁶⁴ Schon in der ersten Hälfte des Jahres 1961 war demnach an die Freikirchen die Forderung nach einer Loyalitätserklärung ergangen. Dem Staatssekretariat gegenüber lehnten deren Vertreter daraufhin eine je einzelne Erklärung ab, waren aber zu einer gemeinsamen Erklärung der VEF bereit.⁶⁵ Die Begründung für diese staatliche Forderung findet sich in einem Aktenvermerk vom 24. Januar 1962: In Gesprächen mit Vertretern der Freikirchen kam der Gedanke auf, dass diese Religionsgemeinschaften – allen voran die Baptisten und die Methodisten – aufgrund ihrer weltweiten Vernetzung internationale Bedeutung zukomme.⁶⁶ Sie sollten daher eine Erklärung abfassen, die über das Kommuniqué mit der evangelischen Kirche vom Juli 1958 hinausging. Dieses Kommuniqué war zu einer Grundlage für die Beziehungen zwischen Staat und evangelischer Kirche geworden, wurde darin doch festgehalten, dass die Kirchen den Aufbau des Sozialismus respektierten. Die Vertreter der kleinen Religionsgemeinschaften sollten nun über dieses »Respektieren« hinausgehen, um eine noch positivere Stellung der Freikirchen zur DDR demonstrieren.⁶⁷ Damit versuchte der Staat eine abermalige Rückwirkung auf die um ihre Position nach dem Mauerbau ringende EKD und ihre Kirchenleitungen zu erzielen. Nur ein solches Hinausgehen über das Kommuniqué vom Juli 1958 lag im Interesse des SED-Staates und sollte über die Abgabe der Erklärung entscheiden.

Näheres zur Vorgeschichte der Erklärung erschließt sich durch den Briefwechsel Walter Riedels mit dem stellvertretenden Staatssekretär für Kirchenfragen F. Flint vom Oktober 1961.⁶⁸ Riedel gibt dort an, dass er sich seit langem für eine Loyalitätserklärung des BEFG eingesetzt habe.⁶⁹ Der Bundesvorsitzende H. Weist hätte prinzipiell schon zugestimmt und auch im Staatssekretariat bei einer gemeinsamen Aussprache »bestimmte Zusicherungen« gegeben. Der einzige Hinderungsgrund schien für Weist die Rücksichtnahme auf die gesamtdeutsche Organisation seiner Freikirche zu sein, die vorerst eine Absprache mit dem leitenden Gremium notwendig mache. Riedel berichtete weiter, dass deswegen Aussprachen mit E. Rudén, dem Generalsekretär der EBE, und R. Thaut, dem

⁶⁴ Vgl. BA DO-4/733, 144.

⁶⁵ Vgl. BA DO-4/499, 104.

⁶⁶ Vgl. BA DO-4/499, 105: »Dabei entstand bei uns der Gedanke, die repräsentativsten kleinen Religionsgemeinschaften, wie die Baptistenkirche und die Methodistenkirche, die eine internationale Bedeutung haben, zu einer Erklärung zu veranlassen, die in ihrer Konsequenz über das Kommuniqué vom Juli 1958 hinausgeht.«

⁶⁷ Vgl. ebd.: »Wenn es möglich wäre, daß die Vertreter der kleinen Religionsgemeinschaften über dieses »Respektieren« hinausgehen und eine positivere Stellung der Kirchen in der Arbeiter- und Bauern-Macht fixieren könnten, so würde dies zweifellos auch die Diskussion unter den Geistlichen der protestantischen Kirchen, wie auch die Gespräche mit den Vertretungen der Kirchenleitungen selbst beeinflussen.«

⁶⁸ Vgl. Brief W. Riedel an Flint vom 23.10.1961, BA-DO-4/1509.

⁶⁹ Vgl. ebd.: »Wie Sie wissen, bemühe ich mich seit langem darum, dass der Bund Ev. Freikirchlicher Gemeinden eine Loyalitätserklärung abgibt.«

Sekretär der VEF und Bundesdirektor des BEFG erfolgten, die von vollem Verständnis für diesen Schritt zeugten. Eine Retardierung in dieser Angelegenheit entstand durch den Mauerbau, da eine wichtige Sitzung der Bundesleitung, die für Oktober in der DDR geplant war, wegen der politischen Ereignisse abgesagt wurde. Riedel führte in der Folgezeit mehrere Einzelgespräche mit verschiedenen Vertretern der Freikirchen. Als Ergebnis seiner Gesprächsoffensive hielt er fest, dass weder der BEFG noch eine andere Freikirche bereit sei, eine entsprechende Erklärung abzugeben, sondern – wenn überhaupt – nur die VEF gemeinsam.

Riedel drängte auf eine Sitzung der VEF, die schließlich am 20. Oktober 1961 unter Vorsitz von H. Weist stattfand und eine Entscheidung treffen sollte. Wie er dem Staatssekretariat berichtete, war er selbst anwesend und sprach über die politische Situation nach dem 13. August 1961, die eine internationale Anerkennung der Eigenstaatlichkeit der DDR zur Folge haben würde.⁷⁰ In der Aussprache führte Riedel aus, dass die VEF ein eigenständiges und auf die DDR bezogenes Gremium sein müsste. »Ich fand volles Verständnis für den Hinweis, dass leitende Persönlichkeiten aus Westdeutschland keinesfalls über Verhältnisse und Maßnahmen von Gemeinden im Raume der Deutschen Demokratischen Republik entscheiden könnten.«⁷¹ Der Verselbstständigung der VEF in der DDR wurde von den Gesprächsteilnehmern grundsätzlich zugestimmt und bereits die zukünftige personelle Zusammensetzung der neuen Leitung beraten. Der bisher gesamtdeutschen VEF sollte der Vorschlag auf Eigenständigkeit der VEF in der DDR im November (7.-9. November 1961) unterbreitet werden. Riedel resümierte:

»Falls dieses Gremium anerkannt wird, ist also für die Vereinigung Ev. Freikirchen in der DDR ein ordentlicher verantwortlicher Körper vorhanden und die Gewähr gegeben, dass in entscheidenden Fragen nicht mehr Rückfragen nach Westdeutschland gehalten werden müssen. Es ergibt sich dann also auch eine wesentlich günstigere Basis für die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche in grundsätzlichen Fragen.«⁷²

Riedel trug den anwesenden Vertretern der VEF weiterhin den Textentwurf einer Loyalitätserklärung vor, die ihm erneut versicherten, dass die VEF nur eine gemeinsame Erklärung abgeben wollte. Die vier Freikirchen vereinbarten, zunächst einen je eigenen Textentwurf zu erarbeiten (bis zum 1. November), um dann, nach wechselseitiger Überarbeitung, bis zur nächsten Sitzung am 7. November eine gemeinsame Fassung zu erstellen. Anlässlich dieser Sitzung wurden wahrscheinlich bereits einige inhaltliche Eckpunkte der geplanten Erklärung festgehalten, weil sämtli-

⁷⁰ Vgl. ebd.: »Ich wurde dazu eingeladen und sprach über die gegebene Situation nach dem 13.8. und über die bevorstehende Anerkennung der DDR durch kapitalistische und neutrale Länder.«

⁷¹ A.a.O., 2.

⁷² Ebd.

che Entwürfe der einzelnen Freikirchen von vornherein eindeutige Analogien aufweisen. Riedel wurde beauftragt, aktiv an der gemeinsamen Endfassung mitzuwirken und zudem den Textentwurf für den BEFG auszuarbeiten. Die Erklärung sollte dann zum Ausgangspunkt für ein Gespräch mit dem Staatssekretariat werden. Eine Übernahme der Erklärung der Landeskirchen sei aus konfessionellen Gründen, vor allem im Blick auf die spezifische Haltung der Freikirchen zum Staat, unmöglich. Nach dieser ausführlichen Erläuterung zum Stand der Beratungen fragte Riedel den stellvertretenden Staatssekretär, welche inhaltlichen Gesichtspunkte unbedingt in der Erklärung enthalten sein sollten. Er wollte auf jeden Fall seinen eigenen Entwurf sowie auch die Vorlagen der anderen Freikirchen dem Staatssekretariat vorab zugänglich machen. Riedel spornte seinen Brieffartner zudem an, jetzt konsequent mit ihm zusammenzuarbeiten, weil er das Zustandekommen der Loyalitätserklärung als »letzte Phase dieser langjährigen Kleinarbeit« ansah. Der Vertrauensbruch, den Riedel gegenüber den Freikirchen beging, indem er interne Informationen und Schriftstücke (Entwurfstexte) konspirativ an das Staatssekretariat⁷³ weitergab, hat in dieser schwierigen kirchenpolitischen Situation die Position der Freikirchen von vornherein geschwächt.

Ein Mitarbeiter des Staatssekretärs antwortete auf Riedels Brief, indem er die geplante Verselbstständigung der VEF in der DDR als den politischen Gegebenheiten angemessen würdigte. Es sei bereits wiederholt über die Notwendigkeit einer Erklärung gesprochen und eine daraus resultierende Gesprächsbereitschaft signalisiert worden. Von Seiten des Staatssekretariats würden jedoch keine detaillierten Ratschläge für den Inhalt gegeben werden, allerdings müsse eine »Stärkung der DDR« deutlich zum Ausdruck kommen.

8.2.2. Der Entstehungsprozess der Loyalitätserklärung

In den Akten findet sich der Entwurfstext von H. Weist mit handschriftlichen Korrekturen.⁷⁴ An den Anfang stellte Weist eine Willenserklärung (Präambel und Begründung), dass es zu normalen Beziehungen und zu einer guten Zusammenarbeit zwischen den Leitungen der Freikirchen und den staatlichen Organen in der DDR kommen sollte. Im Entwurfstext wurde der Teilsatz über die gegenseitige Achtung und das Verständnis, das man füreinander aufbringe, gestrichen. Als Grundlage für eine gute Zusammenarbeit solle die nachfolgende Erklärung dienen.

⁷³ Einzelne Entwurfstexte der verschiedenen Freikirchen befinden sich, im Gegensatz zu den Ausführungen von Beaupain (Eine Freikirche, 204), in den Akten des Staatssekretariats. Darüber hinaus leitete Riedel seinen Brief auch an einen »Ufr. Heyl« weiter und bat den stellvertretenden Staatssekretär um die Vermittlung zur Parteileitung der CDU, die über die Erklärung informiert werden sollte.

⁷⁴ Erklärung (Entwurf von H. Weist) BA DO-4/1509.

Gestrichen wurde auch der Zusatz, der die Relevanz der Erklärung als verlässliche Grundlage »für alle Verhandlungen zwischen dem Staat und den Freikirchen« festschreiben sollte. Die eigentliche Erklärung beginnt nach dem Entwurf von Weist mit dem Bekenntnis zur von Gott eingesetzten Obrigkeit und dem Respekt für ihre auf das Volkswohl gerichteten Maßnahmen.⁷⁵ Der Glaube sei die entscheidende Motivation für das Engagement im Sinne eines friedlichen Aufbaus von Volk und Staat. Die Erfüllung staatsbürgerlichen Pflichten durch die Freikirchen wird ausdrücklich bestätigt. »Wir respektieren die Entwicklung zur neuen Gesellschaftsordnung des Sozialismus. Weltanschauliche Verschiedenheiten sollen dabei nicht hindernd im Wege stehen.« Es folgt eine Beteuerung, dass sich die Freikirchen für alles einsetzen wollen, was dem Wohl des Volkes dient. »Wir stimmen grundsätzlich überein mit den Friedensbemühungen der Deutschen Demokratischen Republik und ihrer Regierung und wissen uns mit den uns eigenen Mitteln mitverantwortlich für den Frieden in der Welt. Wir vertreten als Freikirchen von jeher die Trennung von Kirche und Staat. Wir halten uns an die in der Verfassung gewährleistete Glaubens- und Gewissensfreiheit und treten immer ein für ungestörte Religionsausübung, auch für unsere Kinder und Jugendlichen.« Der letzte Teilsatz wurde handschriftlich korrigiert in: »[...] und die unter dem Schutz der Republik stehende ungestörte Religionsausübung, auch für unsere Kinder und Jugendliche«. »Wir begrüßen jede Fühlungnahme zwischen den staatlichen Organen und uns, um Einzelfragen gut [handschriftlich gestrichen] zu klären [handschriftlich ersetzt durch »erledigen«] und etwaige Mißstände in den Beziehungen zueinander zu beseitigen.« Dieser Text ist offensichtlich in der VEF beraten und korrigiert worden, wie die handschriftlichen Korrekturen Riedels zeigen.

Im Aktenbestand ist weiterhin ein Entwurf des BFeG enthalten, der mit dem Bekenntnis zur Mitarbeit zum Wohle des Nächsten und dem Verweis auf Röm 13 einsetzt. Hier ist ein im Vergleich mit dem Textentwurf Weists für den BFeG wesentlich deutlicheres Bekenntnis zur DDR enthalten. »Für uns als Bürger der Deutschen Demokratischen Republik gibt es nur eine irdische Obrigkeit. Wir sehen sie in der Regierung unseres Staates.« Daraufhin folgt die Feststellung, dass die Verkündigung des Evangeliums an keine Gesellschaftsordnung gebunden sei. Die Unterzeichnenden begrüßten nach diesem Entwurf die verfassungsgemäße Zusicherung der Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Ausübung der religiösen Betätigung unter dem Schutz des Staates. »Damit gibt uns die staatliche Ordnung in der Deutschen Demokratischen Republik die Möglichkeit, nach dem Worte unseres Heilandes zu verfahren und der Regierung zu geben, was der Regierung zusteht.« Unter Berufung auf

⁷⁵ Zur kontinuierlichen Bedeutung der theologischen Aussagen von Röm 13 für die baptistische Verhältnisbestimmung zum Staat, die auch im Hintergrund dieser Aussage stehen, vgl. *Strübind*, *Unfreie Freikirche*, 44; 311.

Mt 22,21 (»Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«) verpflichteten sich die Freikirchen zur Förderung des Friedens und zum Respekt gegenüber dem Aufbau der sozialistischen Gesellschaftsordnung. In beiden Entwurfstexten der Erklärungen vom BEFG und BFeG lassen sich inhaltliche und sprachliche Analogien zum Kommuniqué der evangelischen Landeskirchen von 1958 nachweisen.⁷⁶

Der Entwurf der Evangelischen Gemeinschaft beginnt, vergleichbar dem Text von Weist, mit dem Wunsch nach normalen Verhältnissen zu den Organen des Staates in der DDR. Die nachfolgende Erklärung sollte nach Ansicht der Verfasser als Grundlage für alle weiteren Verhandlungen dienen. Auch hier beginnt die Erklärung mit einem Bekenntnis zur alleinigen Autorität der Heiligen Schrift für die Freikirchen. »In ihr gilt die Obrigkeit als von Gott gesetzt (Röm. 13). Wir achten die Obrigkeit in der DDR und bejahen ihre zum Wohl des Volkes erlassenen Gesetze. [...] Nach unserem Verständnis sind Kirche und Staat getrennt. Wir haben daher immer Selbstverwaltung und Selbsterhaltung ausgeübt.« Im Entwurf ist ebenfalls die positive Bezugnahme auf die von der Verfassung zugesicherte Glaubens- und Gewissensfreiheit enthalten und »die Garantie unserer Körperschaften des öffentlichen Rechts. Wir schätzen die darin eingeschlossene christliche Verkündigungsfreiheit, das Recht zur christlichen Unterweisung der Kinder und Jugendlichen, die Möglichkeiten zur Pflege unseres gemeindlichen Lebens und der Gewährung der Druckgenehmigungen sowie der Lizenzen für unser christl. Schrifttum.« Im dritten Unterpunkt dieser Entwurfsfassung sollten die Freikirchen – analog zum Kommuniqué von 1958 – ihren Respekt vor der Entwicklung zur neuen Gesellschaftsordnung des Sozialismus und alle staatlichen Maßnahmen zum Wohl des Volkes zum Ausdruck bringen. Weiterhin verpflichteten sie sich zum Engagement für den friedlichen Aufbau des Staates und zur Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten. Apologetisch wurde hinzugefügt, dass viele Mitglieder »in verantwortungsvollen Positionen« innerhalb der Gesellschaft stünden und sich darin bewährt hätten. Der letzte Teilsatz wurde – wohl von Riedel – handschriftlich eingeklammert und mit einem Fragezeichen versehen. Im 5. Abschnitt der Erklärung des Entwurfs sicherte man der Regierung den Einsatz für den Frieden zu. Abschließend lautete der sechste Punkt der Erklärung: »Wir übersehen nicht die grundsätzliche [handschriftlich gestrichen: »große«] weltanschauliche Verschiedenheit zwischen Christen und Nichtchristen.« Dennoch sei eine Zusammenarbeit dringend notwendig »[...] und möglich in der gemeinsamen Sorge für den Menschen«.

Der Entwurf der Evangelisch-methodistischen Kirche beginnt mit einer Erläuterung zum freikirchlichen Selbstverständnis der Trennung von Kirche und Staat. In dieser prägnanten Erklärung wird weiterhin die ver-

⁷⁶ Vgl. *Besier*, SED-Staat 1993, 279ff.

fassungsgemäß zugesicherte Glaubens- und Gewissensfreiheit begrüßt sowie die ungestörte christliche Unterweisung [handschriftlich wurden »Kinder und Jugendliche« hinzugefügt]. Unter Punkt 2 folgt ein Bekenntnis zur Schriftautorität und damit verbunden zu den Aussagen von Röm 13, wonach die Obrigkeit von Gott eingesetzt sei. »Wir schulden ihr Loyalität und Gehorsam.« Analog zu den anderen Entwürfen und zum Kommuniqué von 1958 folgt dann der zugesicherte Respekt vor der Entwicklung der neuen Gesellschaftsordnung und allen Maßnahmen zum Wohl des Volkes. Handschriftlich ergänzt wurde die Bemerkung aus dem Entwurfstext der BFeG, wonach viele freikirchliche Mitglieder »in verantwortlichen Positionen« stünden. Auf eine potentielle Umnummerierung weisen weitere handschriftliche Änderungen hin. Unter Punkt 4 wird die Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen bei aller weltanschaulichen Verschiedenheit grundsätzlich bejaht. Abschließend folgt ebenso wie in den anderen Entwürfen das Angebot, die Friedenspolitik der Regierung zu unterstützen. Dieser Entwurf war im Vergleich zu den Paralleltexten eher allgemein gehalten. Die DDR wird *expressis verbis* nicht einmal erwähnt.

Eine Aktennotiz Riedels für das Staatssekretariat vom 8. November 1961 – d.h. nach einer weiteren Sitzung der VEF – schildert ausführlich den berichteten Fortgang der Ereignisse im Prozess um die »Loyalitätserklärung«. Die VEF habe in ihrer Sitzung vom 20. Oktober 1961 Einigkeit darüber erzielt, dass aufgrund der politischen Entwicklung – gemeint ist der Mauerbau – die Existenz zweier deutscher Staaten anerkannt werden müsse. Die geplante Verselbstständigung der VEF in der DDR wurde als Indiz für diese Entwicklung festgehalten. Jede Freikirche würde für sich einen Entwurf für die Loyalitätserklärung erarbeiten. Riedel selbst legte auf Wunsch der Beteiligten einen Entwurf vor, der am 2. November »im Kreis« des BEFG (gemeint ist wohl die Bundesleitung) unter Vorsitz von Weist beraten wurde.⁷⁷ Riedels Entwurf enthielt offensichtlich den Hinweis, dass die VEF sich aufgrund der politischen Gegebenheiten verselbstständigen wollte. Die VEF entschied sich jedoch dagegen, diese Interna in einer Erklärung auszubreiten. Ein zweiter Entwurf wurde aufgrund der anderen Vorschläge erarbeitet und am 7. November beraten. Die Aussprache umfasste jedoch auch die Parallelentwürfe.

In der nach Riedel »sehr ausgiebigen Verhandlung« am 7. November drängten besonders die Methodisten auf eine – ihrem eigenen Entwurfstext möglichst analoge – kurze und prägnante Erklärung. Unklar ist die Bemerkung Riedels, dass alle anderen Fragen, die mit »der Entwicklung« in einem Zusammenhang stünden, in persönlichen Gesprächen mit den Vertretern des Staates besprochen werden sollten. Dahin-

⁷⁷ Diese Darstellung Riedels muss anhand der innerkirchlichen Protokolle überprüft werden.

ter verberg sich wohl die Ablehnung politischer Konkretionen, besonders im Blick auf den Mauerbau. Schließlich legte H. Weist als damaliger Vorsitzenden der VEF einen dritten Entwurf vor. Auf die inhaltlichen Punkte hatte man sich zuvor geeinigt: 1. Freikirchliches Selbstverständnis; Trennung von Kirche und Staat; Dank für gewährleistete Glaubens- und Gewissensfreiheit; ungestörte christliche Unterweisung auch im Blick auf Kinder und Jugendliche. 2. Anerkennung der Obrigkeit aufgrund der Schriftautorität und unter Bezug auf Röm 13. »Wir schulden ihr deshalb Loyalität und Gehorsam.« 3. Respekt gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung zur neuen Gesellschaftsform des Sozialismus. Viele freikirchliche Mitglieder bekleideten »verantwortliche Positionen« innerhalb der Gesellschaft. 4. Weltanschauliche Verschiedenheit zwischen Christen und Nichtchristen bei gleichzeitig notwendiger Zusammenarbeit zum Wohl der Menschen. 5. Unterstützung der Friedenspolitik des Staates. Abschließend sollte der Hoffnung auf eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen Staat und Freikirchen auf der Grundlage gegenseitiger Achtung Ausdruck verliehen werden.

Die Übereinkunft des dritten Entwurfs entsprach fast vollständig dem Wortlaut der methodistischen Vorlage. Allerdings wurde zweimal konkret die »DDR« ausdrücklich genannt. Im Rahmen der 1. These wurde zudem die ungestörte Unterweisung von Kindern und Jugendlichen eingefügt. Unter Punkt 3 nahm man die Anregung der FEG und der EG über die Mitglieder »in verantwortlichen Positionen« auf. 4. Die weltanschauliche Differenz zwischen Christen und Nichtchristen wurde schärfer konturiert – wie auch in den anderen Entwürfen. In der 5. These wurde nicht von »unserer Regierung« sondern von der »Regierung der DDR« gesprochen.

Riedel bedauerte in einer Aussprache mit R. Dammann und H. Weist nach der Sitzung der VEF, dass die in dieser Form geplante Erklärung »keine konkrete Stellungnahme zur gegenwärtigen Situation« – d.h. zum Bau der Mauer – enthalten würde.

»Es ist bedauerlich, dass die von mir mehrfach vorgetragene Notwendigkeit eines klaren Wortes nicht gebilligt wurde. Es wurde mir in dieser Sitzung sehr klar, dass mit den verantwortlichen Leitungsgremien der Freikirchen bisher zu wenig aufklärende Gespräche geführt wurden. Man ist sich nicht darüber klar, dass man durch die große Zurückhaltung den Gliedern der Gemeinden keinen guten Dienst erweist.«

Riedel wurde schließlich am 24. November bei Flint, dem stellvertretenden Staatssekretär, vorstellig und legte ihm seinen neusten Entwurf sowie die Entwürfe der verschiedenen Freikirchen und den derzeitigen Konsentext vor.⁷⁸ In der Aussprache, an der auch ein Vertreter der CDU

⁷⁸ BA DO-4/1509, Aktennotiz vom 25.11.1961.

teilnahm, wurde vereinbart, dass Weist anlässlich eines Gesprächs im Staatssekretariat weitere »Hinweise« für die Abfassung der Erklärung gegeben werden sollten. Dabei wird deutlich, dass Riedel den staatlichen Druck auf die VEF durch seine Intervention erhöhen wollte. Mit Riedel wurde vereinbart, dass das Staatssekretariat im Dezember noch einmal ein Gespräch mit Weist führen sollte, um ihm gegenüber die inhaltlichen Forderungen zu präzisieren. Dem Staatssekretariat lag besonders an der Verselbstständigung der VEF in der DDR, was man auch gegenüber westdeutschen Besuchern wie dem methodistischen Bischof Wunderlich deutlich machen wollte. Die Erklärung sollte auch keinesfalls im Einvernehmen mit den westdeutschen Leitungsgremien erfolgen, sondern als ein eigenständiges Votum des neu gegründeten Gremiums gelten, das auf die DDR bezogen und nur aus Bürgern der DDR zusammengesetzt sein sollte. Flint versprach Riedel, den ganzen Vorgang dem Staatssekretär vorzulegen, damit die entsprechende Erklärung der Freikirchen möglichst noch vor Weihnachten verabschiedet werden könne. Am Ende der Aktennotiz hielt Flint – offensichtlich nach dem Abschluss des Gespräches – seine eigenen inhaltlichen Desiderate bezüglich der freikirchlichen Loyalitätserklärung fest:

»Nach meiner persönlichen Meinung muß in diesen jetzt vorliegenden letzten Entwurf der 4 Freikirchen auf jeden Fall noch eine Bemerkung über die gefährliche Entwicklung in Westdeutschland hinein, über die Notwendigkeit des Abschlusses eines Friedensvertrages und über die Verantwortung von Mitgliedern von Religionsgemeinschaften gegenüber ihrem Staat als Staatsbürger.«⁷⁹

In der Akte findet sich ferner ein handschriftlich korrigierter, nummerierter und mit »Gegenvorschlag« überschriebener Entwurf der Erklärung, der handschriftlich auf den 5. Dezember 1961 datiert wurde. Hierbei handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen Entwurf Riedels. Trotz der eindeutigen Parallelen zu den bisherigen Entwürfen geht dieser Text in prägnanter Weise über das bisher Formulierte hinaus und entspricht dezidiert den Wünschen des Staatssekretariats. Die Präambel unterstreicht nicht nur (wie in den bisherigen Entwürfen) den Wunsch nach »normalen« Beziehungen zwischen Staat und Kirchen in der DDR, sondern betont die Notwendigkeit eines guten Verhältnisses, wobei sich sogar der handschriftliche Zusatz findet, dass dies nicht nur notwendig, sondern möglich sei.⁸⁰

Der erste Punkt bezieht sich nicht auf das freikirchliche Selbstverständnis (Trennung von Staat und Kirche; Schriftautorität; Röm 13), sondern auf die Unterstützung der Friedenspolitik der DDR und plädiert

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ »Die verantwortlichen Vertreter [...] bringen ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß ein gutes Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR auf der Grundlage normaler Beziehungen notwendig (und möglich) ist.«

für den Abschluss eines Friedensvertrags.⁸¹ Dann folgt erst der Bezug zur Schriftautorität, hier aber abgewandelt zu einem direkten Bekenntnis zur DDR als von Gott gegebener Obrigkeit, verbunden mit Zusicherung staatsbürgerlicher Pflichten und der Anerkennung der DDR als »Heimat« sowie der Teilnahme am friedlichen Aufbau des Volkslebens. »Für die Freikirchen, die auf dem Boden der Heiligen Schrift stehen, ist die Deutsche Demokratische Republik die Obrigkeit, der wir als Bürger Loyalität und Gehorsam schulden.«⁸² Handschriftlich ist am Rand angemerkt: »Treue?« Dadurch wird deutlich, dass dieses Bekenntnis zur DDR, das mit Begriffen wie »Loyalität« und »Gehorsam« bzw. »Treue« charakterisiert wurde, über die bloße »Respektierung« im mit den evangelischen Landeskirchen vereinbarten Kommuniqué von 1958 hinausgehen sollte. Im folgenden Punkt des Entwurfstextes sollten die Freikirchen nicht nur ihren Respekt gegenüber der neuen Gesellschaftsordnung des Sozialismus bekennen, sondern auch deren aktive Förderung zusagen. Als Beweis dafür sollte wohl der Hinweis auf die vielen »Mitglieder in verantwortlichen Positionen« dienen, der auch in den bisherigen Entwürfen bereits enthalten war. Weltanschauliche Unterschiede seien kein Hindernis für eine »feste Gemeinschaft aller Kräfte in der Verantwortung für das Wohl aller Menschen [...]«. Besonders brisant war der folgende Teilsatz, wonach sich die Freikirchen zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit unter Bezugnahme auf die programmatische Erklärung des Staatsrates vom 4. Oktober 1960 bereit erklären sollten. Handschriftlich wurde der Entwurfstext sogar noch zugespitzt: »Indem wir zu vertrauensvoller Zusammenarbeit bereit sind, bekennen wir uns zur programmatischen Erklärung [des Staatsrats vom 4. Oktober 1960, Anm.]«. In dieser Erklärung hatte Walter Ulbricht vor der Volkskammer festgestellt, dass die humanistischen Ziele des Sozialismus und des Christentums keine Gegensätze darstellten.⁸³ »Mit dieser Erklärung wollte Ulbricht nach dem Tod von Wilhelm Pieck am 7. September 1960 und nach der Bildung des Staatsrates unter seinem Vorsitz offensichtlich einen neuen Impuls für die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche geben.«⁸⁴ Diese Erklärung war für das Staatssekretariat für Kirchenfragen in der Folgezeit die Grundlage für eine intensive »Gesprächspolitik« mit Vertretern der evangelischen Kirche.

Erst nach dieser Bezugnahme auf die Erklärung vom 4. Oktober 1960 folgte im Entwurfstext vom 5. Dezember 1960 die Aussage zum frei-

⁸¹ »Die genannten Freikirchen unterstützen grundsätzlich die auf die Sicherung und Erhaltung des Friedens gerichteten Bemühungen der Regierung der DDR und halten den Abschluss eines deutschen Friedensvertrages für unumgänglich und erforderlich. Die Freikirchen wissen sich mit den ihnen gegebenen Mitteln und Möglichkeiten mitverantwortlich für den Frieden in der Welt.«

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. *Besier*, SED-Staat 1993, 344ff.

⁸⁴ Ebd., 244.

kirchlichen Selbstverständnis, der Dank für die von der DDR gewährte Glaubensfreiheit und ungestörte Religionsausübung »unter dem Schutz des Staates«. Klärung von Einzelfragen sollten durch Verhandlungen und Aussprachen erfolgen.

Es kam in den folgenden Wochen zu mehreren Treffen zwischen Vertretern der VEF und des Staatssekretariats. Am 20. Dezember verabredete man im Gespräch mit Weist und Dammann das weitere Vorgehen.⁸⁵ Den freikirchlichen Verantwortlichen wurden die inhaltlichen Forderungen des Staatssekretariats mitgeteilt, die zusammen mit den inhaltlichen Vorstellungen der Freikirchen (5 Punkte) kirchenintern bis zum 9. Januar 1962 noch einmal beraten werden sollten. Am 10. Januar war ein weiteres Gespräch mit Weist und Dammann im Staatssekretariat in Aussicht genommen worden, in dem die Endfassung der Erklärung erarbeitet werden sollte, der am selben Tag die anderen VEF-Vertreter möglichst ohne Änderungswünsche zustimmen sollten. Am 25. oder 26. Januar sollte dann die Erklärung in einer offiziellen Begegnung mit dem Staatssekretär unterzeichnet werden. Dieses Ereignis plante man zudem in geeigneter Weise in der Presse zu veröffentlichen. Die Stellungnahme des Staatssekretärs zur Unterzeichnung der Erklärung sollte vorsorglich durch einen Mitarbeiter namens Haslinger erarbeitet werden. Aus der Aktennotiz wird deutlich, dass das Staatssekretariat mit dem Verlauf der Beratungen zu diesem Zeitpunkt sehr zufrieden war. Anders lässt sich die akribische Planung einer öffentlichkeitswirksamen Verabschiedung der Erklärung im Staatssekretariat nicht erklären. Es muss offen bleiben, welchen Entwurfstext die staatlichen Verantwortlichen favorisierten. Da sie durchaus zufrieden schienen, ist davon auszugehen, dass wohl ein Entwurf erwartet wurde, der sich inhaltlich an Riedels Text vom 5. Dezember 1961 orientierte.

8.2.3. Die letzte Phase

Das nächste Gespräch fand wie geplant am 10. Januar 1962 mit den VEF-Vertretern statt. Allerdings entspann sich gegen das eigentliche Vorhaben, bereits jetzt eine Endfassung zu beschließen, eine ausführliche Diskussion, in der auch die Bedenken der beteiligten Freikirchen offen ausgesprochen wurden.⁸⁶ Die Erklärung sollte laut Meinung der VEF-Vertreter mit Anliegen und Problemen der einzelnen Freikirchen verbunden werden, um ihren realen Nutzen für die Mitglieder und die Geistlichen deutlich werden zu lassen. Man wollte zudem den Vorwurf vermeiden, dass sich die leitenden Verantwortlichen durch die Abgabe der Erklärung propagandistisch missbrauchen ließen. Die VEF-Vertreter betrachteten ihre Kirche weiterhin als eine Einheit in beiden deutschen Staaten und wollten auch ihre Verbindungen zu den internationalen Bündnissen nicht gefährden.

⁸⁵ Vgl. Aktennotiz vom 20.12.1961, BA DO-4/1509.

⁸⁶ Vgl. Bericht über die Aussprache vom 10.1.1962, BA DO-4/449, 92.

In diesem Sinne forderten sie von staatlicher Seite im Zusammenhang der Erklärung ein Entgegenkommen im Blick auf Reisegenehmigungen. Als in seiner Wirkung auf das Kirchenvolk bis heute negatives Beispiel führten sie das Kommuniqué von 1958 an, das in den evangelischen Landeskirchen immer noch umstritten sei. Zudem habe die katholische Kirche bisher noch keine entsprechende Stellungnahme abgegeben. Die Aufnahme von Grundsatzgesprächen mit Spitzenvertretern des Staates müsse »gegenüber den Mitgliedern und der Geistlichkeit mit großem Kraftaufwand verteidigt werden«. ⁸⁷ Aus diesen Anmerkungen wird deutlich, dass die freikirchlichen Vertreter mit dem Szenario rechneten, dass die Loyalitätserklärung zu einem inneren Konflikt in den beteiligten Freikirchen führen könnte. Der Berichtstatter notierte im Blick auf die geäußerten Bedenken: »Aussprüche von Sup. Falk«, wodurch der methodistische Vertreter als Urheber der Einwände benannt wurde. Gleichzeitig kritisierten die freikirchlichen Gesprächspartner, dass sie – u.a. im Vergleich mit den jüdischen Gemeinden – bisher in der Öffentlichkeit zu wenig wahrgenommen würden. Dahinter mag sich der Vorbehalt verbergen, dass eine weitreichende Loyalitätserklärung durch das bisher wenig kooperative Verhalten des Staates gegenüber den Freikirchen nicht gedeckt sei. Kann man aus diesen Bemerkungen schließen, dass die VEF-Vertreter einen möglichst hohen kirchenpolitischen Nutzen aus der Erklärung ziehen oder eine nachvollziehbare Begründung für ihre Zurückhaltung im Blick auf die inhaltlichen Vorgaben seitens des Staatssekretariats liefern wollten?

Von Seiten des Staatssekretariats wurde daraufhin erklärt, dass keine unbedingte Notwendigkeit für die Abgabe der Erklärung bestünde, diese aber helfen könne, Einzelfragen zu klären. Die Erklärung wäre für beide Seiten vorteilhaft, da sie als Basistext für alle Ebenen der staatlichen Verwaltung, d.h. als Appellationsgrundlage, dienen könnte. Die Erläuterungen der politischen Grundfragen sollte erst mit dem Staatssekretär im geplanten Gespräch anlässlich der Unterzeichnung der Erklärung erfolgen. Daraufhin verlas Superintendent Falk den Konsenstext, der laut Berichtstatter dem ersten freikirchlichen Entwurf entsprach und nur im geringen Maße die inhaltlichen Konkretionen des Staatssekretariats berücksichtigte.

Der Entwurfstext vom 10. Januar 1962 beginnt mit dem Bekenntnis zur Schriftautorität (Punkt 1). ⁸⁸ Die DDR wird dort als »von Gott gesetzte Obrigkeit« bezeichnet, der die Freikirchen »Loyalität und Unterordnung schuldig sind« (Punkt 2). Darauf folgt eine Erläuterung des freikirchlichen Selbstverständnisses und der Dank für die verfassungsmäßig garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit, die auch die Unterweisung von Kindern und Jugendlichen gewährleiste (Punkt 3). Die Entwicklung zur neuen Gesellschaftsform wird – analog zum Kommuniqué von 1958 –

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 93.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 98.

»respektiert« und mit dem Hinweis auf die verantwortliche Mitarbeit von vielen freikirchlichen Mitgliedern im öffentlichen Leben untermauert (Punkt 5). Anschließend halten die Verfasser die grundsätzliche weltanschauliche Verschiedenheit zwischen Christen und Nichtchristen fest, die dennoch keine Seite von einer »Zusammenarbeit« im Sinne der Menschlichkeit entpflichte. Hier ist ein klarer Gegensatz zu dem wesentlich weitergehenden Entwurf Riedels, besonders aber zur Bezugnahme auf die programmatische Erklärung vom 4. Oktober 1960 festzustellen, die gerade den Gegensatz der humanistischen Ziele von Christentum und Sozialismus in Abrede gestellt hatte. Unter dem abschließenden Punkt 6 bekennen sich die Freikirchen zur Unterstützung der DDR-Friedenspolitik und plädieren für den Abschluss eines Friedensvertrags, was einer der inhaltlichen Forderungen des Staatssekretariats entsprach. Der Schlusssatz gab der Hoffnung Ausdruck, dass alle Einzelfragen auf dem Weg von Verhandlungen »in gegenseitiger Achtung« geklärt werden könnten.

Entgegen den o.g. Hoffnungen, eine konkrete Endfassung gemäß den Vorgaben des Staatssekretariats zu erhalten, sahen sich die staatlichen Gesprächspartner genötigt ihre inhaltlichen Forderungen erneut zu verdeutlichen: Erfüllung staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten; vertrauensvolle Zusammenarbeit auf der Grundlage der Erklärung vom 4. Oktober 1960; Teilnahme am Aufbau des Volkslebens; Gewährung ungestörter Religionsausübung; Verpflichtung zur Mitarbeit als Konkretisierung des Respekts vor der neuen Gesellschaftsentwicklung; das Wort »Jugendliche« (Punkt 4) sollte aus der Erklärung gestrichen werden. Die VEF-Vertreter erklärten sich zur Berücksichtigung dieser inhaltlichen Wünsche sowie zur Formulierung einer Präambel bereit, die »über die Einstellung der Evangl. Freikirchen in der DDR zum Staat der DDR sowie über die Übereinstimmung mit dem Staatsapparat in grundsätzlichen Fragen« informiere.⁸⁹ Der Bericht macht deutlich, dass die Beratungen mit der VEF nicht so positiv verliefen, wie noch im Dezember erwartet.

Riedel unterrichtete den stellvertretenden Staatssekretär Flint am 18. Januar brieflich über den Fortgang der Ereignisse.⁹⁰ Zwei Tage nach dem letzten Zusammentreffen im Staatssekretariat am 10. Januar 1962 traf Riedel mit Weist und Dammann zusammen. Sie berichteten ihm über das vorangegangene Gespräch der VEF im Staatssekretariat und eine weitere Aussprache im Kreis der VEF-Vertreter. Nach seiner Einschätzung seien die Anregungen des Staatssekretariats, einschließlich der positiven Stellungnahme zum Friedensvertrag, aufgenommen worden. Riedel hatte ferner Kenntnis erhalten, dass der Landesbischof der Evangelischen Landeskirche Sachsens G. Noth auf der Weltkirchenkonferenz 1961 in Neu Delhi⁹¹ den Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes

⁸⁹ A.a.O., 94.

⁹⁰ Vgl. Brief *Riedel* an Flint vom 18.1.1961, BA DO-4/449, 100.

⁹¹ Die Konferenz fand vom 19.11.-5.12.1961 in Neu-Delhi statt.

Nordenhaug auf die geplante Loyalitätserklärung hingewiesen habe. Der bisher davon nicht unterrichtete Nordenhaug unterstützte jedoch nach einem klärenden Gespräch mit Weist in Berlin die geplante Erklärung. Riedel wertete dieses Ereignis als Zeichen des Unmuts in Kreisen der evangelischen Landeskirchen über die geplante Erklärung der Freikirchen und verwies auf die Befürchtung der Verantwortlichen, dass die Erklärung unzählige Diskussionen auslösen werde. Weist befürchtete ökumenische, aber auch innerkirchliche Auseinandersetzungen. Riedel empfahl dem Staatssekretariat daher, Weist im Gespräch auf evtl. notwendige flankierende Stellungnahmen aller Vereinigungsleiter in »Wort und Werk« hinzuweisen. Weiterhin sprach er sich bei der geplanten Unterzeichnung gegen eine Beschränkung der Teilnehmer auf die vier Vorsitzenden der VEF-Freikirchen aus. Es sollten vielmehr die gesamten Vorstände der beteiligten Freikirchen vertreten sein, um der Bedeutung des Anlasses gerecht zu werden.

Der Plan für die Aussprache des Staatssekretärs mit den Freikirchen sowie die vorbereiteten Redenotizen vom 22. Januar 1962 verdeutlichen die Intention und Einschätzung der staatlichen Seite.⁹² Im Rückgriff auf das Gespräch vom 10. Januar meinte man, dass die Freikirchen eine Einsicht in politische Notwendigkeiten vermissen ließen und in Unzufriedenheit und Resignation im Blick auf die neue Lage nach dem Mauerbau verharrten. Daher sollten politische Themen wie Friedensvertrag, Souveränität der DDR, Klärung der Grenzfragen und die »Militärkirche im Westen« offen angesprochen werden. Ein unverbindliches Lippenbekenntnis würde in dieser Situation nicht ausreichen. Anschließend sollte den Freikirchen verdeutlicht werden, dass es staatlicherseits keine »unbedingte Notwendigkeit« für eine solche Erklärung gäbe, diese sich aber für beide Seiten positiv auswirken könnte. Dabei sollte die »Differenzierung« der Freikirchen von der EKD lobend hervorgehoben werden, die ihren Ausdruck auch im begrüßenswerten Wahlverhalten freikirchlicher Gemeindemitglieder finde. Nach dieser Ansprache sollte die Erklärung übergeben und danach Einzelfragen und Konflikte – wie Reiseerlaubnis, Baufragen, Schule und Erziehung, Körperschaftsrechte – besprochen werden. Zur Vorbereitung auf das geplante Zusammentreffen wurden dem Staatssekretär Informationen über die Vorberatungen und die Rolle bzw. Relevanz der Freikirchen in der DDR übergeben.⁹³ Darin wird der Mauerbau als eigentlicher Anlass dafür gesehen, der die Freikirchen entgegen ihrem Verhalten in der ersten Jahreshälfte von 1961 nun dazu bewog, eine Erklärung zu verabschieden. Sie wollten dadurch ihre Stellung bzw. den Status quo unter den neuen Bedingungen sichern und auch die gesamtdeutsche Ausrichtung nicht preisgeben, wie das Gespräch am 10. Januar 1962 ergeben habe. Der »gesamtdeutsche« Charakter zeige sich auch in den Orga-

⁹² Vgl. a.a.O., 102.

⁹³ Vgl. a.a.O., 104f.

nisationsformen der Freikirchen, die bisher eine Eigenständigkeit in der DDR vermissen ließen.⁹⁴ Dennoch werden die Beziehungen zu den westdeutschen Leitungen und die Haltung der Vertreter der Freikirchen in der DDR als durchaus unterschiedlich eingeschätzt. »Als positiv ist nur das leitende Gremium der Methodistenkirche in beiden deutschen Staaten zu bezeichnen.«⁹⁵ Ein positiver Beleg für die Kooperationsbereitschaft der Freikirchen war abschließend erneut das Wahlverhalten. Ein Aktenvermerk vom 24. Januar 1962 unterstreicht noch einmal das Interesse des Staatssekretariats.⁹⁶ Der Text der Erklärung sollte eindeutig über das Kommuniqué von 1958 und den darin ausgedrückten »Respekt« der Kirchen gegenüber dem Sozialismus hinausgehen und eine positivere Stellung der Kirchen zur DDR fixieren. Damit sollte politischer Druck auf die anderen Kirchenleitungen ausgeübt werden. Sollte dieses Ziel einer weitergehenden Loyalitäts-Formulierung in der freikirchlichen Erklärung nicht erreicht werden, sollte auf sie ganz verzichtet werden.

Der Text der endgültigen Erklärung weicht in einigen interessanten Details von den bereits dargestellten Vorentwürfen ab.⁹⁷ In Punkt 1 ist nicht nur die Bindung an die Schrift enthalten, vielmehr wird ihr ein Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn der Gemeinde vorangestellt. Diese christologische Zuspitzung fehlte bisher. Punkt 2 lautete nun: »Wir anerkennen die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik als eine von Gott eingesetzte Obrigkeit, der wir gemäß den Weisungen der Heiligen Schrift Unterordnung und Loyalität schuldig sind, und stehen zu unseren staatsbürgerlichen Pflichten.« Der vom Staatssekretariat gewünschten inhaltlichen Präzisierung im Blick auf die staatsbürgerlichen Pflichten wurde demnach Folge geleistet. Der dritte Punkt zum freikirchlichen Selbstverständnis mit dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche wurde durch eine konkrete Bezugnahme auf den Verfassungsartikel zur Glaubens- und Gewissensfreiheit ergänzt, der wörtlich zitiert wird. Ein konkreter Hinweis auf die ungehinderte Unterweisung von Kindern und Jugendlichen, die im Entwurf vom 10. Januar enthalten und von staatlicher Seite kritisiert wurde, fehlt dagegen. Die Entwicklung der neuen Gesellschaftsordnung wird in Punkt 5 durch die Freikirchen »geachtet« (im vorangegangenen Entwurf stand »respektiert«). Zusätzlich wird die aktive Mitwirkung der Freikirchen im gesellschaftlichen Prozess angesprochen: »Wir [...] fördern alle auf das Wohl des Volkes gerichteten Maßnahmen und tragen so zum friedlichen Aufbau des Volkslebens bei.«⁹⁸ Der Hinweis auf die Mitwirkung vieler Mit-

⁹⁴ Interessanterweise wird die frühe Verselbstständigung des BFeG (1950) dabei nicht berücksichtigt.

⁹⁵ BA DO-4/449, 104.

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 105f.

⁹⁷ Erklärung BA DO-4/1509.

⁹⁸ Ebd.

glieder »in verantwortlichen Positionen« schließt sich an. Die fünfte These zur weltanschaulichen Verschiedenheit bei gleichzeitiger Bereitschaft zur Zusammenarbeit blieb im Vergleich zum Entwurf vom 10. Januar unverändert. Auch der sechste Punkt zur »Friedenspolitik« der DDR wurde, abgesehen von einer leichten Veränderung der Satzstruktur, unverändert übernommen.

In der Nachschrift wird die programmatische Erklärung des Staatsrates vom 4. Oktober 1960 als Grundlage für weitere Gespräche erwähnt, was eine weitere Konzession hinsichtlich der Forderungen des Staatssekretariats darstellte. Man hatte sich offensichtlich einigen Wünschen des Staatssekretariats geöffnet. Dennoch fällt die Einschätzung der Erklärung durch den Mitarbeiter des Staatssekretariats, Haslinger, eher negativ aus. »Die vorliegende letzte Fassung der Erklärung zeigt gegenüber früheren Entwürfen, trotz mehrfach gegebener Hinweise durch unsere Dienststelle keine nennenswerten Veränderungen.« Im Vergleich mit der Erklärung der evangelischen Landeskirchen vom 21. Juli 1958 klinge zwar manches etwas konkreter, aber es finde sich auch jetzt noch kein eindeutiger Bezug auf die veränderte politische Lage seit dem Mauerbau. »Alle Darstellungen basieren auf der Bibel, deren Grundsätze dabei Vorrang vor der staatlichen Gesetzlichkeit und Autorität haben.« Als Begründung für dieses unbefriedigende Ergebnis werden die Auskünfte Riedels angeführt, wonach die freikirchlichen Vertreter Sorge vor dem Unmut der evangelischen Landeskirchen und damit verbunden vor der Folge einer ökumenischen Isolierung hätten. Superintendent Falk habe zudem am 10. Januar behauptet, dass das Verhältnis zum Staat »sowieso« klar sei, aber man in einer Erklärung »nur als Kirche« formulieren könne. Der Mitarbeiter des Staatssekretariats vermutete ferner, dass die VEF sich durch konkretere Formulierungen keinesfalls der Kritik der westlichen Schwesterkirchen aussetzen wollte und deren gesamtdeutschen Führungsanspruch weiterhin akzeptierte. »Insgesamt ist einzuschätzen, daß die Kirchenvertreter versuchen, durch die Abgabe einer Erklärung etwas zu gewinnen, ohne etwas zu geben.« Daher sollte ein weiteres Gespräch geführt und die Angelegenheit endlich abgeschlossen werden.

Die geplante öffentlichkeitswirksame Unterzeichnung der Erklärung in Anwesenheit des Staatssekretärs fand offensichtlich aufgrund dieser negativen Beurteilung schließlich nicht statt. Die von den VEF-Vertretern unterzeichnete Erklärung in ihrer endgültigen Fassung wurde vielmehr mit Datum vom 19. Februar 1962 an das Staatssekretariat geschickt und nicht einmal in der staatlichen Presse veröffentlicht. Das eigentliche kirchenpolitische Ziel war also nicht erreicht worden. Was diese Erklärung theologisch und kirchenpolitisch für die Freikirchen letztlich bedeutete, die sich zur DDR-Regierung als einer »von Gott eingesetzten« Regierung bekannten, der sie Unterordnung und Loyalität schuldeten und deren sozialistische Gesellschaftsform sie anerkannten, muss hier offen bleiben. Bereitwillig wurden inhaltliche Vorgaben des Staatssekretariats

in die Erklärung aufgenommen, wie die Forderung nach Abschluss eines Friedensvertrags, die zu diesem Zeitpunkt einer indirekten Anerkennung der Zweistaatlichkeit Deutschlands gleichkam. Die zuvor seitens des BEFG vielfach beschworene Neutralität in politischen Fragen, die einmal ein essentielles Kennzeichen dieser Freikirche war, wurde durch die Loyalitätserklärung preisgegeben. Bei aller taktischen Reserve führte der Gesprächsprozess mit den staatlichen Stellen zu einer Textfassung der Erklärung, die in einigen Punkten deutlich über das Kommuniké von 1958 hinausging. »Das freikirchliche Verständnis von Loyalität gegenüber dem DDR-Staat erschien damit bereit, in einem politisch sehr angespannten Zeitabschnitt zügig aktive Elemente aufzunehmen.«⁹⁹ Dennoch reichte selbst diese Akkomodation für die staatliche Seite nicht aus, so dass das eigentliche kirchenpolitische Ziel verfehlt wurde.

Eine Untersuchung wäre in diesem Zusammenhang auch die Schmieberger Erklärung von 1971 im BEFG wert,¹⁰⁰ die in einem veränderten Kontext klare politische Stellungnahmen zur Zweistaatlichkeit und Souveränität der DDR enthält. Hatte vielleicht die erste Loyalitätserklärung den Weg für weitere Erklärungen dieser Art bereitet? Jedenfalls ist das zähe Ringen um die Loyalitätserklärung von 1961/62 ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie staatliche Stellen, die Freikirchen im Blick auf die evangelische Kirche und später vor allem im Blick auf die westlichen Schwesterkirchen in den USA zu instrumentalisieren und politisieren versuchten.

Abkürzungen

OA	Oncken-Archiv Elstal
BA	Bundesarchiv

Bibliographie

1. Archivalien und nicht veröffentlichte Quellen

1.1. Akten der Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Berlin

MFS JHS 23506 BStU 9; BStU AIM 10036/78

1.2. Akten des Bundesarchivs Berlin

BA DO-4/719; BA DO-4/720; BA DO-4/2479; BA DO-4/98; BA DO-4/1214; BA DO-4/733; BA DO-4/499; BA DO-4/449; BA-DO-4/1509; BA DO-4/1387

⁹⁹ *Beaupain*, Eine Freikirche, 214.

¹⁰⁰ Vgl. BA DO-4/1387.

2. Literatur

- Balders, G. / Dammann, R., Zeittafel, in: *U. Materne / G. Balders* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 387-404
- Balders, G. (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984*, Wuppertal / Kassel 1984
- Beaupain, L., *Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR*, Wuppertal 2001
- Besier, G., *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993
- , *Der SED-Staat und die Kirche 1969-1990. Die Vision vom »Dritten Weg«*, Berlin / Frankfurt a.M. 1995
- Dammann, R., Die Teilung des Bundes, in: *U. Materne / G. Balders* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 174-178
- , Die Bundeskonferenz 1960, in: *U. Materne / G. Balders* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 168-174
- Fuhrmann, K., Ausbildung im Kontext der DDR, in: *U. Materne / G. Balders* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 310-316.
- Maser P., Die Freikirchen und kleineren Religionsgemeinschaften in der Politik des SED-Staates, in: *Freikirchenforschung* 4 (1994), 1-14.
- Materne U. / Balders, G., Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995.
- Meister, J. (Hg.), Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin, Kassel 1959.
- Strübind, A., Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, *ZThG* 2 (1997), 164-175.
- , Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Kassel / Zürich² 1995.
- , Art. Freikirchen (DDR), in: *M. Behnen* (Hg.), *Lexikon der deutschen Geschichte von 1945 bis 1990*, Stuttgart 2002, 232-233.
- , Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: *ZThG* 4 (1999), 261-288.
- Weber, H., *Geschichte der DDR*, München² 2000.

Quellen der freikirchlichen Gemeinde- geschichte in Staats- und Kommunalarchiven¹

Christina Hillmann-Apmann

Der Aufbau des Referats bezieht sich zum einen auf methodische Fragestellungen, z.B. wie man ein Staatsarchiv benutzt, und zum anderen auf die Ergebnisse von Recherchen zu freikirchlichen Quellen, also inhaltlichen Aspekten.

1. *Zuständigkeit*

Wofür ist ein Staatsarchiv überhaupt zuständig? Wie grenzt es sich zu einem Kommunalarchiv ab? Die meisten Staatsarchive, nicht nur in Niedersachsen, sind als Gebilde eines historischen Gefüges entstanden, als Bewahrer landesherrlichen Schriftgutes ehemaliger selbstständiger Territorialherrschaften: So ist das Staatsarchiv in Wolfenbüttel für die schriftliche Überlieferung im ehemaligen Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel, das Staatsarchiv Oldenburg für die alte Grafschaft Oldenburg zuständig. Darüber hinaus wird in der Regel ein Staatsarchiv für die Nachfolgeterritorien zuständig sein, in diesem Fall Wolfenbüttel auch für den ehemaligen Freistaat (bis 1945), dann den Verwaltungsbezirk Braunschweig (bis 1978) und den heutigen Regierungsbezirk Braunschweig, wie er seit 1978 existiert. Immer wird ein Staatsarchiv im Zuge von Verwaltungsreformen in seinem Sprengel Zuständigkeiten verlieren oder dazu gewinnen. Die erste Frage, die ich mir daher stellen muss, lautet: Welches Staatsarchiv ist für den Ort, über den ich etwas erfahren möchte, zuständig? Hierfür gibt es Handbücher, aber man kann die benötigte Information inzwischen auch schon aus dem Internet ziehen.

Staatsarchive verwahren in der Nachfolge der landesherrlichen Überlieferung vor allem Schriftgut staatlicher Behörden. Dies können Behörden unterschiedlichster Art sein: Amtsgerichte, Landgerichte, Staatsanwaltschaften, Katasterämter, Staatshochbauämter, Finanzämter, Gesundheitsämter, Gewerbeaufsichtsämter, Bezirksregierungen, Justizvollzugsanstalten, Wasser- und Schifffahrtsämter u.v.m. Hauptstaatsarchive sind darüber hinaus noch für die Betreuung der Ministerien zuständig. Daneben können Staatsarchive Schriftgut zur Ergänzung ihres Sprengels verwah-

¹ Der Artikel basiert auf einem Vortrag, der im Rahmen der Tagung der Theologischen Sozietät des BEFG in Elstal am 8. Juni 2002 gehalten wurde.

ren, so z.B., das Schriftgut einer Stadt, wenn die Stadt selber aus Kostengründen nicht über ein eigenes Stadtarchiv verfügt. Ebenso können dort das Schriftgut von Landkreisen, Firmen, Parteien und Nachlässe von Privatpersonen, wie Adligen, Schriftstellern, Politikern, Historikern und bedeutenden Persönlichkeiten der Region deponiert sein.

Kommunalarchive sind Stadtarchive und Kreisarchive sowie Archive von Gemeinden und Gesamtgemeinden. Sie sind für die Überlieferung der jeweiligen Kommune zuständig, wobei ihre Zuständigkeit ganz strikt und scharf zu den Staatsarchiven abgegrenzt ist.

2. Vorgehen

Es ist in der Regel hilfreich, wenn man weiß, was man sucht. Es kann sein, dass der Benutzer mit einer so ungezielten Fragestellung wie »ich suche etwas über Freikirchen« kommt. Dann wird der Archivar, i.d.R. die aufsichtführende Person im Benutzersaal, das etwas hinterfragen:

2.1. Zu welchem Zweck werden die Daten benötigt und was möchte ich darstellen?

Hier wird schon das Ordnungsprinzip eines Archivs deutlich: Nicht nach Sachbetreffen, sondern nach der Behörde, bei der das Schriftgut entstanden ist und die Akten abgibt, sind die Akten geordnet (Provenienzprinzip). Das Gegenteil wäre das Pertinenzprinzip, das die Akten zu einem Thema, z.B. alles über die Pest, in einem Findbuch vereinen würde. Dieses Prinzip hat sich jedoch als nicht praktikabel erwiesen und wurde in den Archiven schon im 19. Jahrhundert aufgegeben.

2.2. Welchen Zeitraum umfasst das genannte Thema?

Die einzelnen Bestände sind noch einmal zeitlich unterteilt, wobei wichtige, für die jeweilige Landesgeschichte politische Einschnitte die Anfangs- und Endpunkte markieren. Beispiel: Die Abt. Cal. für »Calenberg« umfasst alle Bestände des Fürstentums Calenberg bis 1705, die Abt. Hann. für »Hannover« umfasst alle Bestände bis 1945 (also auch Kurfürstentum Hannover, Königreich Hannover), die Abt. Nds. (Niedersachsen) alle Bestände ab 1945 (mit den heutigen aktuell betreuten Behörden). Über die grobe Einteilung der Bestände informiert die Beständeübersicht. Sie enthält eine kurz gefasste Inhaltsangabe der einzelnen Findbücher (Umfang, Gesamtlaufzeit, Inhalt anhand der Gliederung).

Meistens wird man sich auf die sachkundigen Empfehlungen des Archivars bei der Findbuchvorlage verlassen können. Denn es wird in der Regel zunächst nur das jeweilige Findbuch vorgelegt, nicht die konkrete Akte. Diese zu ermitteln muss dem »Benutzer« genannten Archivbesucher aus Zeit- und Kostengründen vorbehalten bleiben. Da die Durch-

sicht der Findbücher Zeit erfordert und die Aktenausgabe i.d.R. zu bestimmten Zeiten erfolgt, sollte der Benutzer auf jeden Fall viel Zeit mitbringen. Hat er in Frage kommende Akten mit ihren Signaturen ermittelt, kann er die Akten auch zu einem gewünschten Termin (auch telefonisch oder per Fax) vorbestellen.

Trotz der Empfehlungen des Archivars schadet es nicht, sich mit den jeweiligen behördlichen Strukturen des jeweiligen Territoriums, in dem sich der historisch Interessierte befindet, vertraut zu machen. Ein Findbuch sollte ein behördengeschichtliches Vorwort enthalten, das zu lesen sich in vielen Fällen empfiehlt, weil man die ermittelten Akten bei ihrer Auswertung schon einordnen kann.

Hilfsmittel wie historische Ortsbücher, die es für die meisten historischen Territorien gibt und in den Präsenzbibliotheken vorhanden sind, helfen, geographische Zuständigkeiten zu ermitteln (z.B. Ringlib oder GOV). Ein Schock erwartet viele Benutzer beim Aufschlagen der Akte, wenn sie sehen, dass individuelle Eigenheiten der Handschriften des jeweiligen Beamten in alter deutscher Schrift das Lesen zum mühsamen Entziffern werden lassen. Paläographische Hilfsmittel wie Schrifttabellen und Abkürzungsverzeichnisse können hierbei von Nutzen sein.

Bevor man anfängt, die Aktentitel zu lesen, sollte man kurz einen Blick auf den Aufbau eines Findbuchs werfen. Dies erspart falsche Bestellungen und unnötige zusätzliche Wartezeiten und häufig auch – so gern die Archivare dem Benutzer beratend und hilfreich zur Seite stehen – einige Fragen, die sich manchmal schnell von selbst erübrigen. Jedes Findbuch sollte ein behördengeschichtliches Vorwort haben und ein Vorwort zur Bestandsgeschichte (wann und unter welchen Umständen sind die Akten ins Haus gekommen, wann und von wem unter Zugrundelegung welcher Überlegungen verzeichnet). Danach folgt die Gliederung oder auch Klassifikation genannt (eigentlich nicht gleichbedeutend mit dem Inhaltsverzeichnis, aber im Prinzip dasselbe). Dann folgen Aktenverzeichnis (Auflistung der Aktentitel mit Laufzeit und Signatur) und im günstigen Fall ein Orts-, Personen- und Sachindex.

Nach diesen Anmerkungen zur methodischen Vorgehensweise möchte ich an Beispielen aus dem Hauptstaatsarchiv Hannover, das ich gewählt habe, weil ich dort zur Zeit tätig bin und den direkten Zugang zu den Akten habe, aufzeigen, welche Art von Akten in einem Staatsarchiv auf seinen verschiedenen Verwaltungsebenen überliefert sein können. Damit geht es mir nicht nur um die Erfassung der einzelnen Aktentitel; vielmehr geht es mir um generelle Strukturen bei den Recherchen zur Freikirchenforschung, wobei das Hauptstaatsarchiv Hannover als Beispiel für allgemeine Verwaltungsstrukturen und eine ähnliche Aktenlage in anderen Staatsarchiven dienen soll. Für die Staatsarchive in der ehemaligen DDR ist dabei vorwiegend die preußische Verwaltungseinteilung zugrunde zu legen. Leider konnte ich weder für den Verwaltungsaufbau im Königreich Hannover noch für Preußen eine übersichtliche graphische

Gesamtdarstellung ermitteln, da es immer wieder zu viele kleinere Änderungen gegeben hat.

3. Quellen

3.1. Amt

Auf der unteren Verwaltungsebene befindet sich das Amt. Die Amtsverwaltung, so wie sie in den welfischen Landen zwischen Elbe und Weser zwischen dem 16. bis Ende des 19. Jahrhunderts bestand, entsprach dem typischen Aufbau der staatlichen Lokalverwaltung, den der absolutistische Fürstenstaat überall in Deutschland ausgebildet hatte. Ihre Kompetenz umspannte in der unteren Instanz fast alle Tätigkeitsbereiche des Staates. Das Amt vereinigte in der lokalen Ebene alle Zweige der eigentlichen staatlichen Verwaltung, nämlich Hoheits- und Polizeiwesen einschließlich Landesverteidigung und Aufsicht über Kirchen und Schulen, mit dem Finanzwesen, wozu insbesondere Kameralssachen zählten, und der Wahrnehmung der Gerichtsbarkeit. Der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit kam eine wichtige Rolle zu. Die Aufsicht wurde ursprünglich von einzelnen Burgen her ausgeübt, auf denen ein lokaler Amtmann saß. Die Ämter konnten von unterschiedlicher Größe sein und umfassten meist mehrere Orte, ursprüngliche Gauen. Die Akten spiegeln die verschiedenen Aufgaben wieder. Eine Musterregistraturordnung von 1752 empfahl 5 Generalabteilungen: I. Regierungssachen [Regiminalia], II. Kammer- und Domänensachen [Cameralia], III. Justiz- und Prozesssachen [Judicialia, zerfallend in Civilia und Criminalia], IV. Kriegssachen [Militaria] sowie V. Konsistorial- und Kirchensachen [Consistorialia]. Die weitaus größte 2. Abt. war in 28 Rubriken (Unterabteilungen) gegliedert, die erste in 7, nämlich Hoheitssachen, Landschaftliche Sachen, Kommerziensachen, Manufakturen und Fabriken, Polizeisachen, Zunft- und Gildesachen, Miscellanea.

Die Findbuchgliederung nimmt der Archivar je nach Aktenlage vor und sie fällt je nach Umfang des Bestandes und Entscheidung des Archivars, der die Akten des Bestandes verzeichnet, mehr oder weniger unterteilt aus. Unterschiedliche Kassationsgewohnheiten sowohl der Amtleute wie der Staatsarchivare, Verluste infolge äußerer Einwirkungen (Kriegs- oder Wasserschäden) oder schlichte Nachlässigkeit haben dazu geführt, dass die heutige Überlieferung von Amt zu Amt differiert. Da der Sprengel des Hauptstaatsarchivs sehr groß ist, ergibt sich die Zuständigkeit für 62 Ämter, die mit der Bestandsbezeichnung Hann. 74 und dem jeweiligen Amtssitz gekennzeichnet sind.

Im Folgenden seien beispielhaft ausgewählte Aktentitel zum Thema »Freikirchen« unter ihren Gliederungspunkten wiedergegeben, wie sie sich im Findbuch präsentieren:

Hann. 74 Calenberg*Kirchen- und Schulsachen/Generalia/Kirchen- und Schulsachen*

Nr. 1436 Pietisten und sonstige Separatisten (1734-1857)

Enthält u.a.: Steckbrief von Oncken

Hann. 74 Celle*Kirchen- u. Schulsachen/Spezialia/Pietisten-Schwärmer-Sekten/Generalia und Miscellanea*

Nr. 831 (1710-1867) Enthält: Verordnung wider Pietisten (1710); Verordnung wider die Separatisten (1734); Verordnung, das Herrnhutische Gesangbuch betreffend (1736); Das zu beobachtende Verfahren gegen die Personen Augsburgischer Konfession, welche aus separatistischen Grundsätzen ihre Kinder von der ihnen angewiesenen Schule zurückbehalten (1824-1825); Ausschreiben wegen des dem Johann Gerhard Oncken zu Hamburg verbotenen Eintritts in das hiesige Königreich (1841); Sektierer und verbotene Religionsgesellschaften (1853-1867)

Hann. 74 Liebenburg*Konsistorialia/Separatisten*

Nr. 668 Die Versammlung der Baptisten zu Upen und Othfresen, auch Beschwerden wegen Versäumnissen in der Schule und in der Katechismuslehre (1852)

Hann. 74 Linden*Kirchen- und Schulsachen/christliche Kirche und Schule/Generalia/Kirchen- und Schulwesen*

Nr. 698 Fanatiker, Separatisten, Mennoniten, Herrenhuter (1734)

Hann. 74 Sulingen*VI Kirchen- und Schulsachen / A Christliche Kirche und Schule / 2. Einzelne Kirchspiele / 1 Kirchspiel Sulingen / a Generalia*

Nr. 940 Erlaubnis für den Lehrer der Herrenhuter-Brüdergemeinde, Schippang in Bremen, die Anhänger und Freunde der Herrnhuteschen Brüdergemeinde zu besuchen und dieselben im Glauben und Wandel zu ermuntern (1833)

Hann. 74 Winsen/L.*Consist. / XI Nichtprotestantische Konfessionen*

Nr. 3282 Die Baptisten und ihre Religionsausübung (1853-1855)

Im Ergebnis lässt sich feststellen, dass die gesuchten Akten vorwiegend unter dem Gliederungspunkt »Konsistorialia« oder »Kirchen- und Schulsachen« zu finden sind. Vereinzelt auch bei »Regiminalia«, und hier unter »Sicherheitspolizei« oder auch »Religions- und Unterrichtspolizei«.

3.2. Kreise

Die Kreisordnung für die Provinz Hannover (vom 6. Mai 1884) markiert das Ende der hannoverschen Amtsverwaltung. Die neue Gesetzgebung trat am 1. April 1885 in Kraft und Kreise lösten die Ämter ab.

Sie wurden mit der Kreisordnung vom 6. Mai 1884 eingeführt. Prinzipien der Kreisordnung waren Institution und Funktion des Landrats, Kreisausschuss und kommunale Selbstverwaltung. Der Kreis war als Kommunalverband juristische Person mit eigenem Vermögen und Einkünften, über die der Landrat mit dem Kreisausschuss unter Kontrolle des Kreistages verfügt. In erster Linie führte der hannoversche Landrat jedoch die Funktionen des Amtmanns fort. Er führte als Organ der Staatsregierung die Geschäfte der allgemeinen Landesverwaltung und die örtliche Polizeiverwaltung aus. In der Regel waren 2, selten 3 Ämter zu einem Kreis zusammengelegt worden, sodass noch 38 Landkreise und 6 Stadtkreise übrig blieben. Zum Aufgabengebiet gehörten die meisten der in der Amtsordnung aufgezählten Gegenstände, u.a. Hoheitssachen, Kirchen- und Schulsachen, Aufsicht über Standesämter und Sparkassen und Polizeiverwaltung. Dazu kamen die Angelegenheiten des Kreiskommunalverbandes, zunächst nur Straßen- und Wegebau sowie soziale Aufgaben (Fürsorge), später verstärkt Gesundheitswesen, Natur- und Denkmalschutz. Ein Nds. Gesetz vom 28. Mai 1947 machte aus den Kreisen kommunale Gebietskörperschaften. Deren kommunales Schriftgut aus der Zeit ab 1945 ist in der Regel in den Kreisarchiven zu finden.

Hann. 174 Dannenberg

3 Kirchen- und Schulsachen / 1. Kirchensachen / 4. Verschiedenes

Nr. 447 Der Schulbesuch jüdischer und adventistischer Kinder (unvollständig) (1934)

Hann. 174 Hannover (Laufzeit 1720-1944)

X Kirchen und Schulen

I Nr. 165 Gesetz über Erteilung der Korporationsrechte an Baptisten (Druck) (1875)

Hann. 174 Neustadt / Rbg.

II Verwaltung des Innern / 10. Polizeisachen / f Politische und Vereinspolizei

Nr. 584 Allgemeine Erlasse wegen Überwachung der Versammlungen und Vereine, Bd. 1 (1857-1900)

Nr. 585 dito, Bd. 2 (1900-1927)

Nr. 603 Verleihung juristischer Persönlichkeit an Vereine usw. (1886-1887)

II Verwaltung des Innern/10. Polizeisachen/g Religionspolizei

Nr. 615 Überwachung sektiererischer Religionsübungen (1867-1912)

1 Polizei / 10 Organisation/100 Ortspolizeibehörden

Nr. 3113 Polizeipräsident-Landeskriminalpolizeistelle Hannover, dann Geheimes Staatspolizeiamt Berlin und Staatspolizeistelle Hannover: Politische Mitteilungen und Berichterstattung in politischen Angelegenheiten, Überwachung von Parteien, Organisationen, Personen, kirchlichen religiösen Verbän-

den, Maßnahmen gegen Juden, Verbot von Veranstaltungen und Druckwerken (März 1933-Febr. 1934)

Nr. 3114 Geheimes Staatspolizeiamt Berlin und Staatspolizeistelle Hannover: desgl. Darin: Was tun die Adventisten in der Wohlfahrtspflege? Tätigkeitsbericht für die Zeit vom 1. Januar bis 31. Dezember 1933 (Dez. 1933, März 1934-Juli 1934)

Hann. 174 Springe

X Verschiedenes

Nr. 684 Eintragung von Vereinen ins Vereinsregister (1900-1936)

Nr. 689 Die in das Vereinsregister eingetragenen Vereine (1908-1932)

Nr. 697 Unpolitische Vereine und Versammlungen (1934-1944)

3.3. *Landdrosteien*

1822 wurden in der Provinz Hannover 3 Landdrosteien (6 im Königreich) als Mittelbehörde zwischen Staats- und Kabinettsministerium und den Ämtern eingerichtet.

Die Gliederung der Aufgabenverteilung der Landdrosteien, wie sie sich im Findbuch wieder findet, entspricht im Wesentlichen der der Ämter. Nur enthalten sie eine größere Anzahl an Akten aufgrund der übergeordneten Kompetenzen und eines wesentlichen größeren Zuständigkeitsbereichs der Landdrosteien.

Die Landdrostei war zuständig für die Regiminalverwaltung u.a. mit Domänensachen, Militärsachen, Polizeisachen, Hoheits- und Grenzsachen, technische und finanzielle Aufsicht über Kirchen und Schulen, Aufsicht über sämtliche Bedienstete der Unterbehörden, daher auch Kontrollfunktion über die Justizverwaltung, Kirchen- und Schuldiener. Ausgenommen waren Justiz- und eigentliche geistliche Sachen. Im Vergleich zu den preußischen Regierungen war die Zuständigkeit eingeschränkt, da die oberen Landesbehörden wie Kammer, Kriegskanzlei, Obersteuerkollegium und Konsistorien ihre Aufgaben behielten. Als Ausdruck ihrer Kontrollfunktion dienten jährliche Bereisungen des Distrikts und Visitationen, deren Ergebnisse in Form von Berichten an das Ministerium gesandt wurden.

Hann. 80 Hannover (Landdrostei Hannover)²

A Generalia / II C Geistliche und Unterrichtsangelegenheiten / I Geistliche Angelegenheiten / 7. Religiöse Sekten

Nr. 2610 Der Wiedertäufer Joh. Gerhard Oncken in Hamburg, ingl. die an einigen Orten entdeckten pietistischen Umtriebe (mit Steckbrief, u.a. Bericht

² Die Landdrostei Hannover umfasst den Sprengel des Fürstentums Calenberg und der Grafschaften Hoya und Diepholz und ist somit zuständig für 18 Ämter und 9 Städte. Der Umfang an Akten misst ca. 25000 Nr., die 214 laufender Meter entsprechen.

der Polizeidirektion Hannover über Privatversammlungen, Durchführung der Taufe durch Steinhof, auch im Winter) (1841-1845)

B Spezialia/Verwaltung der Ämter / a Einzelne Ämter nach Alphabet / III Regionalverwaltung / C Polizeisachen / 2. Sicherheitspolizei: bei Hann. 80 Hannover keine Betreffe, jedoch bei

B / Y. Amt Springe / IV Kirchen- und Schulsachen

By Nr. 399 Religionsübungen der Wiedertäufer in Neustadt und Hachmühlen (1860)

B / Amt Syke / IV Kirchen- und Schulsachen

Baa Nr. 441 Umtriebe des baptistischen Missionsgehilfen Haupt aus Breslau [in Heiligenrode] (1856-1859)

C Verwaltung der Städte / d Stadt Hannover / VI Kirchen- und Schulsachen / 1. Kirchensachen / h. Varia

Cd Nr. 1329 Die Begründung einer freien Gemeinde [in Hannover] (1851)

Hann. 80 Hildesheim (Landdrostei Hildesheim)

E Generalpolizeisachen / DD Städte-, Flecken- und Ämtersachen / 29. Amt Liebenburg / a. Varia

E Nr. 1151 Die in Othfresen stattgefundenen separatistischen Wiedertäufer-Konventikel (1841-1844) 1885 wurden die Landdrosteien in preußische Regierungsbezirke umgewandelt (Provinzialordnung vom 07.Mai 1884)

3.4. Regierungen

Sie führten die landdrosteiliche Verwaltung fort und beschränkten sich bei Kirchensachen auf die traditionelle Aufsichtsfunktion der Landdrosteien:

Kirchspielgrenzen, Patronatsrechte, Vermögen, Pfarr- und Kirchengebäude, soweit Staat und Gemeinden beteiligt waren. Den ev. Konsistorien in der Provinz Hannover sollten in Kirchensachen ihre bisherigen Zuständigkeiten verbleiben. Neu war die Übertragung des ges. Volksschulwesens vom Konsistorium Hannover an die drei Regierungen.

Hann. 180 Hannover³

Polizei / Politische Polizei / Polizeiliche Maßnahmen in nationalsozialistischer Zeit

Nr. 756 Verbote von Zeitungen, Druckschriften und Broschüren; Überwachung der Gottesdienste; Sekten-Verbote (Sept. 1935 – Sept. 1936) Enthält u.a.: Verzeichnis polizeilich gesuchter Personen

³ Die Akten der Regierung Hannover umfassen den Zeitraum von 1751-1992, die meisten Akten haben eine Laufzeit von ca. 1885 bis spätestens 1945. Der Umfang beträgt ca. 16244 Nr., das entspricht ca. 252 lfdm. Die Regierung Hannover war seit 1885 zuständig für den Stadtkreis Hannover und 12 weitere Kreise.

Kirchen und Schulen / Kirchenangelegenheiten / Religionsgemeinschaften / Sekten

e2 Nr. 27 Werbetätigkeit und Ausweisung von amerikanischen Mormonen (1893-1951) Enthält u.a.: Unterlagen zur Adventisten- und Baptistengemeinde, u.a. Schulbesuch der Adventistenkinder

Hann. 180 Lüneburg*Kirchen und Schulen / Schülerangelegenheiten / Allgemeines*

cc. 3/021 Nr. 379 Schulbesuch der Adventistenkinder (1907-1940)

Kirchen und Schulen / Kirchen- und Religionsangelegenheiten / weitere Religionsgemeinschaften und Sekten

Acc. 3/088 Nr. 49 Erteilung der Rechtsfähigkeit an die Baptisten-Gemeinde in Platendorf, Kreis Gifhorn (1901) Enthält u.a.: Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinde der getauften Christen (Baptisten)

Hann. 180 Hildesheim*Präsidialabteilung / Kommunalangelegenheiten / Einzelne Städte / Münden*

Nr. 19615 Anträge und Beschwerden in Gemeindeangelegenheiten der Stadt Münden (1903-1926) Enthält u.a.: Entwässerung des Grundstücks der Methodistengemeinde An der Casseler Schlagd 2 (1904)

3.5. Konsistorium

Das Konsistorium ist in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts entstanden. Der Landesherr war summus episcopus und für Kirchensachen deputierte Räte und Theologen waren mit der Kirchenleitung betraut. Das Konsistorium zu Hannover wurde 1636 von Herzog Georg eingerichtet.

Es war zuständig für

- Kirchen und Schulen
- Prüfung und Bestallung der Pfarrer und Lehrer
- Lehrstreitigkeiten
- Anklagen gegen geistliche Personen
- Ehesachen
- kirchliche Vermögensverwaltung
- geistliche Jurisdiktion.

Der Geheime Rat war übergeordnete Behörde; das Departement für Konsistorialsachen im Geheimen Rat ging 1832 im Kultusministerium auf. 1866 wurde ein Landeskonsistorium eingerichtet (Vorläufer der hannoverschen Landeskirche).

Hann. 83 (Kurfürstliches bzw. königliches Konsistorium und Provinzialkonsistorium zu Hannover (1509-1887))*I. Generalia*

III Nr. 319 Die Separatisten zu Harburg (1710-1711)

I Nr. 7 Anzeige des Predigers zu Marienwerder über Aberglauben mit der Bibel

zur Ermittlung eines Diebes. Neigung der Töchter des Obersten v. Schneen zur Herrnhutischen Sekte (1742-1749)

I Nr. 9 Das Eindringen der Herrnhuter oder Zinzendorffschen Sekte im Cellischen (u.a. mit Protokoll eines Verhörs)(1748-1750)

3.6. *Geheimer Rat*

Der bei der Zentralbehörde erwachsene Bestand betrifft die innere Landesverwaltung in allen ihren Zweigen. Seine Gliederung in 53 alphabetisch angeordnete Abschnitte dürfte im Wesentlichen auf das Registraturschema der Geheimerats-Registratur zurückgehen; in einzelnen Fällen schimmert die Departementseinteilung des Geheimen Rates noch durch. Folgende Departements haben die Akten bearbeitet: Aus dem Bereich des späteren Innenministeriums das General-Polizei- und Städtedepartement, das Wegebau-Departement, das Landesökonomiedepartement, aus dem Bereich des späteren Finanzministeriums das Landschaftliche Lizenz-, Kontributions- und Schatzdepartement, das Münzdepartement, das Postdepartement, aus dem Bereich des späteren Kultusministeriums das Konsistorialdepartement, das Klosterdepartement und das Universitätsdepartement.

Hann. 93 (Akten der Geheimen Räte die innere Landesverwaltung betreffend [1329-1850, Schwerpunkt 1705-1823])⁴

10. Konsistorialsachen, kirchliche Bauten, Stiftungen/Abweichende Lehren, insbesondere Pietismus

Nr. 250 Die Separatisten im Lande, welche sich des öffentlichen Gottesdienstes enthalten und sonst irriige Meinungen in Glaubenssachen hegen, insonderheit die auf dem Harz, auch Erneuerung der Sabbatordnung und ihre Publikation auf dem Harz (Bd. 1.) (1724-, 1733-1735)

Nr. 253 Das erneute Hervortreten des Pietismus auf dem Harze, auch in Hannover und anderen Teilen des Landes, insbesondere in Münden

Darin: Verordnung von Kurfürst Georg Ludwig gegen Pietismus und andere Schwärmerei, 1703 Febr. 20; Verordnung Georgs II. betr. die Separatisten, 1734 Mai 28 / Juni 8 (1703, 1738-1745)

42. Religionssachen

Nr. 1943 Wegschaffung der sog. Pietisten aus hiesigen und benachbarten Landen, insbesondere auf dem Harz, Ausrottung deren irriger Meinungen in Glaubenssachen und damit umherlaufende skandalöse Unziemlichkeiten (1703-1724) Darin: Warnungsschrift an die Clausthalische Gemeinde von Caspar Calvör (1712) sowie »Christ-erbaulicher Spiegel des Heiligen Vaterunsers ...«⁵

Die Mehrzahl der von dieser Zentralbehörde direkt bearbeiteten Landesverwaltungssachen wurde 1823 den Landdrosteien übertragen. Die Departements wurden dann 1832 zu den Ministerien zusammengefasst.

⁴ Umfang: 180 Fach.

⁵ In der Abteilung *Polizeisachen* sowie unter den *Kirchen- und Polizeisachen bei der Verwaltung der Städte und Flecken* fanden sich keine einschlägigen Betreffende.

3.7. Innenministerium (Hann. 104)

Das Ministerium der inneren Angelegenheiten entstand 1831/32 aus der Zusammenfassung der Geheimerats-Departements der Polizei- und Städtesachen, der Wegebau-, der inneren Hoheits- und der Landesökonomiesachen. Der Aktenbestand, der 900 Fach aus der Zeit vom Anfang des 18. Jahrhunderts bis 1868 umfasste, ist 1943 leider vollständig verbrannt. Sicher dürften sich hier unter den Polizeisachen weitere relevante Akten befunden haben.

Das Departement für Konsistorialsachen im Geheimen Rat ging 1832, wie vorher erwähnt, im Kultusministerium auf.

3.8. Kultusministerium (Hann. 113)

Das Kultusministerium ist 1832 aus dem Departement der Universitäts-sachen, der geistlichen Sachen, der Schulsachen und der Klostersachen hervorgegangen. Die Geschäfte des Kultusministeriums beschränkten sich auf die Aufsicht über die Universität, die Konsistorien, das Oberschulkollegium und die Klosterkammer. Eine staatliche Schulverwaltung gab es noch nicht. Der Bestand umfasst 616 Fach und hat eine Gesamtlaufzeit von 1423-1870.

Hann. 113 (Kultusministerium)⁶

K Geistliche und Schulsachen / I. Generalia / 8. Religionssachen

K I Nr. 1541 Das Verfahren bei Taufen erwachsener Proselyten (1841)

K Geistliche und Schulsachen / III Reformierter Kultus und Sekten / 8 a Sektierer, Generalia und Varia

K III Nr. 345 Das zu beobachtende Verfahren gegen s.g. Baptisten, welche die Taufe ihrer Kinder verweigern (1842-1856) Enthält u.a.: Berechtigungen der Baptisten-Sekte; Verfassung der Baptisten; Monatsschrift über die Baptisten, Mitgliederlisten; Gesuch der Baptisten um Korporationsrechte

K III Nr. 346 Der wiedertäuferische Separatismus in der hiesigen Residenz-Stadt (1844-1859) Enthält u.a.: Das zu beobachtende Verfahren gegen s.g. Baptisten, welche die Taufe ihrer Kinder verweigern; auch Bericht über Oncken und Taufen durch Steinhof

K III Nr. 361 Die Umtriebe des baptistischen Missionsgehilfen, des Schuster-gesellen Wilhelm Haupt im Amt Syke, des Schuhmachers Wilkens zu Wittingen (1856-1864)

K III Nr. 362 Eine Eingabe von Deputierten der religiösen Gesellschaft der Freunde in England (Quäker) (1857)

⁶ Die Gliederung umfasst eine Klassifikation nach Buchstaben von A-M.

K Geistliche und Schulsachen / III Reformierter Kultus und Sekten / 8 b Mennoniten

K III Nr. 367 Die Vorstellung der Mennoniten-Gemeinde zu Norden wegen des Beitrages zu der dortigen lutherischen Kirche (1817-1818)

K III Nr. 372 Der An- und Verkauf von Grundstücken der mennonitischen Kirchengemeinde zu Emden (1842-1866)

K Geistliche und Schulsachen / III Reformierter Kultus und Sekten / 8 c Herrenhuter

K III Nr. 375 Die Erlaubnis für die Herrenhutschen Lehrer, ihre Gemeindemitglieder und Freunde im Königreich Hannover besuchen zu dürfen (1734-1748, 1828-1837) Enthält u.a.: Instruktion für die Arbeiter unter den auswärtigen Freunden der Brüdergemeine

K III Nr. 376 Die Verhältnisse der Herrenhuter in Ostfriesland (1852-1867)

Durch die Einverleibung des Königreichs Hannover in den preußischen Staat 1866 verlor das Kultusministerium seinen Rang und seine Aufgabe als oberste Landesbehörde. Es wurde als Departement des Kultus der preußischen Ziviladministration eingegliedert und führte als solches die nicht auf den Kultusminister in Berlin übergehenden Geschäfte fort, bis das am 17.09.1867 errichtete Oberpräsidium der Provinz Hannover eingerichtet war. Zum 01.07.1868 ordnete der Oberpräsident die Aufhebung des Departements des Kultus an.

3.9. Der Oberpräsident der Provinz Hannover

Am 17. September 1867 übernahm der erste Oberpräsident der preußischen Provinz Hannover die Aufgaben der ehemaligen Ministerien. Dieser Bestand stellt eine Brücke dar zwischen den Ministerialakten des Königreichs Hannover und denjenigen des 1946 neu entstandenen Landes Niedersachsen. Die Akten dokumentieren eine genau 80 Jahre währende Periode, in der Hannover nicht Sitz einer obersten Regierungsgewalt war, sondern die Geschicke des Landes unter dem preußischen Adler von Berlin aus gelenkt wurden. Sein formelles Ende fand das Oberpräsidium durch die Verordnung Nr. 46 der britischen Militärregierung vom 23. August 1946, durch die die preußischen Provinzen in der britischen Zone aufgelöst und statt ihrer Länder gebildet wurden. In der Folge sind aus den Büros des Oberpräsidiums die Staatskanzlei und die Ministerien des Landes Niedersachsen hervorgegangen.

Hann. 122 a (Umfang: 804 Fach, Laufzeit: 1830-1955)⁷

17 Kirchenwesen / 3. Religionssekten

Nr. 3678 Die Methodisten (1876) Enthält u.a.: Schreiben des Oberpräsidenten an die Landdrostei Osnabrück zwecks Einziehung von Erkundigungen

⁷ Der Bestand ist in 37 Untergruppen gegliedert, die wiederum nach dem Dezimalsystem unterteilt sind.

Nr. 3681 Religions-Sekten (Verschiedenes) (1868-1945) Enthält u.a.: Wiederzulassung der Adventisten

34 *Militär und Marine; Kriegsmaßnahmen/3. Wehrpflicht und Ersatzwesen*

Nr. 6667 Die Militärverhältnisse der Mennoniten (1867-1868)

Kultusministerium, Nds. 400 (Laufzeit ab 1946)

2 *Grundsatzfragen der Bildungs- und Schulpolitik* / 4. *Kirchenfragen: Beziehungen zur ev. und kath. Kirche, Staatskirchenrecht und Konkordat*

Nds. 400 Acc. 31/86 Nr. 444 Anerkennung der »Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden als Körperschaft des öffentlichen Rechts« (1948-1964)

Nds. 400 Acc. 31/86 Nr. 445 Verleihung der Körperschaftsrechte an die Gemeinschaft der Sieben-Tags-Adventisten (1949-1956) Enthält u.a.: Ablehnung der Körperschaft, auch Druckschriften der Adventisten, Statistik

Nds. 400 Acc. 31/86 Nr. 446 dito (1957-1959) Enthält: Umfangreiche Korrespondenz mit endgültiger Verleihung der Körperschaft, Druckschriften der Adventisten: Jahrbuch 1955, Wohlfahrt

Amtsgerichte, Hann. 172 xx (Amtsgerichte bis 1945), Nds. 725 xx (Amtsgerichte nach 1945)⁸

Hann. 172 Peine Acc. 37/79 Nr. 7 Vereinsregisterakte der Baptistengemeinde Peine (1920-1943)

Nds. 725 Winsen/Luhe Acc. 156/82 Nr. 7 Austritte aus der Neuapostolischen Kirche und ev. Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) (1967-1970)

Für das 18. Jahrhundert finden sich in den Staatsarchiven Verordnungssammlungen, die teilweise durch Sachindices erschlossen sein können. Hier hat man eine Fundgrube landesherrlicher Reskripte, die auch den Umgang mit pietistischen und sektiererischen Elementen regeln. Für das 19. Jahrhundert existieren Verordnungssammlungen in gedruckter Buchform.

Möchte man die eigene Gemeindechronik mit Bildmaterial ergänzen und ist im privaten Kreis, oder im Oncken-Archiv noch nicht fündig geworden, kann man die in den meisten Staatsarchiven vorhandenen Abbildungssammlungen sichten. Vielleicht findet sich dort ein zeitgenössisches Foto von dem Straßenzug, wo sich damals das Versammlungsbäude der Gemeinde XY befand.

⁸ In den Amtsgerichten, die 1852 eingerichtet wurden, sind u.a. Vereinsregister und Vereinsregisterakten überliefert. Während die Vereinsregister in toto als archivwürdig übernommen werden, wird aufgrund der Vielzahl nur eine kleine qualitative Auswahl an Vereinsregisterakten übernommen. Als Bewertungskriterium dient hierbei zum einen die Spiegelung regional typischer Vereinstätigkeit, zum anderen hängt die Auswahl jedoch von den persönlichen Interessen des Archivars ab. So ist es leider zum Zufall überlassen, wenn sich die Vereinsregisterakte z.B. der Baptistengemeinde in xy im Staatsarchiv wiederfindet.

4. Zusammenfassung

Bei freikirchlichen Betreffen in staatlichen Akten handelt es sich vorwiegend um den Niederschlag staatlicher Überwachungs- und Aufsichtstätigkeit zur Zeit des landesherrlichen Kirchenregiments. Die Akten beginnen frühestens im 17. Jahrhundert; das entsprechende Schriftgut endet vorwiegend 1918 mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments. Aus der NS-Zeit und unmittelbaren Nachkriegszeit finden vereinzelt Folgen der NS-Gesetzgebung und deren Aufhebung durch die Militärregierung Niederschlag. Es geht um die Überwachung freikirchlichen Lebens zum Zweck der staatlichen Reglementierung. Dies kann zum einen von oben nach unten geschehen mittels Reskripte, Verordnungen und Dekrete, entweder des Landesherrn selber, oder durch die Behörden im Auftrag des Landesherrn: z.B. Ministerien an Landdrostei, Landdrostei an das Amt. Zum anderen bilden Berichte unterer Behörden an ihre dienstvorgesetzte und weisungsbefugte Behörde Mittel zum Zweck staatlicher Kontrolle und Lenkung, z.B. Berichte des Amtes an die Landdrostei, Landdrostei an Ministerium, Konsistorium an Ministerium. Ebenso können Akten Suppliken (Bittschriften, Eingaben) des betroffenen Personenkreises enthalten, in denen sie um Duldung ihres Kultus und Befreiung von Strafgeldern und Disziplinarmaßnahmen wie z.B. eine Ausweisung aus dem Land und eine Entlassung aus dem Gefängnis Gefängnis, bitten.

Als Zeugnisse freikirchlichen Lebens, die zum einen als Bewertungsgrundlage für obrigkeitliche Entscheidungen dienen, andererseits als Beweismittel gegen die betroffenen Personen verwendet werden, finden sich Anzeigen von Beobachtern, Zeugenaussagen von Probanden und Verdächtigen oder freikirchliche Druckschriften und Satzungen als Beilagen.

Zum Schluss möchte ich mit einem erheiternden Beispiel aus den Akten Zeugnis davon geben, daß unsere Vorfahren im Herrn – allen Widerständen zum Trotz – nicht nur fest im Glauben, sondern auch hart im Nehmen waren:

»Auch Onken aus Hamburg hat denselben [Versammlungen] früher beigewohnt, ist aber seit geraumer Zeit nicht mehr in ihnen erschienen, sondern wird durch den von ihm zum Apostel geweihten Tischlergesellen Steinhof aus Einbeck vertreten, der nebst anderen Personen öfterer im Interesse und auf Kosten der Gesellschaft Reisen macht, auch die Taufhandlungen, eine notwendige Bedingung der neu aufzunehmenden Mitglieder besorgt. Bei diesem Acte wird folgendermaßen verfahren. Nachdem jemand durch vorgängige mehrmalige Prüfung als genugsam vorbereitet sich erwiesen und nachdem er erklärt hat, nicht mehr sich selbst, sondern im weitesten Sinne der Gesellschaft angehören zu wollen, wird kurz darauf die Taufe angesetzt, und die eifrigsten Mitglieder beiderlei Geschlechts wohnen derselben bei. Man versammelt sich zu dem Ende in der Nacht, oder in einer frühen Morgenstunde irgend wo am Ufer eines Flusses. Der Aspirant legt seine Kleider ab, hüllt sich in eine Art von Sack, welcher unter dem Kinn zugeschnürt wird, umwickelt den Kopf mit einem Tuch und kniet in diesem Aufzuge neben dem Wasser nieder, damit er von dem Steinhof, unter

Auflegung der Hand, eingesegnet werde. Ist dieses geschehen, so treten beide ins Wasser, wo Steinhof, die Taufe selbst durch gänzlichliches Untertauchen unter die Wasserfläche, wobei kein Theil des Körpers sichtbar bleiben darf, vornimmt. Unter vielen Glückwünschen und Bezeugungen der Theilnahme und Zuneigung der Zuschauer bekleidet sich der Getaufte und man geht in kleinen Trupps nach Hause. Durch üble Witterung und winterliche Jahreszeit läßt man sich keines Weges abhalten die Taufe zu vollziehen. Wenigstens hat der Steinhof geäußert, daß er sich einst bei einer im Winter vorgenommenen Taufe die Füße an dem Eise verletzt, welches den Flußrand in großen Stücken bedeckt habe.⁹

Ich hoffe, mit diesen Beispielen bei Ihnen Interesse und Neugier am Recherchieren und die Freude geweckt zu haben, sich auf Spurensuche nach Ihren gemeindlichen Wurzeln zu begeben.

⁹ Zitat aus: Hann. 113 K III Nr. 346 Bericht der Polizeidirektion Hannover an die Landdrostei Hannover vom 26. November 1844, Abschrift (Original auch in Hann. 80 Hannover Nr. 2610).

Suchen. Und Finden?

Aufgaben und Aufbau des Gemeindearchivs¹

Hans-Volker Sadlack

1. *Aufgaben des Gemeindearchivs: Rechtssicherung, Identitätswahrung, Gemeindeverwaltung*

In seinem Kriminalroman »Wenn der Tod tanzt« beschreibt Christian Uecker ein Gemeindearchiv. Die Schlüsselfunktion dieses Archivs bei der Aufklärung eines Verbrechens ist ungewöhnlich – sein Zustand leider nicht.

»Wieder ging ihm das Skelett vom Dachboden der Kirche durch den Kopf. Die Polizei hatte sich festgelegt, der Tote war mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit im Spätsommer 1945 ermordet worden. Die Chronik des Pastor Böhme fiel ihm ein, er könnte doch in der Chronik des Pastor Böhme nachlesen, was dieser über jenes Jahr geschrieben hatte. Es gehörte zu den Aufgaben der Pastoren, eine Chronik zu führen, und gerade in früheren Zeiten hatten die Pastoren diese Pflicht sehr ernst genommen. Pastor Falke seufzte. Das Archiv der Kirchengemeinde befand sich auf dem Dachboden des Pastorats in einem völlig ungeordneten, chaotischen Zustand. Er würde lange suchen müssen, bis er die entsprechenden Texte fand. Das Glück kam ihm zu Hilfe. Nachdem er die schmale Treppe zum Dachboden hinaufgestiegen war, sich kopfschüttelnd den Bergen von übereinander gestapelten Aktenstücken und Büchern genähert hatte, erwies sich schon das zweite Buch, das er in die Hand nahm, als die gesuchte Chronik. Gespannt begann Falke zu blättern.«²

Eine treffende Situationsbeschreibung: Untergebracht ist das Gemeindearchiv in einem entlegenen Winkel, Dachboden oder Keller. Es befindet sich »in einem völlig ungeordneten, chaotischen Zustand«. Finden kann man etwas nur nach langem unsystematischem Suchen, wenn überhaupt – reine Glückssache. Und was das Verhältnis des Pastors zum Gemeindearchiv betrifft, kann man es noch besser sagen? »Pastor Falke – seufzte.« Vielleicht auch aus schlechtem Gewissen. Die Verwaltung des Gemeindearchivs ist in den evangelischen Landeskirchen per Kirchengesetz geregelt. Der Gemeindepastor kann die Betreuung zwar delegieren, behält aber selbst gegenüber dem landeskirchlichen Archiv die Verantwortung für das Archivgut der Gemeinde. Das landeskirchliche Archiv wiederum

¹ Der Artikel basiert auf einem Vortrag, der im Rahmen der Tagung der Theologischen Sozietät des BEFG in Elstal am 8. Juni 2002 gehalten wurde.

² C. Uecker, Wenn der Tod tanzt. Kriminalroman, Kiel ²1994, 44.

repräsentiert das Landeskirchenamt. Kurz: Die sachgemäße Verwaltung des Gemeindearchivs gehört zu den Pflichten des Pfarramtes, sie kann bei der Visitation kontrolliert werden und, bei notorischem Versäumnis, disziplinarische Folgen haben.

Vergleichbare Vorschriften für das Gemeindearchiv existieren im BEFG nicht. Die Datenschutzordnung des Bundes betrifft Archivgut in Gemeinden indirekt, insofern es sich um die aktenmäßige Erfassung und Speicherung bzw. Aufbewahrung personenbezogener Daten handelt (§3, Abs. 4). In Erläuterungen wird noch darauf aufmerksam gemacht – die köstliche Bemerkung folgt im Wortlaut –, »dass Akten und Aktensammlungen sicher aufzubewahren und nicht weitergegeben (Müllabfuhr!) werden sollten.«³

Aus dieser Empfehlung ergeben sich Fragen: Welche Unterlagen sind aufzubewahren? Wie lange? An welchem Ort? Wer darf sie ggfs. benutzen? Zu welchem Zweck? Diese Fragen und einige mehr beantwortet die Archivordnung des BEFG, veröffentlicht im »Handbuch« des Bundes unter B 9. Sie wurde im Jahr 2000 von der Bundesleitung verabschiedet und »regelt Ablieferung, Aufbewahrung und Nutzung von Archivgut« – allerdings nur der Bundesgremien, -arbeitszweige und -mitarbeiter. Für Gemeinden gilt die Archivordnung also nicht, es sei denn, sie machen sich diese durch Beschluss zu eigen.⁴

1.1. Sicherung von Gemeinderechten

Auch ohne Geltung der Archivordnung geschehen Archivgutverwahrung und -benutzung in der Gemeinde nicht im rechtsfreien Raum. Grundsätzlich sind allgemeine Rechte, neben Personenschutzrechten vor allem Eigentums- und Urheberschutzrecht, in diesem Bereich relevant. Archivgut bedarf folglich der Sicherung, und beim Stand der Dinge ist die Gemeinde, bzw. die Gemeindeleitung dafür verantwortlich! Dieser Sachverhalt ist vermutlich kaum im Bewusstsein. Bekannt sein dürfte hingegen, dass Archivgut in speziellen Fällen der Rechtssicherung dienen kann. Insbesondere Personal-, Bau- und Finanzakten dokumentieren auch Rechtsverhältnisse. Zum Rechtsnachweis herangezogen, können sie unter Umständen materielle und andere Konsequenzen haben.

Zu den Aufgaben des Gemeindearchivs gehört somit die Rechtssicherung. Im Protokoll der Bundeskonferenz von 1857, der ersten Erwähnung des Archivs in einer baptistischen Quelle, steht seine juristische Funktion sogar im Vordergrund:

Oncken: »[...] Ich glaube, alle hier versammelten Brüder sollten bei ihrer Rückkehr ihre Gemeinden, welche Capellen besitzen, veranlassen, ein Docu-

³ Datenschutzordnung des BEFG, in: Handbuch, hg. vom BEFG, B 5, 3, 20.

⁴ Archivordnung des BEFG, in: Handbuch, hg. vom BEFG, B 9, § 1, 2.

ment auszufertigen, worin sie erklären, daß ihre Capellen, resp. Gebäude, zu gottesdienstlichen Zwecken bestimmt, nur denjenigen Baptisten ihrer Gemeinde für alle Zeiten als Eigentum verbleiben sollen [...]»⁵

1.2. *Wahrung der Gemeindeidentität*

Die juristische Funktion, Sicherung des Gemeindegüter, steht hier im Dienst der historischen Funktion des Archivs, Geschichtspflege bzw. Traditionssicherung. Die Gebäude sollen also nur denjenigen für alle Zeiten als Eigentum verbleiben ...,

»[...] welche auf dem Grunde des Bekenntnisses und der Verfassung der Gemeinde getaufter Christen, Hamburg 1847, stehen, die Lehre festhalten und nur Getaufte zum Abendmahl zulassen. Diese Documente sollen eingesendet und an irgend einem Ort in einem Archiv aufbewahrt werden, während die Gemeinden eine Abschrift davon in ihren Händen behalten.«⁶

Die Klärung der baptistischen Identität – wie wir heute sagen würden – setzt die Möglichkeit der Gemeinde voraus, sich selbst und öffentlich Rechenschaft zu geben über Sein und Werden. Wie aber soll das möglich sein, wenn die geschichtliche Entwicklung kaum quellenmäßig dokumentiert, nicht erschlossen und nicht zugänglich ist oder nicht vermittelt wird? Bedauerlicherweise sind vorangegangene Verluste und Versäumnisse bei der Archivierung später nicht mehr oder nur mit erheblichem Aufwand zu korrigieren. Im Jahr vor dem Gemeindejubiläum ist es dafür in der Regel zu spät!

Die Notwendigkeit des sorgfältigen Umgangs mit Dokumenten über das Wirken in Vergangenheit und Gegenwart ergibt sich meines Erachtens gerade für eine freikirchliche Gemeinde, weil sie auf Mitgliederakzeptanz angewiesen ist und sich als konfessionelle Minderheit um gesellschaftliche Relevanz bemühen muss.

1.3. *Informationsquelle für die Gemeindeverwaltung*

Zurück zur Bundeskonferenz 1857. Jede Gemeinde sollte also eine solche Erklärung aufsetzen und eine Abschrift davon behalten, die Sicherungskopie. Das Original soll »in einem Archiv aufbewahrt werden«, und zwar in »Hamburg, als dem Ort, wo alle andern Documente aufbewahrt sind und wo die leitenden Brüder des Bundes wohnen.«⁷ Die räumliche Nähe des Archivs zur Verwaltung verweist auf seine verwaltungsinterne Funktion. Leitungskompetenz beruht auch auf der Kenntnis von Sachverhalten und Zusammenhängen, die sich aus zurückliegenden Entwick-

⁵ Protocoll-Auszug der Bundes-Conferenz ... der vereinigten Gemeinden getaufter Christen ..., Hamburg 1857, 47.

⁶ Ebd.

⁷ A.a.O., 48.

lungen und Entscheidungen, Erkenntnissen und Erfahrungen ergeben haben. Das Archiv kann somit dem Informationsfluss für Zwecke der Gemeindeleitung dienen, langfristig und zuverlässig, unabhängig von Personen, von Wahl- und Berufungsperioden, Strukturveränderungen und Interessenlagen.

1.4. Gemeindearchiv – warum eigentlich nicht?

Allerdings stehen freikirchliche Strukturen und freikirchliche Mentalität dem Anliegen einer systematischen Dokumentation in mancher Hinsicht entgegen.

1. Der hohe Anteil freiwilliger, ehrenamtlicher Mitarbeit fördert die Neigung zur »Privatisierung« von Archivgut.

2. Schriftgut freikirchlicher Gemeinden ist auch gekennzeichnet durch die enge Verbindung dienstlicher, persönlicher und seelsorgerlicher Angelegenheiten. Aus Gründen der »Vertraulichkeit« wird es darum dem Archiv vorenthalten – auf Kosten der Dokumentation.

3. Wenig Verwaltungsaufwand produziert wenig Archivgut. Dieses wird sich in Zukunft noch weiter reduzieren durch Techniken der Bürokommunikation, die den Schriftverkehr ersetzen.

4. Die Eigenständigkeit der evangelisch-freikirchlichen Ortsgemeinde macht die örtliche Überlieferung oft zur einzigen Überlieferung – und deren Verlust zum Totalverlust, wie im Fall der Gemeinden in den ehemals deutschen Ostgebieten.

5. Schließlich wird Archivarbeit immer noch erschwert durch mangelndes Geschichtsbewusstsein. Von Ausnahmen abgesehen und manchen Bemühungen zum Trotz haben Freikirchen »bisher eigentlich kein Verhältnis zu ihrer Geschichte entwickelt, sondern lebten so, dass sie meinten, unter Absehung von ihrer Tradition direkt auf die Heilige Schrift zurück greifen zu können.«⁸

Das Bewusstsein für die Bedeutung von Archivmaterial scheint in den Freikirchen jedoch zuzunehmen. Dieser Eindruck ergibt sich angesichts verstärkter Bemühungen um Archivräume, Archivordnungen und Archivstellen. Der BEFG hat sich in den letzten Jahren ein neues Archiv in Elstal geleistet, auch die Mennoniten bauten ein Archiv in Weierhof, und an der Bibelschule Wiedenest, dem Standort des Archivs für Brüdergeschichte, bildete sich eine Archiv-Arbeitsgemeinschaft. Der Verein für Freikirchenforschung hat eine Muster-Archivordnung für Freikirchen erarbeitet und verbreitet, auf deren Grundlage BEFG und BFEG eigene Archivordnungen erhalten haben.

Es gibt überzeugendere Gründe für Aufbau und Pflege eines Gemeindearchivs als Nostalgie. Je systematischer und kontinuierlicher Samm-

⁸ E. Geldbach, *Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 1989, 17.

lung, Aufbewahrung und Sicherung von Archivgut erfolgen, desto besser ist der Rechtssicherung, der Identitätswahrung und der Gemeindeverwaltung gedient.

2. Aufbau des Gemeindearchivs: Sammeln, Ordnen, Verzeichnen

Aufbau und Betreuung des Gemeindearchivs sind keine große Kunst. Manches wird im Folgenden nur deshalb kompliziert erscheinen, weil man noch nicht darüber nachgedacht hat. Aber mit Abstand und Übung stellt sich heraus: Es ist eigentlich ganz einfach, es lässt sich schnell erlernen, es kostet nicht viel – außer Zeit –, es kann sogar interessant werden, wenn man weiß, welches Material ein Gemeindearchiv sammelt, welche Arbeitsschritte das Archivieren umfasst, und welche Ausstattung (Verpackungsmaterial, Raum) dafür erforderlich ist.

2.1. Sammeln

Was sammelt ein Gemeindearchiv? In Anlehnung an die Archivordnung des BEFG alles, was »Selbstverständnis, Auftrag und Arbeit« der Gemeinde dokumentiert: das Wirken ihrer Gremien, Gruppen, Mitarbeiter und gegebenenfalls ihrer Einrichtungen in Vergangenheit und Gegenwart, sowie historisch und aktuell bedeutsame Ereignisse, Entwicklungen, Persönlichkeiten und Verhältnisse.⁹ Anderes kann, unter Beachtung gesetzlicher Vorschriften, vernichtet werden. Von dieser Möglichkeit sollte aber bei dezimierten Archivbeständen nur mit größter Vorsicht Gebrauch gemacht werden. Im Zweifelsfalle: Aufbewahren!

Checkliste: Was ist davon im Gemeindearchiv vorhanden?

- »**Amtsbücher**« (Protokolle, Mitgliederverzeichnisse, Kassenbücher)
- rechtsverbindliche Akten** (Verträge, Satzungen, Prozessakten)
- Personalakten** (Berufungsverfahren, Aufgabenbeschreibung, Gehalt und Versicherung)
- Bauakten und -pläne** (auch von nicht ausgeführten Vorhaben)
- Gemeindebriefe** (vollständig?)
- dienstliche Korrespondenz** (der Pastoren, Gemeindeleiter, Gruppen- und Projektleiter)
- Darstellungen zur Geschichte** (Festschrift, unveröffentl. Chronik, Interviews)
- Nachlässe** (Tagebücher, Briefe)
- Pressedokumentation**
- Sammlungen** (Fotos, Plakate, Ton- und Videokassetten, Stempel, Briefkopf)
- Sachen** (ausgedientes Abendmahlsgeschirr, Kanzelbibel, Sonntagschulgewand, Mobiliar, Taufkleid, Kollektorkorb ...)
- Material für Öffentlichkeitsarbeit** (Diaserien, Ausstellungstafeln)

⁹ Archivordnung des BEFG, § 4, 2f.

Fremdmaterial (von Nachbar-, Mutter-, Zweiggemeinde, diak. Einrichtung, Vereinigung)

Archivbibliothek (ältere Bücher, Zeitschriften, Jahrbücher des Bundes, Kleinschriften, Traktate, Noten)

Theologie und Frömmigkeit (Predigten, Gottesdienstprogramme, Themenausarbeitung, Aufzeichnungen über Lebens- und Glaubenserfahrungen)

So kann das Archiv dem Anspruch gerecht werden, »Selbstverständnis, Auftrag und Arbeit« der Gemeinde zu dokumentieren. Im Gegensatz dazu vermittelt das übliche Gemeindearchiv den Eindruck, das Leben einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde würde sich in Vorstandssitzungen und Gemeindeversammlungen erschöpfen und sich dabei vor allem um Bauvorhaben und um Geld drehen. Denn Sitzungsprotokolle, Bau- und Kassenunterlagen machen gewöhnlich den größten Teil des Archivbestands aus. Das gibt zu denken. Schlussfolgerungen im Hinblick auf baptistische Identität möchte ich daraus nicht ziehen. Aber bemerkenswert ist doch, dass Verkündigung, Seelsorge und persönliche Frömmigkeit kaum dokumentiert sind.

Wir kommen hier nicht um die Feststellung herum, dass dies vor allem ein Versäumnis der Pastoren gewesen ist. Die Chronistenpflicht für das Gemeindeleben in seiner Gesamtheit kann man ihnen zwar nicht zumuten, aber irgendeine Form der Buchführung über den eigenen pastoralen Dienst ist nicht zuviel verlangt. Carl Schneider, 1922-1939 Lehrer für Praktische Theologie am Predigerseminar, hat den Zusammenhang von »Schreibarbeit und Seelsorge« im gleichnamigen Kapitel seiner »Berufslehre für Diener am Wort und der Gemeinde« so begründet:

»Auch die schriftliche Arbeit stehe unter dem Blickpunkt der Seelsorge. Es ist ein ideeller Gewinn, wenn Erfolg oder Fehlschlag der Arbeit symbolisch in Namen, Zahlen und Registern vor das Auge tritt. Viele Winke und Antriebe zu größerer Freudigkeit oder ernsterer Gewissenhaftigkeit in der Gesamt- und Einzelseelsorge kann diese Symbolik vermitteln [...] Dem jeweiligen Prediger ist es eine ergiebige Quelle von Erkenntnissen über magere und fette Jahre, Sturm und Stille, Leid und Freude, Geburt und Tod, Taufe und Ausschluss, Treue und Untreue, Kommen und Gehen im Leben der Gemeinde. Unordentlich geführt bleibt dieses [Hauptbuch] ein Denkmal der Schande für den verantwortlichen Prediger und ein Ärgernis für den Nachfolger.«¹⁰

Viel wäre schon gewonnen, wenn gelegentlich ein Gottesdienstprogramm, eine Predigt(-kassette) und Ausarbeitungen für das Gemeindearchiv zurückgelegt würden, wenn bei Dienstende die Seelsorgekartei dorthin käme – natürlich unter Verschluss! – und selbstverständlich der vollständige dienstliche Schriftverkehr von Pastor und Gemeindeleitung. Dieses Schriftgut ist entstanden im Rahmen einer Tätigkeit, zu der die Gemeinde berufen oder beauftragt hat, für die sie im Falle des Pastors so-

¹⁰ C. Schneider, Das Werk eines evangelischen Predigers. Eine Berufslehre für Diener am Wort und der Gemeinde, Kassel o. J., 10f.

gar bezahlt. Das dienstliche Schriftgut gehört dem Auftraggeber, der Gemeinde, es gehört somit ins Gemeindearchiv – spätestens bei Dienstende! Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit Verantwortliche in Gemeinden, Werken und auch im Bund diesem Grundsatz zum Trotz annehmen, sie könnten über den Verbleib ihres dienstlichen Schriftverkehrs frei verfügen. §5 (1) der Archivordnung des BEFG schreibt Bundesbediensteten und -beauftragten vor:

»Gremienmitglieder, Mitarbeiter und Beauftragte des Bundes, seiner Arbeitszweige, Einrichtungen und Werke, denen in dieser Eigenschaft Schriftgut und anderes Material übergeben worden ist, sind verpflichtet, dieses vollständig zu übergeben, sobald es zur Erledigung der dienstlichen Aufgaben nicht mehr benötigt wird. Dasselbe gilt für im Dienst entstandenes Schriftgut und anderes Material. Gegenüber den Erben hat der Bund einen Herausgabeanspruch.«¹¹

Es wäre sehr zu empfehlen, dass die Gemeindeleitung sich mindestens diese Ablieferungsverpflichtung in irgendeiner Form zu eigen macht, nicht nur für Pastoren sondern für alle leitenden Mitarbeiter.

2.2. Ordnen

Für das Ordnen des Archivs hat sich ein Vorgehen bewährt, das hier in den wichtigsten Regeln erläutert wird, ohne in Details zu gehen. Falls nicht schon geschehen, sortiert man zunächst grob in drei Archivaliengattungen: Bibliotheksgut, Sammlungsgut, Archivgut.

Priorität für das Archiv der Gemeinde hat das aus dem Wirken ihrer eigenen Gremien, Gruppen, Mitarbeiter und Einrichtungen entstandene Archivgut im engeren Sinne, wie »Amtsbücher«, Akten, Gemeindebriefe, usw. Das Gemeindearchiv sollte darüber hinaus Material archivieren, das nicht unmittelbar aus dem pastoralen, missionarischen oder diakonischen Wirken der Gemeinde entstanden ist, es aber durch Bezugnahme darauf illustriert oder interpretiert, so genanntes Sammlungsgut: Pressedokumentation, Plakatsammlung, Fotosammlung ... Das Gemeindearchiv kann schließlich Veröffentlichungen des Bundes und Festschriften der Nachbargemeinden sammeln. Als Bibliotheksgut können letztere ohne weiteres jedem zugänglich sein, was im Falle von Sammlungsgut und erst recht bei Archivgut nicht ratsam ist. Deshalb lohnt sich die getrennte Aufbewahrung.

Bibliotheksgut wird sodann mit Verfasser, Titel, Erscheinungsort und -jahr katalogisiert, wie man es kennt. Sammlungsgut ist nach Gattung und evtl. Format zu trennen. Großformatige Plakate und Zeichnungen sind möglichst liegend ausgebreitet aufzubewahren, nicht stehend gerollt. Fotos behalten nur beschriftet Wert, dazu vielleicht im Seniorenkreis fragen: »Wer kennt Personen auf dem Bild? Wann und wo könnte das aufgenom-

¹¹ Archivordnung des BEFG, §5 (1), 3.

men sein?« Die Beschriftung kann vorläufig mit dünnem Bleistift auf der Rückseite erfolgen. Das schadet dem Foto nicht, im Gegensatz zum Einkleben – Klebematerial zerstört auf Dauer die Trägersubstanz. Besser noch die Fotos einzeln in speziellen Fotohüllen in Kartons legen. Von Klarsichthüllen, wie sie im Fotohandel angeboten werden, ist wegen ihres PVC-Gehalts abzuraten. Aber im Großen und Ganzen sind Bibliotheksgut und Sammlungsgut im Gemeindearchiv unproblematisch.

Hingegen erfordert das Archivieren von Akten zusätzliche Überlegungen. Zu beachten ist die »Provenienz« der Akte, d.h. der Entstehungszusammenhang. Hat der Pastor die vorliegende Akte angelegt? Oder der Gemeindeleiter? Ist es wirklich eine Akte aus dieser Gemeinde? Oder aus der Stationsgemeinde, die sich mittlerweile aufgelöst hat? Oder ist es eine Akte über die diakonische Einrichtung, in deren Trägerkreis der frühere Gemeindeleiter mitgearbeitet hat? Oder eine Akte der Vereinigung, weil der Pastor zugleich Vereinigungsleiter war? Die Provenienz ergibt sich evtl. schon aus der Beschriftung des Aktendeckels, sonst müssen Adressanten und Absender der darin enthaltenen Schriftstücke geprüft werden. Manchmal helfen auch Farbe und Art der Aktenordner bei der Zuordnung. Jedenfalls ist die Kenntnis der Gemeindegeschichte von Vorteil – Namen, Funktionen, Gemeindestrukturen und -geographie und ihre Veränderungen im Laufe der Zeit. Gemäß solcher Entstehungszusammenhänge sind die Akten einander zuzuordnen. Nur so kommen wir den historischen Gegebenheiten näher.

Und wenn nun der Gemeindeleiter in ein und derselben Akte Gemeindegemeindekorrespondenz und die Protokolle der diakonischen Einrichtung und außerdem private Autoreparaturrechnungen und weiteres Schriftgut völlig ungeklärter Herkunft vermischt hat? Trotzdem: Grundsätzlich die einzelnen Akten in der Form belassen, wie sie entstanden sind, also nicht nachträglich neu und »besser« ordnen! Vielleicht hatte er auf dem Weg zur Diakoniesitzung einen Unfall und wollte sich die Reparaturkosten vom Diakoniewerk erstatten lassen. Oder er war ein chaotischer Typ in der Aktenführung (und als Autofahrer), aber ein sehr beweglicher Gemeindeleiter und deshalb auch in übergemeindlichen Gremien gefragt, hatte darum aber keine Zeit für den »Papierkram«. Wie auch immer: Die vorgefundene Ordnung innerhalb einer Akte – mag sie vordergründig auch als Aktenunordnung erscheinen – ist in dieser Form aus bestimmten Gründen angelegt worden. Oder sie hat sich weniger absichtsvoll aus Umständen ergeben, die wir nicht kennen. Sie ist, so wie sie ist, der Geschichte am nächsten, deshalb selbst ein »Dokument« und als solches zu bewahren. Unter dem Gesichtspunkt des Ordnen ist also bezüglich einzelner Akten insofern festzuhalten, dass sie nicht neu geordnet werden dürfen!

Was das Ordnen des gesamten Archivbestands betrifft, war schon von der Aufteilung nach Archivaliengattungen (Bibliotheksgut – Sammlungsgut – Archivgut) die Rede. An dieser Stelle geht es um das Ordnen des Archivgutes, der Akten, im engeren Sinne. Der folgende Entwurf ei-

ner Systematik bedarf in jedem Fall der Anpassung an örtliche Gegebenheiten durch Ergänzung oder Weglassung. In einer größeren Gemeinde wird er aber vieles abdecken.¹²

Gemeindearchiv-Systematik für Schriftgut

Grundsätzlich: Altbestand möglichst nach gewachsener Struktur (Provenienz!) ordnen; Archivbibliothek und Sammlungsgut (Bild- / Tondokumente, Sachen etc.) trennen

1. Gemeindegeschichte im Überblick
Festschrift, Chronik, Statistik-Übersicht, etc.
2. Gemeindeordnungen und -sätzen
auch »Handbuch des Bundes«, »Rechenschaft vom Glauben«
3. Gemeindeleitung
Pastoren: Schriftverkehr, Älteste, Gemeindeleiter / Vorstand: Protokolle, Schriftverkehr, Gemeindeversammlung
4. Gemeindemitarbeiter
Angestellte: Vertrag, Aufgabenbeschreibung, Gehaltsabrechnung, etc. (»Personalakten«), Ehrenamtliche
5. Gemeindeglieder
Mitgliederverzeichnisse, Mitgliederangelegenheiten A-Z: Schriftverkehr, Überweisungen, etc.
6. Gemeindegruppen
7. Gemeindeveranstaltungen
Gottesdienste: Programme, Verkündigung, Bekanntmachungen; Gemeindefeste; Evangelisation; Bildungsarbeit
8. Diakonische Einrichtungen / Projekte
Kindergarten, etc.
9. Gebäudeverwaltung
10. Kassenverwaltung
11. Kontakte zu Gemeinden, Vereinigung, Bund, Werke, EBM
12. Kontakte zu Allianz und Ökumene

Nach Bedarf hinzufügen: z.B. Außenmission, Theologie und Frömmigkeit (nach Themen), Öffentlichkeitsarbeit, Zweiggemeinden, Nachlässe (nach Personen), etc.

Exkurs: Archivraum

Zum Ordnen des Gemeindearchivs im weiteren Sinne gehört die räumliche Unterbringung. Zur langfristigen Erhaltung von Archivalien, zum Schutz vor Beschädigung und vor Missbrauch trägt die Beschaffenheit des Archivraumes entscheidend bei. Ein separater Archivraum im Gemeindezentrum mit verschließbarer, feuerhemmender Tür, der nur die-

¹² Im Fall einer kleinen Gemeinde, deren Archiv ich geordnet habe, ergaben sich nur fünf Gruppen: 1. Gemeindegeschichte (im Überblick), 2. Gemeindeleitung, 3. Gemeindegruppen und -veranstaltungen, 4. Gebäudeverwaltung und 5. Kassenverwaltung.

sem Zweck dient, wäre zu empfehlen. Dieses Ideal wird sich aber nur bei einem Neubau verwirklichen lassen. Dann sollte man die Gelegenheit aber auch nutzen!

Die Realität in Gemeinden ist, dass Archivschränke und -regale in Mehrzweckräumen stehen. Von dieser Realität sollten wir ausgehen: Gruppenräume und Flure sollten es auf keinen Fall sein wegen der leichten Zugänglichkeit. Eher kommt das Vorstandszimmer oder das Büro des Pastors dafür in Frage, eventuell auch ein verschließbarer Abstellraum. Nach Möglichkeit zu meiden sind Kellerräume (wegen zu hoher Luftfeuchtigkeit) und Dachböden (wegen Temperaturschwankungen und Brandgefahr). Raumgröße und Statik müssen auf langfristig steigenden Umfang ausgelegt sein. Druckführende Wasserleitungen in der Nähe erhöhen das Risiko von Wasserschäden. Brennbare Gegenstände, auch Einrichtungsgegenstände (Holzmöbel, Gardinen, Teppichboden) sollten sich in dem für Archivzwecke mit genutzten Raum auf das Unvermeidliche beschränken. Ein Feuerlöscher (und zwar Wasser – kein Schaum!) sollte in der Nähe sein; und vor allem: Absolutes Rauchverbot!

Dieser Aufwand für ein Gemeindearchiv mag übertrieben erscheinen. Nicht alle Anforderungen werden erfüllbar sein. Aber die Kombination von Maßnahmen erhöht die Sicherheit. Und für Verbesserungen ist gewiss in jeder Gemeinde noch Spielraum. – Im »Spielraum« wäre das Gemeindearchiv übrigens völlig fehl am Platz.

2.3. Verzeichnen

Zurück zu unserem fiktiven Gemeindeleiter und seiner chaotischen Aktenführung. Wenn einzelne Akten also in der vorgegebenen (Un-)Ordnung belassen werden müssen und nicht neu sortiert werden dürfen – wie findet man dann ein bestimmtes Schriftstück? Der Aktenordner, und zwar jeder einzelne, muss zu diesem Zweck jeweils auf einer Karteikarte (oder in einem Datensatz) durch eine Inhaltsangabe erschlossen sein. Diese Erschließungsarbeit, im Fachjargon »Verzeichnen« genannt, gehört zu den Kernaufgaben des Gemeindearchivars. Nur in sehr dünnen Akten ist es allerdings möglich, tatsächlich jedes einzelne Schriftstück im »Enthält«-Vermerk mit stichwortartigem Inhalt und Entstehungsjahr anzugeben. Bei umfangreicheren Akten erfolgt die Inhaltsangabe in Auswahl. Es heißt dann, die Akte »Enthält v.a.« oder »Enthält u.a.«, je nach dem, wie weitgehend ihr Inhalt aufgelistet werden soll. Ein die Akte inhaltlich umfassender Aktentitel, eine sie zeitlich umfassende Laufzeit (Entstehungsjahr des frühesten und des spätesten Schriftstückes), sowie Angaben zum Bestand (z.B. Gemeindearchiv EFG x), zur Systematik (z.B. 9. Gebäudeverwaltung), zur Provenienz (z.B. Akte von Pastor y) und eine Signatur runden die Verzeichnungsarbeit ab. Akteninhalte, die wegen ihrer geschichtlichen Bedeutung, ihrer Form, zeitlich oder sonst wie aus dem Rahmen fallen (z.B. die privaten Autoreparaturrechnungen), werden zusätzlich unter

»Enthält auch« aufgeführt und damit, einem Ausrufungszeichen oder Fragezeichen vergleichbar, markiert. So liefert die Verzeichnungsarbeit Anhaltspunkte für das Zurechtfinden unter Beibehaltung der vorgegebenen Ordnung – oder Unordnung – innerhalb der Akten, besonders, wenn der in Kartei, Datei oder Findbuch vollständig verzeichnete Aktenbestand am Ende außerdem durch Sach-, Personen- und Ortsregister erschlossen ist. Mit der Verzeichnung gehen Maßnahmen zur Erhaltung des Archivgutes einher, wie Reinigung, Entfernen von Büroklammern und anderen Metallteilen, Umbetten in säurefreie Mappen mit Kunststoffbügeln und abschließend Lagerung in Archivkartons.

Wenn der Aufbau des Gemeindearchivs beendet ist, könnte die eingangs wiedergegebene Passage des Kriminalromans so lauten:

»[...] Die Chronik fiel ihm ein, er könnte doch in der alten Chronik des Pastor Böhme nachlesen, was dieser über jenes Jahr geschrieben hatte. Es gehörte zu den Aufgaben der Pastoren, eine Chronik zu führen und wie seine Vorgänger in früheren Zeiten wurde diese Pflicht zur Dokumentation der pastoralen Tätigkeit auch von ihm sehr ernst genommen. Pastor Falke seufzte vor Erleichterung. Er konnte sich beglückwünschen, dass er gleich zu Beginn seiner Dienstzeit dafür gesorgt hatte, dass das Gemeindearchiv auf die Tagesordnung der Gemeindeleitung kam. Es wurde der Beschluss gefasst, ein zuverlässiges Gemeindeglied, fachmännischem Rat folgend, mit dem Sammeln, Ordnen und Verzeichnen des Archivmaterials zu beauftragen. Außerdem hatte die Gemeindeleitung sich selbst, ihn als Pastor- und die Gruppen- und Projektleiter dazu verpflichtet, in Zukunft solche Unterlagen an das Gemeindearchiv abzugeben, die für die Mitarbeit nicht mehr benötigt würden. Für die Unterbringung des Archivs wurde ein ehemaliger Abstellraum in der ersten Etage des Gemeindezentrums bestimmt. Brennbare Einrichtungsgegenstände wurden daraus entfernt, soweit das möglich war, und stattdessen zweckmäßige Metallregale aufgestellt. Pastor Falke schloss die feuerhemmende Tür auf – außer ihm besaßen nur der Gemeindearchivar und der Hausmeister einen Schlüssel – und ließ seinen Blick voller Befriedigung an den akkurat auf- und nebeneinander gestapelten säurefreien Archivkartons entlang gleiten, in denen das Archivgut nun gut geschützt lag, nachdem Metallteile entfernt und Aktenordner durch Archivmappen ersetzt worden waren. Er würde nicht lange suchen müssen, bis er die entsprechenden Texte fand. Ein Blick ins Findbuch: Das Sachregister verwies unter dem Stichwort »Chronik« auf Seite 3. Richtig, da war sie verzeichnet mit der Signatur 1.15 (also als Nr. 15 in der Gruppe 1 »Gemeindeschichte im Überblick«; das hätte er sich aber auch denken können), mit dem Aktentitel »Chronik der Gemeinde«, dem Enthält-Vermerk »handschriftliche Aufzeichnungen von Pastor Böhme« und der Laufzeit »1930-1950«. Da, der Karton mit der Aufschrift »Gemeindearchiv 1.13-1.16«. Ein Griff – und er hielt die gesuchte Chronik behutsam in der Hand. Gespannt und ohne die Finger zu befeuchten, begann Falke zu blättern.«

»Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten«

Zur Entstehungsgeschichte und Funktion
des Schuldbekenntnisses von 1984¹

Günter Hitzemann und Andrea Strübend

Auf dem Kongress der Europäisch-Baptistischen Föderation, der aus Anlass des 150. Jubiläums des Kontinentalen Baptismus 1984 in Hamburg stattfand, gab unser Bund ein einstimmig vom Bundesrat (West) beschlossenes Schuldbekenntnis zum Weg unserer Freikirche im »Dritten Reich« ab. Wie war es zu diesem für den deutschen Baptismus einzigartigen Ereignis gekommen und was können wir im Blick auf dieses »Stück Zeitgeschichte« über den Umgang mit der eigenen und der gemeinsamen Schuld lernen? Die nachstehenden Erinnerungen, Recherchen und Überlegungen erscheinen ein Jahr, bevor sich das Hamburger Schuldbekenntnis der deutschen Baptisten zum 20. Mal jährt, und sind diesem Ereignis gewidmet.

1. Reflexionen und Erfahrungen zur Schuldklärung von 1984

Die Teilnehmer der Festveranstaltung zur 150-Jahrfeier der kontinental-europäischen Baptistengemeinden am 2. August 1984 im Congress Centrum Hamburg werden sich gerne an wertvolle und originelle Beiträge sowie die großartigen Chor- und Instrumentaldarbietungen erinnern. Ein Höhepunkt besonderer Art war aber zweifellos *die Erklärung* unseres baptistischen Gemeindebundes zu seinem Verhalten in der Zeit des Nationalsozialismus, die von der Bundesleitung erarbeitet und am Vortag vom Bundesrat einstimmig angenommen worden war. Ich habe sie, verbunden mit Worten aus Bußpsalmen, als damaliger Präsident des Bundes verlesen dürfen.

¹ Leicht überarbeitete und vollständige Fassung des Beitrags in »Die Gemeinde«, Nr. 6-7 (23.3.2003), 10-13. Dort konnte der Beitrag nur in gekürzter Form erscheinen. An dieser Stelle kann er nun vollständig und um einen Dokumentenanhang erweitert veröffentlicht werden.

Sooft ich an diese Stunden von »großer Bedeutung für die Geschichte unseres Bundes und der europäischen Baptisten« (Wolfgang Müller) zurückdenke, bewegt mich, mit welch gespannter Aufmerksamkeit die Anwesenden bereit waren, die Worte der *Erklärung* nicht nur entgegenzunehmen, sondern sich selbst mit ihnen zu identifizieren. Viele waren ergriffen, spontan versöhnungsbereit – ganz gleich, ob es sich um Delegierte, Gemeindemitglieder, Gäste oder Freunde handelte. Auch die ausländischen Teilnehmer, in deren Namen der Vorsitzende des Resolutionsausschusses, Dr. David Russell, in der Vollversammlung des EBF-Kongresses am 4. August antwortete, zeigten sich bewegt. In der von ihm vorgetragenen Solidaritätsbekundung heißt es u.a.:

Wir, die nicht-deutschen Teilnehmer des Europäischen Baptistischen Kongresses haben mit Dankbarkeit und Respekt die Erklärung gehört, die der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden über die Rolle der Baptisten in der Zeit des Naziregimes gab, und wissen den Mut und die Demut zu schätzen, die diese Worte zeigten. Beim Zuhören wurde uns um so mehr bewusst, dass die Last der Geschichte schwer auf uns liegt, zugleich jedoch auch, dass es Barmherzigkeit und Vergebung durch das Kreuz Christi gibt. In Christus vereinen wir uns mit den deutschen Gemeindemitgliedern und ihren ernstesten Gebeten, wissend, dass auch wir der Barmherzigkeit und Gnade Gottes bedürfen.

Die Teilnehmer der EBF-Vollversammlung waren mit Herz und Sinn eins vor Gott, als sie sich über alles vormals Belastende hinweg anschließend die Hand reichten.

Dieses Ereignis hat über den Tag hinaus Wirkung gezeigt. Es wurde von Kirchen im In- und Ausland beachtet und wiederholt als Vorbild für eigenes Bekennen genommen. Auch aus Israel kamen Bezeugungen des Respekts. Bei aller Freude über diese positive öffentliche Resonanz bedeutete mir die Tatsache, dass gerade junge Leute aus unseren Gemeinden sich aufgrund des Schuldbekenntnisses überzeugter mit unserer Freikirche identifizieren konnten, besonders viel. Bedauerlicherweise kam es nicht – wie lange Zeit erhofft – zu einem gemeinsamen Wort unseres Bundes und des Bundes in der DDR.

Den ersten Anstoß zu dieser Erklärung verdanken wir Horst Rauschke aus Hannover, der sich im Mai 1982 brieflich an mich wandte. Die sich anschließenden Überlegungen der BL bestätigten seine Einschätzung über das weitgehende Versagen unserer Bundesgemeinschaft angesichts der Herausforderungen des totalitären NS-Staates. Sind wir doch nicht nur für das verantwortlich, was wir tun, sondern auch für das, was wir *nicht* tun (Mt 25,45). Gerade die Unterlassungen standen in unseren Gesprächen stärker im Zentrum der Überlegung, als es bei den Vertretern jener Generation der Fall war, die vor uns Verantwortung getragen hatten.

Dennoch blieb der Prozess, der schließlich zur Erklärung von 1984 führte, nicht ohne kontroverse Diskussionen. Kritisch wurde der zeitliche Abstand zu den Ereignissen als Argument gegen ein Schuldbekenntnis angeführt. Ein Beteiligter gab damals zu bedenken: »Man stelle sich

vor, wie peinlich es für ausländische Kongressteilnehmer sein würde, mit vierzigjähriger Verspätung so etwas miterleben zu müssen.« Auch die grundsätzliche Frage nach dem Bekenntnis individueller und kollektiver Schuld wurde eingehend erörtert. Bereits im September 1982 beschloss die Bundesleitung jedoch einmütig, eine Stellungnahme zu erarbeiten, die auf dem EBF-Kongress 1984 in Anwesenheit der Delegierten aus den europäischen Unionen abgegeben werden könnte. Generalsekretär Siegfried Kerstan legte der Bundesleitung einen ersten Entwurf vor, an dem weiter gearbeitet wurde, bis schließlich die mittlerweile siebte Textfassung nach eingehender Beratung am 31. Juli 1984 – also zwei Tage vor Beginn des EBF-Kongresses – von der Bundesleitung und tags darauf überraschend auch vom Bundesrat einstimmig angenommen wurde. Die Resonanz war überwältigend, viel tiefgreifender jedenfalls, als zunächst erwartet werden konnte. Wichtig war der gemeinsame Mut zur Wahrheit vor Gott – sowohl hinsichtlich der eigenen Existenz als auch in den Gemeinden – im Gegensatz zu aller Verdrängung von Unaufgeräumtem und Belastendem aus der Vergangenheit. Darüber hinaus stärkte es unser Vertrauen auf die Gnade Gottes, der durch Vergebung einen Neuanfang gewährt.

Günter Hitzemann

2. Buße als Schuldklärung, Hintergründe und Folgerungen des Schuldbekenntnisses von 1984

Das Schuldbekenntnis von 1984 hat eine lange Vorgeschichte, die hier nur skizziert werden kann. Ausgelöst durch die »Stuttgarter Erklärung« der Evangelischen Kirche von 1945 wurde auch in unserem Bund in den ersten Jahren der Nachkriegszeit eine Diskussion um den rechten Umgang mit der Schuld ausgelöst. Deutliche Aussagen zur schuldhaften Verstrickung des Bundes, insbesondere seiner Entscheidungsträger, sucht man in den ersten offiziellen Verlautbarungen an die Gemeinden nach Kriegsende jedoch vergeblich. Faktisch vollzog sich bis Ende der fünfziger Jahre keine personelle Erneuerung auf der Leitungsebene des deutschen Baptismus. Aufkeimende kritische Diskussionen um den Weg des Bundes während des »Dritten Reiches« und das Handeln der Leitungsebene sowie Forderungen nach einem offiziellen Schuldbekenntnis wurden unter Hinweis auf die gefährdete Einheit (Zusammenschluss von Baptisten- und Brüdergemeinden) und dem katastrophalen organisatorischen Zustand des Bundes unterdrückt und verdrängt. Die Stuttgarter Erklärung galt als Bekenntnis zur »Kollektivschuld« und wurde vom damaligen Bundesdirektor Paul Schmidt in seinem Rechenschaftsbericht zum Weg des Bundes in der NS-Zeit abgelehnt, wobei er dieser Erklärung eine rein taktische Motivation unterstellte. Der Bundesrat stellte sich einstimmig zu diesem dezidiert apologetischen Bericht. Einzelne – wie Jacob Köbberling, der baptistische Theologieprofessor Johannes Schneider und Fried-

rich Wilhelm von Viebahn –, die zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der jüngsten Vergangenheit mahnten bzw. Entwürfe für ein offizielles Schuldbekenntnis vorlegten, wurden nicht gehört. Mitte der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre verstärkte sich jedoch in verschiedenen Bereichen unseres Bundes die Beschäftigung mit der NS-Zeit (Studentenzeitschrift, Tagungen, Veröffentlichungen).

Die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit hatte im Jahr 1982 in der Bundesrepublik Deutschland, auf die ich mich vorwiegend beziehe, bereits verschiedene Phasen durchlaufen (u.a. Entnazifizierung durch die alliierte Besatzungspolitik; Kriegsverbrecherprozesse; Auschwitz-Prozess 1963-1965; Anfragen durch die 68-er Bewegung; Nationale Gedenktage als kollektives Gedächtnis). Dabei muss beachtet werden, dass der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten sehr unterschiedlich verlief und in der DDR durch ihre ideologische Selbstdefinition als »antifaschistisches Deutschland« bis in die achtziger Jahre hinein bestimmt wurde. Die Aneignung der NS-Vergangenheit war ein zentrales Thema des »Kalten Krieges« und wurde von beiden politischen Lagern in Deutschland zur gegenseitigen Diffamierung missbraucht. Durch die Friedensbewegung der frühen achtziger Jahre, die viele Menschen erfasste, traten zudem Themen der politischen Verantwortung der Kirche auch in unseren Gemeinden ins Bewusstsein.

Am 14. Mai 1982 schrieb Horst Rauschke, ein engagiertes Gemeindeglied aus Hannover, der sich bereits für die Gedenkgeschichte der Opfer des »Dritten Reiches«, speziell der des Holocausts, eingesetzt hatte, an den damaligen Präsidenten, Günter Hitzemann, sowie in Kopie an Wolfgang Müller (Redakteur für »Die Gemeinde«) und Siegfried Kerstan (Generalsekretär). In seinem Schreiben bat er die Thematik der Geschichtsaufarbeitung des »Dritten Reiches« im Blick auf unseren Bund aufzugreifen. »Mein Anliegen ist [...], dass uns deutschen Baptisten deutlich wird, wie wir in den Jahren von 1933-1945 mit dazu beigetragen haben, dass so viel Unrecht geschehen konnte.« Er empfahl der Bundesleitung zwar keine konkreten Maßnahmen, deutete aber wiederholt die Möglichkeit eines offiziellen Schuldbekenntnisses anlässlich eines Bundesrates an. Bezug nehmend auf das »Wort der Bundesleitung« von 1978 zur Reichspogromnacht formulierte er sein Ziel, dass die Bundesgemeinschaft gemeinsam ihre Schuld erkennen und bekennen möge, um auf diese Weise Vergebung zu erfahren. Weitere Motive waren für ihn der mögliche Zusammenhang von einer ausbleibenden »Erweckung« aufgrund unbereinigter Schuld in der Vergangenheit und das Fehlen einer ausgewogenen Beziehung unserer Bundesgemeinschaft zu Israel. »Mir geht es um unsere Schuld als deutsche Baptisten, die wir geschwiegen haben, wo wir hätten reden müssen, die wir geredet haben, wo wir hätten schweigen müssen, die wir vieles gewusst, zumindest aber geahnt haben.« Als Vorbild für sinnvolles Gedenken führte er die Schulderklärung von 1982 anlässlich des hundertjährigen Bestehens der evangelisch-reformierten Kir-

che in Nordwestdeutschland an (der Hinweis auf dieses Ereignis war möglicherweise für die Wahl des Zeitpunkts der baptistischen Erklärung von 1984 mitverantwortlich). Zum Abschluss schrieb er: »Es sollte dabei nicht um eine Diskussion dieses Themas gehen. Über Schuld und Sünde braucht nicht diskutiert werden – sie muss bekannt werden!« Damit hatte er den Weg der weiteren Entwicklung vorgezeichnet.

In seinem Antwortschreiben vom 22. Juni 1982 nahm der Präsident die Anregung positiv auf. Laut seiner Einschätzung, die in ihren Formulierungen an die Stuttgarter Erklärung erinnerte, war den beteiligten Verantwortlichen bewusst, dass »die Gemeinden unseres Bundes insgesamt nicht genügend bekannt, gebetet und Widerstand geleistet und darum Mitschuld auf sich geladen haben.« Günter Hitzemann hatte am 12. Juni den Ausschuss »Personelles und Bundeshaus« der Bundesleitung über Rauschkes Anliegen informiert. Das weitere Vorgehen der Bundesleitung stand zu diesem frühen Zeitpunkt – wie das Schreiben belegt – und nur wenige Wochen nach der Anfrage bereits fest: »Die Brüder des Ausschusses haben beschlossen, auf der Europäischen Jubiläumskonferenz, die im August 1984 in Hamburg stattfinden wird, auf das Verhältnis des Baptismus zum Nationalsozialismus in besonderer Weise einzugehen. Das Internationale Programmkomitee soll gebeten werden, Vorkehrungen zu treffen, dass der ganze Komplex behandelt wird. In Verbindung damit soll Schuld bekannt, der Weg der Sühne aufgezeigt und besritten werden. Die Anwesenheit von Vertretern aus Ländern, die unter Hitler-Deutschland gelitten haben und heute noch leiden, ist richtig und ich meine sogar erforderlich.« Hier wurde eindeutig festgehalten, welchen Sinn die Weiterarbeit in den Gremien haben sollte: Ein Schuldbekennnis als symbolischer Akt, das den Weg zur Sühne vor den Delegationen der europäischen Unionen freimachen sollte. Der Konnex mit dem EBF-Kongress als geeigneter historischer Rahmen stand seitdem fest.

In der Septembersitzung der Bundesleitung 1982 kam es, wie der Protokolltext und die Erinnerungen Günter Hitzemanns zeigen, zu kontroversen Beratungen über den eingeschlagenen Weg. Protokollarisch wurde zunächst festgehalten, dass »kein Schuldbekennnis« geplant sei. Auf der nächsten Sitzung im November 1982 präziserte man diese Formulierung, die im diametralen Gegensatz zur ursprünglichen Intention stand, im Protokolltext dahingehend: »Die Form eines großen, nachträglichen Schuldbekennnisses ist in diesem Zusammenhang allerdings wohl kaum angebracht.« Die Widerstände gegen ein solches Vorhaben fast vierzig Jahre nach Kriegsende schimmern in diesen textlichen Änderungen noch durch. Von diesem Zeitpunkt an wurde auch offiziell nicht mehr von einem »Schuldbekennnis« gesprochen, sondern von einer »Erklärung der Bundesleitung zur Haltung des Bundes in der Zeit des Nationalsozialismus«, und der Tagesordnungspunkt der Bundesleitungssitzungen hieß fortan: »Aufarbeitung der Vergangenheit unseres Gemeindebundes 1933-

45«. Die kontroversen Gespräche führten daher zu einem zu einer gewissen Retardierung des zuvor klar benannten Zieles (Schuldbekenntnis), aber zugleich auch zur Ausweitung der Thematik auf eine notwendige historische Aufarbeitung der Zeitgeschichte unseres Bundes. Dazu sollte in der folgenden Sitzung ein Entwurf vorgelegt werden. Günter Balders präsentierte im Mai 1983 eine detaillierte Gliederung für eine wissenschaftliche Erarbeitung der Geschichte unseres Bundes im »Dritten Reich«, die auf seinen bereits veröffentlichten Vorarbeiten und seinen Studien für die Chronik zum 150-jährigen Jubiläum basierte. Zugleich wollte die Bundesleitung die wissenschaftliche Erarbeitung unter Einbeziehung von Zeitzeugen vorantreiben.

Nach der nächsten Bundesratstagung, auf der sowohl die zukünftige Beschäftigung mit der Geschichtsaufarbeitung als auch das geplante »Wort zur NS-Zeit« bekannt gegeben wurden, beriet die Bundesleitung im September 1983 einen ersten Entwurfstext von Siegfried Kerstan. Im Protokoll hielt man fest, dass eine Abstimmung bzw. Einigung mit dem Bund in der DDR unbedingt erreicht werden sollte. In der Sitzung der Bundesleitung am 5. November 1983 wurde jedoch bereits bezweifelt, ob es im Blick auf den Textentwurf aufgrund der drängenden Zeit noch zu einer Einigung mit dem Ost-Bund kommen würde. Am 31. Juli 1984 – zwei Tage vor dem Beginn des EBF-Kongresses – wurde der siebte Textentwurf von der Bundesleitung beraten und verabschiedet.

Ein gemeinsames Wort von Ost und West war, entgegen dem ursprünglichen Vorhaben, nicht erzielt worden. Dafür machen heute beide Seiten eher pragmatische und zeittechnische Gründe verantwortlich als ideologische Hemmnisse. Im Rahmen des alljährlichen Präsidentenberichts nahm Manfred Sult, der Präsident des Bundes in der DDR, im Auftrag der Bundesleitung anlässlich der Bundesratstagung vom 30. Mai bis zum 1. Juni 1984 – also noch vor dem EBF-Kongress – zur NS-Vergangenheit Stellung. Seine Ausführungen gipfelten in den Sätzen: »Es hat nach Beendigung des zweiten Weltkrieges und der Befreiung vom Faschismus nicht an derartigen Bekenntnissen und an Bezeugungen des Angewiesenseins auf Gnade und Vergebung, aber auch des Dankes für den von Gott geschenkten Neuanfang gefehlt. Wir können auch heute nicht anders, ganz gleich wie und ob wir jene Zeit miterlebt haben, als uns unter die Schuld zu stellen, uns der Vergebung Gottes zu vergewissern, die erfahrene Vergebung von Seiten derer, an denen unser Volk und damit auch wir schuldig wurden, dankbar zu bezeugen und um Vergebung zu bitten, wo noch Schuld trennt. [...] Möge Gott uns helfen, auch aus diesem Teil der Geschichte zu lernen, unseren bleibenden Auftrag zu erkennen und Zuversicht zu gewinnen.«

Vergleicht man den westdeutschen Erstentwurf der Erklärung von 1984 mit dem endgültigen Text, lassen sich unter fast vollständiger Beibehaltung des Gesamtduktus einige Veränderungen feststellen, die im Einzelnen hier nicht besprochen werden können. Bereits die erste Textfassung

fällt jedoch durch die klare und bekenntnishaftige Sprachgestalt auf. In diesem noch frühen Stadium ging es nicht um eine Kommentierung oder Abwägung verschiedener Standpunkte zur NS-Zeit, sondern um bekenntnishaftige Rede, wie dies bereits im Juni 1982 angedacht worden war.

Die neuen sprachlichen Präzisierungen bezogen sich u.a. auf das NS-Regime als »Gewaltherrschaft«, die Judenverfolgung als »Massenvernichtung« und die Konsequenzen des Weltkrieges für »viele Völker« (nicht nur für die »Nachbarvölker«). Letzteres wurde noch dadurch verstärkt, dass das Ende der NS-Diktatur nicht – wie im Erstentwurf – als Katastrophe nur für das eigene Land, sondern für die internationale Völkergemeinschaft benannt wurde. Die Folgen des Zweiten Weltkrieges wurden nicht nur für Deutschland, sondern in ihrer internationalen Bedeutung erfasst. Durch diese textliche Veränderung vermied man jede Aufrechnung von Schuld im Blick auf die Endphase des Krieges und die leidvolle Nachkriegszeit. Bedauerlicherweise kann nicht eindeutig belegt werden, wann die einzelnen textlichen Veränderungen erfolgten, da mir nur die erste und die letzte Version vorlagen.

Eine wichtige Veränderung zum Erstentwurf bezog sich auf die mangelnde Solidarisierung mit der Bekennenden Kirche: »Doch wir haben uns nicht öffentlich mit dem Kampf und dem Leiden der Bekennenden Kirche verbunden und ebenso versäumt, eindeutig den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen.« Hier ist eine bis in die wörtliche Übereinstimmung hinein wahrnehmbare Anleihe an das »Schuldbekenntnis« von Johannes Schneider (1945) nachweisbar. Insgesamt lässt sich im Prozess der Überarbeitung eine Verschärfung des eigenen Schuldanteils und die Betonung der kollektiven Solidarität in der Schuld feststellen. Zusätzlich wurden das Verhalten nach dem Krieg und die Motivation für die jetzige Erklärung angefügt, die in den Kernsatz mündete: »Als Menschen, die jene Zeit nur in unterschiedlicher Dauer oder auch gar nicht miterlebt haben, sehen wir uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten und tragen sie mit.« Auch der Schlusssatz, der über den zukünftigen Nutzen dieser Erklärung Aufschluss gibt, wurde in signifikanter Weise durch die Gespräche in der Bundesleitung modifiziert. Während man vorher *gemeinsam* mit den anwesenden europäischen Unionen aus diesem geschichtlichen Zeitabschnitt für die Gegenwart lernen wollte, heißt es im endgültigen Text: »Wir bitten Gott, dass *wir* aus diesem Teil unserer Geschichte lernen, um dadurch wacher zu sein im Blick auf die geistigen Verführungen dieser Zeit.« Insgesamt führte der Gesprächsprozess in der Bundesleitung zu einer erstaunlichen Konzentration der Aussagen auf das eigene Versagen des Bundes, die eindeutige Beschreibung der Auswirkungen der NS-Gewaltherrschaft für das europäische Judentum und die am Krieg beteiligten Völker sowie zu einer Verhältnisbestimmung zur Bekennenden Kirche. Dabei wurde die Sprache des Bekenntnisses nicht verwässert, sondern im Gegenteil noch verstärkt.

Im Präsidentenbericht auf dem Bundesrat 1984 in Hamburg wurde den Delegierten die »Erklärung der Bundesleitung zur Haltung des Bundes in der Zeit des Nationalsozialismus«, die für den EBF-Kongress vorgesehen war, erneut angekündigt. Der Text war jedoch im Plenum nicht als Vorlage verteilt worden. Daraus ist ersichtlich, dass die Bundesleitung auf dem Weg der Erarbeitung, der nicht ohne Konflikte vorstatten gegangen war, ihr ursprüngliches Ziel eines Schuldbekenntnisses der gesamten Bundesgemeinschaft nicht länger verfolgte. Vielmehr war in deutlich abgeschwächter Form von einer Erklärung der *Bundesleitung* die Rede. Pastor Friedhelm Lorenz bat in der Aussprache zum Präsidentenbericht jedoch um die Bekanntgabe des Wortlauts. Daraufhin bot der Präsident die Verlesung der Erklärung an. Der Bundesrat stimmte der Verlesung zu, die der Verfasser des Erstentwurfs, Siegfried Kerstan, vornahm. Auf einen Antrag aus der Versammlung stellte sich der Bundesrat anschließend ohne Gegenstimme bei zwei Enthaltungen hinter die Erklärung und machte sie sich so zu eigen. Das war das eigentliche »Wunder« – oder sollte man von der wundersamen Ironie der Geschichte sprechen? War doch 1982 zunächst ein Schuldbekenntnis des Bundes angeregt und von der Bundesleitung ins Auge gefasst worden, bis die kontroversen Diskussionen aus dem beabsichtigten gemeinsamen Schuldbekenntnis eine Erklärung der Bundesleitung zum Verhalten des Bundes in der NS-Zeit machten. Dann stellte sich auf Antrag aus seiner Mitte der gesamte Bundesrat jedoch einstimmig zu dieser Erklärung und machte sie dadurch zu seinem Bekenntnis. Durch den Vortrag auf dem europäischen Kongress in Hamburg als einem historischem Kairos und angesichts der Geschwister aus den Nationen, die besonders unter der NS-Gewaltherrschaft gelitten hatten, wurde daraus ein einzigartiges Schuldbekenntnis, das, verbunden mit ausgewählten Schriftworten aus Bußpsalmen,² den Weg zur Versöhnung öffnete. Die Erklärung wurde, wie das Bundesleitungsprotokoll im September 1984 festhält, überall als »Schuldbekenntnis« aufgenommen und gewertet.

Unter Verweis auf die »Stuttgarter Erklärung« von 1945 hatte Hans Asmussen vor der damaligen ökumenischen Delegation erklärt: »Wir sagen es Ihnen, weil wir es Gott sagen.« Das also war die Zielrichtung des Bekenntnisses. Der Adressat war eindeutig Gott und erst in zweiter und untergeordneter Linie die anwesenden Mitchristen, unabhängig von allen sonstigen Motiven, Nützlichkeits erwägungen und Erwartungshaltungen von außen. Der Rat der EKD hatte sich für die eigene Kirche dem richtenden und rettenden Urteil Gottes gestellt. Seine Schuld zu bekennen heißt also, vor Gott zu treten, sich zu ihm und der Herrschaft seines Sohnes zu bekennen. Ein Schuldbekenntnis ist nichts anderes als eine Anrufung Gottes und sieht eigene und fremde Schuld – auch in ihrer Verflochtenheit –

² Ps 130,1-2a. 3f.; 66,10a und 62,2.4.

als eine unerträgliche Last, die nur durch Gottes Vergebung aus der Welt geschafft werden kann (Gerhard Sauter). Gerade in diesem Sinne ist auch die Erklärung von 1984 inhaltlich und sprachlich vorbildlich.

Hüten sollten wir uns dagegen vor einer Inflation von Schuldbeteuerungen und -inszenierungen, die gegenwärtig in unserem Bund für alles Mögliche gefordert werden. Sie können zur Masche oder zum bloßen Mittel zum Zweck werden, wenn sie letztlich nichts anderes im Sinn haben als eine moralisch aufgeladene Kommentierung (kirchen-)politischer Vorgänge. Schuld in der Öffentlichkeit zu bekennen, darf auch nicht zur geistlichen »Technik« verkommen, durch die Gottes Geist angeblich freigesetzt wird. Im Blick auf die hausgemachte »Bundeskrise« von 2002 verbietet sich schon aufgrund der unterschiedlichen Gravität der Vorgänge jeder Vergleich mit dem Verhalten unseres Bundes in der NS-Diktatur. Dennoch sollte nach den beschämenden Bundesräten von Kassel und Kreflingen, die durch einzelne Personen zum öffentlichen Tribunal umfunktionierte wurden, der Weg zur Umkehr nicht in einer eigens dafür stimulierten Öffentlichkeit oder einer sicherlich gut gemeinten »geistlichen Werkstatt« gesucht werden, an der – laut Einladungsschreiben – diejenigen teilnehmen sollten, die den Prozess der Verarbeitung an sich schon heilsam vollzogen haben. Was ist denn mit den anderen? Zwar wurde in letzter Zeit viel von Schuld, Umkehr und Buße als »Bedingung« für einen Neuanfang gesprochen. Es muss jedoch verwundern, dass man auf dem Bundesrat 2002 in Kassel, der wegen einer drohenden Finanzkrise im Blick auf Elstal und den Oncken-Verlag einberufen wurde, denjenigen gegenüber mit Vertrauensentzug reagierte, die selbst gar nicht die Verursacher der enormen Kostenüberschreitungen und Fehlplanungen waren. Von denen, die vor Jahren die weitreichenden Entscheidungen fällten, ist dagegen öffentlich bis heute immer noch keine Äußerung des Bedauerns zu hören.

Kritisch zu hinterfragen wäre in diesem Zusammenhang auch die Ideologie charismatischer Gebetsbewegungen, die – wenn auch manchmal unausgesprochen – auf dem fragwürdigen Konzept einer »Geistlichen Kampfführung« beruhen. Stellvertretende Buße und Fürbitte für ganze Nationen soll hier im Kampf mit der unsichtbaren Welt den Weg für eine effektive Mission frei machen. Ein Schuldbekennnis darf aber nicht zweckfremdet werden, und sei die Absicht noch so fromm.

Die Geschichte zur Schulderklärung von 1984 zeigt im Nachhinein, dass die seinerzeit Verantwortlichen den geistlichen Impuls eines einzelnen ernst nahmen und bestätigten. Im Anschluss daran wurde in den zuständigen Gremien mit Fachleuten über die hochsensible Thematik theologisch und historisch gearbeitet. Zwei Jahre dauerte dieser Gesprächsprozess, der aufgrund der zeitlichen Fixierung auf den Jubiläumskongress 1984 in Hamburg leider nicht bis zu einem einvernehmlichen Resultat mit dem Bund in der ehemaligen DDR fortgesetzt werden konnte. Der »Erklärung« wuchs – wie mir scheint – auf ihrem Weg von der Anregung

aus Hannover über die Textarbeit bis hin zur Verlesung und der positiven Rezeption im In- und Ausland eine unerwartete und für alle segensreiche Tiefe und Bedeutung zu, die über die ursprünglichen Intentionen und Interessen weit hinausgingen. Darin scheint das Geheimnis christlichen Bekenntens zu liegen, das andere zum Einstimmen einlädt.

PD Dr. Andrea Strübind

3. Dokumente zur Schulderklärung des BEFG vom 2. August 1984

3.1. Schreiben von Horst Rauschke (Hannover) an den Präsidenten des BEFG, Günter Hitzemann (Berlin), vom 14. Mai 1982

Sehr geehrter Bruder Hitzemann,

beigefügt übersende ich Ihnen die Ablichtung eines Schreibens, in dem ich versucht habe, ein Anliegen zu formulieren, das mich schon seit längerer Zeit, aber in immer stärkerem Maße, bewegt.

Im Original ist es an Bruder Wolfgang Müller, den Schriftleiter unserer Zeitschrift DIE GEMEINDE, gegangen. Ich bitte Sie, mein Anliegen in einer geeigneten Form aufzugreifen. Ich bin bereit, hierfür auch Zeit einzusetzen, wenn es erforderlich werden sollte. Voraussichtlich werde ich 1983 an der Bundesratstagung in Mannheim teilnehmen.

Eine Durchschrift erhält Bruder Siegfried Kerstan [Bundesdirektor, Anm.], Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, zur Kenntnis.

Mit brüderlichen Grüßen

[gez.] H. Rauschke

Anlage [ohne Titel]

In meinen Gedanken habe ich in der Vergangenheit schon häufiger das, was ich jetzt versuche hier festzuhalten, geschrieben. Ich habe es immer wieder gelassen. Mir fehlte der Mut dazu. Ich war und bin unsicher, ob mein Anliegen überhaupt richtig verstanden wird. Auslöser dafür, dass ich nun doch schreibe, ist der Bericht von Horst Westmeier in DIE GEMEINDE Nr. 16/82 mit der Überschrift »Wie war das alles möglich?« Das ist auch meine Frage schon lange Zeit. Mir geht es nicht darum, eine oder gar viele Antworten zu erhalten. Mein Anliegen ist vielmehr, dass uns deutschen Baptisten deutlich wird, wie wir in den Jahren von 1933-1945 mit dazu beigetragen haben, dass so viel Unrecht geschehen konnte.

Dabei denke ich aber nicht an Schuldzuweisungen an einzelne, damals Verantwortung tragende Brüder. Mir geht es um unsere Glaubensgemeinschaft. Die verantwortlichen Brüder konnten letztlich nur das artikulieren, was an der Basis mitgetragen wurde.

Ist es möglich, dass wir Baptisten als Nachfolger Jesu, als seine Gemeinde und als Bund erkennen, wo unser Versagen gelegen hat? Die Fernsehserie »Holocaust« hat viele Deutsche erschüttert und vor Augen

gehalten, in welchem Ausmaß Unrecht begangen worden war. Diese Erschütterung hat sicher vielen Landsleuten das bewusst gemacht, was so lange aus dem deutschen Bewusstsein verdrängt worden ist. Ob es uns Baptisten gelingt darüber hinaus zu erkennen, dass wir als Christen versagt haben? Sicherlich haben einzelne – vielleicht sogar viele – hierüber Buße getan und Vergebung erlebt.

Ich gehe davon aus, dass das »Wort der Bundesleitung zur Reichskristallnacht 1938«, abgedruckt in DIE GEMEINDE Nr. 48/78, und der Bericht über die »Reichskristallnacht« in Nr. 50/78 und andere kleinere Beiträge an entsprechender Stelle nicht ohne Wirkung geblieben sind. Dass dies geschehen ist, ist gut. Ich halte es darüber hinaus für erforderlich, dass uns als Gemeinden, vor allem aber als Bund bewusst wird, dass wir versagt und viel Schuld auf uns geladen haben. In dem Umfang: (und nur in dem Umfang), wie wir im Bund dies erkennen und vor Gott bekennen, werden wir Vergebung erfahren. Viele Christen fragen sich, warum es in unserem Land keine Erweckung größeren Umfanges gibt, nach der wir uns doch alle sehnen. Könnte dies evtl. mit unserer nicht bereinigten Vergangenheit zusammenhängen? Warum auch fällt es vielen Baptisten schwer, eine gute und ausgewogene Beziehung zum heutigen Israel zu entwickeln? Viele halten es hier mit den »Israel-Jublern«. Andere lehnen Israel ab und manche haben überhaupt keine Beziehung zu diesem Volk und Staat.

Erfreulich in diesem Zusammenhang der Arbeitszweig unseres Bundes »Dienste in Israel«. Hier geschieht etwas Gutes in aller Stille. Für mich ist dies ein aufgerichtetes Zeichen. Interessant aber sicher auch, dass es sich bei Geschwister Villiger [die damaligen Leiter von Dienste in Israel, Anm.] um deutschsprachige Schweizer Staatsbürger handelt. Könnte es sein, dass sie zwischen unserm Bund, den Christen in Israel und dem Volk Israel für uns eine Brücke bauen? Ich habe mit großem Interesse gelesen, was über die führenden Männer unseres Bundes während des Dritten Reiches in DIE GEMEINDE geschrieben wurde. Ich war sehr enttäuscht über das, was nicht zu lesen war. Mir fehlte der Mut, Versagen aufzuzeigen. Mit einem Pauschalsatz (so bei einer Lebensbeschreibung über Paul Schmidt nachzulesen) ist das sicher nicht getan.

Noch einmal: Mir geht es nicht um persönliche Schuldzuweisungen an einzelne Brüder. Mir geht es um unsere Schuld als deutsche Baptisten, die wir geschwiegen haben, wo wir hätten reden müssen, die wir geredet haben, wo wir hätten schweigen müssen, die wir vieles gewusst, zumindest aber geahnt haben. Mir ist sehr deutlich, dass wir unseren jungen Leuten in den Gemeinden zu antworten haben (auch wenn wir nicht ausdrücklich danach gefragt werden) auf die Fragen nach unserem Standpunkt während der Nazizeit. Wir müssen ehrlich bleiben und da, wo wir es nicht sind, wieder werden.

In DIE GEMEINDE Nr. 4/80 schreibt Herbert Gudjons in der Serie »Jungchararbeit im Hitlerstaat« u.a. »Darum darf es nicht erlaubt sein,

mit wenigen groben Pinselstrichen die deutschen Baptisten und ihre Gemeinden auf die veröffentlichten, zum Teil einseitig kommentierten Verhaltensweisen von Konferenzen und Spitzenvertretern des Bundes zu reduzieren. Es gibt noch einen anderen Baptismus. [...] Diese Geschichte noch zu schreiben, ist zur Orientierung der Nachkriegsgeneration notwendig, zumal wir als Christen in Sonderheit zur Wahrheitsfindung angehalten sind.« Ich habe bis jetzt aber vor allem gehört, dass Einzelne den damaligen Machhabern Widerstand entgegengesetzt haben, indem sie sich, sehr verschieden, verweigerten. Ich habe aber noch nichts von einem Schuldbekenntnis unseres Bundes gehört oder gelesen. Sicher wäre auch eine Geschichte des baptistischen Widerstandes zu schreiben, – ich danke Gott, dass es Männer wie Herbert Gudjons in dieser Zeit gab – doch zunächst muss Schuld bekannt werden.

Könnte uns die evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland zum Vorbild werden? Deren Landessuperintendent Nordhold sagte anlässlich des 100-jährigen Jubiläums dieser Kirche im Zusammenhang mit zwei Ausstellungen über die Juden und das heutige Israel Folgendes: »Wir bekennen uns mitschuldig daran, dass es zu dem unfassbaren und unbeschreiblichen Holocaust in der Zeit des so genannten Dritten Reiches kommen konnte« (Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 20.4.82). Weiter heißt es in dieser Zeitung: »Es bleibe belastend, sagte Nordhold, dass sich der deutsche Protestantismus bis heute nicht zu einem Bekenntnis habe durchringen können, das von der christlichen Schuld gegenüber den Juden spreche.«

Sind wir deutschen Baptisten hier nicht auch gefordert? Wahrscheinlich fällt es einer bestimmten Generation sehr schwer, diese Seite unserer Vergangenheit in der vollen Breite und Tiefe zu erkennen und sich darunter zu stellen und sich zu beugen. Vielleicht sind wir Jüngeren – und dazu zähle ich mich mit 45 Jahren in diesem Fall – hier gefordert. Wir haben den Untergang des Dritten Reiches erlebt und sind in unserer Kindheit durch die Kriegs- und Nachkriegsjahre entscheidend geprägt worden. Wann fangen wir an uns zu sagen, dass wir, wie wir und wo wir als Bund versagt haben? Wer von den Älteren ist bereit, aus dem persönlichen Erleben heraus zu antworten? Wer von den Jüngeren ist bereit, sich mit unter die Schuld der Väter zu stellen? Wer ist bereit, vor Gott hinzutreten und um Vergebung für unsere Vergangenheit als Bund zu bitten?

Ich könnte mir vorstellen, dass eine Bundesratstagung (1983 in Mannheim?) der geeignete Weg hierfür wäre. Es sollte dabei aber nicht um eine Diskussion dieses Themas gehen. Über Schuld und Sünde braucht nicht diskutiert zu werden – sie muss bekannt werden!

Hannover, den 7.5.82 Horst Rauschke

3.2. Schreiben von Günter Hitzemann an Horst Rauschke vom 22. Juni 1982

Lieber Bruder Rauschke!

Nehmen Sie Dank für Ihren Brief vom 14.5. dieses Jahres, den ich noch vor der Bundesratstagung mit Interesse gelesen habe. Der Ausschuss PERSONELLES UND BUNDESHAUS der Bundesleitung wurde von mir am 12. Juni in Hamburg über Ihr Anliegen unterrichtet. Allen beteiligten Brüdern ist bewusst, dass in der Zeit des Dritten Reiches, von Einzelpersonlichkeiten und Gruppen abgesehen, die Gemeinden unseres Bundes insgesamt nicht genügend bekannt, gebetet und Widerstand geleistet und darum Mitschuld auf sich geladen haben.

In Ihren Ausführungen fragen Sie, ob die nicht bereinigte Vergangenheit eventuell einer Erweckung größeren Umfangs im Wege stehen könnte. Das kann von uns natürlich niemand ergründen oder ausschließen. Aber Gott, der uns kennt, hat auch den Weg gewiesen, auf dem wir durch Beugung unter unsere Schuld und auch der Väter Versagen Versöhnung erlangen können. Diesen Weg sind wir gegangen und wollen ihn in Zukunft noch mutiger beschreiten. Was Sie über unser Verhältnis zu Israel sagen, kann ich nur unterstreichen. Im Rahmen unserer Möglichkeiten haben wir versucht, Brücken zu bauen. Die verantwortlichen Brüder sind bereit, die heilsgeschichtlichen Aspekte unseres Verhältnisses zu Israel noch stärker ins Bewusstsein der Gemeinden zu rücken. Die bestehenden Aktivitäten sollen weiter gefördert werden. Die Brüder des Ausschusses haben beschlossen, auf der Europäischen Jubiläumskonferenz, die im August 1984 in Hamburg stattfinden wird, auf das Verhältnis des Baptismus zum Nationalsozialismus in besonderer Weise einzugehen. Das Internationale Programmkomitee soll gebeten werden, Vorkehrungen zu treffen, dass der ganze Komplex behandelt wird. In Verbindung damit soll Schuld bekannt, der Weg der Sühne aufgezeigt und beschrritten werden. Die Anwesenheit von Vertretern aus Ländern, die unter Hitler-Deutschland gelitten haben und heute noch leiden, ist richtig, und ich meine sogar erforderlich.

In der Erwartung, dass Sie dem vorgeschlagenen Weg zustimmen können, verbleibe ich mit guten Wünschen für Ihren Dienst und brüderlichen Grüßen

[gez.] Ihr Günter Hitzemann

3.3. Wort zur NS-Zeit anlässlich des EBF-Kongresses 1984 (Entwurf von Bundesdirektor Siegfried Kerstan vom 2. September 1983)

Die Rückschau auf 150 Jahre unserer baptistischen Geschichte in Deutschland schließt auch die verworrene Zeit unter der nationalsozialistischen Herrschaft ein. In unserem Volk und durch unser Volk ist viel Unrecht ge-

schehen. Scham und Trauer erfüllen uns, wenn wir der Verfolgung und Ausrottung der Juden gedenken. Wegen dieser Schuld unseres Volkes bleiben wir auf die Vergebung Gottes angewiesen. Der durch Deutschland ausgelöste 2. Weltkrieg brachte unermessliches Leid über unsere Nachbarländer und darüber hinaus und führte schließlich zum katastrophalen Zusammenbruch unseres Landes. Die Folgen haben wir bis heute zu tragen.

Das Böse von Anfang an zu erkennen war schwerer, als es heute im Rückblick erscheint. Doch gab es unter uns Menschen, die das damalige Regime durchschauten, davor warnten und sich tapfer dem Unrecht widersetzen. Es beugt uns aber, dass wir als deutscher Bund – nicht zuletzt in offiziellen Verlautbarungen – der ideologischen Verführung jener Zeit erlegen sind, statt mutig im Namen Jesu Wahrheit und Gerechtigkeit zu bekennen und uns dafür einzusetzen.

Wir bekennen dies vor euch, unseren Brüdern und Schwestern der baptistischen Unionen Europas, und wissen uns mit euch verpflichtet, im Blick auf die geistigen und geistlichen Tendenzen unserer Zeit umso wachsender zu sein.

[gez.] S. Kerstan

3.4. Das Hamburger Schuldbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland vom 2. August 1984 vor den Delegierten der Europäisch-Baptistischen Föderation

Die Rückschau auf 150 Jahre unserer baptistischen Geschichte in Deutschland schließt auch die verworrene Zeit unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft ein. In unserem Volk und durch unser Volk ist viel Unrecht geschehen. Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken. Wegen dieser Schuld unseres Volkes bleiben wir auf die Vergebung Gottes angewiesen.

Der durch Deutschland ausgelöste Zweite Weltkrieg brachte unermessliches Leid über viele Völker und endete schließlich in einer furchtbaren Katastrophe. Die Folgen haben wir und in noch viel stärkerem Maße Angehörige anderer Völker bis heute zu tragen. Das Böse von Anfang an zu erkennen war schwerer, als es heute im Rückblick erscheint. Es gab unter uns Menschen, die das damalige Regime durchschauten, davor warnten und sich tapfer dem Unrecht widersetzen. Doch wir haben uns nicht öffentlich mit dem Kampf und Leiden der Bekennenden Kirche verbunden und ebenso versäumt, eindeutig den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen. Es beugt uns, dass wir als deutscher Bund der ideologischen Verführung jener Zeit oft erlegen sind und nicht größeren Mut zum Bekenntnis für Wahrheit und Gerechtigkeit bewiesen haben. Auch nach dem Zusammenbruch des Hitlerregimes wurde nur von Einzelnen, aber nicht offiziell für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu jenen Geschehnissen Stellung genommen.

Als Menschen, die jene Zeit nur in unterschiedlicher Dauer oder auch gar nicht miterlebt haben, sehen wir uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten und tragen sie mit. Wir bekennen dies heute auch vor Euch, unseren Brüdern und Schwestern der baptistischen Union Europas. Wir bitten Gott, dass wir aus diesem Teil unserer Geschichte lernen, um dadurch wacher zu sein im Blick auf die geistigen Verführungen dieser Zeit.

3.5. *Antwort von Dr. David Russell, dem Vorsitzenden des Resolutionsausschusses der EBF, und Peter Barber vom 4. August 1985*

1. Wir, die nicht-deutschen Teilnehmer des Europäischen Baptistischen Kongresses, versammelt in Hamburg am 4. August 1984, haben mit Dankbarkeit und Respekt die Erklärung gehört, die der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden über die Rolle der Baptisten in der Zeit des Nazi-Regimes [ab]gab, und wissen den Mut und die Demut zu schätzen, die diese Worte zeigten.
2. Beim Zuhören wurde uns umso mehr bewusst, dass die Last der Geschichte schwer auf uns liegt, zugleich jedoch auch, dass es Barmherzigkeit und Vergebung durch das Kreuz Christi gibt. In Christus vereinen wir uns mit den deutschen Gemeindemitgliedern in ihren ernstesten Gebeten, wissend, dass auch wir der Barmherzigkeit und der Gnade Gottes bedürfen.
3. Wir erkennen umso deutlicher, dass wir wachsam sein müssen und uns nicht durch die vielfältigen Einflüsse, die Böses und Krieg heraufbeschwören, verführen lassen dürfen und dass wir mit Entschlossenheit alles tun, was dem Frieden dient.

3.6. *Kommentar von Wolfgang Müller, Schriftleiter der Zeitschrift »Die Gemeinde«, Nr. 36 (1984), 2*

Schlussstrich und Neubeginn

Vielleicht wäre es etwas gar zu vollmundig, wollte man von Sternstunden in der Geschichte unseres Bundes und der europäischen Baptisten sprechen, wenn man an die Abgabe der Erklärungen auf dem EBF-Kongress in Hamburg denkt [...]. Aber von großer Bedeutung sind sie auf jeden Fall. Man spürte den Beteiligten ihre Bewegung ab: Günter Hitzemann, als er die Erklärung verlas und durch die Worte eines Bußpsalms ergänzte, Wolfgang Lorenz, als er in einer Pressekonferenz dazu Stellung nahm, und David Russell, als er in einer Vollversammlung des Kongresses im Namen der ausländischen Teilnehmer darauf antwortete, aber auch allen, Deutschen wie Ausländern, die sich dann brüderlich die Hand reichten.

Es wäre müßig, darüber zu streiten, ob solche Worte nicht früher hätten ausgetauscht werden sollen. Wer jene »finsternen Zeiten« miterlebt hat,

weiß, wie verwundbar Menschen hüben und drüben in der Nachkriegszeit waren, weiß, wie viele Christen in der Stille vor Gott gerungen haben, auch dann, wenn ihnen das öffentliche Wort des Bekennens nicht über die Lippen gehen wollte, oft genug deshalb, weil sie meinten, andere nicht belasten zu dürfen, so betroffen sie selbst auch gewesen sein mochten. Das Wort jetzt, nach fast vierzig Jahren, wird von denen verantwortet, die es gesprochen haben. Und es ehrt sie, dass sie sich nicht einfach hinter der Tatsache versteckt haben, damals ja noch zu jung zu verantwortlichem Handeln oder sogar noch gar nicht geboren gewesen zu sein. Sie haben sich damit nicht gegen ihre Väter gestellt, sondern zu ihnen – in ihrem Leiden und Kämpfen, aber auch in ihrem Versagen und in ihrer Schuld.

Nun aber ist ein Schlusstrich gezogen. Bekennen und Vergeben gehören für Christen zum rechten Umgang mit Gott und miteinander: »Da ich's wollte verschweigen, verschmachtetete meine Gebeine [...]. Darum bekannte ich dir meine Sünde, und meine Schuld verhehlte ich nicht [...]. Bekennt einer dem andern seine Sünden« (Psalm 32,3.5; Jak 5,16).

Wo so ehrlich bekannt wird, geschieht Vergebung. Davon leben wir ja: von der Vergebung Gottes um Jesu willen und von der Vergebung untereinander. Durch die Tränen über erkannte und bekannte Schuld hindurch führt Gott uns zur Freude, von der ganzen Last unserer Sünde frei geworden zu sein, weil Jesus sie für uns getragen hat. »Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist!« (Psalm 32,1). Bekenntnis und Vergebung ermöglichen den Neubeginn, weil nun die Schuld wirklich gleichsam ins tiefste Meer versenkt ist und nicht mehr gegen uns aufstehen darf.

Mit dem, was in Hamburg geschehen ist, wurde ein gut[es] Stück Vergebenheitsbewältigung geleistet. Manches, was während der dunklen Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft geschah, wird gewiss historisch noch aufzuarbeiten sein. Aber eben das können wir nun viel unbefangener tun.

Noch eines allerdings gilt es zu bedenken: Der Hamburger Kongress hat uns neu gezeigt, das wir auf den Austausch, die Hilfe, die Anregungen und auch die Korrekturen von Brüdern und Schwestern aus anderen Ländern angewiesen sind. Mit Sorge habe ich manchmal in letzter Zeit bemerkt, dass wir in der Gefahr stehen, wieder einem Provinzialismus zu verfallen, so als müsse am deutsch-baptistischen (oder evangelisch-freikirchlichen) Wesen die (christliche) Welt genesen. Gott bewahre uns vor solcher Haltung! Genesen können wir nur an Gottes Wort, durch seinen Geist, der in unseren Schwestern und Brüdern in Ost und West, Nord und Süd genauso wirkt wie in uns. In einer klein gewordenen und in gleicher Weise von den Mächten des Bösen, der Gewalt und des Hasses in ihrer Existenz bedrohten Welt können Christen mehr als je zuvor ihrer Aufgabe, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, nur dann nachkommen, wenn die Welt erkennt: »Wir als die von einem Stamme stehen auch für einen Mann.«

»Verstehst Du, was Du liest?«

Jugendumfrage zum Thema Bibellesen

Thomas Greiner

Einleitung

Die Jugendlichen heute leben in einer künstlichen Erlebnisgesellschaft. Da werden Adventure Games gespielt, virtuelle Erlebnisse ermöglicht, Extremsportarten erfunden und ekstatische Erlebnisse in dem Techno-Tempel heraufbeschworen. Das Schlimmste, was einem Jugendlichen heute passieren kann ist, nichts zu erleben oder noch schlimmer: ein Erlebnis zu verpassen!

Eigene Erfahrungen und Erlebnisse werden als höchster Maßstab angesehen. In der Postmoderne ist nicht mehr ›wahr‹, was wissenschaftlich belegbar ist, sondern was ich erlebt habe! Heute ist ›richtig‹, was mit meinem Gefühl übereinstimmt und nicht, was äußere Maßstäbe vorgeben. Diese natürliche Gegenreaktion auf eine nüchterne, wissenschaftliche Epoche beinhaltet damit ihre Gefahren. Die eigene Erlebniswelt ist allzu subjektiv und gefühlsabhängig.

Im christlichen Bereich besteht die Gefahr darin, dass die eigene Gefühlslage zur Grundlage des Glaubens werden kann. In Diskussionen um strittige Themen argumentiert man mit subjektiven Gotteserfahrungen oder seinem Bild von Gott und sucht nicht nach theologischen Grundlagen.

So genannte ›Erlebnischristen‹ finden sich vermehrt in der Seelsorge wieder. Wer z.B. in der Anbetungszeit nichts mehr ›erlebt‹, wird verunsichert, ob Gott noch bei ihm ist. Wer nach der Taufe schwierige Zeiten erlebt, fragt sich, ob seine Bekehrung echt war. Und wer keine Gebetserhörungen erlebt, dem fällt es schwer an Gott zu glauben.

Ich finde es eine große Bereicherung, dass wieder Erlebnisse und Gefühle gefragt sind, und doch sehe ich eine Gefahr darin, wenn die objektive Seite des Glaubens über Bord geworfen wird. Allzu schnell wird mein Glaube dann von Gefühlen und Erlebnissen hin und her gerissen.

Die biblischen Aussagen geben meinem Glauben ein Fundament über alle subjektiven Erlebnisse oder Gefühlsschwankungen hinweg. In der Bibel erklärt Gott, wie er ist und wie sehr er mich liebt. Darauf kann ich bauen und daran festhalten, auch wenn mir sonst der Boden unter den Füßen wegbricht. Jesus selbst hält sich an Bibelworten fest, als der Teufel ihm Erlebnisse vorspielt, die seinen Glauben an Gott auf den Kopf stellen sollen.

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen ist das Thema ›Jugend & Bibel‹ entstanden. Bibellesen kann meinem Glauben Halt geben. Dann

bin ich wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen und nicht wie Spreu, die vom Wind meiner eigenen Gefühle hin und her geweht werden. Doch wie erleben die Jugendlichen heute das Bibellese? Bietet die Bibel ihnen Halt im Glauben?

Um diese Fragen beantworten zu können, wurde ein Fragebogen entwickelt, mithilfe dessen die gegenwärtige ›Bibellesekultur‹ der Teenager und Jugendlichen ermittelt wurde.¹ Wie geht es der jungen Gemeinde mit ihrer Bibel überhaupt? Welche Übersetzungen benutzen sie? Wie viel lesen sie persönlich in der Bibel? Haben sie Vorbilder? Warum lesen sie in der Bibel und welche Schwierigkeiten haben sie damit?

1. Ergebnisse der Umfrage

Aus diesem Gebiet der empirischen Forschung sind bislang noch keine weiteren Arbeiten bekannt, weshalb die hier vorliegende Forschungsarbeit auf Fortsetzung durch andere ausgelegt ist.

Im ersten Teil der Arbeit werden alle sechzehn Fragen der Umfrage ausgewertet sowie deren Ergebnisse dargestellt. Oft wird mit Durchschnittswerten oder Kennzahlen gearbeitet, um einen besseren Vergleich zu bekommen.²

Bei der Fülle der Daten, musste ich mich auf einige Themen konzentrieren. So werden bei der Auswertung vor allem die Aspekte des Alters, des gemeinsamen und des persönlichen / alleinigen Lesens, der Frage nach Vorbildern und der Benutzung eines Bibelleseplanes / Andachtsbuches beachtet. Im zweiten Teil der Arbeit werden die Ergebnisse gebündelt und nach den Konsequenzen für die Jugendarbeit gefragt.

1.1. Allgemeines

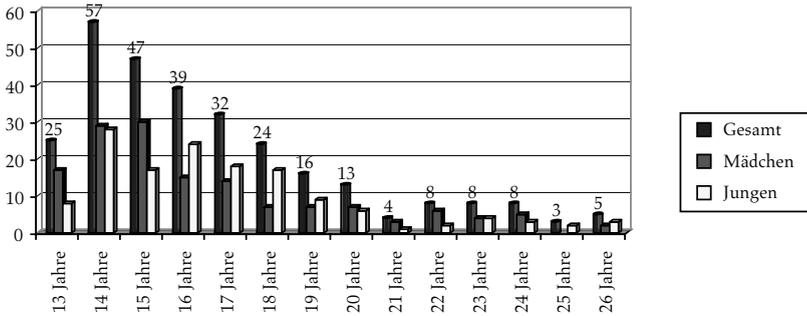
Es wurden insgesamt ca. 500 Umfragebögen an alle Teenager- und Jugendgruppen der 45 Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Bayern geschickt. Insgesamt haben 289 Jugendliche aus 22 Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden³ an der Aktion teilgenommen. Somit kann man behaupten, dass diese Umfrage repräsentativ für die baptistische Jugend in Bayern ist.

¹ Der Fragebogen befindet sich am Ende dieses Artikels.

² Z.B. wird die Frage nach dem persönlichen Bibellese in einer Skala von 1 bis 4 gelöst. 1 bedeutet dann ›Ja, regelmäßig‹; 2 = ›Ja, aber unregelmäßig‹; 3 = ›Selten‹ und 4 = ›Nein‹.

³ 21 Baptistengemeinden und 1 Brüdergemeinde: Augsburg, Bamberg, Bayreuth-Friedrichstraße, Erlangen, Freilassing, Geretsried, Heiligenstadt, Heilsbronn, Hersbruck, Ingolstadt, Kempten, Landshut, Memmingen, München-Holzstr., München-Perlach, Nürnberg-Siebenkeesstr., Passau, Pfaffenhofen, Pfarrkirchen, Regensburg, Straubing und Würzburg. Diese Gemeinden sind in ihrer Frömmigkeitsausprägung sehr verschieden. Von charismatisch bis evangelikal und von Brüdergemeinden bis nahezu Pfingstgemeinden ist alles vertreten.

Es haben sich 142 Jungen und 147 Mädchen beteiligt. Der Altersdurchschnitt beträgt 16,7 Jahre. Die Aufteilung der Altersgruppen sind der Grafik zu entnehmen.⁴



1.2. Spontane Äußerungen zum Thema »Bibel«

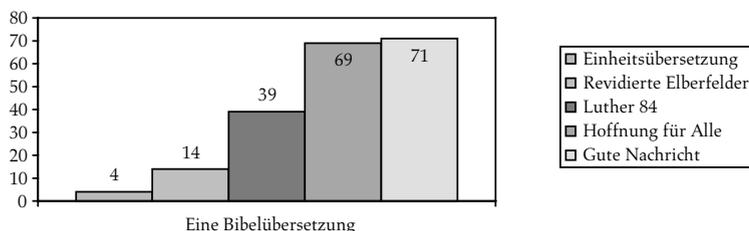
Auf die Frage »Was fällt dir ganz spontan zum Thema Bibel ein« haben 236 Jugendliche geantwortet. Die häufigsten Begriffe sind Gott (115 mal), Gottes Wort (65 mal) und Jesus (40 mal). Die Äußerungen der Jugendlichen lassen sich größtenteils in grobe Kategorien aufteilen:

Bildhafte Vergleiche	Orientierung, Liebesbrief, Kraftquelle, Richtlinie, Lebenshilfe, Lebensanlei- tung, Schwert, Post für jeden Tag, Gebrauchsanweisung zum Leben, Lebensberaterin, Wegweiser, Ratgeber, Nahrung, Fundament, Wasser
profane Äußerungen	Buch, dick, schwarz, alt, Bestseller, 66 Bücher, AT+NT, viele Autoren, viel Papier
Inhaltliche Themen	Mose, Maria, Ägypten, Jesus, Heiliger Geist, Gott, Erbe, Taufe, Prophe- ten, Hoffnung, Gleichnisse, Schöpfung, Erlösung, Bergpredigt, Sünde, Rettung ...
von Gott her	Botschaft Gottes, Gott spricht, Gottes Testament, Gute Nachricht, Got- tes Wort, Geschichten über Gott
Eigenschaften positiv	abwechslungsreich, nützlich, toll, spannend, interessant, cool, lehrreich, hilfreich
Eigenschaften negativ	langweilig, schwer zu verstehen, unverständlich, hat tausend Siegel

1.3. Bibelübersetzung

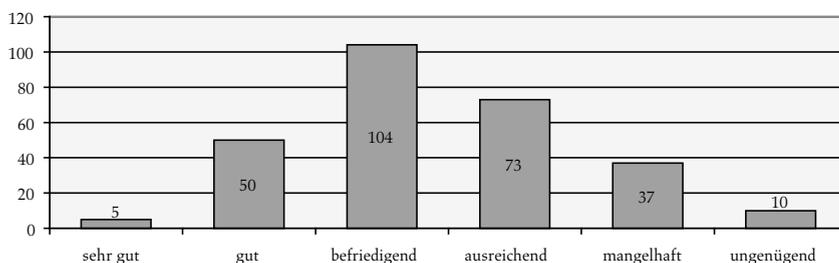
197 Jugendliche haben angegeben, dass sie nur eine Bibelübersetzung be- nutzen. Diese teilt sich wie folgt auf die verschiedenen Bibelausgaben auf: Außerdem wurden 1 × Luther 1912, 1 × Zürcher und 2 × Schlachterbibel genannt.

⁴ Es wird deutlich, dass der Besuch der Teenagergruppen (14-16 Jahren) wesentlich über dem der Jugendgruppen (ab 16 Jahren) liegt.



1.4. Bibelkenntnis

279 Jugendliche haben ihre eigene Bibelkenntnis wie folgt eingeschätzt:



Die Frage nach der eigenen Bibelkenntnis ist schwierig auszuwerten, da wohl jede/r andere Maßstäbe anlegt, um sich selbst einzuschätzen. Doch die Zahlen zeigen, wie die Jugendlichen sich selbst sehen.

Bei den folgenden Vergleichen wird auf die Einordnung »sehr gut« und »ungenügend« verzichtet, da sie nicht aussagekräftig sind und zu Fehleinschätzung führen würden.⁵

Einschätzung der eigenen Bibelkenntnis	durchschnittliches Alter	Alleinlesen*	Gruppenlesen**	Bibelleseplan***
2	17,1	1,8	86 %	50 %
3	16,6	1,8	87 %	51 %
4	17,0	2,4	78 %	38 %
5	16,4	2,4	70 %	37 %
Gesamt-durchschnitt	16,7	2,1	80 %	44 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** Prozent der Jugendlichen, die die Bibel regelmäßig oder manchmal mit anderen gemeinsam lesen

*** Prozent der Jugendlichen, die einen Bibelleseplan haben

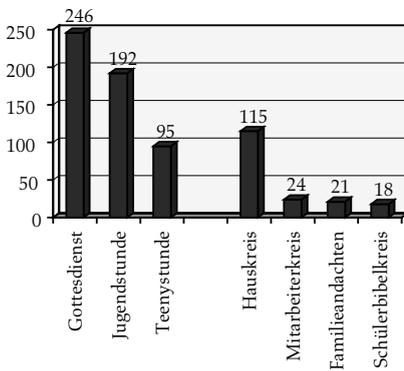
Diese Übersicht zeigt, dass die Selbsteinschätzung der Bibelkenntnis nicht vom Alter abhängt. Auffällig ist jedoch der Sprung der Ergebnisse zwi-

⁵ Es gab zum Beispiel ein 14-jähriges Mädchen an, sehr gute Bibelkenntnisse zu haben, aber nie in der Bibel zu lesen. Ein 20-jähriger Junge erklärte seine ungenügende Bibelkenntnisse mit dem Kommentar, dass man doch nie genug Bibelkenntnis haben könnte.

schen Note 3 und 4. Sowohl die Häufigkeit des persönlichen Bibellesens als auch des Bibellesens in der Gruppe nimmt stark ab. Auch die Benutzung eines Bibelleseplanes geht deutlich zurück. Darin zeigt sich die logische Wechselseitigkeit zwischen Bibellesen und Bibelkenntnis. Somit ist auch die Benutzung eines Bibelleseplanes (mit erklärenden Texten zu den Bibelstellen) sehr gewinnbringend für die eigene Bibelkenntnis!

1.5. Veranstaltungen

246 der 289 Jugendliche haben angekreuzt, dass sie regelmäßig im Gottesdienst Texte aus der Bibel hören. Erwartungsgemäß haben 192 dies für die Jugendgruppe und 95 für die Teenagergruppe angegeben.⁶



Noch interessanter sind die Zahlen für die anderen Veranstaltungen:

- 21 × in einer Familienandacht
- 18 × im Schülerbibelkreis
- 115 × Hauskreis / Kleingruppe
- 24 × Mitarbeiterkreis

Sonstiges:

- 1 × Taufbegleiter
- 4 × Gemeindeunterricht
- 4 × Bibelkurs
- 1 × Royal Rangers
- 1 × Schule

Die folgende Tabelle zeigt, dass Jugendliche, die gemeinsam in einer kleinen Gruppe Bibel lesen, öfter auch alleine lesen, mehr Vorbilder haben und m. E. häufiger einen Bibelleseplan benutzen als Jugendliche ohne Kleingruppe.

Veranstaltungen	Alter Ø	Alleinlesen*	Häufigkeit**	Vorbild***	Bibelleseplan****
Schülerbibelkreis	14,9	1,7	2,0	76 %	39 %
Familienandacht	16,0	1,9	2,1	78 %	52 %
Hauskreis	18,0	1,9	2,1	77 %	56 %
Mitarbeiterkreis	19,7	1,6	1,7	83 %	42 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	2,1	2,5	68 %	44 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** 1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal im Monat; 5 = nie

*** Prozent der Jugendlichen, die ein Vorbild haben, dass sie motiviert Bibel zu lesen

**** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

⁶ Der Fragebogen wurde an die Leiter der Jugend- oder Teenagergruppen verschickt und unter ihren Gruppenmitgliedern ausgefüllt. Diese Zahlen legen nahe, dass einige Jugendliche zwar regelmäßig die Gruppenstunden, aber nicht den Gottesdienst besuchen.

Schülerbibelkreis

Dort finden sich vor allem die hoch motivierten jungen Teenager⁷ wieder. Sie lesen weit regelmäßiger und häufiger in der Bibel als der Durchschnitt. Jedoch besitzen weit weniger einen Bibelleseplan.

Familienandachten

Die Jugendlichen, die Zuhause Familienandachten erleben, lesen etwas häufiger in der Bibel als der Durchschnitt. Sie haben mehr Vorbilder und öfter einen Bibelleseplan.

Hauskreis / Kleingruppe

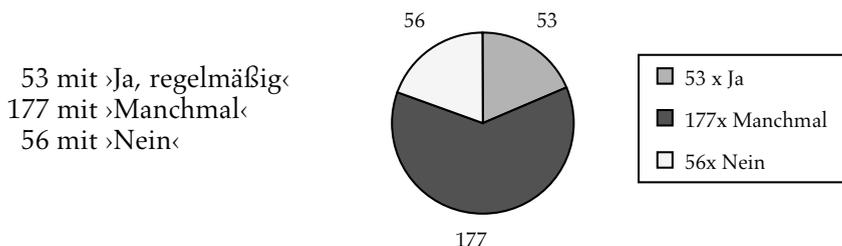
Die große Anzahl der Jugendlichen, die eine Kleingruppe besuchen (40 % der Gesamtbefragten) ist weit älter als der Durchschnitt und benutzt wesentlich häufiger einen Bibelleseplan oder ein Andachtsbuch.

Mitarbeiterkreis

Es überrascht kaum, dass der Altersdurchschnitt der Mitarbeiter weit über dem Durchschnitt liegt. Die Regelmäßigkeit und Häufigkeit des Bibellebens ist erstaunlich. Auch die Rolle von Vorbildern nimmt zu. Daneben reduziert sich die Benutzung eines Bibelleseplanes.

1.6. Gemeinsames Bibellesen

Die Frage, ob die Jugendlichen gemeinsam mit anderen in der Bibel lesen, beantworteten:



Der Vergleich mit anderen Werten der Umfrage zeigt, dass die Jugendlichen, je älter sie sind, umso regelmäßiger gemeinsam mit anderen Christen in der Bibel lesen. Auch die Häufigkeit des Alleinlesens, die Benutzung eines Bibelleseplanes und die Funktion von Vorbildern nimmt zu bei Jugendlichen, die in Gruppen oder Veranstaltungen Bibel lesen.

⁷ Das durchschnittliche Alter aller »Bibelalleinlesen-Ja,regelmäßig«-Leser ist 17,6 Jahre. Das durchschnittliche Alter aller »Bibelalleinlesen-Ja,aber unregelmäßig«-Leser ist bei 16,9 Jahren!

Gemeinsames Bibel lesen	Alter \bar{x}	Alleinlesen (Frage 6)*	Vorbild (Frage 12)**	Bibelleseplan (Frage 10)***
Ja, regelmäßig	18,3	1,9	75 %	47 %
Manchmal	16,6	2,1	71 %	50 %
Nein	15,9	2,4	52 %	21 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	2,1	68 %	44 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** Prozent der Jugendlichen, die ein Vorbild haben, dass sie motiviert Bibel zu lesen

*** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

Nach der Frage, wo die Befragten gemeinsam mit anderen in der Bibel lesen, nannten

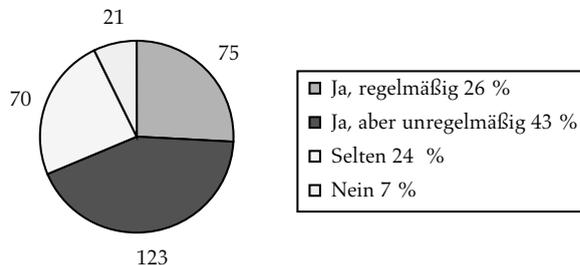
171 die oben genannten Veranstaltungen
(Gottesdienst, Jugendstunde, Hauskreis ...)
3 eine feste Zweierschaft
36 eine/n Freundin/Freund
30 Eltern

Sonstiges: 5 mit Geschwistern
2 auf Freizeiten
1 Ehemann
1 Familie
1 Religionsunterricht
1 Taufpartner
1 Kinderdienst

1.7. Persönliches Bibellesen

Wenn man die vier vorgegebenen Antworten auf einer Skala von 1 bis 4 einordnet (1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein), erreichen die 289 abgegebenen Fragebögen einen Gesamtdurchschnitt von 2,1.

Dieser Durchschnitt teilt sich wie folgt auf:



Auch hier soll eine Tabelle weiteren Aufschluss geben:

Persönliches Bibellesen	Alter Ø	Geschlecht	Häufigkeit*	Vorbild**	Bibelleseplan***
Ja, regelmäßig	17,6	51 % weiblich 49 % männlich	1,2	72 %	61 %
Ja, aber unregelmäßig	16,9	60 % weiblich 40 % männlich	2,3	75 %	54 %
Selten	15,8	43 % weiblich 57 % männlich	3,5	45 %	21 %
Nein	15,2	24 % weiblich 76 % männlich	–	24 %	–
Gesamtdurchschnitt	16,7	51 % weiblich 49 % männlich	2,5	68 %	44 %

* 1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal im Monat; 5 = nie

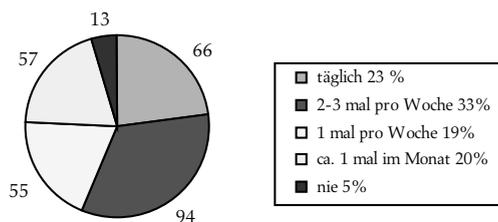
** Prozent der Jugendlichen, die ein Vorbild haben, dass sie motiviert Bibel zu lesen

*** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

Es zeigt sich auch hier, dass Jugendliche, je älter sie sind, umso regelmäßiger und häufiger in der Bibel lesen. Auch die Rolle der Vorbilder spielt bei den Jugendlichen die mindestens zwei- bis dreimal in der Woche Bibel lesen eine höhere Rolle. Die Funktion eines Bibelleseplanes nimmt mit der Häufigkeit und Regelmäßigkeit des Lesens zu.

1.8. Häufigkeit des Bibellesens

Der Gesamtdurchschnitt auf einer Skala von 1 bis 5 (1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal im Monat, 5 = Nie) beträgt 2,5 und teilt sich wie folgt auf:



Auch hier ist eine Aufschlüsselung nach den Kernfragen dieser Arbeit interessant:

Häufigkeit	Alter Ø	Alleinlesen*	Vorbild **	Bibelleseplan***
täglich	17,3	1,1	70 %	61 %
zwei- bis dreimal pro Woche	17,3	1,9	75 %	56 %
einmal pro Woche	16,8	2,4	74 %	37 %
ca. einmal pro Monat	15,3	3,0	57 %	23 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	2,1	68 %	44 %

* 1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal im Monat; 5 = nie

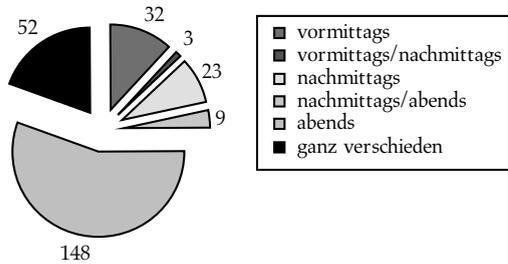
** Prozent der Jugendlichen, die ein Vorbild haben, dass sie motiviert Bibel zu lesen

*** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

Wie schon die Frage nach dem persönlichen Bibellesen gezeigt hat, nimmt auch die Häufigkeit des Lesens mit dem Alter zu. Die Jugendlichen, die angegeben haben, dass sie die Bibel regelmäßig lesen, tun dies zum Großteil täglich. Mit der Häufigkeit nimmt die Benutzung eines Bibelleseplanes deutlich zu.

1.9. Zeiten des Lesens

Diese Frage wurde von 268 Jugendlichen beantwortet und brachte folgendes Ergebnis:

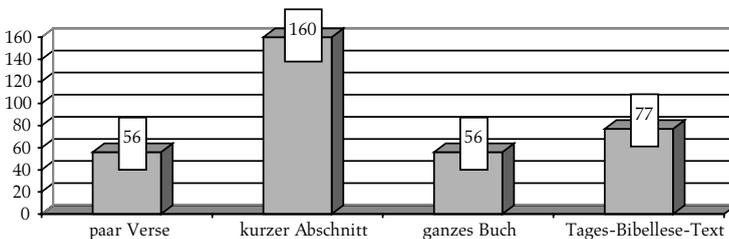


Über die Hälfte (55 %) der Jugendlichen liest abends in der Bibel. Es fällt auf, dass ein großer Anteil der Jugendlichen (24 %) keine festgelegte Tageszeit hat, an der sie Bibel lesen.⁸ Der Punkt »ganz verschieden« ergab sich, wenn Jugendliche alle drei Zeiten angekreuzt haben.

1.10. Textmenge

Bei dieser Frage haben viele Jugendliche mehrere Felder angekreuzt und damit zum Ausdruck gebracht, dass die Textlänge unterschiedlich ist.

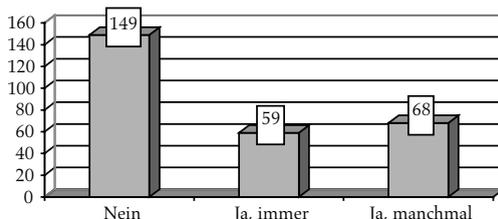
Folgendes Ergebnis lässt sich feststellen:



⁸ Der Altersdurchschnitt dieser Gruppe ist mit 17,7 wesentlich höher als der Durchschnitt von 16,7 Jahren. Jedoch ergibt sich daraus erstaunlicherweise kaum ein Unterschied in dem Bereich »Persönliches Bibellesen« (2,0 im Vergleich zum Durchschnitt von 2,1)!

1.11. Bibelleseplan / Andachtsbuch

276 Jugendliche haben die Frage nach der Benutzung eines Bibelleseplanes oder Andachtsbuches wie folgt beantwortet:



Daraus ergibt sich, dass 44 % der Befragten *immer* oder *manchmal* einen Bibelleseplan / Andachtsbuch benutzen.

Durch folgende Vergleiche lässt sich zeigen, dass regelmäßige Bibelleseplanleser älter sind als der Durchschnitt der Befragten und dass sie regelmäßiger und häufiger allein in der Bibel lesen. Auch lässt sich erkennen, dass mehr Mädchen als Jungen ein Begleitbuch benutzen. Jugendliche, die jedoch einen Bibelleseplan nur *manchmal* benutzen, lesen kaum häufiger als der Durchschnitt in der Bibel.

Benutzung eines Bibelleseplanes	Alter Ø	Geschlecht	Alleinlesen*	Häufigkeit**	Vorbild***
Ja, immer	17,4	58 % weiblich 42 % männlich	1,5	1,7	70 %
Ja, manchmal	17,5	65 % weiblich 35 % männlich	1,9	2,4	93 %
Nein	16,2	41 % weiblich 59 % männlich	2,3	2,8	60 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	51 % weiblich 49 % männlich	2,1	2,5	68 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** 1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal im Monat; 5 = nie

*** Prozent der Jugendlichen die ein Bibellese- Vorbild haben

Eine genauere Aufschlüsselung nach Alter ist interessant:

Alter	13-16 Jahre	17 Jahre	18-19 Jahre	20-26 Jahre
Prozent der Jugendlichen, die einen Plan benutzen	35 %	68 %	38 %	63 %

Dies zeigt, dass Jugendliche unter 17 Jahren nur selten einen Plan benutzen und dass mit 18-19 Jahren noch einmal eine magere Zeit folgt. Im Alter über 20 Jahren benutzen Jugendliche wieder häufiger einen Bibelleseplan.

Bei der Frage, welches Buch die Jugendlichen benutzen, fallen die Antworten sehr unterschiedlich aus. Es fällt auf, dass die Antworten sehr breit gestreut sind. Es gibt nicht *die* Bibellesehilfe! Die Mehrfachnennungen stellen ›Leben ist mehr‹, ›Pur‹ und ›Start in den Tag‹ heraus.

Es ist interessant, dass es in verschiedenen Jugendgruppen ›Insider‹-Bibellesehilfen gibt, die sonst kaum genutzt werden.⁹ Dies zeigt, wie wichtig bei der Auswahl und Benutzung solcher Bücher der Freundeskreis oder die Jugendgruppe ist.

1.12. Gründe des Bibellesens

Folgendes Ergebnis kann festgestellt werden:

Nennungen	Warum liest Du in der Bibel?
227	Interesse an Gottes Wort
199	mehr von Gott wissen wollen
192	um den Glauben zu stärken
146	Auftanken für den Alltag
111	gute Erfahrungen gemacht
92	Gedanken für den Tag
62	Gott will es
40	Gewohnheit
35	schlechtes Gewissen
6	Druck von den Eltern/Gemeinde
5	Sonstiges: Antworten suchen
3	Freunde machen es auch
3	Sonstiges: Religionsunterricht

Die 270 Jugendliche, die diese Frage beantwortet haben, wählten zu allererst ein allgemeines Interesse an Gottes Wort und den Wunsch, durch das Bibellesen mehr von Gott zu erfahren.

In den weiteren Gründen ging es mehr um sie als Person, ihren Glauben zu stärken und für ihren Alltag aufzutanken.

An fünfter Stelle beantworteten die Jugendlichen die Frage nach den Gründen für das Bibellesen damit, dass sie (schon) gute Erfahrungen damit gemacht haben.

Erfreulich ist, dass nur so wenige aus schlechtem Gewissen oder durch Druck von außen in der Bibel lesen. Hier hat wohl ein Generationswechsel stattgefunden.

⁹ ›Du hast mich erfahren‹ wird nur in Heiligenstadt gelesen, ›Time Keeper‹ nur in Getreidried und ›Faith Food‹ kommt dreimal in Pfaffenhofen und einmal in Freilassing vor. Auch verbreitete Bücher finden in einzelnen Gruppen stärkeren Anklang. So wird z.B. ›Start in den Tag‹ hauptsächlich in Kempten gelesen.

Erstaunlich ist die Tatsache, dass fünfmal bei ›Sonstiges‹ übereinstimmend erwähnt wurde, dass man aus der Bibel klare Antworten auf Lebens- und Glaubensfragen erwartet.

Gründe, um in der Bibel zu lesen	Alter Ø	Alleinlesen*	Bibelleseplan**
Gewohnheit	18,3	1,6	55 %
Gedanken für den Tag	17,7	1,8	66 %
Auftanken für den Alltag	17,6	1,7	57 %
schlechtes Gewissen	17,5	2,0	54 %
gute Erfahrungen gemacht	17,3	1,8	50 %
Gott will es	17,3	1,8	51 %
um den Glauben zu stärken	17,2	1,8	54 %
Interesse an Gottes Wort	17,1	1,9	52 %
mehr von Gott wissen wollen	16,8	1,8	51 %
Druck von den Eltern/Gemeinde	16,2	2,3	50 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	2,1	68 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

Der Vergleich mit den Altersangaben, dem Alleinlesen und der Benutzung eines Bibelleseplanes ergaben interessante Unterschiede. Darum sollen hier einige Aspekte genannt werden.

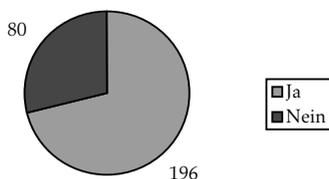
Die Regelmäßigkeit des Bibellesens lag mit 1,6¹⁰ bei den Jugendlichen, die ›Gewohnheit‹ als eine Begründung angab am höchsten. Die Jugendlichen, die ›schlechtes Gewissen‹ bzw. ›Druck von Eltern / Gemeinde‹ angaben lesen am seltensten in der Bibel (2,0 bzw. 2,3).

Die älteste Gruppe waren die Jugendlichen, die ›Gewohnheit‹ angaben (18,3 Jahre) und die durchschnittlich Jüngsten bei der Nennung von ›Druck von Eltern / Gemeinde‹ (16,8 Jahre) und ›mehr von Gott wissen wollen‹ (16,8 Jahre).

Am häufigsten haben die Jugendlichen einen Bibelleseplan, die die Bibel lesen um einen ›Gedanken für den Tag‹ zu bekommen (66 %).

1.13. Vorbilder

276 Jugendliche haben wie folgt auf die Frage geantwortet, ob sie ein Vorbild haben, das sie motiviert Bibel zu lesen:



¹⁰ Durchschnitt aus der Skala von 1 – 4: 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

Vorbild?	Alter $\bar{\varnothing}$	Alleinlesen*	Bibelleseplan**	Gruppenlesen***
Ja	16,7	2,0	53 %	20 %
Nein	16,9	2,3	25 %	15 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	2,1	44 %	18 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

*** Prozent der Jugendlichen, die *regelmäßig* mit anderen gemeinsam Bibellesen

Die Jugendlichen mit Vorbildern sind im Durchschnitt etwas jünger und lesen regelmäßiger in der Bibel. Bei den Jugendlichen mit Vorbildern ist besonders auffällig, dass sie weit häufiger einen Bibelleseplan benutzen und regelmäßiger mit anderen Bibel lesen.

Auf die Nachfrage, wer diese Vorbilder sind, antworteten die Jugendlichen häufig mit Mehrfachnennungen. Folgendes Ergebnis stellt man fest:

Nennungen	Vorbilder	Alter $\bar{\varnothing}$	Prozent der Jugendlichen, die einen Bibelleseplan benutzen
86 ×	Eltern	16,3	60 %
82 ×	Jugendliche	16,6	54 %
80 ×	Mitarbeiter in der Gemeinde	17,4	52 %
45 ×	Pastor	17,5	55 %
29 ×	Geschwister	16,5	53 %
Sonstiges:			
7 ×	Freund/in		
2 ×	Jesus		
2 ×	Lehrer		
1 ×	Taufbegleiter		
1 ×	älteres Ehepaar		
1 ×	Großeltern		
1 ×	Schwiegermutter		

Je jünger die Jugendlichen sind, umso eher sind ihnen nahe stehende Personen (Eltern, Geschwister, Gleichaltrige) Vorbilder. Mit zunehmendem Alter werden Mitarbeiter in der Gemeinde (auch Pastor) wichtig. Die durchschnittliche Benutzung eines Bibelleseplanes ist bei den Jugendlichen, die ihre Eltern als Vorbild empfinden wesentlich höher. Die Angaben zur Regelmäßigkeit und Häufigkeit des Bibellesens unterschied sich in den einzelnen Gruppen nicht.

1.14. Erfahrungen

Die vielen verschiedenen Erfahrungen, die die Jugendlichen mit Gottes Wort gemacht haben, lassen sich nur schwer zusammenfassen. Doch

eine grobe Einteilung in Kategorien soll helfen, die Antworten zu erfassen.

Positive Erfahrungen (198 Meldungen)

Empfindungen

ermutigt; getröstet; auferbaut; Gelassenheit; Freude; Gewissheit; fröhlich; Stärkung; gestärkt; es ging mir danach besser; Ruhe & Frieden gefunden; ermutigt; Selbstvertrauen gestärkt; fühle mich freier danach; Geborgenheit; Hoffnung; beruhigend, wenn ich hippelig bin; auftanken; Zuspruch; Hilfe
– Dieser Bereich wurde am häufigsten genannt. Es macht deutlich, dass Jugendliche durch das Lesen in der Bibel beruhigt und gestärkt werden.

Lebenshilfe

Korrektur; Lebenshilfe; Richtlinie; richtungweisend; erkenne meinen Weg; Kraft für den Tag; lerne mich selbst besser kennen; Erkenntnis über eigenes Fehlverhalten; Gott zeigt mir meine Fehler und Probleme
– In diesem Bereich wurde vor allem der richtungweisende und korrigierende Aspekt genannt.

Glaubenshilfe

lerne Gott kennen; vor Gott kommen; näher bei Gott; verstehe Gott besser; Jesus kennen lernen; seine Nähe gespürt; Sündenerkenntnis; Ermahnung; hilft im Lobpreis; verstehe, was Glaube meint; Heilungen; Wunder erlebt
– Hier wurde die Beziehung zu Gott angesprochen.

Erkenntnis

Erleuchtungen; sehr interessant; überraschend; neue Dinge; erfährt Neues; zum Nachdenken; entdecke unendliche Weisheit; erkenne, dass Gott mich lieb hat; öffnete meine Augen; Informationsquelle
– Jugendliche entdecken in der Bibel Neues und Überraschendes.

Antworten

Gott redet; Gott spricht in konkreten Situationen; Gott zeigt den Weg; hilft, wenn es mir schlecht geht; tröstet mich in Schwierigkeiten; passend auf meine Probleme; hilft bei Fragen; ist Antwort auf Fragen; Gebetserhörung
– Hier reden die Jugendlichen von Antworten auf unterschiedlichste Lebenssituationen.

Lebensrelevanz

passende Verse; ins Leben treffend; spricht mich an; ins Leben sprechend; auf Leben zu beziehen; hat mir persönlich was zu sagen; gilt mir persönlich
– Bibeltexte wurden relevant für das eigene Leben.

Negative Erfahrungen (30 Meldungen)

Langeweile

langweilig; monoton; langweilig, wenn ich zu müde bin; mühsam; vieles bekannt; Standardtexte verleiten zum Überlesen; Text geht an mir vorbei; kann damit nichts anfangen; sagt mir gar nichts; Gott schweigt
– Texte werden verstanden, aber es »passiert« nichts.

Unverständnis

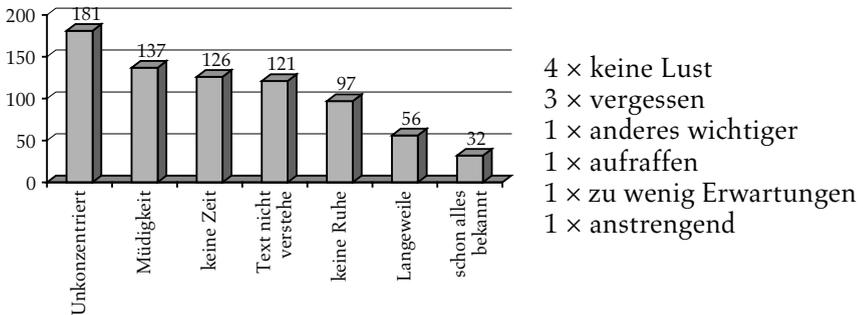
verstehe den Text nicht; verwirrend; geschockt; widersprechend; noch mehr Fragen als vorher

– Hier äußern Jugendliche das Problem, die Schwierigkeit Bibeltex-te zu verstehen.

1.15. Schwierigkeiten

Folgende Schwierigkeiten wurden entsprechend oft von den Jugendlichen angekreuzt:

Unter ›Sonstiges‹ wurde angegeben:



Es überrascht, dass die Schwierigkeit ›Unkonzentriertheit‹, mit Abstand am häufigsten genannt wurde. Das oft gehörte Problem ›keine Zeit‹ erscheint dagegen erst auf Rang 3 auf gleicher Ebene mit ›Müdigkeit‹ und ›Text nicht verstehen‹.

Ein Vergleich mit Alter und Regelmäßigkeit des Bibellesens soll weiteren Aufschluss geben.

Schwierigkeiten	Alter Ø	Alleinlesen*	Bibelleseplan**	Gruppenlesen***
schon alles bekannt	18,3	1,9	58 %	31 %
keine Ruhe	17,7	1,9	49 %	16 %
Müdigkeit	17,6	1,9	55 %	25 %
keine Zeit	17,2	2,1	49 %	23 %
Unkonzentriert	17,1	2,0	48 %	20 %
Text nicht verstehen	16,4	2,1	50 %	16 %
Langeweile	16,3	2,4	43 %	14 %
Gesamtdurchschnitt	16,7	2,1	44 %	18 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** Prozent der Jugendlichen die einen Bibelleseplan haben

*** Prozent der Jugendlichen, die *regelmäßig* mit anderen gemeinsam Bibellesen

Es fällt auf, dass jüngere Bibelleser das Problem haben, dass sie Texte nicht verstehen und (darum) Bibeltex-te langweilig sind. Für ältere Ju-

gendliche besteht eher das Problem, dass ihnen die Texte schon bekannt sind.

Vielleser haben mit Müdigkeit zu kämpfen und finden keine Ruhe zum Bibellesen. Auch hier wird das Problem genannt, dass Texte schon bekannt sind. Wenigleser empfinden das Bibellesen als langweilig.

Jugendliche, die überdurchschnittlich Bibelleseplannutzer sind, kämpfen damit, dass ihnen Texte schon bekannt und sie häufig müde sind. Jugendliche, die weniger einen Bibelleseplan benutzen, nennen die Schwierigkeit der Langeweile und Unkonzentriertheit.

In einer weiteren Übersicht soll exakter dargestellt werden, welche Schwierigkeiten die verschiedenen Lesegruppen (»Ja, regelmäßig« bis »Nein«) haben. Die Zahlen zeigen an, wie viel Prozent der Jugendlichen in der jeweiligen Lesegruppe die Schwierigkeit angekreuzt haben.

Bibel lesen, Schwierigkeiten	Ja, regelmäßig	Ja, aber unregelmäßig	Selten	Nein*
Müdigkeit	60	52	31	25
Langeweile	9	18	27	38
Unkonzentriert	65	61	53	56
keine Ruhe finden	33	34	27	6
Texte nicht verstehen	33	40	46	31
schon alles bekannt	12	9	11	6
keine Zeit	29	40	34	56

* Diese Zahlen sollte man nicht überbewerten, da nur 16 Jugendliche diese Frage beantwortet haben.

Die oben genannten Ergebnisse werden bestätigt. Außerdem fällt auf, dass die Schwierigkeit »Unkonzentriertheit« und »keine Ruhe zu finden« sich durch alle Gruppen zieht. Das Zeitproblem wird erstaunlicherweise nicht hauptsächlich von den regelmäßigen, sondern von den unregelmäßigen Lesern genannt.

1.16. Was wäre hilfreich?

174 der 298 Jugendlichen haben bei dieser Frage eine frei formulierte Antwort gegeben. Die meisten Antworten lassen sich erstaunlicherweise in einige wenige Themenbereiche zusammenfassen. So würden es 43 Jugendliche hilfreich finden, wenn sie eine Gruppe / Freunde hätten, mit denen sie gemeinsam lesen könnten. 36 Jugendliche wünschen sich mehr Zeit und 21 fänden einen fest gelegten Zeitpunkt / Rhythmus hilfreich. 26 Jugendliche äußerten sich, dass eine Erklärungshilfe für die Texte (in Form eines Buches oder eines Freundes) sehr hilfreich wäre. Hier also die Obergruppen:

Mit Anderen gemeinsam lesen

mit einem Freund, mit Anderen lesen und darüber sprechen; jemand, der Fragen beantwortet; jemand, der erklärt, was ich nicht verstehe; gemein-

sam in einer Gruppe; mit Freunden; mit Gleichaltrigen; Austausch mit Anderen; Bibelgespräch; regelmäßiges Treffen mit jungen Leuten; Freund in Reichweite; Person, die mich erinnert, motiviert, auffordert

Zeit

mehr Zeit haben; Zeit nehmen; feste Zeiten; regelmäßig; festgelegter Zeitpunkt; 25-Stunden-Tag; Tod des Fernsehers; weniger Hausaufgaben

Erklärungen

jemand, der mir erklärt, was ich nicht verstehe; leichtere Texte; einfacher geschrieben; moderne Sprache; Heiliger Geist; vorher beten; mehr Hintergrundwissen; Zusammenhänge verstehen; höherer IQ; gutes Erklärungsbuch

Kreatives

meine Gedanken aufschreiben; Inhalt auf andere Weise hören; Musik; Kasette; Hör-CD; Comibibel; was fürs Herz / Gefühl (Lieder); Bibeltexte spielen; jemand, der vorliest; innerer Wecker, der mich, wenn ich faul bin, zwingt; seitliches Register an der Bibel, das hilft die einzelnen biblischen Bücher zu finden

Sonstiges

mehr Lust; Motivation; Konzentration; mehr Disziplin; mehr Ruhe; einen festen ruhigen Ort; Jesus um Hilfe bitten; gutes Andachtsbuch; persönliches Erlebnis mit Gott

1.17. Was ich sonst noch sagen will

Bei dieser offenen Frage haben noch 80 Jugendliche einen Kommentar abgegeben. Es wurden hauptsächlich Tipps gegeben (z.B.: ›nicht möglichst schnell, sondern aufmerksam lesen‹, ›Bibelleseplan ist schlecht, da vorgefertigte Auslegung‹ ...), Fragen gestellt (z.B.: ›Wie viel ist genug? Ist Gott sauer wenn ich nicht lese?‹, ›Warum gibt es verschiedene Übersetzungen?‹ ...) oder Standpunkte (›Bibellesen ist cool‹, ›Hat noch viel mehr in sich‹, ›Hilft wirklich‹, ›Bibel ist im Moment ein zusätzliches Feature um Gott noch mal ein bisschen näher zu kommen‹ ...).

Zum Abschluss dieses ersten Teiles der Arbeit soll eine 14-jährige Bibelleserin zu Wort kommen: »Immer schön Bibel lesen und immer cool bleiben, wie der Frosch im Schwimmbad! Okay!«

2. Themenschwerpunkte und Konsequenzen

In diesem zweiten Teil der Arbeit sollen nun vier Aspekte näher betrachtet werden. An erster Stelle steht die Frage nach dem persönlichen Bibellesen. Wie sich zeigen wird, ergeben sich daraus die Aspekte Bibelleseplan, Vorbild und gemeinsames Lesen.

2.1. Persönliches Bibellesen

2.1.1. Ergebnisse der Umfrage

Zu dem Bereich Persönliches Bibellesen gab es zwei Hauptfragen. Zum einen wurden die Jugendlichen gefragt, ob und wie regelmäßig (Frage 6) und zum anderen wie häufig (Frage 7) sie Bibel lesen.

Nur rund ein Viertel (26 %) der befragten Jugendlichen liest *regelmäßig* in der Bibel. 43 % lesen *unregelmäßig* in der Bibel und fast ein Drittel (31 %) liest *selten* oder *nie* in Gottes Wort! Die Antwort aller 289 Jugendlichen ergab auf einer Skala von 1 bis 4

(1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Selten) einen Durchschnitt von 2,1.

Zu der Frage wie oft sie in der Bibel lesen gaben 23 % *täglich*, 52 % *1-3 mal pro Woche*, 20 % *einmal im Monat* und 5 % *nie* an. Hier ergaben die Antworten auf einer Skala von 1 bis 5

(1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal pro Monat; 5 = nie) einen Gesamtdurchschnitt von 2,5.

Es zeigt sich, dass Jugendliche mit zunehmendem Alter regelmäßiger und häufiger in der Bibel lesen. Die »regelmäßig-täglichen«-Bibelleser sind im Durchschnitt 17,5 Jahre alt und damit wesentlich über dem Durchschnitt von 16,7 Jahren. Die Nichtbibelleser sind durchschnittlich 15,2 Jahre alt.

Interessanterweise ist in der Gruppe der täglichen Leser kaum ein geschlechtsspezifischer Unterschied zu erkennen. Erst in der Gruppe der »unregelmäßigen-zwei-bis-dreimal-pro-Woche«-Leser erkennt man einen Unterschied, mit 50 % mehr Mädchen als Jungen. Die »selten-bis-einmal-im-Monat«-Leser sind wieder gleichberechtigt aufgeteilt. Die Nichtleser sind fast nur männliche Jugendliche.

Jugendliche, die nur die Revidierte Elberfelder lesen, haben mit einem Altersdurchschnitt von 18,9 den besten Schnitt beim persönlichen Bibellesen.¹¹ Die Bibelleser der Guten Nachricht – und Hoffnung für Alle – Übersetzung bleiben im Durchschnitt. Die Leser der Lutherbibel tun sich dagegen am schwersten persönlich Bibel zu lesen.¹² Jugendliche, die mehrere Bibeln benutzen, liegen bei beiden Fragen über dem Durchschnitt.¹³

Jugendliche, die gemeinsam mit anderen Bibel lesen, lesen auch allein etwas regelmäßiger persönlich in der Bibel als der Durchschnitt. Wenn

¹¹ Zu der Frage nach dem Bibellesen erreichen sie einen Durchschnitt »Ja, unregelmäßig (1,8) und bei der Häufigkeit zwei- bis dreimal pro Woche (1,9).

¹² Mit einem Altersdurchschnitt von 15,6 Jahren lesen sie durchschnittlich unregelmäßig bis selten (2,6) und zwischen einmal pro Woche und einmal pro Monat (2,6).

¹³ Mit einem Altersdurchschnitt von 17,7 Jahren lesen sie durchschnittlich unregelmäßig (1,9) und zwei- bis dreimal pro Woche (2,0).

sie noch dazu in einer kleineren, verbindlicheren Gruppe Bibel lesen ist auch ihre persönliche Bibellesekultur überdurchschnittlich.

Jugendliche, die ein Vorbild im Bereich Bibellesen haben, lesen auch selbst mehr in der Bibel. Jugendliche, die immer oder manchmal einen Bibelleseplan oder ein Andachtsbuch benutzen, lesen weit regelmäßiger und häufiger in der Bibel!

Die persönlichen Vielleser geben als Gründe zum Bibellesen an: Gewohnheit, Auftanken, Interesse an Gottes Wort, Gedanken für den Tag, Gott es will, mehr von Gott wissen, gute Erfahrungen und um den Glauben zu stärken. Jugendliche, die als Grund Druck von innen (schlechtem Gewissen) oder außen angegeben haben, haben damit wenig Erfolg – sie lesen weniger in der Bibel als der Durchschnitt.

68 % aller Jugendlichen, die Bibel lesen, klagen über Unkonzentriertheit, ob sie nun regelmäßig oder selten lesen. Daneben wird die Schwierigkeit genannt, dass man keine Ruhe findet. Die *regelmäßigen* Bibelleser haben besonders Müdigkeit angegeben und dass die Texte schon bekannt sind. Jugendliche, die eher *selten* lesen, klagen über Langeweile, keine Zeit und mangelndes Textverständnis.

2.1.2. Konsequenzen

Die erste Feststellung ist wohl, dass die persönliche Bibellesekultur der Jugendlichen nicht gerade zu Jubelrufen verleitet. Leider gibt es keine älteren Vergleichsstudien, um zu prüfen, ob das persönliche Bibellesen der Jugendlichen in den letzten Jahren nachgelassen hat oder nicht. Darum ist es müßig zu spekulieren, ob unsere christliche Jugend nicht mehr so fromm ist wie früher. Es soll vielmehr gefragt werden, wie man Teenagern und Jugendlichen helfen kann, in der Bibel zu lesen. Um Tipps und Anregungen zu bekommen, soll diese Arbeit zeigen, was anderen Jugendlichen hilft. Aus dem was Gleichaltrige erleben und ihr Bibellesen fördert, wird abgeleitet, was auch anderen helfen könnte.

Zuerst stellt sich die Frage nach dem Alter der Bibelleser. Warum sind die Jugendlichen, die regelmäßig lesen, wesentlich älter als der Durchschnitt? Dies ist wohl m. E. entwicklungspsychologisch zu erklären. Mit Einsetzen des Jugendalters beginnt eine kritische Auseinandersetzung mit den Inhalten des Glaubens. Vieles, was bisher einfach übernommen wurde, wird nun hinterfragt. Jugendliche sind auf der Suche nach eigenen, subjektiven Standpunkten. Der Glaube nimmt nun eigene Formen an und dazu gehört, dass man selbst beginnt, Bibel zu lesen und sich eigene Gedanken zu machen.

Das bedeutet für die Praxis, dass Mitarbeiter darauf achten sollten, dass sie 15-jährigen den Einstieg ins persönliche Bibellesen erleichtern bzw. ihnen dabei helfen. Was Jüngeren helfen kann, zeigt ein Blick auf die 13- bis 15-jährigen Teenagern dieser Umfrage, die regelmäßig in der Bibel lesen. Die einzige Gemeinsamkeit dieser jungen Vielleser ist, dass sie einen

Bibelleseplan benutzen.¹⁴ So scheint ein solcher Plan die beste Möglichkeit zu sein auch jüngere Jugendliche zu fördern, in der Bibel zu lesen.

Es scheint auch hilfreich für Jugendliche zu sein, dass sie nicht nur eine Bibelübersetzung benutzen. Jugendliche, die nur eine Lutherübersetzung benutzen, tun sich wohl zu Recht sehr schwer. Mehrere Übersetzungen regen an, auch altbekannte Texte neu zu verstehen. Gerade fremdsprachige Übersetzungen können hilfreich sein, um sich neu auf den Inhalt einzulassen.

Das Problem, dass Jugendliche sich nur schwer aufs Bibellesen konzentrieren können und keine Ruhe finden, hat sicher mehrere Faktoren. Zum einen liegt es ganz natürlich an der Tageszeit. Über die Hälfte der Bibelleser lesen abends die Bibel. Zum anderen liegt es sicher an gewachsenen Stresspotenzialen der Jugendlichen, z.B. durch Familienprobleme, Scheidung der Eltern oder Leistungsdruck in der Schule.¹⁵

Außerdem ist die Frage legitim, ob unsere heutige Medien- und Computerwelt es den Jugendlichen schwerer macht, sich auf einen (komplizierten) geschriebenen Text zu konzentrieren. Es wird sich zeigen, ob z.B. Computerbibel oder ein geplanter Bibel-Fernseh-Kanal der Mediengesellschaft Kirch Abhilfe schafft.

Jugendliche selbst äußern, dass es hilfreich für ihr persönliches Bibellesen wäre, Bibeltexte auf andere kreativere Weise zu erleben (z.B. als Hörbibel, als Comic, als Lied). Vielleicht helfen kreative, abwechslungsreiche Wege, damit Jugendliche sich besser auf den Inhalt der Bibel konzentrieren können.

Als Hilfe für mehr Konzentration beim persönlichen Bibellesen scheint m.E. auch ein Bibelleseplan geeignet.¹⁶ Hilfreich ist bestimmt auch ein festgelegter Zeitpunkt¹⁷, der in der »Biokurve« günstig liegt und nicht erst im Bett mit Nachttischlampe Bibel zu lesen.

Die Schwierigkeit der Vielleser, dass Texte schon zu bekannt sind, könnte durch einen festen Leseplan, der einen in unbekannteres Bibelterrain führt, gelindert werden. Die Schwierigkeit der Wenigleser, Texte nicht zu verstehen und Langeweile gehören zusammen bzw. bedingen einander. Vielleicht kann auch hier ein Begleitbuch zum Bibellesen helfen. So äußern sich viele Jugendliche, dass eine Erklärungshilfe gut wäre,

¹⁴ Es gibt 17 Teenager im Alter von 13 bis 15 Jahren die regelmäßig-täglich die Bibellesen. Es lässt sich keine andere Gemeinsamkeit feststellen, außer dass 82 % dieser Gruppe einen Bibelleseplan benutzen.

¹⁵ Zumal ein weiterer Stressmacher wie schlechtes Gewissen nicht in der Bibel gelesen zu haben, nicht sehr dienlich ist für die persönliche Bibellesekultur (siehe zu Punkt 11 des Fragebogens).

¹⁶ »Nur« 48 % der Jugendlichen, die über Unkonzentriertheit klagen, haben einen Bibelleseplan. An der geringen Prozentzahl zeigt sich bedingt, dass ein Lehrplan hilft sich zu konzentrieren. Als Gegenbeispiel: 58 % der Jugendlichen, die darüber klagen, dass die Texte schon so bekannt sind, haben einen Bibellehrplan.

¹⁷ Diesen Punkt äußern sehr viele Jugendliche in dem Punkt 15 des Fragebogens.

die Bibel zu verstehen. Auch eine regelmäßige Gruppe von Bibellesern wäre für Wenigleser gut geeignet, Langeweile und Unverständnis auszuräumen.

Das Problem keine Zeit zu haben, ist erstaunlicherweise eher eine Frage nach den Prioritäten als nach einem vollen Terminkalender. Jugendliche, die regelmäßig in der Bibel lesen, also viel Zeit dafür investieren, klagen weit weniger als Jugendliche, die unregelmäßig in der Bibel lesen.

2.1.3. Hilfen zum persönlichen Bibellesen

In diesem Abschnitt soll auf einige ganz praktische Tipps der Jugendbibelleseliteratur hingewiesen werden. Sie sollen helfen, die so genannte ›Stille Zeit‹ kreativer und abwechslungsreicher zu gestalten.

Aus: »b-y Sonderheft 1992 Bibelarbeitsbuch«¹⁸

In dem Sonderheft zum Jahr der Bibel 1992 stellt Heike Beiderbeck-Haus verschiedene Modelle des Bibellesens vor. Diese sollen helfen, die Bibel mit unterschiedlichen Intentionen zu lesen und damit neue Erfahrungen zu machen.

Die verschiedenen Modelle hier in Kurzversion:

- Denkanstoß aus der Bibel (nur einen praktischen Gedanken mitnehmen)
- Forschendes Bibellesen (einen Text exegetisch untersuchen)
- Meditierendes Bibellesen (länger über Begriffe und spontane Empfindungen nachdenken)
- Dialoghaftes Bibellesen (mit Auslegungen, Predigten zu dem Text ins Gespräch kommen)
- Studierendes Bibellesen (ein ganzes biblisches Buch erarbeiten)
- Thematisches Bibellesen (verschiedene Bibeltexte zu einem Thema erarbeiten)
- Bibel im Alltag (einen Bibeltext eine ganze Woche in Alltagssituationen mitnehmen)

Aus: »dran 6/1997 Die Bibel«¹⁹

In dieser christlichen Jugendzeitung wurden von Elke Werner verschiedene Tipps zum Bibellesen gegeben:

- Bibellesepläne oder Jahresbibel benutzen
- mal eine andere Übersetzung benutzen
- auch mal Bibel in einer anderen Sprache lesen
- Arbeit mit Symbolen am Textrand für Fragezeichen, Ausrufezeichen, Pfeil ...
- Bibelstellen farbig markieren, z.B. rot – Gottes Liebe, gelb – Verheißungen ...

¹⁸ H. Beiderbeck-Haus, b bis y Bibelarbeitsheft, Hamburg 1992.

¹⁹ E. Werner, dran, Ausgabe 6/1997, Witten 1997.

- Bibeltext in eigenen Worten wiedergeben
- die Bibel abschreiben
- sich in eine biblische Person hineindenken
- einen Brief als Antwort an Gott schreiben oder an eine biblische Person
- den Text mit eigenen Worten wiedergeben (z.B. eine Detektivgeschichte, Zeitungsartikel)
- aus der Bibellese eine ›to do‹ und ›not to do‹ Liste machen
- Verse abschreiben und in eine Schatztruhe legen

Aus: »Gute Nachricht Bibel, durchgesehene Ausgabe«²⁰

In der Einleitung der modernen Bibelübersetzung gibt Anja Schäfer einen kleinen Test um seinen eigenen Bibellesetypen (!) zu bestimmen. Es folgen zwanzig Fragen zum Ankreuzen und anschließend eine Auswertung. Das Ergebnis verweist auf fünf verschiedene Bibellesetypen: der Peopletyp, Draußen-Typ, Schreibtyp, neugierig-genaue Typ und der Musiktyp. Zu jedem Typ werden hilfreiche Tipps zum Bibellesen gegeben.

Ich finde diesen kleinen Test sehr interessant, da er die Unterschiedlichkeit der Bibelleser ernst nimmt. Hier wird nicht eine Einheitsmethode auf alle Charaktere übergestülpt, sondern angeregt nachzudenken, was mir ganz persönlich helfen könnte in der Bibel zu lesen. Dann wird einer an einen stillen See radeln, um dort Bibel zu lesen und ein anderer wird zu einem Bibeltext eine Melodie komponieren.

Aus: »Wenn die Stille Zeit zu still ist«²¹

In 30 Tipps gibt die Autorin kreative Ideen die Zeit des persönlichen Bibellesens und Betens zu gestalten. Sie gibt z.B. den Tipp, die Bibel aus der Sicht eines Kindes zu lesen, ein Bibeltagebuch zu führen, zu dem Text einen Tanz einzustudieren, Bibelkassetten zu hören oder die Bibel in einem 5-Sterne-Hotel zu lesen.

2.2. Bibellesepläne

2.2.1. Ergebnisse der Umfrage

Nur 44 % der befragten Jugendlichen benutzen einen Bibelleseplan oder ein Andachtsbuch, um die Bibel zu lesen. Die Jugendlichen, die *immer* (20 %) oder *manchmal* (24 %) solche Bücher benutzen, sind im Durchschnitt 17,5 Jahre alt und damit wesentlich älter als der Durchschnitt von 16,7 Jahren. Es fällt auf, dass vor allem Jugendliche zwischen 13 und 16 Jahren und zwischen 18 und 19 Jahren weit unter dem Durchschnitt liegen. Insgesamt benutzen mehr Mädchen als Jungen eine regelmäßiges

²⁰ A. Schäfer, Sonderseiten in Gute Nachricht Bibel, Wuppertal 2000.

²¹ P. Farrel, Wenn die Stille Zeit zu still ist, Aßlar 2000.

Begleitbuch.²² Nutzer von Bibellesehilfen erleben eher Familienandachten²³ und lesen häufig auch in Hauskreisen die Bibel. Sie gaben fast alle an, dass sie Vorbilder haben, die sie motivieren Bibel zu lesen.²⁴ Und sie beurteilen ihre Bibelkenntnis etwas höher als der Durchschnitt.²⁵

Jugendliche, die *immer* einen Bibelleseplan oder ein Andachtsbuch benutzen, lesen sehr regelmäßig und häufig (täglich bis zwei- bis dreimal pro Woche) in der Bibel. Doch Jugendliche, die ihren Bibelleseplan nur *manchmal* benutzen, liegen nur noch leicht über dem Durchschnitt!

Bei der Frage nach den Gründen in der Bibel zu lesen, gaben sie weit häufiger an, dass sie einen Gedanken für den Tag wollen. Auch die Gründe Auftanken, Gewohnheit und schlechtes Gewissen haben Bibelplanleser bevorzugt angekreuzt. Bei den Schwierigkeiten gaben sie an, dass Texte oft schon zu bekannt sind. Dagegen kennen sie weniger das Problem, dass Bibellesen langweilig ist. Auch fällt es ihnen wohl leichter, sich zu konzentrieren, als Jugendliche ohne ein Begleitbuch.

77 (27 %) der 289 Jugendlichen geben an, dass sie den vorgegebenen Tages-Bibellese-Text lesen. Von den 77 Jugendlichen benutzen 42 *immer* einen Bibelleseplan und 25 *manchmal*.

Bei den Antworten zu der Frage nach dem Titel der Bücher zeigt sich, dass die Jugendlichen fast ausschließlich an klassische Bibellesepläne gedacht haben, also Bücher, in denen für jeden Tag ein Bibeltext angegeben ist und meist eine erklärende, übertragende Stellungnahme folgt.

2.2.2. Konsequenzen

Bibellesepläne sind für Jugendliche eine große Hilfe, um regelmäßig in der Bibel zu lesen. Wer häufig Bibel lesen will, dem hilft ein Leseplan, es regelmäßig zu tun. Durch die fortlaufenden Texte eines Plans ist das Lesen nicht so schnell langweilig. Außerdem hilft es, das Bibellesen zur Gewohnheit zu machen. Durch die vorgegebenen Texte und Erklärungen haben Jugendliche weniger Probleme sich zu konzentrieren als ihre Altersgenossen.

Ein Bibelleseplan kann schnell zu einem mahnenden Gewissen werden. Durch die täglich vorgegebenen Texte wird man ständig daran erinnert, dass man das ›Tagessoll‹ noch nicht erfüllt hat. Das Bibellesen darf aber nicht zu einer lästigen Pflichtübung werden, die täglich abgehakt werden muss.

²² Jugendliche, die *immer* einen Bibelleseplan benutzen sind zu 58 % weiblich und 42 % männlich. Jugendliche, die *manchmal* einen Bibelleseplan benutzen sind zu 65 % weiblich und 35 % männlich.

²³ 60 % der Jugendlichen, die Eltern als ihr Vorbild zum Bibellesen angegeben haben, benutzen einen Bibelleseplan!

²⁴ 70 % der Jugendlichen, die *immer* einen Bibelleseplan benutzen und 93 % (!) der Jugendlichen, die *manchmal* einen Bibelleseplan benutzen, haben ein Bibellesevorbild.

²⁵ Jugendliche, die immer oder manchmal einen Plan benutzen, haben eine durchschnittliche Bibelkenntnis von 3,2. Der Gesamtdurchschnitt beträgt 3,4.

Eine weitere ›Gefahr‹ der Bibelsepläne ist, dass sie als Begleitbuch zu hoher Priorität bekommen. Wenn der Bibeltext nur noch schnell überflogen wird und man sich dann auf den erklärenden Abschnitt konzentriert, wird verhindert, dass der Jugendliche sich selbst intensiv mit dem Bibeltext auseinandersetzt. Darum sollten sich erklärende Texte auf die Hintergrundinformationen zu einem Bibelabschnitt konzentrieren. Die Übertragungsarbeit ›vom Text ins Leben‹ sollte den Jugendlichen nicht abgenommen, sondern durch geschickte Fragen erleichtert werden!

In der Benutzung dieser Begleitbücher sind Vorbilder oder Weggenossen sehr wichtig. Wenn Jugendliche mit den Eltern zusammen oder in einer Kleingruppe Bibel lesen, verwenden sie auch selbst Bibellesehilfen. Dies kommt zum Teil durch das gemeinsame Benutzen solcher Bücher in der Familienandacht oder in den Hauskreisen und wohl auch durch die Vorbilder, die Bibellesepläne benutzen. Auch die Gruppe Gleichaltriger ist wichtig, um einen Leseplan zu benutzen. Die Auswertung des Fragebogens hat gezeigt, dass es Teenager- und Jugendgruppen gibt, die als Gruppe ein gemeinsames Buch verwenden. So scheint es Jugendlichen zu helfen, wenn sie wissen, dass auch andere einem Bibelleseplan folgen.

Daraus ergibt sich die Frage, wie man Jugendliche ermutigen kann, Bibellesepläne zu benutzen. Es ist hilfreich, wenn man Bücher erst einmal bekannt macht, denn so manch ein Jugendlicher der Umfrage wusste gar nicht, was ein Bibelleseplan ist. Dann scheint es wichtig zu sein, dass man als Mitarbeiter selbst als Vorbild dienen kann und einem Bibelleseplan folgt. Auch das Lesen eines Bibelleseplans als Gruppenaktion ist viel versprechend. Sich gemeinsam als Gruppe eine Zeit zu setzen, in der man einem Begleitbuch folgt, kann hilfreich für die Jugendlichen sein. Wesentlich für solch eine Aktion ist, dass die Jugendlichen selbst motiviert sind, und es nicht eine Veranstaltung von ›oben herab‹ ist. Außerdem ist es wichtig, dass solch eine Aktion gut begleitet und ausgewertet wird.

Viele Jugendliche selbst äußern auf die Frage, was hilfreich für ihr persönliches Bibellesen wäre, den Wunsch nach einer Erklärungshilfe und mehr Regelmäßigkeit. Beide Wünsche kann ein Bibelleseplan erfüllen. Ein Plan mit Erklärungen hilft, Texte besser zu verstehen und Hintergrundwissen zu erhalten. Durch die täglich vorgegebenen Texte kann solch ein Plan auch eine Hilfe sein, regelmäßiger zu lesen und sich an einen festgelegten Zeitpunkt zu gewöhnen. Mitarbeiter sollten versuchen, auf diese Wünsche einzugehen und den Jugendlichen zu helfen, einen Bibelleseplan auszuprobieren.

2.3. Vorbilder

2.3.1. Ergebnisse der Umfrage

Nur 68 % der befragten Jugendlichen geben an, dass sie ein Vorbild haben, das sie motiviert in der Bibel zu lesen. Ob Jugendliche ein Vorbild

haben oder nicht, ist keine Frage des Alters oder Geschlechts.²⁶ Es ist vielmehr wichtig, ob sie in einer Gruppe mit anderen Menschen Bibel lesen oder nicht.²⁷ Wer noch dazu in einer kleineren Bibellesegruppe wie Schülerbibelkreis, Familienandacht, Hauskreis und Mitarbeiterkreis ist, hat noch weit häufiger Vorbilder, die motivieren in der Bibel zu lesen.²⁸

Bei der konkreten Frage, wer ihre Vorbilder sind, werden an erster Stelle Eltern, Jugendliche und Mitarbeiter in der Gemeinde genannt. Erst an vierter Stelle erscheinen die Pastoren auf der Rangliste der Vorbilder. Geschwister wurden selten gewählt.²⁹ Es fällt noch auf, dass siebenmal bei ›Sonstiges‹ Freund/in genannt wurde.

Wen die Jugendlichen zum Vorbild haben, ist zum Teil eine Frage des Alters. Jüngere Jugendliche (Altersdurchschnitt 16,5 Jahre) haben eher ihnen nahe stehende Personen zum Vorbild wie die Eltern, Geschwister und andere Jugendliche. Für etwas ältere Jugendliche (Altersdurchschnitt 17,5 Jahren) werden Mitarbeiter in den Gemeinden und Pastoren hilfreiche Vorbilder.

Ein Aspekt erscheint besonders interessant: die Rolle der Eltern! Nur 7 % der befragten Jugendlichen kennen noch Familienandachten, 10 % lesen gemeinsam mit den Eltern in der Bibel und 30 % geben an, dass sie Eltern als Bibellesevorgänger haben. Die Nutzung eines Bibelleseplanes ist bei diesen Jugendlichen überdurchschnittlich, doch die Regelmäßigkeit und Häufigkeit des persönlichen Lesens bleibt durchschnittlich.

Dass Jugendliche durch Vorbilder motiviert werden, persönlich in der Bibel zu lesen, zeigt sich deutlich.³⁰ Die Regelmäßigkeit oder Häufigkeit des Lesens scheint davon aber kaum berührt zu sein.³¹ Deutlicher zeigt sich ein Unterschied bei der Benutzung eines Bibelleseplans: Jugendliche mit Vorbildern haben überdurchschnittlich oft einen Bibelleseplan oder ein Andachtsbuch.³²

²⁶ Jugendliche, die ein Vorbild haben, liegen im Altersdurchschnitt genau auf dem Gesamtdurchschnitt von 16,7 Jahren. Es sind 90 Jungen und 106 Mädchen.

²⁷ 75 % der Jugendlichen, die angaben, dass sie regelmäßig mit anderen gemeinsam die Bibel lesen, haben ein Vorbild. Demgegenüber haben nur 52 % der Jugendlichen, die nicht mit anderen gemeinsam Bibel lesen ein Vorbild.

²⁸ 83 % der Jugendlichen im Mitarbeiterkreis, 78 % der Jugendlichen in Familienandachten, 77 % der Teilnehmer an Hauskreisen / Kleingruppen und 76 % der Jugendlichen in Schülerbibelkreisen haben ein Bibellesevorgänger.

²⁹ Von den 196 Jugendlichen, die angaben ein Vorbild zu haben, nannten 44 % die Eltern, 42 % Jugendliche, 41 % Mitarbeiter, 23 % Pastoren und 15 % Geschwister.

³⁰ 72 % der Jugendlichen, die regelmäßig und 75 % der Jugendlichen, die unregelmäßig in der Bibel lesen, haben ein Vorbild. Dagegen haben nur 45 % der Seltenleser und 24 % der Gar-nicht-Leser ein Vorbild.

³¹ 70 % der Täglich-Leser, 75 % der zwei- bis dreimal pro Woche-Leser, 74 % der einmal pro Woche-Leser und 57 % der einmal pro Monat-Leser hat ein motivierendes Vorbild.

³² 53 % der Jugendlichen mit Vorbild benutzen einen Bibelleseplan (Durchschnitt 44 %).

2.3.2. Konsequenzen

Es zeigt sich, dass Jugendliche Vorbilder brauchen, die sie motivieren und anleiten, in der Bibel zu lesen. Doch die Jugendlichen sind wählerisch. Nur Personen, zu denen sie engen Kontakt haben, z.B. innerhalb der Familie, der Kleingruppe oder des Jugendkreises sind Vorbilder für sie. Je persönlicher die Kontakte sind, um so mehr nehmen sie ein Vorbild an.

Das bedeutet, dass Jugendliche Menschen brauchen, die mit ihnen gemeinsam Bibel lesen und nicht nur darüber predigen. Erst wenn Jugendliche erkennen, dass der Bibelleser authentisch ist in dem, was er tut, wird er glaubwürdig. Erst im Lebensvollzug und in den konkreten Aspekten des alltäglichen Lebens zeigt es sich für Jugendliche, ob sie andere Bibelleser für sich als Vorbild annehmen oder nicht!

Ein gut baptistisches Modell könnte das eines Taufpartners sein, der sich nach der Taufe regelmäßig mit einem Jugendlichen trifft, um gemeinsam ›persönlich‹ Bibel zu lesen. Leider wurde nur von einem Jugendlichen ein Taufpartner als Vorbild erwähnt.

Als Vorbilder sind auch vermehrt die Eltern gefragt. Ein Drittel der Befragten erkennt die Eltern als Vorbilder an. Doch die Eltern scheinen nur noch selten mit den Kindern *zusammen* Bibel zu lesen. Oft bleibt es wohl dabei, dass Eltern darauf achten, dass ihr Sohn/ihre Tochter einen Bibelleseplan hat bzw. ihnen einen schenken. Doch gerade das gemeinsame Lesen wäre noch wichtiger, um den Teenagern und Jugendlichen zu helfen.

Auch sind Gleichaltrige sehr wichtig. Andere Jugendliche, die Bibel lesen, scheinen für sie eher ein Vorbild zu sein, als ehrenamtliche (Gemeindemitarbeiter) oder hauptamtliche (Pastoren) Bibelleser! Dies hat seine Begründung sicher darin, dass es eben nicht die ›Berufschristen‹ sind, sondern ganz ›normale‹ Jugendliche, wie sie selbst!

Darum ist es wichtig, in den Teenager- und Jugendgruppen eine Offenheit zu schaffen, dass sich Teenager und Jugendliche selbst über ihr Bibellesen austauschen können. Gibt es in unseren Gruppen eine persönliche, ›geschützte‹ Atmosphäre, in der Jugendliche von ihrem Bibellesen erzählen können oder wäre das zu uncool? Es müssen Möglichkeiten geschaffen werden, damit Jugendliche ganz natürlich darüber ins Gespräch kommen!

Die Jugendlichen selbst äußern den Wunsch nach Personen, die ihnen helfen die Bibel zu verstehen. Bei der Frage, was für ihr persönliches Bibellesen hilfreich wäre, nannten erstaunlich viele den Wunsch nach jemand, der ihnen die Bibel erklärt, wenn sie etwas nicht verstehen. Jugendliche suchen nicht Vorbilder, die weit weg und unerreichbar sind, sondern sie sind offen für Menschen, die ihnen ihr Bibellesen vorleben und in Rufweite sind.

2.4. Gemeinsames Bibellesen

2.4.1. Ergebnisse der Umfrage

80 % der befragten Jugendlichen lesen *regelmäßig* oder *manchmal* mit anderen gemeinsam in der Bibel. Ihr Altersdurchschnitt von 16,9 Jahren ist ziemlich nah am Gesamtdurchschnitt von 16,7 Jahren. Doch es fällt auf, dass nur 18 % aller Jugendlicher wirklich *regelmäßig* mit anderen gemeinsam Bibellesen. Ihr Altersdurchschnitt ist mit 18,3 Jahren wesentlich höher.

Bei der Frage, in welchen regelmäßigen Veranstaltungen Jugendliche aus der Bibel hören, wird aber deutlich, dass Bibellesegruppen keine Frage des Alters, sondern der Ausrichtung der jeweiligen Gruppe sind. Ältere Jugendliche lesen in Hauskreisen / Kleingruppen und Mitarbeiterkreisen die Bibel, während jüngere ihre eigenen altersgerechten Kleingruppen haben wie Schülerbibelkreis oder die Familienandacht.

Erstaunlich viele der Befragten (62 %) lesen in einer kleineren Gruppe außerhalb der Teenager- oder Jugendstunde in der Bibel. 40 % aller Jugendlichen sind in Hauskreisen / Kleingruppen und 22 % teilen sich auf in Schülerbibelkreise, Familienandachten und Mitarbeiterkreise.

Gemeinsames Bibellesen ersetzt nicht das persönliche Lesen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Je regelmäßiger die Jugendlichen in Bibellese-Gemeinschaften sind, desto regelmäßiger lesen sie auch allein in der Bibel.

In der folgenden Tabelle soll die Bedeutung der Gruppengröße gezeigt werden:

	Alter Ø	Alleinlesen (Frage 6)	Häufigkeit (Frage 7)	Vorbild (Frage 12)	Bibelleseplan (Frage 10)
Großgruppe, wie Teenager- oder Jugendgruppe (= alle Befragten)	16,7	2,1	2,5	68 %	44 %
Jugendliche, die regelmäßig oder manchmal gemeinsam mit anderen Bibel lesen	17,0	2,0	2,3	72 %	50 %
Kleingruppe, wie Hauskreis, Schülerbibelkreis	17,7	1,8	2,0	78 %	52 %
Zweiergruppe, z. B. mit Freund/in	18,1	1,6	1,8	65 %	56 %

* 1 = Ja, regelmäßig; 2 = Ja, aber unregelmäßig; 3 = Selten; 4 = Nein

** 1 = täglich; 2 = zwei- bis dreimal pro Woche; 3 = einmal pro Woche; 4 = ca. einmal im Monat; 5 = nie

*** Prozent der Jugendlichen die ein Bibellesevorbild haben

**** Prozent der Jugendlichen, die einen Bibelleseplan benutzen

Das Ergebnis ist verblüffend. Je kleiner und damit persönlicher und verbindlicher eine Lesegruppe ist, umso regelmäßiger und häufiger lesen die Jugendlichen auch allein in der Bibel. Auch die Benutzung eines Bibelle-

seplanes steigt mit sinkender Gruppengröße! Kleingruppen und vor allem Zweiergruppen scheinen den Jugendlichen m. E. zu helfen, auch persönlich in der Bibel zu lesen.³³ Es fällt auch auf, dass Jugendliche, je älter sie werden, in kleineren Gruppen Bibel lesen, was wohl entwicklungspsychologisch zu erklären ist.³⁴

Jugendliche, die gemeinsam mit anderen Bibel lesen, haben mehr Vorbilder und eine bessere Bibelkenntnis. Die Benutzung eines Bibelleseplans ist insgesamt leicht überdurchschnittlich. Im Bereich der Schwierigkeiten des Alleinlesens unterscheiden sich die Gruppenleser nicht vom Durchschnitt.

2.4.2. Konsequenzen

Regelmäßiges gemeinsames Lesen mit anderen Christen ist für Jugendliche eine große Hilfe, um persönlich in der Bibel zu lesen. Die Ergebnisse des Fragebogens belegen, dass eine verbindliche Kleingruppe noch förderlicher ist. Doch leider nutzen sehr wenig Jugendliche diese Chance.

Vielleicht muss in unseren Gemeinden diese Form der Jugendarbeit noch bekannter werden. Es sollte gefördert werden, dass neben programmorientierten Jugendstunden auch personenorientierte Kleingruppen angeboten werden. Es zeigt sich, dass persönliche, verbindliche Treffen der Jugendlichen hilfreicher sind als Großgruppen. In Kleingruppen sollen Jugendliche selbst zur Sprache kommen und persönlich gefördert werden.

Die Altersstruktur zeigt, dass nur wenig Jüngere in Kleingruppen sind. Eine Konsequenz daraus könnte eine altersgerechte Ausrichtung der Kleingruppen sein. Im Gemeindeleben gibt es für die Teenager meist »nur« die Großgruppe und Hauskreise sind erst was für junge Erwachsene. Es sollte jedoch spezielle Kleingruppen für Teenager geben. Es sollte eine Möglichkeit für interessierte Teenager geben, gemeinsam mit anderen in der Bibel zu lesen. Der Schwerpunkt darf jedoch nicht sein, ein neues Gemeindeprogramm zu entwickeln, sondern als freiwilliges Treffen, welches eher sozialen als lehrhaften Charakter hat. In diesen Kleingruppen sollte das gemeinsame Lesen, Austausch und persönliches Gebet im Vordergrund stehen und nicht eine zusätzliche Bibelarbeit für Teenager angeboten werden.

Auch die Möglichkeit einer Zweierschaft sollte bekannt gemacht und gefördert werden, vielleicht als Experiment über einen festgelegten Zeitraum mit Begleitung durch Mitarbeiter. Es sollte Mut gemacht werden, dass Gleichaltrige zusammen Bibel lesen und ihnen vielleicht durch ei-

³³ Eine besondere Gruppe sind noch die Jugendlichen, die mit ihren Eltern zusammen Bibel lesen. Sie sind im Durchschnitt nur 15,8 Jahre und bleiben beim Alleinlesen im Durchschnitt.

³⁴ In dem Alter der jungen Erwachsenen bevorzugt man kleinere und intensivere Gruppen bis hin zu einer Partnerschaft, während Teenager die große Masse lieben und brauchen.

nen Leseplan Hilfestellungen gegeben werden. Jugendliche äußern ab und an solche Vorhaben, die dann jedoch wieder im Sand verlaufen. Man muss als Mitarbeiter bei Eigeninitiativen ein glückliches Händchen finden zwischen laufen lassen und zugleich fördern und begleiten.

Es bleibt auch die Frage, wo bibelfeste Gemeindemitglieder sind, die mit Jugendlichen zusammen Bibel lesen. Nur einmal wird ein Taufpartner genannt. Auch wenn ein generationsübergreifendes Bibellesen seine Probleme hat, sollte man doch diese Form der Begleitung neu entdecken und fördern. Doch dabei sollte nicht nur die Wissensvermittlung, sondern die Persönlichkeitsentwicklung im Blickfeld sein.

Jugendliche selbst äußern gemeinsames Lesen als großen Wunsch. Bei der Frage was für ihr persönliches Bibellesen hilfreich wäre, war der größte Themenblock der Wunsch mit einem Freund / einer Gruppe gemeinsam zu lesen. Es ist erstaunlich, dass so viele Jugendliche³⁵ bei einer offenen Frage in einem Punkt übereinstimmen.

Es fällt außerdem auf, dass auch oft Gleichaltrige und gute Freunde als gewünschte Bibellesepartner genannt werden. Dies zeigt noch mal den fehlenden Austausch der Jugendlichen untereinander. Gemeinden müssen hier Formen finden, wie sie Jugendlichen helfen können, diese Wünsche umzusetzen.

Zitat eines 15-jährigen Mädchens: »Es wäre hilfreich für mich, jemanden zu haben, den man fragen kann, wenn man mal wieder was nicht kapiert und SOFORT jemand zu haben, der motiviert!«

3. Schlusswort – oder: Wie kann ich, wenn mich niemand anleitet?

Am Ende der Arbeit soll die Bibel selbst zu Wort kommen. Eine Bibelbegegnung der Apostelgeschichte soll und kann viele der dargestellten Themen unterstreichen und damit zeigen, dass sie zeitlos sind.

Da sucht ein Mann nach Gott und liest darum in der Bibel. Doch Bibellesen ist gar nicht so einfach – er versteht den Bibeltext nicht. Aber die »Bibellesehilfe« ist schon unterwegs...

*Philippus und der äthiopische Eunuch (Apg 8,26-40)*³⁶

»(26) Ein Engel des Herrn redete aber zu Philippus: »Steh auf und geh nach Süden auf den Weg, der von Jerusalem nach Gaza hinunterführt, der einsam ist.« (27) Und er stand auf und ging. Und siehe, ein Mann, ein Äthiopier, ein Eunuch, ein Mächtiger der Kandake, der Königin der Äthiopier, der die Aufsicht über ihren ganzen Schatz hatte: der war gekommen, um in Jerusalem an-

³⁵ Mit 43 übereinstimmenden Meldungen ist dies die größte Themengruppe, die sich aus den Äußerungen der Jugendlichen zusammenstellen ließ.

³⁶ Nach der Übersetzung des Bibelkommentars von G. Maier, Edition C Bibelkommentar. CD-ROM Bibelstudiensystem, Holzgerlingen 1999.

zubeten. (28) Er war nun auf der Rückreise und saß auf seinem Wagen und las den Propheten Jesaja. (29) Der Geist aber sagte zu Philippus: »Lauf hin und halte dich an diesen Wagen!« (30) Als Philippus aber hinlief, hörte er ihn den Propheten Jesaja lesen und sagte: »Verstehst du denn, was du liest?« (31) Er aber sagte: »Wie könnte ich denn, wenn mich niemand anleitet?« Er ermunterte Philippus, aufzusteigen und sich zu ihm zu setzen. (32) Der Inhalt der Schrift, die er las, war dieser: »Wie ein Schaf wurde er zur Schlachtung geführt, und wie ein Lamm war er stumm vor seinem Scherer, so dass er seinen Mund nicht öffnete. (33) In seiner Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben. Wer wird über seine Herkunft berichten? Denn sein Leben wird von der Erde weggetragen.« (34) Da antwortete der Eunuch Philippus: »Ich bitte dich, über wen spricht der Prophet dies? Über sich selbst oder über jemand anderen?« (35) Philippus aber öffnete seinen Mund und begann von dieser Schriftstelle aus, ihm die Frohe Botschaft von Jesus zu sagen. (36) Als sie aber den Weg hinunterfuhren, kamen sie an irgendein Gewässer. Und der Eunuch sagte: »Sieh, Wasser! Was steht dagegen, dass ich getauft werde?« (38) Und er befahl, den Wagen anzuhalten, und sie stiegen beide in das Wasser, Philippus und der Eunuch, und er taufte ihn. (39) Als sie aber aus dem Wasser stiegen, riss der Geist des Herrn Philippus hinweg, und der Eunuch sah ihn nicht mehr. Er machte sich aber mit Freude auf seinen Weg. (40) Philippus fand sich aber in Asdod wieder, und zog umher und verkündigte die Frohe Botschaft allen Städten, bis er nach Caesarea kam.«

Diese frühkirchliche Begebenheit macht deutlich, wie frustrierend ein Versuch sein kann, in der Bibel zu lesen und sie nicht zu verstehen. Sie zeigt die Notwendigkeit, Menschen zu haben, die einem helfen die Bibel zu lesen. Zugleich zeigt sie, wie lebendig die Bibel ist. Bibeltexe können in Bewegung setzen und Menschen verändern. Durch das Verstehen der biblischen Botschaft werden religiöse und völkische Grenzen gesprengt und Menschen werden fröhlich!

Die Umfrage hat gezeigt, dass die Teenager und Jugendlichen in unseren Gemeinden in der Bibel lesen. Sie machen ermutigende Erfahrungen mit Gottes Wort. Sie erleben, dass Gott durch die Bibel spricht, sie ermahnt, auch tröstet und ihnen hilft, ihr Leben als Christ zu leben. Zugleich kann man erkennen, dass die Jugendlichen noch mehr Hilfe brauchen, um in der Bibel zu lesen. Nur rund ein Viertel der Befragten liest regelmäßig / täglich in der Bibel und ein Drittel liest nur selten oder nie in Gottes Wort!

Die Umfrage hat deutlich gemacht, dass es Jugendlichen hilft, wenn sie Vorbilder haben. Doch diese Vorbilder müssen greifbar sein und mit den Jugendlichen gemeinsam Bibel lesen. Darüber hinaus ist die Benutzung eines Bibelleseplans von großer Hilfe. Hier sollten kreative Wege gefunden werden, die Jugendlichen dazu zu ermutigen. Zusätzlich ist das gemeinsame Lesen in einer kleinen Gruppe mit Gleichaltrigen viel versprechend. Hier müssen Modelle geschaffen werden, um in unserer Jugendarbeit solche Kleingruppen zu ermöglichen und zu fördern.

Die Geschichte des Eunuchen und des Philippus zeigt, dass Suchende nach Gott Bibellesehilfen brauchen. Es stellt sich die Frage nach den

Christen wie Philippus, die sich auf den mühsamen Weg zu den Jugendlichen machen und ihnen helfen, in der Bibel zu lesen. Jugendliche brauchen heute Menschen wie Philippus, die sich mit in ihre ›Kutsche‹ setzen und ein Stück der Reise mitgehen. Sie brauchen Menschen, die die Fragen der Jugendlichen verstehen und sie auf Christus deuten können. Dann wird es geschehen, dass die Bibel in Bewegung setzt und Jugendlichen ihren Weg mit Gott fröhlich ziehen!

Bibliographie

Hilfsmittel

Die Heilige Schrift. Revidierte Elberfelder Bibel, Wuppertal 1986.

Kommentare

Schille, G., Die Apostelgeschichte des Lukas. Theologischer Handkommentar. 2. Auflage der Neubearbeitung, Berlin 1984.

Maier, G., Edition C Bibelkommentar. CD-ROM Bibelstudiensystem, Holzgerlingen 1999.

Stählin, G., Die Apostelgeschichte. Das Neue Testament Deutsch, Göttingen 1971.

Monographien und allgemeine Literatur

Albietz, K. (Hg.), Termine mit Gott, Gießen 2000.

Beiderbeck-Haus, H., b bis y Bibelarbeitsheft, Hamburg 1992.

Bibellesebund Deutschland (Hg.), Klartext 1/2001, Marienheide 2000.

–, *Pur 1/2001, Marienheide 2000.*

Christliche Verlagsgesellschaft (Hg.), Heute, Dillenburg 2000.

–, *Echt stark, Dillenburg 1999.*

–, *Leben ist mehr, Dillenburg 2000.*

CVJM Gesamtverband in Deutschland (Hg.), Start in den Tag, Gießen 2000.

Deutscher Jugendverband ›Entschieden für Christus‹ (Hg.), Lichtstrahlen 2001, Kassel 2000.

Diehl, K.J., In 99 Tagen durch die Bibel, Gießen 2000.

Erziehungsverein Neukirchen-Vluyn (Hg.), Live 2001, Neukirchen-Vluyn 2000.

Farrel, P., Wenn die Stille Zeit zu still ist, Aßlar 2000.

McDowell, J., Von Gott und anderen Dingen, Holzgerlingen 2000.

Schäfer, A., Sonderseiten in Gute Nachricht Bibel, Wuppertal 2000.

Teens Mag Timer 2001, Aßlar 2000.

Werner, E., dran, Ausgabe 6/1997, Witten 1997.

Fragebogen des GJW Bayern

Dein Alter:	<input type="checkbox"/> männlich	Gemeinde:
	<input type="checkbox"/> weiblich	

1. Was fällt Dir ganz spontan zum Thema Bibel ein? Egal was!

2. Welche Bibelübersetzungen benutzt Du?

<input type="checkbox"/> Lutherbibel 1984	<input type="checkbox"/> Einheitsübersetzung
<input type="checkbox"/> Revidierte Elberfelder	<input type="checkbox"/> Gute Nachricht
<input type="checkbox"/> Hoffnung für Alle	<input type="checkbox"/> Sonstige:

3. Wie würdest Du Deine Bibelkenntnis einschätzen? Auf einer Skala von 1 bis 6:

1, sehr gut	2, gut	3, befriedigend	4, ausreichend	5, mangelhaft	6, ungenügend
<input type="checkbox"/>					

4. In welchen regelmäßigen »Veranstaltungen« hörst Du Texte aus der Bibel?

<input type="checkbox"/> Gottesdienst	<input type="checkbox"/> Familienandacht	<input type="checkbox"/> Hauskreis / Kleingruppe
<input type="checkbox"/> Jugendgruppe	<input type="checkbox"/> Schülerbibelkreis	<input type="checkbox"/> Mitarbeiterkreis
<input type="checkbox"/> Teenagergruppe	<input type="checkbox"/> Sonstiges:	

5. Liest Du mit anderen gemeinsam die Bibel?

- | | |
|---|--|
| <input type="checkbox"/> Nein | <input type="checkbox"/> in den oben genannten Veranstaltungen |
| <input type="checkbox"/> Manchmal | <input type="checkbox"/> in einer festen Zweierschaft |
| <input type="checkbox"/> Ja, regelmäßig | <input type="checkbox"/> mit einem/r Freund/Freundin) |
| | <input type="checkbox"/> mit meinen Eltern |
| | <input type="checkbox"/> Sonstiges: |

6. Liest Du persönlich, für Dich allein, in der Bibel?

- | | |
|--|---------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Ja, regelmäßig | <input type="checkbox"/> Selten |
| <input type="checkbox"/> Ja, aber unregelmäßig | <input type="checkbox"/> Nein |

7. Wie oft liest Du in der Bibel?

- | | |
|--|--|
| <input type="checkbox"/> täglich | <input type="checkbox"/> einmal pro Woche |
| <input type="checkbox"/> zwei- bis dreimal pro Woche | <input type="checkbox"/> ca. einmal im Monat |

8. Zu welcher Uhrzeit liest Du Bibel?

- | | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|---------------------------------|
| <input type="checkbox"/> vormittags | <input type="checkbox"/> nachmittags | <input type="checkbox"/> abends |
|-------------------------------------|--------------------------------------|---------------------------------|

9. Wie viel Text liest Du beim Bibellese?

- | | |
|---|--|
| <input type="checkbox"/> ein paar Verse | <input type="checkbox"/> auch mal ein ganzes Buch |
| <input type="checkbox"/> ein kurzer Abschnitt | <input type="checkbox"/> den vorgegebenen Tages-Bibellese-Text |

10. Benutzt Du ein Bibelleseplan oder ein Andachtsbuch? Welches?

- | | |
|--|------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Nein | <input type="checkbox"/> Ja, immer |
| <input type="checkbox"/> Ja, manchmal und zwar das Buch: | |

11. Warum liest Du in der Bibel? – Mehrfachnennungen möglich!

<input type="checkbox"/> Interesse an Gottes Wort	<input type="checkbox"/> Gedanken für den Tag
<input type="checkbox"/> mehr von Gott wissen will	<input type="checkbox"/> schlechtes Gewissen
<input type="checkbox"/> Druck von Eltern/Gemeinde	<input type="checkbox"/> gute Erfahrungen gemacht
<input type="checkbox"/> Auftanken für Alltag	<input type="checkbox"/> Gott es will
<input type="checkbox"/> um den Glauben zu stärken	<input type="checkbox"/> Gewohnheit
<input type="checkbox"/> Freunde es auch machen	
<input type="checkbox"/> Sonstiges:	

12. Hast Du Vorbilder, die Dich motivieren Bibel zu lesen?

<input type="checkbox"/> Nein		
<input type="checkbox"/> Ja, und zwar:	<input type="checkbox"/> Eltern	<input type="checkbox"/> Pastor
<input type="checkbox"/> Mitarbeiter in der Gemeinde	<input type="checkbox"/> Jugendliche	<input type="checkbox"/> Geschwister
<input type="checkbox"/> Sonstige:		

13. Was für Erfahrungen hast Du beim Bibellesen gemacht?

14. Welche Schwierigkeiten kennst Du beim Bibellesen?

<input type="checkbox"/> Müdigkeit	<input type="checkbox"/> keine Ruhe finden	<input type="checkbox"/> keine Zeit
<input type="checkbox"/> Langeweile	<input type="checkbox"/> Texte nicht verstehe	<input type="checkbox"/> unkonzentriert
<input type="checkbox"/> schon alles bekannt	<input type="checkbox"/> Sonstiges:	

15. Was wäre für Dich hilfreich für Dein persönliches Bibellesen?

16. Was ich noch sagen will zum Thema Bibellesen (Fragen, Ideen, Meinungen):

»Alte mit den Jungen«

Ein Plädoyer für ein »integrierendes Singen« in christlichen Gemeinden

Friedrich Emanuel Wieser

Vorbemerkung

Der nachfolgende Beitrag von Dr. Friedrich Emanuel Wieser aus Wien ist im Kontext des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und der angekündigten Neubearbeitung des Liederbuches *Gemeindelieder*¹ im BEFG zu sehen. Wieser ist seit einigen Jahren Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Wien, Mollertgasse. Diese Gemeinde hat eine langjährige Lobpreisstradition. In den Gottesdiensten werden sowohl Lieder aus den *Gemeindeliedern* wie im Anbetungsteil von Folien gesungen. Die *Neuen Gemeindelieder*² finden bei Wieser keine Erwähnung, da sie in der Gemeinde in Wien nicht benutzt werden. Wiesers Absicht ist es ein Plädoyer für die Integration von Liedern verschiedener Stile und Epochen im Gottesdienst zu halten. Das gottesdienstliche Singen sollte kein versöhntes Nebeneinander, sondern ein integrierendes Singen sein.

1. Einleitung: Wo stehen wir heute?

»Die Musik ist die schönste der schönen Künste und das eine weltumspannende Mittel für den Ausdruck der Lebenshaltungen von Menschen. Darum kommt ihr eine wichtige Rolle im öffentlichen Gottesdienst zu. Das Volk Gottes hat der Musik schon seit alttestamentlichen Zeiten in seinem Gottesdienst einen vorrangigen Platz eingeräumt.«³

Die vergangenen drei Jahrzehnte haben ungewöhnlich starke Umbrüche im christlichen Gemeindesingen gebracht. Ein Indiz für die tiefgreifenden Veränderungen ist die Uneinigkeit bei der Auswahl eines Liederbuches. So wird heute das Singen von projizierten Liedtexten als eine ak-

¹ *Gemeindelieder*, Wuppertal / Kassel / Witten 1988.

² *Neue Gemeindelieder*, Wuppertal / Kassel 1994.

³ *F.E. Segler*, *Christian Worship. Its Theology and Practice*, Nashville NT 1967, 92. »Since music is the finest of the fine arts and the most universal means for the expression of human attitudes, it should play an important role in public worship. The people of God have given a major place to the use of music in their worship, even from Old Testament times.«

zeptable Lösung empfunden. Das wird man an vielen Orten als positiven Neuerungsschub erlebt haben. Anderswo wurde dieser Umbruch als Krise und Irritation erlitten, aus der die einen als Sieger, die anderen als Verlierer hervorgegangen sind. Als Ausweg aus einer Polarisierung bietet sich eine Aufteilung in Untergruppen mit unterschiedlichen Frömmigkeitsstilen und musikalischen Ausdrucksmitteln an. Dieser Weg kann ein Kompromiss sein, um auseinander strebende Vorstellungen unter einen Hut zu bringen.

Ich möchte jedoch das Gewicht der folgenden Überlegungen für *eine die Generationen und sozio-kulturellen Gruppen übergreifende und in lustvoller Weise integrierende Singtradition (im Folgenden: integrierendes Singen)* in die Waagschale werfen.⁴ Dabei stehen nicht strategische Überlegungen im Vordergrund, sondern die Frage nach dem Wesen der Gemeinde als »Gemeinschaft des heiligen Geistes«. Der Leitwert, den ich dabei vor Augen habe, ist der Schalom in der Gemeinschaft. Dieser »Friede« ist kein Stillhalteabkommen, unter dessen Oberfläche versteckter Groll weiter rumort, sondern ein Wohlsein, weil jedem sein Platz in der Gemeinde zugestanden wird. Darum ist der Schalom konstitutiv für den Geist, der im christlichen Gottesdienst walten soll (1Kor 14,33). Die Lieder, die in einer Gemeinde gesungen werden, bilden für unterschiedliche Gruppen eine seelsorgerliche Infrastruktur. Der Schalom hat auch eine missionarische Außenwirkung, weil er ein Ausdruck der Liebe ist, an der »jedermann erkennen wird, dass ihr meine Jünger seid« (Joh 13,34f.). Meine Überlegungen zur Vielfalt des Singens und der Einheit der Gemeinschaft münden in einen konkreten Vorschlag: den integrierten Lobpreis, in dem Elemente verschiedener Stile und Epochen zu einer Einheit verschmolzen werden und damit der »versöhnten Einheit« ein musikalisches Gewand geben.

2. Das integrierende Singen im biblischen Kontext

2.1. Auswirkungen des Singens

Singen ist meiner Erfahrung nach ein Vorgang, der die geschöpfliche Ganzheit des Menschen in Dienst nimmt und zu einer schwer erklärbaren Intensität des Erlebens, des Ausdrucks und der Gruppenverbundenheit führt. Nach recht zutreffender Typologie entspricht der Rhythmus dem Körper (Herzschlag, Motorik), die Melodie und Harmonie der Seele (Empfindungen, Emotionen) und der Text dem Verstand.

In der Religion hat das Singen von jeher seinen angestammten Platz. (a) Die Steigerung des gesprochenen Wortes. Dem Wort an sich wird in

⁴ Ein beachtenswertes Beispiel für ein »integrierendes« Liederbuch aus England ist: Let's Praise. The Worship Songbook for a New Generation, hg. von D. Peacock, G. Kendrick, London 1988.

Segnen, Fluchen und Beschwören eine große Macht zugeschrieben.⁵ In Form des Sprechgesangs erfährt es eine weitere Steigerung. Diese Dimension des religiösen Singens findet man in der Liturgie der historischen Kirchen wieder. (b) Die Steigerung des normalen Lebens im Fest. Zum Fest gehört ganz natürlich Singen, Musizieren, Tanzen. Die Beziehung zu den Gottesdiensten, Festen und Feiern der Juden und Christen liegt auf der Hand. (c) Singen ist die Antwort auf Heilserfahrungen, z.B. im Mirjamlied (Ex 15,19-20).⁶ Im Neuen Testament ruft die Gute Nachricht von der Versöhnung Gottes mit den Menschen Dankbarkeit und Jubel hervor. Durch den heiligen Geist löst sich das befreite Lachen der Gotteskinder: »Abba, lieber Vater!« (Röm 8,15).

2.2. Glaubenslieder im Alten und Neuen Testament

Im Alten Testament finden wir besonders in den Psalmen eine Vielfalt von Glaubensliedern, deren thematische Weite wir in unseren christlichen Gesangsbüchern kaum mit vollziehen können. Hier soll nur an die verschiedenen Gattungen und Funktionen der Psalmen erinnert werden:⁷ Lob, Dank, Bitte, Klage, Hass / Rache, Belehrung, Vertrauen, Lebensweisheit, Geschichtsbetrachtungen u.a.m. Eine enorme Bandbreite von Gefühlen und Lebenserfahrungen spricht sich darin aus und wird quasi als Gefäß für die Glaubensgemeinschaft bereit gestellt.

Ich möchte mich zwei Texten aus dem Neuen Testament zuwenden, die sich als Paradigma für das integrierende Singen anbieten.

Kol 3,16-17 (RevL): »Lasst das Wort Christi reichlich unter euch wohnen: lehrt und ermahnt einander in aller Weisheit; mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern singt Gott dankbar in euren Herzen. Und alles, was ihr tut mit Worten oder mit Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesus und dankt Gott, dem Vater, durch ihn.«

Eph 5,18-20 (RevElb): »Und berauscht euch nicht mit Wein, worin Ausschweifung ist, sondern werdet voller Geist, indem ihr zueinander in Psalmen und Lobliedern und geistlichen Liedern redet und dem Herrn mit eurem Herzen singt und spielt! Sagt allezeit für alles dem Gott und Vater Dank im Namen unseres Herrn Jesus Christus!«

(a) Singen steht im Zusammenhang der vielgestaltigen Lebensformen des Wortes Gottes.⁸ (b) Das Singen dient der gegenseitigen Erbauung. Es

⁵ Vgl. C.A. Keller, Art. *brk*, THAT I, Sp. 355: »[...] die heilschaffende Kraft [des Segnens] oft in eminentem Maße mit dem wirkungskräftigen *Wort* verbunden ist.«

⁶ C. Westermann, *Abriß der Bibelkunde*, Stuttgart 1979, 40.

⁷ Eine leistungswerte Darstellung des atl. Singens und Musizierens findet sich bei E. Routley, *Music Leadership in the Church*, Nashville / New York 1968, 52-66. Vgl. auch F.E. Segler, *Worship*, 92-94.

⁸ Der griechische Text ordnet die Verben lehren, ermahnen und singen als Partizipien dem Satz vom »Wohnen des Wortes« grammaticalisch unter. Man kann durchaus übersetzen: »Das Wort des Christus wohne reichlich unter euch, indem ihr lehrt [...] ermahnt [...] singt.«

geht um mehr als bloß darum, dass jeder den anderen »stehen lässt«. (c) Das Singen ist ein Mittel, die Freude und das intensive Erleben des Heiligen Geistes zu vermitteln und neu zu entfachen. Die direkte Gegenüberstellung von (Alkohol-)Rausch und Erfüllung mit dem Geist im Ephesertext macht deutlich, dass auch das »berauschende« Element durchaus nicht ausgeblendet wird. (d) Das Singen wird eingebunden in die Summe von Kol 3,17: Die innergemeindliche Erbauung setzt sich im Gottesdienst im Alltag mit Worten und Werken fort. Singen ist mehr als ein geistlicher Genuss und Mittel der seelischen Erhebung.

2.3. Musikstil und soziale Zugehörigkeit

Es lohnt sich der Versuch, die in Kol 3 / Eph 5 gefundenen Begriffe für Gemeindelieder (Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder) einer historisch greifbaren Gemeindesituation zuzuordnen. Für dieses gedankliche Experiment bietet sich die Christengemeinde in Korinth an.

Für die Psalmen steht der bekehrte Synagogenvorsteher Krispus (Apg 18,8; 1Kor 1,14).

Für die Hymnen kommt Titius Justus in Betracht (Apg 18,7), ebenso wie Gajus, der die korinthische Gemeinde beherbergte, oder Erastus, der Stadtkämmerer (Röm 16,23), offenbar wohlhabende Männer der Oberschicht, mit der griechischen Hochkultur von Theater, Staatsakten und öffentlicher Liturgie wohl vertraut.

Für die geistlichen Lieder wären dann die Leute der Chloe (1,11.26-29) zuständig, niedriges Volk aus dem Hafenviertel, multikulturell, mit einem begrenzten griechischen Wortschatz, aber um so größerer Begeisterung für Jesus, die sie in der Art der ihnen vertrauten Kneipenmusik auslebten.

Welche Probleme sich im Miteinander ergaben, können wir durch das wenige, das Paulus bezüglich der Abendmahlsfeiern sagt, nur erahnen. Die sozialen Hürden haben sich auch im Musikstil manifestiert. Vieles muss an der Grenze des Erträglichen abgelaufen sein. Das Leiden mancher heutiger Christen an hohlen Texten, schlechten Übersetzungen und amateurhaften Melodien könnte ein Schatten der Herausforderungen sein, der sich eine Gemeinde wie Korinth stellen musste.

Wenn Menschen die zu ihnen gehörigen Lieder im gemeinsamen Singen wiederfinden, sagt ihnen das, dass sie angenommen sind, »wie Christus sie angenommen hat zur Ehre Gottes« (Röm 15,7).

2.4. Das »neue Lied« und die alten Lieder

Wenn es heißt: »Singet dem Herrn ein neues Lied« (Ps 33,3; 96,1; 98,1), ist damit ausgesagt, dass eine geistlich lebendige Gemeinde ständig nach neuen Liedern Ausschau halten und das Alte hinter sich lassen müsse? Ist das »neue Lied« geistlicher als das »alte Lied«? Führen wir uns die Situation gegen Ende des babylonischen Exils vor Augen. Das Volk Gottes

bewahrt und besingt wohl die Gottestaten von »vorzeiten«, kann aber aus der Geschichte keine Hoffnung auf Veränderung mehr generieren. Da mahnt der Prophet: »Gedenkt nicht an das Frühere und achtet nicht auf das Vorige! Denn siehe, ich will ein Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr's denn nicht?« (Jes 43,18f.; danach folgt die Schilderung eines neuen Exodus durch die syrische Wüste). Wenn das eintritt, was die geistliche Vorstellungskraft des Volkes sprengt, werden sie sein wie die Träumenden. Hier entspringt das »neue Lied«. Der alte Glaube wird überrascht von der Macht Gottes heute.

Dennoch ist die Frage nach dem Wert von alten und neuen Liedern erst halb beantwortet. Denn dem oben zitierten Ruf: »Gedenkt *nicht* ...!« geht unmittelbar der Satz voraus: »So spricht der Herr, der im Meer einen Weg und in starken Wassern Bahn macht, der ausziehen lässt Wagen und Rosse, Heer und Macht ...« (Jes 43,16f.). Das sind unverkennbar Anspielungen auf den ersten Exodus aus Ägypten. D.h. der Ruf zur Loslösung vom Alten nimmt Maß am Alten, macht auf eigenartig paradoxe Weise das Alte fruchtbar. Alt und Neu gehören zusammen zu *einer* Glaubensgeschichte! »Vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat« (Ps 103,2). Die deuteronomistische Bewegung, welcher ein leidenschaftlicher Wille zur Erneuerung und Verinnerlichung des Glaubens abzuspüren ist, baut auf das Motiv des *Gedenkens*: »Gedenke der vorigen Zeiten und hab acht auf die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht« (Dtn 32,7; vgl. 8,2). Die Menschen sollen »nach den früheren Zeiten fragen« (Dtn 4,32). Dort sind die Wurzeln, die wieder austreiben können. Gerade wenn es um die Zukunft geht, wird uns mit auf den Weg gegeben: »Zuflucht ist bei dem *alten* Gott und unter den ewigen Armen.«

3. Ein Gang durch die Geschichte⁹

Mit wenigen Liedbeispielen aus dem Liederbuch *Gemeindelieder (GL)* möchte ich die Geschichte der Lieder der einzelnen Epochen beschreiben.

3.1. Reformation und lutherische Orthodoxie

In der Reformationszeit wurde der Grund für das Glaubens- und Gemeindeverständnis im BEFG gelegt. Darum sind die Lieder aus dieser Zeit auch das Urgestein unseres Liederschatzes.

Martin Luther (1483-1546) war sangesfreudig. Er spielte die Laute und komponierte selbst Lieder. Er nahm nicht allein die Bibel dem Klerus, sondern auch das Singen den professionellen Kapellen und Chören weg und gab es der Gemeinde zurück. Das Gemeindesingen galt ihm als

⁹ Vgl. *Routley*, Music Leadership, 9-51 und *Segler*, Worship, 94-98.

geistliche Waffe und Kraft zur Verbreitung der Reformation. Populär ist seine Anweisung geworden, die Gemeinde möge zu singen anfangen, wenn von der Kanzel nicht das Evangelium verkündigt werde.

Lieder: GL 97 »Ein feste Burg ist unser Gott«; GL 180 »Vom Himmel hoch, da komm ich her«; GL 285 »Aus tiefster Not schrei ich zu dir«.

Das Singen in der von *Johannes Calvin* (1509-1564) geprägten Genfer Reformation war streng reglementiert. In der Reduktion auf einstimmiges Singen ohne Instrumente sah der asketische Reformator ein Mittel gegen die überbordende kirchenfürstliche Musik, die eher dem Ruhm der Menschen als dem Gottes diene. Es entstanden schöne monodische Melodien, die in einem anspruchsvollen, dem Textinhalt abgespürten Rhythmus gesungen wurden. Vertont wurden meist Psalmentexte. Die Melodien, in späteren Zeiten mit neuen Texten unterlegt, wirken auf uns altertümlich. In den *Gemeinderliedern* finden sich Melodien aus dem Genfer Psalter (1562), von Louis Bourgois (1510-1561) und Guillaume Franc (1618-1677).

Genfer Psalter: GL 29 »Nun danket all und bringet Ehr«; GL 30 »Ich singe dir mit Herz und Mund«; Louis Bourgois: GL 60 »Ich will beten, Gott wird hören«; GL 391 »Lobt Gott den Herrn der Herrlichkeit.« Guillaume Franc: GL 4 »Sei Lob und Ehr«; GL 10 »Jauchzt, alle Lande, Gott zu ehren«.

Paul Gerhardt (1607-1676) ist nach Luther der volkstümlichste Liederdichter der evangelischen Kirche.¹⁰ Unersetzbare Kostbarkeiten stammen aus seiner Feder.

Texte von Paul Gerhardt: GL 34 »Sollt ich meinem Gott nicht singen«; GL 419 »Befiehl du deine Wege«; GL 462 »Lobet den Herren alle, die ihn ehren«; GL 481 »Nun ruhen alle Wälder«; GL 494 »Geh aus, mein Herz«.

Die vielen anderen, die durch Texte und Melodien an dem reformatorischen Grundbestand des Liedgutes mitgebaut haben, können hier nur summarisch gewürdigt werden.

Böhmische Brüder / Hussiten: GL 101 »Lob Gott getrost mit Singen«; Nikolaus Decius: GL 1 »Allein Gott in der Höh«; Johann Jakob Schütz: GL 4 »Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut«; Joachim Neander: GL 5 »Lobe den Herren, den mächtigen König«; Matthias Jorissen: GL 10 »Jauchzt, alle Lande, Gott zu ehren«; Gerhard Tersteegen: GL 14 »Gott ist gegenwärtig«; Joachim Sartorius: GL 28, T »Lobt Gott den Herrn, ihr Heiden all«; Melchior Vulpius: GL 28, M »Lobt Gott den Herrn, ihr Heiden all«; Martin Rinckart: GL 35 »Nun danket alle Gott«; Kornelius Becker: GL 59, T »Ich will, solange ich lebe, rühmen den Herren mein«; Heinrich Schütz: GL 59, M »Ich will, solange ich lebe«; Nikolaus Hermann: GL 459 »Die helle Sonn leucht' jetzt herfür«; GL 485 »Hinunter ist

¹⁰ E. von Cranach-Sichart, Paul Gerhard. Wach auf, mein Herz, und singe. Gesamtausgabe seiner Lieder und Gedichte (mit biographischer Einleitung), Wuppertal / Kassel ²1991.

der Sonne Schein«; Philipp Nicolai, GL 262 »Wie schön leuchtet der Morgenstern«.

Einschätzung: Wer sich ein Bewusstsein für das reformatorische Erbe bewahren will, kommt an diesen Liedern nicht vorbei. Einige der besten Dichter und Komponisten ihrer Zeit waren dabei am Werk. Die Themenvielfalt ist beeindruckend: Kirchenjahr, Abend, Morgen, Jahreszeiten, Abendmahl, Bekenntnis, Gebet, Vertrauen, Trost. Leiden und Tod, bzw. die Ewigkeitsperspektive wurden bewusst nicht ausgeklammert, sondern in heute selten gesungenen Strofen angesprochen wie z.B. im Lied »O Haupt voll Blut und Wunden« in den Strofen fünf bis sieben. Durch Jahrhunderte der Sprachentwicklung sind diese Lieder an einigen Stellen missverständlich geworden und es fällt schwer, diese Schätze den nächsten Generationen zu erhalten.

3.2. Pietismus

Der Pietismus ist eine Bewegung des späteren 17. und frühen 18. Jahrhunderts, die bis in unser Jahrhundert hinein ihre Ausläufer hat. Der Name leitet sich vom programmatischen Buch Philipp Jakob Speners (1635-1705) *Pia desideria* her. Der Pietismus richtet sich gegen eine erstarrte lutherische Orthodoxie und betont die persönliche Herzensfrömmigkeit. Neue Schwerpunkte kommen in die Lieder: (a) Ruf zur Bekehrung; Einladung; (b) Buße, Umkehr, Entscheidung; (c) persönliche Heiligung und Hingabe; (d) Glaubens- und Gemeinschaftserleben. Freikirchen, Diakonie- und Missionswerke verdanken viel dieser geistigen Strömung, auch wenn sie in vielen Aspekten kritisch aufgearbeitet werden muss.

In der *Herrnhuter Brüdergemeine* mit *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* (1700-1760) hatte das Singen einen hohen Stellenwert und nahm nach zeitgenössischen Berichten durchaus »charismatische« Züge an.

GL 105 »Herz und Herz vereint zusammen«; GL 392 »Wir wolln uns gerne wagen«.

Im Liedgut der Pietisten gab es neben ganz neuen Liedern auch zahlreiche Textunterlegungen zu alten Melodien. Aus der langen Reihe von Namen sei *Hermann Heinrich Grafe* (1818-1869) heraus gehoben, da besonders viele seiner Texte in den *Gemeindeliedern* Platz gefunden haben.

Lieder von H.H. Grafe: GL 68 »Wenn wir singen, wenn wir beten«; GL 123 »Wir wollen deinen Tod verkünden«; Andere pietistische Textdichter und Komponisten: u.a. Johann Ludwig Konrad Allendorf (1693-1773): GL 304 »Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude«; Wilhelm Erasmus Arends (1677-1721): GL 154 »Jesu, stärke deine Kinder«. Karl Friedrich Wilhelm Brockhaus (1822-1899; Gründer der Brüdergemeinden darbstischer Prägung): GL 22 »Herr, dir sei Preis«; Bartholomäus Crassellius: GL 9 »Dir, o Höchster will ich singen«. August Hermann Franke: GL 402 »Nun aufwärts froh den Blick

gewandt« (1889); Karl Bernhard Garve (1763-1841): GL 67 »Der Herr erhört Gebet«; GL 376 »Stark ist meines Jesu Hand«.

Auch baptistische Textdichter und Komponisten sind in dieser Periode angesiedelt. Von *Jakob Braun* stammen die Melodien zu: »Ich will den Herren loben allezeit« (GL 149) und zum Text von Julius Köbner »Rausche unter uns, du Geist des Lebens« (GL 152).

Einschätzung: Die Lieder des Pietismus rufen zu einem innigen Glaubensleben. Die Themen sind breit gestreut. Viele Lieder gehören zum Liederschatz noch lebender älterer Glaubensgeschwister. Da sich die Hochkultur des geschichtlichen Zeitraums, von dem wir hier reden, zu einem säkularen Humanismus hin bewegte, standen nicht mehr die besten Kräfte für die Schaffung von Glaubensliedern zur Verfügung. Mit dem romantischen Geist wurde Dichten und Komponieren auch »demokratisiert«, d.h. Laien versuchten sich vermehrt in diesen Künsten. Darum können sich die pietistischen Lieder literarisch und musikalisch nur in wenigen Fällen mit den Liedern der früheren Epoche messen. Aus dem Blickwinkel des Seelsorgers fällt auf, dass pietistische Lieder häufig eine defätistische Note an sich haben: »Ich bin schlecht. Ich kann nichts«. Diese Haltung wird der von Paulus betonten neuen Existenz als Söhne und Töchter Gottes mit Mut zur Freiheit und Eigenverantwortung nicht gerecht.

3.3. Heilslieder und volksmissionarische Lieder

Im 19. Jahrhundert ereigneten sich große Erweckungen auf dem nordamerikanischen Kontinent. Die in ihrem Gefolge entstandenen Lieder waren einerseits sehr frisch und siegesgewiss, andererseits sehr gefühlsbetont und innig. Sie fanden Eingang in den deutschen Pietismus (Volksmission, Zeltmission etc.) und vermischten sich mit teils älteren, teils neueren Liedern ähnlicher Prägung.

Exemplarisch hier einige Lieder aus dem Englischen übersetzt: »Ich weiß einen Strom, dessen herrliche Flut« (R.A. Torrey jun., 1856-1928); »Solang mein Jesus lebt« (Anne Steele 1716-1778). Andere charakteristische Lieder dieser Prägung: »Ich bin durch die Welt gegangen« (Eleonore von Reuß 1835-1903); »Stern auf den ich schaue« (Friedrich Adolf Krummacher 1824-1884); »Wie ein Strom von oben« (ca. 1850, Verfasser unbekannt); »Stimmt zu Gottes Ehren« (Johanna Meyer vor 1891).¹¹

Einschätzung: Die hier genannten Lieder klingen meist schwungvoll und positiv. Ihr Inhalt ist durchgängig werbend für den Glauben. Allerdings verdanken wir dieser Epoche auch den Akzent, dass die Glaubensentscheidung als Schritt in das »beste Leben auf Erden«, glücklich, erfüllt und erfolgreich dargestellt wird. Das nötigt zu einer kritischen Besin-

¹¹ Eine typische Auswahl dieser und ähnlicher Lieder findet sich in dem Liederbuch »Jesu Name nie verklinget« Band I.

nung (vgl. 1Thess 1,6; 1Petr 1,3-9). Andererseits sind viele Heillslieder so sehr Kinder ihrer Zeit, dass sie für die jüngeren Generationen oft peinlich sind. Assoziationen mit Marschmusik, Mandolinenchören und Wanderliedern sind unvermeidbar. Damit soll ihnen die ansprechende Art und segensreiche Wirkung in ihrer Zeit nicht streitig gemacht werden. Aber noch haben wir nicht genügend Abstand, um sie als geschichtlich einzustufen. Wo immer man solche Lieder pflegen will, weil sie der älteren Generation lieb und wert sind, will schon überlegt sein, wo sie ihren Platz finden sollen. Es muss ja nicht der Sonntagsgottesdienst sein.

3.4. Das »Neue Singen«

Das sog. »Neue Singen« ist eine restaurative Bewegung der Zwischen- bis Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts. In Kontrast zum volksmissionarischen Stil schließt es betont unsentimental an das reformatorische Choralsingen an. Z.T. sind es neue Texte zu Chormelodien, z.T. wurden neue Melodien in Anlehnung an diese komponiert.

Texte: Arno Pötzsch (1900-1956), GL 90 »Es ist ein Wort ergangen«; GL 126 »Du hast zu deinem Abendmahl als Gäste uns geladen«; GL 497 »Meinem Gott gehört die Welt«. Jochen Klepper (1903-1942) GL 170 »Die Nacht ist vorgezungen«; GL 466 »Er weckt mich alle Morgen«. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), dessen Altjahresgedicht »Von guten Mächten« vielfach vertont wurde, u.a. GL 377. – *Melodien:* Johannes Petzold (1912-) und Gerhard Schwarz (1902-) u.a.m.

Einschätzung: Es handelt sich um tiefgründige, von Kriegserlebnis und persönlicher Tragik geprägte Texte auf hohem literarischem Niveau. Ihre Prägung ist melancholisch. Die aller vordergründiger Sentimentalität abholde Strenge erschwert den Gebrauch der Lieder, vor allem, wenn es sich um Vertonungen mit den Stilmitteln der klassischen Moderne handelt. In meiner eigenen Praxis nütze ich die Liedertexte gerne als Lesung an markanten Punkten des Kirchenjahres (meist mit Hinweis auf den zeitgeschichtlichen bzw. biographischen Hintergrund), weniger zum gemeindlichen Singen.

3.5. Eine Randerscheinung: Die klassische Moderne (Christlicher Sängerbund)

Anders als in den liturgischen Kirchen ist die musikalische Sprache der »klassischen Moderne« (komplexe Harmonik bis hin zu Atonalität) in unseren Kreisen eine Randerscheinung geblieben. Das Liedgut des christlichen Sängerbundes umschließt neben einer breiten Auswahl von alten Chorsätzen und Bearbeitungen auch Stücke im Stil der klassischen Moderne. Ein Name, der damit assoziiert wird, ist *Paul E. Ruppel*. Er verfasste moderne Singsprüche und Kanons, ebenso wie Chorbearbeitungen

und Kompositionen. Eine begrenzte Auswahl dieser Lieder hat in die *Gemeindelieder* Aufnahme gefunden.

GL 31 »Du tust den Weg des Lebens kund – vor dir ist Freude«; GL 47 »Das ist ein köstlich Ding«.¹²

Einschätzung: Das Liedgut des christlichen Sängerbundes hat viele Gemeindecöre durch Jahrzehnte geprägt und die Gemeinden begleitet. Mit den Worten der heutigen Generation zu sprechen, ist es eher »verkopft« und weniger »aus dem Bauch heraus«. Gerade die musikalische Sprache der klassischen Moderne lässt viele schon im Vorfeld zurückschrecken. Sie eignet sich also weniger für gemeinsames Singen. Dennoch wird man es in Auswahl dort in den Liederschatz aufnehmen, wo Menschen damit wertvolle geistliche Erfahrungen gemacht haben.

3.6. *Rhythmische (Jugend-) Lieder vor und neben dem charismatischen Liedgut*

Ab ca. 1960 entstand eine eigenständige Tradition von Jugendliedern. Möglicherweise war es die Jesus People Bewegung oder auch die Billy Graham Filme mit ihren weltweit bekannten Songs, die diesen neuen Liedern Selbstbewusstsein und Anregung gab. Wir können diese Lieder an Namen wie Manfred Siebold, Peter Strauch und Klaus Heizmann festmachen. Es ist wohl nicht nötig, hier viele Lieder aufzuzählen, weil sie in unseren Gemeinden recht präsent sind.

Die Entwicklung dieser Lieder wird durch *Jesu Name nie verklinget* Bde. II bis VI in ihrer Entwicklung und ihren Querverbindungen mit anderen Traditionen dokumentiert.

Einschätzung: Die Lieder sind schwungvoll, leicht eingängig und evangelistisch zugespitzt. Zudem liegen sie in Chorbearbeitungen vor, die jungen Leuten entgegenkommen. Mit einiger Sorgfalt wird man auch eine Auswahl an Liedern erstellen können, die einen inhaltlich und stilistisch guten Text haben. Da sich diese Lieder aber bewusst am Stil ihrer Zeit orientieren (in der Praxis natürlich immer ein wenig nachhinken), überleben sie sich rasch, wie ein Blick in die Jugendliederbücher der 60er und 70er Jahre sofort erkennen lässt.

3.7. *Charismatische Lobpreis- und Anbetungslieder*

Die charismatische Bewegung hat, bei aller Problematik, die nach wie vor eine prüfende Auseinandersetzung erfordert, ein neues Bewusstsein für

¹² Im Sinn der modernen Klassik geht auch das Buch von Siemoneit an die Aufgabe des offenen (kreativ-experimentellen) Gemeindegesangs heran: *H.R. Siemoneit, Offenes Gemeindegessen. Ein Arbeitsbuch für Singleiter*, Gütersloh 1976.

den Reichtum und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes gebracht. Die Lieder, die in dieser Bewegung laufend entstehen, sind fast ausschließlich Lobpreis- und Anbetungslieder in Form von Chorussen mit einer oder wenigen Strophen.

Die erste Welle des charismatischen Liedgutes ist nach meiner Wahrnehmung bei uns durch die Bewegung *Jugend mit einer Mission* breitenwirksam geworden.¹³ Eine typische Liederkombination ist z.B. »Jesus, höchster Name« und »Er ist der Friedefürst«. In England hat sich der Baptist Graham Kendrick hervorgetan und mit »Shine, Jesus shine« (Jesus, dein Licht) so etwas wie eine »Internationale« der charismatischen Bewegung geschaffen.

Lobpreis- und Anbetungslieder charismatischer Provenienz sind in vielen Gemeinden mit einigen pragmatischen Abstrichen ins gottesdienstliche Singen eingegangen. Dennoch sind manche Ressentiments noch nicht verarbeitet. Immer wieder werden die häufigen Wiederholungen, die unklare Verkündigung und die verschwommene Stimmungsmache beim Lobpreis kritisiert. Wo eine christliche Gemeinde die ganze Bandbreite des biblischen Singens zum Maß nimmt, wird sie auch diese Art von Liedern in ihr Repertoire aufnehmen.

Anbetung, einschließlich der heute gängigen Anbetungslieder, gehört zur jahrhundertealten Tradition der Kontemplation. »In der Ostkirche gibt es die Tradition des Hesychasmus. Dabei geht es darum, ein einfaches Gebet ständig zu wiederholen. Ziel ist es, die Gedanken so vollständig auf Gott auszurichten, dass er in unser Herz kommen kann.¹⁴ Lieder, die uns über die Modalität der kontemplativen Anbetung erreichen, haben in dem Liederbuch bis auf das Lied »Gott ist gegenwärtig« (GL 14) keinen Anteil. Die Kunst der Anbetung braucht Voraussetzungen: (a) Die Gemeinde muss verstehen, worum es geht und die Anbetung als Geschenk Gottes erkennen. (b) Lieder müssen gut bekannt sein und möglichst auswendig gesungen werden, d.h. man muss sie üben. (c) Die Gemeindemitglieder müssen die Haltung der Anbetung zu einer Dimension ihrer geistlichen Praxis machen, sonst stellt sich die innere betrachtende Haltung auch im Gottesdienst nicht ein. Man bleibt an der Aussenseite der Lieder stehen und schaut sich die anderen an, die sich mit geschlossenen Augen vermeintlich in etwas hineinsteigern. (d) Vorurteile müssen ausgesprochen und gemeinsam überwunden werden, ebenso wie vorhandene Ängste. »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2Kor 3,17). »Furcht ist nicht in der Liebe« (1Joh 4,18).

Einschätzung: Für mich ist das charismatisch geprägte Lobpreis- und Anbetungssingen eine Bereicherung. Einerseits bringt es eine sinnen-

¹³ Vgl. die Liederbücher *Das gute Land. Jugend mit einer Mission*, 1980; *Lied des Lebens. Jugend mit einer Mission* 1986.

¹⁴ J. Smith, *Den Glauben vertiefen und erneuern* (Edition *Aufatmen*). Wuppertal / Witten 1998, 47f.

hafte Komponente zum Klingen. Andererseits verhilft es dem in der herkömmlichen baptistischen Frömmigkeit unterrepräsentierten Element der Kontemplation neu zur Geltung. Es ist auch ein Angebot an den heutigen Menschen. Unsere Zeit beklagt den Verlust der Mitte, die Rationalität wird als dürr und fruchtlos erlebt. »Ganzheitlichkeit« ist nicht ohne Grund ein Modewort geworden. Lobpreis und Anbetung lassen sich als Angebot der Liebe Gottes an die Menschen unserer Zeit verstehen, ihren Durst an der Quelle des lebendigen Wassers zu stillen und nicht an anderen lauthals propagierten Wasserlöchern. Gerade an diesem Punkt ist aber der klare Blick gefordert, dass man das legitime, geistlich begründete Angebot von einer bloßen Anbiederung an den Zeitgeist unterscheidet.

3.8. *Ein Blick in die Zukunft*

Eine verhältnismäßig junge Entwicklung ist die wachsende Beliebtheit des afrikanischen Singens. Ein inzwischen bekanntes Beispiel ist das Zulu-Lied »Siya Hamba« (»We are marching« / »Wir wandeln in dem Licht des Herrn«). In manchen skandinavischen Gemeinden wurde das Singen in der afrikanischen Tradition als ansteckend für Außenstehende entdeckt. Im Rahmen des Projektes »Grenzenlos« im Bund der Baptistengemeinden in Österreich kamen in den vergangenen Jahren afrikanische Pastoren nach Österreich und haben hier den Lobpreis geleitet. Die emotionale Wucht dieses Singens ist gewaltig, sie lässt sich aber von Europäern nicht »in die Hand nehmen«. Da liegt wohl eine schwer übersteigbare Grenze. Auf jeden Fall sind die Lieder der jungen Kirchen eine große Bereicherung für Gemeinden auf unserem »alten Kontinent«.¹⁵

Eine ganz andere Entwicklung ist die Rückkehr zur mittelalterlichen Mystik. In vielen US Gemeinden ist die »Celtic Liturgy« ein wahrer Renner unter jungen Leuten und stellt wohl die christliche Parallele zur Hochschätzung von Jan Garbarek u.a. Musikern dar, die den Zauber der mittelalterlichen Mystik in eine moderne Musiksprache aufgenommen haben. Nicht neu, aber immer noch sehr ansprechend ist das liturgische Singen nach Taizé.

3.9. *Einige Beobachtungen*

Im deutschen Sprachraum haben wir kaum neue Hymnen. Ein gutes Vorbild könnte hier England sein.

Die Bewahrung alter Choräle und/oder ihrer alten Melodien sollte neu als Aufgabe ernst genommen werden. Natürlich muss das im Gleichschritt mit anderen Kirchen geschehen. Mehrere Wege sind gangbar: eine mutige

¹⁵ Vgl. das Liederbuch *World Praise*, hg. von D. Peacock and G. Weaver, London 1995 und *Thuma Mina*, Singen mit den Partnerkirchen, hg. von D. Trautwein, Basel / München 1995.

Revision der alten Texte (auch hier ist England vorbildlich), Neuvertonung alter Texte, bzw. neue Textunterlegungen unter alte Melodien.

Ein Beispiel, das mir gut gefällt, ist der Text von Peter Spangenberg (1971) »Von Gott kommt diese Kunde: Mein Leben sei ein Fest« auf die Melodie »Auf, auf mein Herz, mit Freuden«. ¹⁶

Die europäische Volksmusik in ihren vielfältigen Ausprägungen hat in unseren Liedern kaum Spuren hinterlassen. Seit einem Jahrhundert ist die populäre Musik aus den USA für den Stil unserer Glaubenslieder prägend gewesen. Könnte das mit ein Grund dafür sein, dass auf dem europäischen Kontinent die Freikirchen nie wirklich bodenständig geworden sind?

4. Nachdenkliches über das Singen in der Gemeinde

»Ziel und Aufgabe der Musik im Gottesdienst ist es, eine Wahrnehmung der Gegenwart Gottes zu erzeugen, eine Grundstimmung der Anbetung, das innere Leben des Menschen zu fördern, die Gemeinde auf die gottesdienstliche Erfahrung hin zu einen, und die Überzeugungen der Glaubensgemeinschaft auszudrücken.« ¹⁷

In diesem und im nächsten Teil geht es darum, über die aus der Bibel und der Geschichte gewonnenen Einsichten auf der Ebene heutiger Gemeindepaxis weiter nachzudenken.

4.1. Singen und Schalom

Derselbe Geist, aus dem Paulus im 1. Korintherbrief selbstverständlich darauf beharrt, dass die Glieder der Gemeinde liebevoll und rücksichtsvoll miteinander auskommen und sich eben nicht in kulturell sortenreine Gemeinden aufteilen, bestimmt auch Kol 3 und Eph 5 (s.o.). Unterschiedlichkeit zu bewältigen und in eine Gemeinsamkeit zu bringen, wird der Gemeinde Jesu Christi von jeher zugemutet.

Die Akzeptanz der Lieder des anderen signalisiert ihm: »Ich nehme dich an, wie Christus dich in deiner Eigenheit, in deinem So-Sein angenommen hat, zur Ehre Gottes. Du gehörst dazu. Ich mache dir Platz« (vgl. Röm 14.15, bes. 15,7). Da reicht es nicht aus, dass unterschiedliche Gruppen mit »ihren« Liedern nebeneinander ko-existieren, sondern es wird auf eine Pro-Existenz gedrängt: Die Christen sollen einander »zusingen«, und dadurch den Aufbau des Leibes Christi fördern.

So formt sich der »Liederschatz« einer Gemeinde. Die Menschen nehmen auch die Lieder des anderen an und lernen sie vielleicht sogar lieben,

¹⁶ Kumbaya. Oekumenisches Jugendgesangbuch, Zürich 1980, Nr. 113.

¹⁷ Segler, Worship, 98f.: »The purpose of music in worship is to create an awareness of God and a mood for worship, enhance the inner life of man, unite the congregation for a worship experience, and express the convictions of the congregation.«

nicht nur tolerieren. Das ist ein hohes Ziel. Es ist ein Teil des Aufbaus der Gemeinschaft im Geist. »Jeder sehe nicht nur auf das Seine [i.e. seine Lieder], sondern auch auf das, was dem andern dient.« (Phil 2,4). Bei allem Bemühen wird es ein unvollendeter Prozess bleiben, da viele Faktoren wie z.B. unterschiedlicher Sprachgebrauch zu einem mangelhaften Verstehen zwischen Alt und Jung führen.

4.2. Singen und das Zeugnis der Gemeinde

Für die Außenwirkung einer christlichen Gemeinde sind im Blick auf das Singen zwei Dinge zu beachten:

a) *Kulturelle Nähe*: Die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus ist angetrieben von der Retterleidenschaft Gottes, uns nahe zu sein und Barrieren niederzureißen. So bleibt es ein Auftrag an jede Generation der christlichen Gemeinde, ihrer Zeit einladend nahe zu sein. Das betrifft als eine Dimension auch die musikalische Gegenwartssprache in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Milieus. Christliche Lieder müssen nach außen kommunizieren und dürfen nicht einen Wall der Entfremdung zwischen der Gemeinde und den Menschen, denen sie dienen soll, aufwerfen.

Daraus braucht man durchaus nicht zu folgern, dass eine christliche Gemeinde ihre geschichtlichen Wurzeln verstecken soll. Wir leben wohl in einer geschichtsvergessenen Zeit. Gerade deswegen kann es ein wichtiger Dienst an den Menschen unserer Zeit sein, mit einem ungekünstelten und nicht aufgeblähten Selbstbewusstsein das »Familienerbe« des Volkes Gottes zu leben. Eine plötzlich aufbrechende Sehnsucht nach geschichtlicher Tiefe könnte auch zu einer Renaissance alter Lieder führen. Wenn wir mit einem Liederschatz von Alt und Neu leben, brauchen wir in einem solchen Fall dann keinen »Salto rückwärts« zu machen, sondern mit neuen Akzenten das weiterführen, was schon immer zu uns gehört hat.

b) Eine Kraft des Zeugnisses an die Umwelt liegt aber auch im *Schalom*. Hier setzt Joh 13,34f. an:

»Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.«

Aus den ersten Jahrhunderten wird über die Christen gesagt: »Seht, wie sie einander lieb haben.« Liebe fällt auf. Es ist im positiven Sinn untypisch, wenn Menschen behutsam miteinander umgehen und einander Platz machen.

Christian A. Schwarz¹⁸ hat zwei Wachstumsfaktoren genannt, die einen direkten Bezug zum Singen und zum Umgang mit dem Liedgut des

¹⁸ Vgl. Chr.A. Schwarz, Die natürliche Gemeindeentwicklung nach Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat, Kassel 1996.

jeweils anderen haben: Einerseits spricht er von liebevollen Beziehungen und sagt:

»Glaubwürdig gelebte Liebe verleiht einer Gemeinde eine sehr viel größere – da gottgewirkte – Ausstrahlungskraft als evangelistische Programme, die ausschließlich auf verbale Mittel setzen.«¹⁹

Vielleicht darf man ergänzen: auch eine viel größere Ausstrahlungskraft als die »Richtigkeit« des Musikstils, die man durch Marktanalysen erhoben hat. Die Frage nach der kulturellen Nähe einer Gemeinde zur Umwelt bleibt aber an ihrem Ort wichtig und berechtigt, genauso wie Gemeinde- und Umfeldanalysen. Andererseits spricht Schwarz von inspirierenden Gottesdiensten und interpretiert die Ergebnisse seiner Analyse wie folgt:

»Wir können unsere Gottesdienste ganz auf Christen oder ganz auf Nichtchristen ausrichten, wir können sie in einer ›kanaanäischen‹ oder ›säkularen‹ Sprache zelebrieren – all das ist für den Gemeindeaufbau nicht entscheidend. Entscheidend ist ein anderes Kriterium: Ist der Besuch des Gottesdienstes für die Besucher eine ›inspirierende Erfahrung‹. [...] Bei diesem Kriterium handelt es sich um den Bereich, in dem sich wachsende und nichtwachsende Gemeinden nachweislich voneinander unterscheiden.«²⁰

Auf unsere Fragestellung gemünzt heißt das: *Welche* Lieder eine Gemeinde singt, ist für die Frage des Wachstums weniger ausschlaggebend als die *Freude*, mit der sie singt. Und die Freude ist von einer innergemeindlichen Kultur der Gemeinsamkeit abhängig.

4.3. Singen und Seelsorge

Lieder sind unersetzliche positive Verstärker von Verkündigung und Seelsorge. Soviel ist klar. Wenn wir aber die Bedeutung von Liedern für Menschen genauer erfassen wollen, betreten wir das schwankende Terrain subjektiver Faktoren. Diese hängen mit Schlüsselerfahrungen zusammen, die Menschen mit Liedern assoziieren. Sie lassen sich mit objektiven Kriterien kaum messen, auch nicht mit dem Kriterium der theologischen »Richtigkeit«.

Hier ist an die Geschichte Abrahams zu erinnern. An wichtigen Stellen seines Weges baut er Altäre (z.B. Gen 12,7.8). Im Verlauf seines weiteren Weges, nach Verirrungen und Niederlagen, kehrt er an diese Altäre zurück (z.B. Gen 13,3f.). Lieder können für Menschen solche Altäre sein, an denen sie frühere Weichenstellungen ihres Lebens und Glaubens erneuern können. Die Kombination von Melodie und Text ermöglicht eine besondere Haftfähigkeit in der Erinnerung und in der Musik bleiben die Emotionen einer Situation besonders lebendig. Lieder dringen tiefer ein

¹⁹ A.a.O., 36.

²⁰ A.a.O., 30f.

als Worte allein und sind in einer Schicht verwurzelt, die unter der verstandes- und willensmäßigen liegt.

So kann ein Lied herausreißen aus Trauer oder Anfechtung, die Gefahr eines schleichenden Verfalls des Glaubens bewusst machen und zu einer neuen Hingabe führen. Lieder sind für einen Menschen und seinen persönlichen Glaubensweg nicht beliebig auswechselbar. Natürlich kann das Beharren auf »seinen« Liedern auch ein Indiz geistlicher Trägheit sein. Bevor man aber diese Wertung vornimmt, muss man ernst nehmen, dass Lieder zu einer wirksamen seelsorgerlichen Infrastruktur bzw. Support-Struktur einer Generation, einer Gruppe oder eines einzelnen Menschen gehören.

4.4. Singen und emotionale Stimmungslage

Im herkömmlichen baptistischen Gottesdienst herrscht meist eine stimmungsmäßige Mittellage. Zwar muss man auch gar nicht in allen Registern zu Hause sein – jede Gemeinde wird ihren Ton finden – aber die Bibel gibt uns nach oben und unten prinzipiell einen großen Spielraum. Einerseits heißt es: »Wohl dem Volk, das jauchzen kann« (Ps 89,16). Andererseits lässt die Bibel herbe Töne von Klage und Rachegeleuten zu.

Dabei fällt auf, dass die pastoralpsychologisch eminent wichtigen Gefäße der Klage- und Rache psalmen keine Entsprechung im Repertoire christlicher Lieder finden. Die Gründe dafür sind natürlich einleuchtend: Diese Psalmen sprechen emotional völlig unzensuriert Hass, Rache- und Vergeltungsgelüste aus und sind dabei unverblümt subjektiv. Vorwürfe an Gott werden laut und Gott wird in Anspruch genommen, die bitter ersehnten Strafaktionen an den anderen auszuführen. Was sich zusätzlich mit unserer verinnerlichten christlichen Zensur reibt, ist der häufig artikuliert Anspruch, *gerecht* zu sein. – Vergessen wir dabei nicht, dass Menschen in der Anfangsphase eines seelsorgerlichen Prozesses ebenso eindimensional empfinden und eine verfrühte Verpflichtung auf selbstkritische Ausgewogenheit dazu führen kann, dass unbewältigte Nester von Bitterkeit und Trauer zurückbleiben. Außerdem muss man zu bedenken geben, ob das Beharren auf der eigenen Gerechtigkeit immer prinzipiell soteriologisch gedeutet werden darf, ob es nicht vielmehr auch heute konkrete Lebenserfahrungen gibt, wo jemand eindeutig gerecht ist, z.B. im Fall von Mobbing, wo blanke Gemeinheit, Intrige und Verleumdung am Werk waren. – In Summe: Persönliche Klage- und Rache psalmen, die u.U. auf Passagen aus biblischen Psalmen zurückgreifen, können und sollen weiterhin einen wichtigen Platz im geschützten Raum der Seelsorge einnehmen (»vorbehaltlich späterer Revision«). Inwieweit und in welcher Form solche Klagelieder in unseren Liederbüchern einen Platz finden könnten, wäre gesondert zu diskutieren.

Zwischen den Extremen von Jubel und Klage finden sich die Tonlagen rationaler Betrachtungen, des Gesprächs mit Gott, des Rufs zur Selbstprüfung und des Appells zum Handeln und Bekennen.

Wesentliche Dimensionen des menschlichen Wesens finden sich im Doppelgebot der Liebe, wie es Lukas formuliert:

Lk 10,27: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst.«

Gemäß der biblischen »Körpergeographie« ist das Herz der Sitz der Lebensplanung und Lebensstrategien. Die Seele ist das Organ, in dem das Lechzen nach Leben, Befriedigung und Erfüllung angesiedelt ist. Die Kraft ist einerseits das Vitale, Körperhafte, andererseits die Handlungsfähigkeit, Tat- und Willenskraft eines Menschen, auf die er auch angesprochen werden kann. Die Gedanken müssen genährt werden mit Inhalten, die langfristig eine gesunde, auf wachsende Freiheit, Genuss- und Arbeitsfähigkeit, Verantwortung und Mündigkeit ausgerichtete Entwicklung ermöglichen. Hinzu tritt der gesamte Bereich des Altruismus, der Hinwendung zum Nächsten.

Diese Bereiche sollen in der Auswahl der Lieder berücksichtigt werden. Der Seelsorger muss das von Zeit zu Zeit überprüfen.

Es ist richtig, dass extreme stimmungsmäßige Höhenlagen eine Art Sucht erzeugen können (Zwang zur ständigen Wiederholung und Steigerung der Impulse; Außensteuerung des seelischen Befindens). Aber das muss nicht zwangsläufig so sein. Die Grenzlinie wird dort verlaufen, wo Menschen den Genuss von impulsivem Lobpreis und von einer auf innere Erfahrung hoffende Anbetung in eine ethisch verantwortliche, dem Mitchristen und Mitmenschen zugewandten Nachfolge integrieren, und nicht rein selbstbezogen konsumieren. Graham Kendrick sagt mit Hinweis auf Amos 5,21-24:

»Ohne Gerechtigkeit und Recht war die Anbetung der Menschen wertlos, das einzige, was blieb, war Geplärr in den Ohren Gottes. Sie hatten nur die äußere Form von Religion bewahrt, wahrscheinlich sogar mit Enthusiasmus und Einfallstreue, aber Gott verurteilte sie, weil ihr Handeln nicht mit ihrem Inneren übereinstimmte. Ich frage mich, wie viele von uns im Gottesdienst singen und anbeten, und dann nach Hause gehen, zurück in alte Ungerechtigkeiten, Sünden und zu ihren persönlichen Götzen. Wir können nur wahre Anbeter sein, wenn unser Reden mit unserem Tun übereinstimmt.«²¹

Da wir uns in einer durchaus adrenalin-begierigen Lebenswelt bewegen, ist auch hier der überprüfende Blick des Seelsorgers gefragt.

Wichtig scheint mir noch der Hinweis, dass emotional labile Menschen mit einem Drängen nach intensiven Gefühlen, die sie nicht klar an Inhalten fest machen können, schlecht zurecht kommen. Solche eher diffusen Emotionen können für sie zu »schwarzen Löchern« werden, die Ängste auslösen. Betroffene entwickeln manchmal eine Vorliebe für ältere Lieder, die ihnen emotional nicht so auf den Leib rücken.

²¹ G. Kendrick, Anbetung. Grundlagen – Modelle – Praktische Tips, Hochheim 1988, 65.

4.5. Umgang mit Veränderung im Liedgut

Die ständige Erneuerung des Liedgutes geht oft spontan und natürlich von statten. Konflikte bleiben nicht aus, aber in vielen Fällen münden sie in einen tragbaren Konsens. Meist setzt sich das richtige Gespür durch: Wo sich eine Gemeinde prinzipiell einbetont auf einen älteren Bestand an Liedern, wird sie die nachrückenden Generationen und den Kontakt zur Außenwelt verlieren.

Aber man kann weise oder unweise mit Veränderung umgehen. Unweise ist es, wenn der Schalom verloren geht, wenn Gruppen sich ausgebootet fühlen, wenn alte Lieder abgeschafft oder neue massiv verhindert werden. Verfechter der alten Lieder mögen sich darauf berufen, dass diese »gehaltvoll und bewährt« sind. Dieses Argument hält einer kritischen Überprüfung nur zum Teil Stand. Verfechter von charismatischen Liedern mögen mit dem Anspruch auftreten, dass sich nur mit diesen Liedern eine Gemeinde neu dem Geist öffnen kann. Auch dieser Anspruch trägt nicht weit. Aber unter den Geräuschen der Wortgefechte wird man nicht gleich die stillen Töne der Trauer über den Verlust liebgewordener Lieder als Wegbegleiter für Glauben und Leben hören. Erst später, wenn Betroffene an den Rand der Gemeinde driften, zeigt sich der Schaden. Man schießt sich ein Eigentor, wenn man in einem Kraftakt eine gewachsene Singtradition umstößt und dabei einen Teil der Gemeinde zu Verlierern macht. Denn die Sieger müssen die Rache der Verlierer fürchten: Verweigerung des Mitsingens, Missmut, Kritik bzw. halblautes Sich-Auslassen über bestimmte Lieder bzw. über Musikleiter und Musiker.

Beim weisen Umgang mit Veränderung werden die Stimmen gehört werden, die für Behutsamkeit plädieren, die Gespräche anregen, in denen sicher gestellt wird, dass das Alte seinen Wert behält und vertieft verstanden wird, Neues eine echte Chance bekommt und möglichst jeder geistiger Mit-Eigentümer des Gemeindelebens bleibt. Umgang mit Veränderung verlangt eben Liebe zur ganzen Gemeinde, Abstand von eigenen kurzsichtigen Slogans, selbstkritische Einsicht in die eigene Position, persönliche und geistliche Reife, und nicht zuletzt den Willen, die Grenzen des eigenen Geschmacks und persönlicher Vorlieben auszudehnen.

Folgende Kriterien können bei der Liedauswahl hilfreich sein: der inhaltliche Wert eines Liedtextes, die literarische und musikalische Qualität eines Liedtextes und der Anlass und die Funktion des Liedes im Ablauf eines Gottesdienstes. Bei den mehr subjektiven Kriterien sollen Fragen gestellt werden wie: Welche Gruppen sind in der Gemeinde repräsentiert? Welche Lieder gehören zu ihrer seelsorgerlichen Infrastruktur? Welche Lieder signalisieren Angenommensein für die in der Gemeinde vertretenen Generationen und Gruppen? Welche Lieder sind bekannt? An folgenden Stellen im Ablauf des Gottesdienstes ist es wichtig, ein gut bekanntes und gern gesungenes Lied zu wählen: (1) als erstes Lied im Gottesdienst; (2) als letztes Lied im Gottesdienst; (3) in der Anbetung.

Ein Gottesdienst, der vielen zur Lebenshilfe im Glauben werden soll, muss auch eine Vielfalt im Bezug auf den existentiellen und emotionalen Charakter von Liedern anbieten.

5. Praktische Einfälle und Tipps

5.1. Musikleiter und Musiker gewinnen

Der Weg, den ich in diesem Artikel verfolge, stellt einige Anforderungen an den Musikleiter, bzw. die Musiker. Das betrifft durchaus zunächst einmal die musikalischen und technischen Fähigkeiten. Es ist nicht jedem gegeben, auf der Gitarre Choräle zu begleiten oder auf dem Klavier frei zu improvisieren. Das Gemeindesingen soll ja lustvoll sein. Darum sollen die Musiker nicht mit ständigen unerreichbaren Forderungen gequält werden. Eine Inventur der Gaben und Fähigkeiten ist angesagt.

Die Anforderungen betreffen aber auch die menschliche und geistliche Perspektive, Motivation und Reife. Die Herausforderung besteht darin, über den eigenen Schatten zu springen, d.h. nicht nur seinem eigenen Stil zu frönen, sondern auch die Lieder der anderen kennen und lieben zu lernen. Die Motivation dazu kann nur im Blick auf das große Potential gewonnen werden, das im integrierenden Singen liegt.

Der Musikleiter der Gemeinde und die Musiker müssen lernen, sich »dreinreden zu lassen«, nicht mehr allein schalten und walten zu können. Vorhandenes Konkurrenzverhalten etwa zwischen Organist und Lobpreisteam muss ausgeräumt werden. Denn ein Verschmelzen von Liedern verschiedener Epochen in einen gemeinsamen Lobpreis ist überhaupt nur dann denkbar, wenn der Organist nicht darauf beharrt, »sein« Part mit einem Choralvorspiel einzuführen, und wenn der Lobpreisleiter nicht meint, er müsse vorführen, dass nach der langweiligen Choralstrofe jetzt »die Post so richtig abgeht«. Unterschiedlich geprägte Musiker müssen »mitspielen«, Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder einander »zuspielen« und sich zuspielen lassen.

Die erste, etwas einfachere Möglichkeit besteht darin, dass man in bestimmte Lieder refrainartige Teile aus anderen Liedern einfügt. Die folgenden Beispiele sind beliebig. Jeder Musiker kann weitere und bessere Beispiele entwickeln. Dem persönlichen Geschmack und musikalischen Geschick sind keine Grenzen gesetzt.

Beispiele:

»Wie ein Strom von oben«: Anstelle der Wiederholung des ursprünglichen Refrains »Friede meines Gottes« kann der Kehrsvers des Liedes »Friede, Friede, Friede sei mit dir« angefügt werden.

»Dankt dem Herrn mit frohem Mut«: Nach jeder zweiten Strofe kann der Chorus »Die Güte des Herrn hat kein Ende« dazwischen geschaltet werden.

- »Nun gib uns Pilgern aus der Quelle« lässt sich mit der ersten Strophe von »Dein Wort ist ein Licht auf meinem Weg« kombinieren.
- »Ich singe dir mit Herz und Mund«: Nach jeder zweiten Strophe kann der Kanon »Lobe den Herrn, meine Seele« eingeschaltet werden.
- »Nun jauchzt dem Herren, alle Welt« kann mit »Ich will einziehn in sein Tor« kombiniert werden.

Hier ist rasch der Punkt erreicht, ab dem es ohne projizierte Texte nicht geht. Hektisches Hantieren mit diversen Zetteln und Liederbüchern würde dieser Idee einen frühen Tod bescheren.

Die zweite Möglichkeit erlaubt noch eine reichere Entfaltung. Es ist die Aneinanderreihung von Liedern bzw. Liedstrofen unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Herkunft in eine einzige Perlenkette zur Ehre Gottes, bei der man die reiche Geschichte der Familie Gottes zelebrieren kann. Die Struktur ergibt sich (a) durch musikalische Kompatibilität bei den Übergängen; (b) durch eine übergeordnete Thematik (z.B. die Heiligkeit Gottes, die Liebe Gottes, Freude, Vertrauen u.ä.) bzw. (c) durch Stichwort-Verknüpfungen. Die folgenden Beispiele sind als Module, nicht als fertige Lobpreisketten zu verstehen:

- Ich will einziehn in sein Tor (D-Dur)
- Gebt ihm die Ehre und lobet den König (G-Dur)
- Jesus Christus herrscht als König (Str. 1-3; G-Dur)
- Herr der Herren, dir sei Lob und Ehre (e-Moll)
- Jesus, wir erheben dich, unser König bist du (G-Dur)
- Majestät, herrliche Majestät (G-Dur)
- Gebet
- Nun gehören unsre Herzen (F-Dur)
- Jesus, du bist König in unsrer Mitte (F-Dur)
- Steht auf und lobt unsern Gott (Auswahl von Strofen)
- Werdet still und betet ihn an (d-Moll)
- Herr, im Glanz deiner Majestät (d-Moll)
- Gott ist gegenwärtig (F-Dur; Auswahl von Strofen)

Einer beschwingten Reise durch die Geschichte des Gottesvolkes steht nichts mehr im Wege.

5.2. Die Gemeinde gewinnen

Die Gemeinde soll ihre Lieder, ihr Singen und Musizieren als inneres Eigentum tragen und bejahen. Alle Generationen und Gruppen müssen daher in ein Gespräch eingebunden werden, welche Ziele man sich mit dem integrierenden Singen setzt und was man sich davon erwarten darf. Ängste werden angesprochen: die der Alten, das ihre Lieder jetzt ausgemustert werden und alles Bisherige seinen Wert verliert; die der Jungen,

dass man doch wieder in eine träge Kirchlichkeit zurückfällt und nicht entschlossen nach vorne geht. Vorurteile etwa gegenüber Lobpreis und Anbetung können aufgelöst, bzw. ein guter Konsens festgelegt,²² eine Probezeit und jährliche Gespräche zu Musik und Singen ausgemacht werden.

Man kommt nicht umhin, gemeinsam zu überlegen, ob alles im öffentlichen Gottesdienst Platz finden kann, oder ob manche Lieder nicht besser doch in Gruppen bzw. bei besonderen Anlässen (Jubiläen, Geburtstage, Feiern) lebendig erhalten und gepflegt werden sollen. Je stärker sich eine Gemeinde von Machtgeschiebe und Konkurrenzdenken lösen kann, desto befriedigender wird ein solcher Gesprächsprozess ausgehen.

5.3. Der bewahrende und der experimentelle Pol des Gemeindesingens

Nicht alles was einmal ausprobiert wird, muss bleiben. Auch von den alten Liedern muss nicht alles mühsam und oft gegen die lebendige Dynamik des Singens erhalten werden. Mancherorts ist es angebracht, in einer Umfrage in der Gemeinde einmal einen Grundstock des gemeinsamen Liederschatzes zu finden. Es genügt aber nicht, dass der auf einem Blatt Papier steht. Er will durch geplante Wiederholungen gepflegt werden. Der Musikleiter bewahrt den Überblick. Neue Lieder bewegen sich in die Sammlung bewährter Lieder hinein, andere verblassen und bewegen sich wieder hinaus. Das ist der *bewahrende* Pol.

Am experimentellen Pol darf ausprobiert werden. Manches wird kein Echo finden, anderes wieder kann zu einem »Aha-Erlebnis« werden. Eine Gemeinde soll wegen der lebendigen Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt immer offen bleiben für Experimente verschiedener Art im Gemeindesingen. Sie wird sich darauf umso bereitwilliger einlassen, je klarer ist, dass nicht alles gleich zu einem »Gesetz der Meder und Perser« wird, was einmal ausprobiert wird, und dass die bekannten und beliebten Lieder dabei nicht unter die Räder kommen.

Das heißt: Die Verankerung in der bisherigen Geschichte gehört zu einer legitimen Glaubenshaltung. In einer geschichtsvergessenen Zeit wie der unseren, in der neu entstehende christliche Bewegungen und die kaum mehr benennbare Zahl an Mikro-Denominationen sich dem Dünkel hingeben, es habe vor ihnen nichts Rechtes gegeben, kann die Bewahrung eines geschichtlich gewachsenen Liedgutes Ausdruck einer gesunden Bescheidenheit vor Gottes Wegen sein.

Das alles spricht für eine Mischung und Verbindung von Alt und Neu. Wo immer Gott lebendig erfahren wird, entstehen neue Lieder. Und alte Lieder werden so neu gesungen, dass manche Neuheiten am Liedermarkt daneben ziemlich alt aussehen. Wo aber diese »Be-Geist-erung« fehlt, nützt alles Jagen nach Modernität wenig.

²² W. Kraska, Art. Gemeinsam Gott begegnen. Erfahrungen einer Gemeinde in der kritischen Auseinandersetzung mit Lobpreismusik, in: Aufatmen (Winter 2001/02), 26-31.

5.4. Jährliche Planungsgespräche

Musikleiter und Musiker, Älteste, Theologen und Seelsorger treffen sich einmal im Jahr mit Vertretern der Altersgruppen und anderen, die ein besonderes Anliegen repräsentieren. Es wird Rückblick gehalten über das abgelaufene Jahr und für das nächste Jahr geplant. Die verschiedenen Vertreter können sich frei äußern. Die Jugend wird vielleicht zu Gehör bringen, dass der Soft-Rock der Anbetungslieder nicht mehr »ihre« Sprache ist und das Anliegen deponieren, dass einmal ein »lauter« Jugendgottesdienst stattfinden soll. Die Seniorenvertreterin kann darauf aufmerksam machen, dass der Anteil älterer Lieder abnimmt, die Folien schlecht lesbar sind oder das Klatschen beim Lobpreis die Hörgeräte so beeinflusst, dass keine Freude bei den Betroffenen aufkommen kann. Der Theologe wird darauf hinweisen, dass die Anleihen aus der »geistlichen Kriegsführung« in einigen Chorussen nicht gesund sind. Der Seelsorger wird die jungen Mütter vertreten, die sich durch das »geistliche Aerobic« am Gottesdienstanfang überfordert fühlen. Oder er verleiht (anonym) dem Mann eine Stimme, dem die hohen Versprechungen und Erwartungen, die er für sich nicht umsetzen kann, psychisch in die Krise bringen. Gemeinsam wird man überprüfen, ob die Gemeinde durch ihr Singen die richtigen Impulse und das ihr entsprechende Image an die Umgebung abgibt.

Älteste bzw. Pastor werden durch ihre interessierte Anwesenheit die eminente Bedeutung des Singens für das Gemeindeleben unterstreichen²³, sich jedoch davor hüten als theologische Besserwisser und Glaubenspolizei aufzutreten. Der Löschschaden im Gefolge schroffer Interventionen kann viel größer sein als der Brandschaden einer kleinen dogmatischen Schiefelage in einem Liedertext. Die Ältesten werden ein Auge darauf haben, dass bei allem Mitspracherecht die Impulsivität, Freude und Initiative der Musiker erhalten bleiben. Gleichzeitig werden Musikleiter sich darauf einstellen, dass Singen und Liederauswahl nicht ihr alleiniges Revier sind. Sie werden sich bei Kritik und Entscheidungen, die nicht nach ihrem Geschmack sind, nicht gleich ausklinken, sondern die korporative Verantwortung der Gemeinde bejahen lernen und nach besten Kräften zur Ehre Gottes und zur Freude der Menschen umsetzen.

5.5. Gleiches Recht für alle (Lieder)

Auf der einfachsten Ebene des integrierenden Singens werden Lieder verschiedener Provenienz nebeneinander gesungen. Aber es muss ein gemeinsamer Stil entstehen, um ein zusammenhangloses Flickwerk zu vermeiden. Ein wichtiges Ziel ist es, dass alle Lieder mit gleichem Auf-

²³ *Segler*, *Worship*, 105: »It is probably true that the level of church music can rise no higher than the minister's estimation of its importance in the life of the church.«

wand musikalisch begleitet und mit Lust und Liebe gesungen werden.²⁴ Es darf nicht dazu kommen, dass irgend jemand sich ans Klavier setzt, der ein bestimmtes Lied zufällig kennt, weil der geübte Pianist bzw. Musikleiter keine Lust verspürt hat, es zu lernen oder musikalisch zu gestalten. Umgekehrt ist es nicht fair, wenn ein nervöser Teenie ohne Rücken- deckung durch erfahrene Musiker der Gemeinde ein Lied beibringen soll. Alle Lieder sollen optimale Chancen bekommen. Und dabei soll ein durchgängiger Stil gefunden werden, der signalisiert: Das ist unverwechselbar unser Singen.

5.6. Lieder lernen

Lustvolles Singen ist nur möglich, wenn die Lieder bekannt sind, bzw. gut eingeübt werden. Nichts ist mühseliger, als zeitverzögert hinter einer Orgel hergeschleppt zu werden oder durch ein neues Anbetungslied zu stolpern. Die alten Lieder müssen – eventuell mit einer geschichtlichen Einführung und kleinen Kommentaren zum Text (»Narissus und die Tulipan« o.ä.) – ebenso gründlich erarbeitet werden wie neue Chorusse. Es ergibt ein eigenartiges Bild, wenn bestimmte Gruppen von Gottesdienstteilnehmern einige Lieder singen und bei anderen schweigen.

Im Ablauf des Gottesdienstes wird es darum gehen, den richtigen Zeitpunkt für das Einüben zu finden. Geeignet sind natürliche Einschnitte, z.B. wenn die Kinder in die Sonntagsschule gehen.

6. Die »hohe Schule« des integrierenden Singens: Der integrierte Lobpreis aus Alt und Neu

In Aufbruchzeiten entstanden immer viele Lieder. Wes des Herz voll ist, weil es das Heil Gottes überwältigend erlebt, des geht der Mund über. So könnte auch heute eine Gemeinde, die sich nicht eingrät in die Sofakissen der bisherigen Glaubenserfahrungen, ganz selbstverständlich zu neuen Liedern aufbrechen.

Eine Szene aus dem Alten Testament soll die Kraft des gemeinsamen Singens illustrieren:

2Chr 5,13-14: »Es kam *wie aus einem Mund*, wenn die Trompeter und Sänger gleichzeitig zum Lob und Preis des Herrn sich vernehmen ließen. Als sie mit ihren Trompeten, Zimbeln und Musikinstrumenten einsetzten und *den Herrn priesen*, »Denn er ist götig, denn seine Huld währt ewig«, erfüllte eine Wolke

²⁴ Die Choräle werden meist viel zu fad und zu langsam gesungen. Die Zerdehnung, die wir vermutlich der Auffassung von Felix Mendelssohn-Bartholdy zu verdanken haben, darf mit besten musikgeschichtlichen Argumenten rückgängig gemacht und die Choräle schneller und rhythmisch akzentuiert gesungen werden.

den Tempel, das Haus des Herrn. Die Priester konnten wegen der Wolke ihren Dienst nicht verrichten; denn *die Herrlichkeit des Herrn erfüllte das Haus Gottes.*«

So bleibt es mein Plädoyer immer wieder für ein gemeinsames Singen zum Lob Gottes mit alten und neuen Liedern und mit Alten und Jungen einzutreten.

Gott meint mich heute

Predigt über Deuteronomium 5,1-3*

Wolf Bruske

Da steht nun unsere Ausstellung und will uns über den Baptismus und seine Geschichte informieren. Die Baptisten haben durchaus eine interessante Geschichte. Von der kleinen, verfolgten Täufergemeinde, die 1524 in Zürich entstand, bis zu einer der größten christlichen Konfessionen der Welt – das ist eine Geschichte von mehr als vierhundert Jahren, die viel Wissenswertes enthält. Aber was bedeutet Geschichte für unseren Glauben? Was geht sie uns eigentlich an? Verführt uns die Geschichte zur Nostalgie, bei der die leuchtende Vergangenheit einen hellen Schein in die graue Gegenwart werfen soll? Das wäre sicher nicht gut. Was will Geschichte und die Erinnerung daran? Dazu möchte ich den Predigttext lesen aus dem Buch Deuteronomium (Dtn): Nach dem Auszug aus Ägypten und dem Bundschluss Gottes mit Israel war das Volk nach langen Jahren der Wanderung durch die Wüste endlich an den Grenzen des verheißenen Landes angekommen. Hier hält Mose eine lange Rede, deren erste Verse unser Predigttext sind. Ich lese Dtn 5,1-3:

5,1 Und Mose rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel, die Gebote und Rechte, die ich heute vor euren Ohren rede, und lernet sie und bewahrt sie, dass ihr danach tut! 2 Der HERR, unser Gott, hat einen Bund mit uns geschlossen am Horeb 3 und hat nicht mit unsern Vätern diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier sind und alle leben.

Die Geschichte Gottes ...

Mose erinnert Israel daran, dass es das Volk Gottes ist, mit dem Gott am Sinai einen Bund geschlossen hat. Dieses Handeln Gottes am Anfang der Geschichte Israels – die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten, der Bundschluss am Sinai, die Bewahrung in der Wüste, die Eroberung des verheißenen Landes – dieses Handeln Gottes wird im Alten Testament

* Die Predigt wurde gehalten in der Kreuzkirche der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Forchheim am 3. Februar 2002 im Rahmen der Eröffnung der Ausstellung »Baptismus«.

immer wieder als *die* Tat Gottes in der Geschichte Israels verstanden, auf die sich das Volk Israel auch heute noch beruft. Es war die Berufung zum heiligen Volk, durch die Gottes Geschichte von Abraham bis Mose zu einem vorläufigen Höhepunkt kam. Danach hat Gott immer wieder aufgrund dieses Bundes in der Geschichte an Israel, für Israel und mit Israel gehandelt. Hätte Gott das nicht getan, säßen wir heute nicht hier und würden Jesus Christus anbeten. Denn die Geschichte, die auf diesem Bund vom Sinai aufbaute, ging weiter bis zu uns. Sie ging zu der Nacht in Bethlehem, als in Erfüllung vieler Verheißungen des Alten Testaments Gott selbst in diese Welt kam. Sie ging weiter nach Golgatha, wo Jesus Christus alles, was uns von Gott trennt, mit ans Kreuz nahm und wo er für uns gestorben ist. Da wurde die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel auch Geschichte Gottes für uns Nicht-Israeliten.

Das Kreuz von Golgatha war *das* geschichtliche Ereignis schlechthin. Gott hat dort einen neuen Bund geschlossen, und dieser Bund ist Ausgangspunkt für Gottes Geschichte mit seiner Gemeinde, seiner Kirche bis heute. Große Namen aus dieser Geschichte mögen nun vor unserem inneren Auge auftauchen: Paulus, Augustinus, Hildegard von Bingen, Franziskus von Assisi, Martin Luther, Philipp Jakob Spener, Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer ... Und natürlich auch die Großen aus der täuferischen und baptistischen Geschichte: Menno Simons, Johann Gerhard Oncken, Martin Luther King, Billy Graham, Jimmy Carter ... Gott hat mit ihnen Geschichte gemacht. Es waren Menschen, in deren Leben etwas von der Herrlichkeit Gottes aufleuchtete. Die Geschichte der Kirche ist Geschichte Gottes mit Menschen und an Menschen. Es ist dabei Geschichte Gottes, die von seinem Bund mit uns Menschen ausgeht: »*Der Herr, unser Gott hat einen Bund mit uns geschlossen.*« Und der Baptismus ist eingebunden in diese Bundesgeschichte Gottes mit uns Menschen. Auch die Baptisten hat Gott in diesem Sinne gebraucht. Geschichte Gottes mit uns Menschen ist immer Geschichte Gottes mit Menschen, die sich Gott zur Verfügung gestellt haben und die Gott gebrauchen konnte. Und der Glaube sieht dann die Spuren Gottes in der Geschichte der Menschen, in der Geschichte der Kirche und in der Geschichte dieser Welt.

... betrifft uns heute ...

Nur – inwiefern betrifft uns das heute in unserem Glauben? Wieweit betreffen uns Menschen, deren Namen ich eben genannt habe, in unserem Leben heute? Am Anfang der Predigt habe ich gefragt, was uns Geschichte, z.B. die Geschichte der Baptisten, eigentlich angeht. Mose hat auf diese Frage eine ganz interessante Antwort: »*Gott hat nicht mit unsern Vätern diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier sind und alle leben.*« Das ist zunächst einmal ganz überraschend, denn als geschichtliches Ereignis war für die Israeliten damals, die diese Rede

des Mose hörten, der Bundesschluss vom Sinai doch etwas, was Gott mit den Vätern gemacht hatte. Das lag vierzig Jahre zurück, und die meisten, die da zuhörten, hatten da noch gar nicht gelebt. Eigentlich war der Bundesschluss vom Sinai doch Geschichte der Väter. Aber dieses Ereignis des Bundesschlusses war nichts, was sozusagen nur die Vergangenheit meinte, sondern es war ein Ereignis, das das Leben der Israeliten, die da vor Mose standen und ihm zuhörten, ganz aktuell betraf. Die Menschen, die am Sinai vierzig Jahre vorher dabei waren, wussten von diesem Ereignis, weil sie es erlebt hatten. Sie hörten die Stimme Gottes, sie sahen den Rauch und das Feuer über dem Berg. Da wussten sie um Gottes Macht und Herrlichkeit. So gewaltig war dieses Erlebnis, dass das Volk floh und Mose bat, dass er doch Mittler zwischen ihnen und Gott sein sollte. Nachfolgende Generationen kannten das nur aus Erzählungen. Aber dennoch – und das war für Israel ganz wichtig – durfte dieser Bund nicht Vergangenheit werden, sondern jeder Israelit musste mit seinem ganzen Leben in diesen Bund eintreten. Jeder Israelit musste diesen Bund, den Gott vierzig Jahre zuvor am Sinai geschlossen hatte, Wirklichkeit werden lassen in seinem eigenen, ganz persönlichen Leben.

So auch wir heute: Die Bibel umfasst mehr als dreitausend Jahre Geschichte. Diese dreitausend Jahre Geschichte zielen auf Dich – ganz persönlich. Gott hat sozusagen diese dreitausend Jahre Geschichte ablaufen lassen, um Dich ganz persönlich anzusprechen und um Dich ganz persönlich zu meinen. Gott hat zweitausend Jahre christliche Kirchengeschichte stattfinden lassen, damit sie in unser Leben hineinreicht. Und er hat 480 Jahre baptistische Geschichte ablaufen lassen, damit sie unser Leben betreffen. Wenn wir nur rein geschichtliches Interesse an vergangenen Ereignissen von Gottes Handeln haben, wenn es nicht in Dein Leben mündet, dann geht es ins Leere, was Gott mit seinem Bundesschluss gemeint hat und getan hat. Der Bundesschluss am Sinai und weiter Golgatha, wo Jesus Christus für uns am Kreuz starb, waren vergebens, wenn das alles nicht in Dein Leben mündet.

Wir können in Geschichte schwelgen. Manche tun das z.B. in ihrer Familiengeschichte. Schon zur Zeit von Karl dem Kahlen und Friedrich dem Buckligen hat mein Urururururur-Großvater bereits ... usw. usw. Genauso könnten die Baptisten das tun. Was war Spurgeon doch für ein toller Mann, der »Fürst der Prediger«. Tausend kamen zum Glauben durch ihn. Martin Luther King hat mit seiner Bürgerrechtsbewegung die ganze USA umgekrempelt. Der große Evangelist Billy Graham hat Stadien gefüllt mit der Botschaft von Jesus Christus. Der amerikanische Präsident Jimmy Carter hat demütig manche Niederlagen eingesteckt, weil die Liebe Christi für ihn oberstes Gebot auch seiner Präsidentschaft war. Das waren Menschen, die sicherlich nicht nur mich zum Staunen bringen und die uns Bewunderung abringen. Aber all diese Geschichte geht ins Leere, wenn sie nicht in die Gegenwart mündet und Anspruch an uns heute wird. Wenn wir also aus der Geschichte Gottes mit Menschen der

Vergangenheit nicht lernen, dass Gott auch mit Dir seine Geschichte machen will, und wenn Du nicht begreifst, dass das Kreuz Jesu auf Golgatha Gottes Bund mit Dir ganz persönlich ist, nicht mit den Vätern. Diese hat Gott zu ihrer Zeit auch einmal gemeint. Aber heute ist es Dein Bund mit Gott, den Gott mit Dir geschlossen hat. Sich mit der Geschichte Gottes mit uns Menschen zu beschäftigen, hat nur Sinn, wenn in Deinem Leben Wirklichkeit wird, was da an Fragen und Ansprüchen ist. Der Glaube der Väter, auf den wir uns so gerne berufen und den wir manchmal wie ein Banner hoch halten, muss in Deinem Leben Wirklichkeit werden. »Gott hat keine Enkel«, heißt es so schön. Das stimmt! Gott hat nur Kinder. Man kann den Glauben an Gott nicht einfach erben. Es hat mal jemand gesagt, als er gefragt wurde, warum er Christ ist: »Weil ich in Kiel geboren bin.« Da ist natürlich etwas Wahres dran. Wenn er in Neu Dehli geboren wäre, wäre er vielleicht kein Christ. Aber so einfach ist das natürlich dann doch nicht. Denn auch wenn man in Kiel geboren ist, muss man persönlich in diesen Bund Gottes eintreten und ihn persönliche Lebenswirklichkeit werden lassen. Es heißt im Johannesevangelium (Joh 1,12), dass Jesus als Mensch in diese Welt und damit in sein Eigentum kam, aber die Seinen, die Menschen, ihn nicht aufnahmen. Aber alle, die ihn aufnahmen, denen gab er das Recht und die Vollmacht, Kinder Gottes zu sein. Jede Generation muss neu in diesen Bund treten, jeder muss diese Entscheidung neu treffen.

... und fordert uns zum Glauben auf.

»Heute, wenn ihr seine Stimme hört«, heißt es einmal in der Bibel, verschließt Euch nicht dem Anspruch Gottes. Heute ist ein Tag der Entscheidung oder einer erneuten Entscheidung, Gottes Bund Wirklichkeit in meinem Leben werden zu lassen. Deshalb fordert Mose: »Höre, Israel, die Gebote und Rechte, die ich heute vor euren Ohren rede, und lernet sie und bewahrt sie, dass ihr danach tut!«

Nun taucht da eine Frage auf: Da ist der Bund Gottes und seine Geschichte mit den Menschen, da sind zweitausend Jahre Kirchengeschichte, da sind 480 Jahre baptistische Geschichte. Und da ist die Gegenwart, in der wir leben. Wie verbinden wir diese beiden Größen? Wie geht das, wenn Gottes Geschichte in meine Gegenwart hineinreichen soll? Wie verhält sich das zueinander?

Der Glaube muss immer bei Christus ansetzen. Die Geschichte stellt dann Fragen an unser Leben und gibt Impulse und Mahnungen. So hat es Israel erlebt. Dass sie Volk Gottes waren, beruhte auf dem Bund vom Sinai. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk in der Wüste stellte dann die Fragen an die, die lebten und Mose zuhörten. Deshalb ermahnte Mose sie, treu zu sein, d.h. die Mahnungen der Geschichte im persönlichen Glaubensleben ernst zu nehmen.

Die Grundlage unseres Glaubens ist immer Christus, immer das Kreuz auf Golgatha. Gerade die Baptisten haben den theologischen Anspruch an sich, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu bauen – über alle Traditionen hinweg. Tradition darf keine normative Kraft in unserem Gemeindeleben haben. Sie darf nicht etwas sein, was das Gemeindeleben so bestimmt, dass es ohne sie nicht mehr geht. Dabei haben wir natürlich nichts gegen Traditionen. Sie können wertvoll und gut sein. Aber sie müssen sich immer wieder auf den Prüfstand des Glaubens und der Bibel stellen lassen – egal, ob sie zweihundert oder vierhundert Jahre alt sind oder nur zwei. Sind sie noch etwas, was den Glauben fördert und ihm Halt gibt, oder bremsen und hindern sie ihn? Ein bekanntes Wort mahnt, dass Tradition bedeutet, die Flamme weiter zu geben, aber nicht die Asche aufzubewahren. Ich fürchte, dass manche Christen und manche Gemeinde an der vielen Asche ersticken, die sie aufheben. Sie können über die Ascheberge hinweg gar nicht mehr recht den Ausgangspunkt der Flamme erkennen, nämlich das Kreuz von Golgatha.

Ich will das an einem anderen Beispiel erklären: Wir wohnen alle in Häusern, und in diesen Häusern haben wir uns eingerichtet. Nehmen wir einmal das Haus als den Glauben, in dem wir mit unserem Leben wohnen. Das Haus, der Glaube ist fest gemauert in Jesus Christus. Ein Haus kann alt sein, vielleicht fünfzig, hundert oder gar mehrere hundert Jahre. Aber in dem Haus stehen nicht mehr die Möbel von vor zweihundert Jahren, nicht einmal mehr die von vor fünfzig Jahren, sondern da richtet sich jede Generation neu ein. Die Einrichtung mag in unserem Bild für die Traditionen stehen, für unser Glaubensleben, wie wir es heute gestalten. Da lebt jeder bewusst in seiner Zeit. Und in diesem Sinne ist Gemeinde einer jeden Zeit auch ganz bewusst Gemeinde in ihrer Zeit und nicht in der Vergangenheit. Ich habe mal den kämpferischen Ausspruch gehört: »Gemeinde Jesu geht nicht mit der Mode!« Manche sagen, sie tut es doch, bloß zwanzig Jahre später. Das ist dann etwas traurig. Auch bei Christen gilt immer noch die alte Weisheit: Wenn wir nur das tun, was unsere Väter getan haben, tun wir gerade nicht, was unsere Väter getan haben. Wenn wir nämlich nur tun, was unsere Väter getan haben, indem wir sie einfach imitieren und ihr Handeln zur Norm für unser heutiges Handeln machen, dann tun wir nicht, was unsere Väter getan haben, denn die haben nicht einfach ihre Väter imitiert. Sie haben an der Geschichte ihrer Väter angeknüpft, von ihnen gelernt und Impulse aufgenommen. Und sie haben das in dem Werk, das sie in ihrer Zeit getan haben, ganz aktuell und modern umgesetzt, ob es nun Spurgeon war oder Martin Luther King oder die Reformatoren. Gemeinde Jesu darf und soll ganz modern sein. Sie darf sich modern einrichten in ihrem Haus. Aber auch bei einer ganz modernen Einrichtung eines Hauses steht vielleicht auf einem Ehrenplatz im Wohnzimmer ein alter Sekretär, den schon Großtante Trudchen im Jahre 1894 vom Großherzog von Timbuktu bekommen hat. Den hält man natürlich und mit Recht in

Ehren. Vielleicht hängt an der Wand ein altes Bild, das man sehr liebt. Und so sind Traditionen. Sie dürfen selbstverständlich da sein. Aber sie müssen sich in die Gegenwart lebendig einfügen und dürfen die Gegenwart nicht zudecken. Wir dürfen Traditionen achten und ehren als etwas, was uns an Vergangenes erinnert und in denen Vergangenes unser heutiges Leben anfragt. Aber natürlich sind wir nicht Menschen, die aufgrund irgendeiner Tradition in der Vergangenheit leben. Kaum einer von uns hat sein Wohnzimmer noch im Stile der fünfziger Jahre eingerichtet. Wir sind modern eingerichtet, auch wenn das Haus, in dem diese Möbel stehen, vielleicht sehr alt ist. So sollen wir unser Leben im Haus Evangelium ganz modern einrichten.

Gemeinde Jesu darf und soll ganz modern sein. Aber eins darf sie dabei nicht sein: Sie darf nicht Magd des Zeitgeistes sein. Sie soll Magd Christi sein! Gemeinde Jesu jeder Zeit lebt in ihrer Zeit. Natürlich wird Gemeinde Jesu jeder Zeit auch von ihrer Zeit geprägt. Ich sehe hier keinen, der noch Kniebundhosen und Puderperücke trägt, und keine Damen im weiten Reifrock. Wir sind in unserer Zeit angekommen. Wir fahren Auto, wir schauen Fernsehen und haben einen Computer mit Internet-Anschluss. Wir verdammen nicht den Fortschritt, sondern nutzen die modernen Möglichkeiten. Selbstverständlich sind wir dabei auch vom Wertesystem unserer Zeit geprägt. In unserer heutigen demokratischen Gesellschaft leben und denken wir z.B. anders, als es die Christen vor 120 Jahren in den Monarchien des Deutschen Reiches getan haben. Da gab es andere Werte als heute. Und die Diskussion, ob man mit Jeans in die Kirche kommen darf, die ich noch vor zwanzig Jahren als Jugendleiter erlebt habe, kommt uns heute richtig lustig vor. Es ist ganz klar, dass uns unsere Zeit mit ihren Werten prägt. Aber wir müssen dieses Wertesystem immer wieder anhand der Bibel überprüfen. Wir müssen uns fragen, ob das, was die gesellschaftlichen Werte sind und was sie ausmachen, mit dem Geist der Bibel vereinbar sind. So mussten sich z.B. Bundestagsmitglieder, die aktive Christen sind, kürzlich bei der Beschlussfassung zum Import von Stammzellen sehr eingehend die Frage stellen, ob ein solcher Beschluss mit dem Evangelium vereinbar ist oder nicht. Und im Namen des Evangeliums haben diese Christen und haben die Kirchen in unserem Lande Einspruch erhoben – unabhängig vom Zeitgeist und vom Wertesystem unserer Zeit. So hat es seinerzeit auch Martin Luther King gemacht, der anhand der Bibel die Werte seiner Gesellschaft in den Südsaaten der USA hinterfragt und dann bekämpft hat.

So muss es sein. So hat es der Apostel Paulus einmal ausgedrückt: »Weiter, liebe Geschwister: Was wahrhaftig ist, was ehrbar ist, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob – darauf seid bedacht! (Phil 4,8)« – in jeder Zeit wieder. Aber überprüft es und macht Euch nicht abhängig vom Zeitgeist, auch wenn natürlich jede Zeit die Menschen der Gemeinde Jesu prägt.

»Der Herr, unser Gott, hat einen Bund mit uns geschlossen.« Und deshalb: »Höre, Israel,« höre Gemeinde Jesu, höre Baptistengemeinde Forchheim, »die Gebote und Rechte, die ich heute vor euren Ohren rede, und lernet sie und bewahrt sie, dass ihr danach tut!« Nur so kann Gemeinde Jesu der Welt dienen. Sie tut es in der Verkündigung des ewigen Evangeliums von Jesus Christus und im Dienst an den Menschen ihrer Zeit, um das Licht des Reiches Gottes auch in ihrer Welt und ihrer Zeit aufleuchten zu lassen. Das Motto des ersten deutschen Baptisten Johann Gerhard Oncken war: »Pro gloria dei et bono publico.« »Zur Ehre Gottes und für das öffentliche Wohl.« So soll es sein.

Diese Ausstellung, die wir heute eröffnen, hat ihren Sinn verfehlt, wenn wir uns nur damit schmücken wollen. Aber sie hat ihren Sinn erfüllt, wenn sich nicht nur viele Menschen informieren, sondern auch wir als Gemeinde die hier dargestellten Ereignisse der Vergangenheit zum Anspruch werden lassen, dass wir daraus lernen, was Gott in unserem Leben tun will. So wie Gott die Menschen, die hier aufgeführt werden, in ihrer jeweiligen Gesellschaft, in ihrem sozialen Bezug, in ihrer Geschichte meinte und gebrauchte, so will er uns und Dich gebrauchen. Den Bund, den er damals auf Golgatha mit uns Menschen schloss, hat er heute und hier mit uns und mit Dir geschlossen. Deshalb dürfen wir uns öffnen und ihn in unserem Leben handeln lassen und uns ihm zur Verfügung stellen, damit er, unser Herr und Gott, in dieser Welt durch uns handeln kann.

Amen

Zeit zu gewinnen

Predigt über 2. Chronik 36,20-21*

Peter-Johannes Athmann

36,20 Und er führte weg nach Babel alle, die das Schwert übriggelassen hatte, und sie wurden seine und seiner Söhne Knechte, bis das Königtum der Perser zur Herrschaft kam, 21 damit erfüllt würde das Wort des HERRN durch den Mund Jeremias. Das Land hatte die ganze Zeit über, da es wüste lag, Sabbat, bis es an seinen Sabbaten genug hatte, auf daß siebzig Jahre voll wurden.

Zeit zu gewinnen – Zeit zu gewinnen. Je nachdem, wie wir die drei Worte betonen, ergibt sich ein anderer Sinn. »Zeit zu gewinnen!« – Das klingt wie das Versprechen eines Werbeprospekts oder wie ein Preisausschreiben. »Füllen Sie die Teilnahmekarte aus, und Sie nehmen an der Verlosung von 24 Stunden Zeit teil. Einfach einmal einen Tag mehr Zeit haben, wäre das nichts für Sie? Mit ein wenig Glück gehören Sie zu den glücklichen Gewinnern. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen, eine Barauszahlung ist nicht möglich.« Mal im Ernst: Was würden wir wohl mit so einem Gewinn anfangen? Endlich einmal wieder Sport treiben, Leute besuchen, den Stapel neuer Fachbücher lesen, den Schreibtisch aufräumen, liegengebliebene Post erledigen ...

Wenn wir uns diese Pläne genauer anschauen, dann fällt auf, was sie gemeinsam haben: den Stoßseufzer »endlich einmal wieder«. Endlich einmal wieder den Anforderungen gerecht werden, die ständig auf mich einprasseln. Endlich einmal das schlechte Gewissen beruhigen, das mich dank vieler unerledigter Aufgaben ständig begleitet. Endlich einmal das Gefühl haben, eine Sache fertig zu machen, ohne dass sie mich vorher fertig macht.

Also packen wir unseren gewonnenen Tag voll mit Jobs, die zu erledigen sind, und am Ende sind wir genauso erledigt wie an jedem anderen Tag auch. Die gewonnene Zeit ist uns unter den Fingern zerronnen. Was könnten wir noch mit so einem gewonnenen Tag anfangen? *Nichts*. In diesem »Nichts« steckt ganz schön viel drin:

Der oder die Workaholic in uns kriegt sofort die Krise, wenn er oder sie das hört: einen Tag lang nichts machen? Ich kann doch nicht einfach nichts tun! Ich weiß ja gar nicht, wie das geht! Außerdem *darf* ich doch

* Die Predigt wurde am 21. Februar 2000 anlässlich eines Hochschulgottesdienstes in der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Nürnberg / Erlangen (EWF) gehalten.

nicht einfach alles liegenlassen, was erledigt werden muss! Der oder die, die gerade eine Prüfung hinter sich hat, fällt oft erstmal in ein tiefes Loch. Nichts tun heißt dann nicht selten: nichts tun *können*, apathisch herumsitzen, der Elan reicht dann höchstens noch zur Vorabendserie im Fernsehen. Doch das ist glücklicherweise nicht alles, was sich zum Thema »Nichts« sagen lässt. Es gibt noch eine dritte Weise des Nichtstuns, und der Schlüssel dazu ist unser Text aus der Chronik:

36,21 damit erfüllt würde das Wort des HERRN durch den Mund Jeremias. Das Land hatte die ganze Zeit über, da es wüste lag, Sabbat, bis es an seinen Sabbaten genug hatte, auf daß siebzig Jahre voll wurden.

»Das Land bekam seine Sabbate ersetzt«, eine erstaunliche Deutung des babylonischen Exils. Gott hat diejenigen, die das Land kaputt gemacht haben, aus diesem Land vertrieben. Das Land braucht seine Sabbatjahre, die Zeit des Brachliegens, sonst geht es kaputt. Das Land braucht *regelmäßig* eine Zeit, in der es nichts tun *muss* – aber auch nichts tun *darf*, um nicht kaputtzugehen.

Das ist nach unserem Text nicht nur eine Bauernregel, sondern ein Gebot Gottes, und wenn die Menschen dieses Gebot nicht einhalten, greift Gott selbst ein, um das Land zu retten. Ob das wohl übertragbar ist? Gilt das Recht zum Nichtstun, ja die Pflicht zum Nichtstun auch für uns? Brauchen wir das womöglich auch – eine regelmäßige, von Gott persönlich geschützte Zeit des Brachliegens, des Nicht-Funktionieren-Müssens? Eine Zeit, in der wir dazu aufgefordert sind, einfach mal *nichts* zu produzieren?

Die Wortwahl unseres Textes gibt uns die Antwort, die wir eigentlich schon wissen, aber oft uns nicht trauen, sie in Anspruch zu nehmen: es geht um den Sabbat. Die Erde braucht ihre Sabbatruhe, Gott selbst braucht seine Sabbatruhe – und wir Menschen stecken in der Schöpfung irgendwo dazwischen und sind nur am Ackern. Da stimmt doch was nicht. Dabei hat doch nach Jesu Worten der Sabbat vor allem den Zweck, den Menschen zu *dienen*, ihnen regelmäßig eine Zeit des Nichts-tun-müssens zu gönnen, weil sie sonst kaputt gehen.

Wenn wir das ernstnehmen, *dann* wird der Sonntag zum Gottesdienst: zum regelmäßigen Dienst Gottes an uns, in dem Gott selbst uns dazu auffordert, auf das ständige Funktionieren zu verzichten, weil er nicht will, dass wir kaputtgehen. Dann ist die Auszeit, die wir uns nehmen dürfen, ja nehmen müssen, keine verlorene Zeit, sondern eine Zeit, in der wir nur gewinnen können – also eine Zeit, zu *gewinnen*.

Amen

Die Rede des Propheten

Erzählpredigt über Jesaja 42,1-9

Ralf Dziewas

Ruben ben Elijahu hatte es eilig. Schnell sprang er vom Wagen des Gemüsehändlers, der ihn aus Babylon mitgenommen hatte, und hastete mit langen Schritten die Dorfstraße von Nippur entlang. Er hielt sein nach neuester babylonischer Mode geschnittenes Gewand vor dem Bauch gerafft, um schneller gehen zu können. Die Häuser am Rande der Straße schienen leer zu sein, doch Ruben hatte nichts anderes erwartet. Bestimmt waren alle bereits beim Palmenplatz versammelt, um dem neuen Propheten zuzuhören, der seit vorgestern im Dorf war. Nur ein alter Mann saß mit untergeschlagenen Beinen im Schatten eines Hauseingangs, aber er schien zu schlafen.

Als Ruben das Ende der Straße erreichte, sah er auf dem kleinen Dorfplatz alle seine Nachbarn im Halbkreis auf dem Boden sitzen. Die meisten hatten sich Matten mitgebracht oder sich auf ihre Mäntel gesetzt und lauschten dem bärtigen Prediger, der ein wenig erhöht auf einem kleinen Podest stand und beim Reden wild mit den Armen wedelte.

Ruben entdeckte seine Brüder Simeon und Benjamin und setzte sich neben sie auf den festgetretenen Boden des Dorfplatzes. Die Beiden schienen sein Kommen nur am Rande zu interessieren, denn sie wandten ihren Blick nicht von dem Mann, dessen Stimme bis in die letzte Reihe seiner Zuhörer drang:

»Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an dem ich Gefallen finde. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht. Er schreit nicht und lärmt nicht und lässt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen.

Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus; ja er bringt wirklich das Recht. Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat. Auf sein Gesetz warten die Inseln.

So spricht Gott, der Herr, der den Himmel erschaffen und gespannt hat, der die Erde gemacht hat und alles, was auf ihr wächst, der den Menschen auf der Erde den Atem verleiht und allen, die auf ihr leben, den Geist: Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen, ich fasse dich an der Hand. Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund für mein Volk und das Licht für die Völker zu sein: blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkeln sitzen, aus ihrer Haft zu befreien.

Ich bin Jahwe, das ist mein Name; ich überlasse die Ehre, die mir gebührt, keinem andern, meinen Ruhm nicht den Götzen. Seht, das Frühere ist eingetroffen, Neues kündige ich an. Noch ehe es zum Vorschein kommt, mache ich es euch bekannt.»

Ruben musterte den Prediger, der mit so viel Nachdruck seine Botschaft vorbrachte. Er schien noch gar nicht so alt zu sein, wenn auch bereits einige graue Strähnen seinen dunklen, dichten Bart durchzogen, den er ungeschnitten bis über seinen schlichten braunen Umhang hatte wachsen lassen. Auch die Haare könnten mal wieder eine Schere gebrauchen, dachte Ruben bei sich und klopfte seinen Brüdern auf die Schulter.

»Kommt, lasst uns gehen«, sagte er. »Der gute Mann redet viel, wenn der Tag lang ist, und ich brauch dringend was zu essen und zu trinken. Kommt mit, ich geb euch in Marduks Drachen einen aus.«

Ruben erhob sich, klopfte sich den Staub aus seinem Umhang und schritt zurück in Richtung Dorfstraße. Simeon und Benjamin blickten sich kurz an und folgten dann ihrem Bruder. Sie hatten lange genug auf dem harten Marktplatz von Nippur gegessen und dem Redner zugehört.

»Es ist gar nicht so einfach, den Reden dieses Propheten zu folgen«, meinte Benjamin, als sie Ruben erreicht hatten. »Aber es ist doch immer wieder schön, wenn jemand so poetisch in unserer Sprache spricht.«

»Du hast ganz Recht«, stimmte Simeon zu, »zumal man sonst ständig nur die Sprache der Babylonier zu hören bekommt. Es ist eben doch nicht unsere Sprache. Ich hab zwar unsere Heimat Israel noch nie gesehen, und vielleicht werde ich sie auch nie sehen, aber hier in Babylon weckt das Reden dieses Propheten richtige Heimatgefühle in mir.«

»Habt ihr eigentlich gehört, wie er sich vorgestellt hat?«, fragte Ruben. »Ich weiß nicht einmal seinen Namen.« Benjamin überlegte kurz. »Ich glaube nicht, dass er sich vorgestellt hat. Jedenfalls nicht seit ich hier gewesen bin. Aber ich habe gehört, wie einige von den Alten in meiner Nähe ihn mit Jesaja verglichen, so wie der Prophet, der damals in Israel gepredigt hat. Ich weiß aber nicht, ob er auch so heißt.« »Nun ja, ist auch nicht so wichtig, wir werden es bestimmt noch erfahren. Der ist sicher morgen auch noch da und trägt seine Botschaft von heute noch einmal vor«, warf Ruben ein, und der kritische Unterton in seiner Stimme war unüberhörbar.

Simeon, der im Gegensatz zur babylonischen Kleidung seines älteren Bruders ein umgürtetes Gewand mit den jüdischen Gebetsriemen trug, war Rubens Vorbehalt nicht entgangen, und so fragte er ihn: »Es hat dir wohl nicht gefallen, was dieser neue Jesaja verkündigt hat? Also, ich wäre wohl noch länger geblieben. Wie er versucht, den Leuten Mut zu machen, dass Gott unsere Gefangenschaft hier in Babylon bald beenden wird, das hat mich schon beeindruckt.«

»Ja, ja, ich weiß. Du bist auch so 'n Schwärmer, der meint, wir kämen irgendwann wieder nach Israel. Ich glaub da nicht dran. Unser Volk ist

nun schon fast fünfzig Jahre hier, und noch nichts hat sich geändert. Die Babylonier denken im Traum nicht daran, uns nach Israel zurückkehren zu lassen. Hier sind wir doch viel nützlicher für sie. Nein, nein, wir sind bald fünfzig Jahre hier, und wir werden auch die nächsten fünfzig Jahre noch hier bleiben.« Bei diesen Worten stieß Ruben seinen Bruder Simeon in die Seite. Es war nicht das erste Mal, dass sie sich über diese Frage stritten. Und seitdem die neuesten Nachrichten von der Ostfront des babylonischen Reiches durchsickerten, waren die Gerüchte größer geworden, dass Babylon nicht mehr so unbesiegbar sein könnte wie früher. Der Perserkönig Kyros hatte Sieg um Sieg errungen und das babylonische Weltreich schien mehr und mehr an Einfluss zu verlieren.

Es war für Ruben keine Überraschung, dass nun auch noch dieser Prophet auftauchte und überall erzählte, der unfreiwillige Aufenthalt der Juden in Babylon würde bald zu Ende sein. Viele hofften, dass mit dem Perserkönig Kyros nun eine neue Zeit anbrechen werde. Eine Zeit, in der die Rückkehr nach Jerusalem, ins heilige Land wieder möglich sein würde. »Ich glaub das einfach nicht«, setzte Ruben seinen Monolog fort. Ich glaube nicht, dass Kyros wirklich Babylon erobern wird und wir danach nach Hause dürfen. Und was heißt eigentlich »nach Hause«? Du bist hier geboren, ich bin hier geboren, und es geht uns doch eigentlich gar nicht schlecht hier. Ich weiß auch nicht, ob ich wirklich nach Israel gehen würde, wenn ich könnte. Unsere Alten können viel erzählen, wie schön es da ist. Ich hab dieses Land nie gesehen, und mir gefällt es hier. Ich habe eine gute Arbeit als Amtsschreiber. Und was würde uns in Israel erwarten?«

»Ich glaub, ich weiß, warum du die Botschaft dieses Propheten nicht magst«, warf Simeon ein. »Du hast Angst davor, dass er Recht haben könnte und uns wirklich eine große Veränderung bevorsteht. Vielleicht bekommen wir wirklich bald die Möglichkeit nach Israel zurückzukehren, wo unsere Eltern und Großeltern geboren wurden. Und vergiss nicht, dass unser Vater uns vor seinem Tod das Versprechen abgenommen hat, in unsere Heimat zurückzugehen, sobald dies möglich ist.«

»Ja, ja, ich weiß« murmelte Ruben »Er hat sich Zeit seines Lebens nichts sehnlicher gewünscht als die Heimkehr nach Israel. Aber ich weiß nicht, wie ich dazu stehen soll.« Die drei gingen eine Weile still nebeneinander her. Benjamin, der sich bisher zurückgehalten hatte, war es, der das Gespräch wieder aufnahm. »Dieser Prophet hat aber ja nun nicht nur über den persischen König Kyros und das Ende unserer Gefangenschaft geredet. Heute hat er doch vor allem von diesem Gottesknecht gesprochen. Aber so ganz bin ich aus seinen Worten nicht schlau geworden.«

»Stimmt«, sagte Simeon, »das war alles ein bisschen undurchsichtig. Dieser Jesaja sagt ja auch nie genau, von wem er da eigentlich spricht. Wer soll dieser Gottesknecht sein, der das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöschen wird?«

Die drei waren vor Marduks Drachen, der einzigen Gaststätte und Herberge des Dorfes angekommen, und sie betraten den Schankraum, der trotz der frühen Abendstunde weitgehend leer war. Der Wirt Serubbaal begrüßte seine Gäste freundlich: »Nun, habt ihr genug vom Prediger? Na ich denke, dann werden die anderen auch bald kommen. Ich hoffe, der macht nicht mehr so lange, sonst verkaufe ich heute überhaupt nichts mehr.« Mit diesen Worten stellte er jedem einen großen Becher hin, der mit Wasser verdünnten Rotwein enthielt.

Ruben trank einen großen Schluck von dem sauren, erfrischenden Getränk, als Benjamin die Frage wieder aufnahm: »Was meint ihr, wer ist dieser Gottesknecht von dem der Prophet gesprochen hat?« Die Frage blieb einen Moment im Raum stehen, bevor Simeon eine erste Erklärung versuchte: »Ich denke, er meint den Perserkönig Kyros. Nach allem, was man hört, sind die Perser viel toleranter als die Babylonier, und sie gestatten jedem Volk, und sei es noch so klein, seine eigene Religion auszuüben und so zu leben, wie es die Menschen wollen. Ganz im Gegensatz zu den Assyrnern und Babyloniern, die uns bisher unterdrückt haben. Ja, ich glaube, der Prophet meint den Perserkönig, wenn er von dem Knecht Gottes spricht. Ich habe gehört, dass es bei seinen Siegen keine Massenverhaftungen und -hinrichtungen gibt, sondern stattdessen Freilassungen und Armenspeisungen.«

Simeon schien von der Aussicht geradezu begeistert, dass dieser vorbildliche König vielleicht demnächst auch siegreich in Babylon einziehen könnte. Ruben sah, wie sein Bruder bei diesen Worten an seinem Gebetsriemen nestelte, und er spürte, dass es für Simeon mehr als nur ein traditioneller Wunsch war, dass es für das gefangene Volk der Israeliten wieder eine Chance auf Heimkehr geben könnte. »Du könntest Recht haben mit deiner Deutung«, sagte Ruben, um dann aber gleich hinzuzufügen: »Wenn ich auch nicht deine Zuversicht teile, dass dann alles so schön wird. Militärische Siege haben noch nie Gerechtigkeit und Frieden gebracht, sondern meist nur Leid und Verluste. Dieser Jesaja hat zwar gesagt, dass der Gottesknecht die Gefangenen aus dem Kerker holen und alle, die im Dunkeln sitzen, aus ihrer Haft befreien wird, aber vor allem hat er doch betont, dass dieser Knecht Gottes Recht schaffen wird. Ich glaube nicht, dass er damit einen persischen König gemeint haben kann, der doch gar keine Ahnung von unserem Gott und seinen Geboten hat.«

Dieses Argument schien seinen Brüdern einzuleuchten, denn Simeon und Benjamin nickten. Ein persischer König, der allen Völkern das gute Gesetz Gottes bringen sollte, das war schwer vorstellbar. Ruben, Simeon und Benjamin saßen einen Moment nachdenklich da und ließen sich die Botschaft des Propheten noch einmal durch den Kopf gehen. Das waren schon eindrucksvolle Worte gewesen über den, der von Gott erwählt, mit seinem Geist begabt und ausgerüstet sein soll. Einer, der die Augen der Blinden öffnet und den Heiden Licht und Recht bringt?

»Vielleicht ist das wieder eine von diesen Zukunftsprophezeiungen, die irgendwann oder nie in Erfüllung gehen«, brachte Ruben vor. »Vielleicht zerbrechen wir uns völlig umsonst den Kopf, weil das, wovon der Prophet spricht, erst in ein paar hundert Jahren eintreffen wird. Vielleicht werden irgendwelche späteren Generationen oder gar andere Völker erst entdecken, wer dieser angekündigte Gottesknecht war. Hat nicht der Prophet gesagt, dass er Neues, Zukünftiges angekündigt habe? Das hieße dann, dass es diesen Gottesknecht noch gar nicht gibt.«

Ruben begann sich für seine Idee zu begeistern: »Das heißt, das diese ganze Botschaft für uns auch gar nicht von Bedeutung ist. Die gilt erst für später. Und vielleicht trifft das auch überhaupt nie ein, was der Prophet vorhersagt.« Benjamin schüttelte heftig den Kopf: »Ruben, das überzeugt mich nicht. Warum sollte der Prophet uns heute diese Botschaft verkünden, wenn sie für uns überhaupt nicht von Bedeutung ist. Das macht keinen Sinn. Wenn er uns das alles erzählt, dann hat das auch einen Sinn für uns, egal, was spätere Generationen aus seiner Botschaft machen werden.«

»Ich hab übrigens gesehen, dass Nathanael alles mitgeschrieben hat, was der Prophet sagte«, warf Simeon ein. »Es können sich also auch später noch Leute Gedanken über die Worte dieses zweiten Jesaja machen.« In diesem Moment ging die Tür der Weinschenke auf, und ein Mann stolperte, auf einen Stock gestützt, herein. Nein, er hinkte herein, denn an einem Bein fehlte ein Fuß und der Beinstumpf war dick mit Bandagen umwickelt. Offensichtlich ein Soldat, der aufgrund seiner Kriegsverletzung nicht mehr gebraucht wird, dachte Ruben und wandte sich ab.

Der verkrüppelte Krieger humpelte direkt auf ihren Tisch zu: »Habt ihr nicht ein Almosen, eine milde Gabe für einen altgedienten, verletzten Soldaten?« Der Mann stank fürchterlich und seinem Atem war anzumerken, dass er sich erst hatte Mut antrinken müssen, bevor er so betteln konnte. »Wir geben nichts«, wies Ruben den Soldaten schroff ab. »Mach, dass du weg kommst!« Er gab dem Verkrüppelten einen Stoß, so dass er sich kaum mit seinem Stock abstützen konnte. Doch der Wirt Serubbaal fing den Schwankenden auf, und beförderte ihn schimpfend und fluchend nach draußen: »Lass dich hier bloß nicht wieder blicken! Bettel von mir aus draußen, aber belästige nicht meine Gäste!«

Während Ruben noch zusah, wie der Wirt die Tür schloss, stellte Benjamin eine Frage. Aber seine Stimme klang dabei fast so, als sei sein Einwurf nicht ganz ernst gemeint. »Was wäre, wenn wir dieser Gottesknecht sein sollen, von dem der Prophet spricht. Wenn jeder von uns, ihr beiden genauso wie ich, damit gemeint ist?«

Rubens bemerkte, wie Simeon seinen jüngsten Bruder erstaunt ansah, und er war sich bewusst, dass sich auf seinem eigenen Gesicht dieselbe Frage ablesen ließ: »Wie meinst du denn das?«

»Nun, vielleicht will der Prophet uns alle auffordern, solche Knechte Gottes zu sein, die nicht große Worte machen, sondern denen helfen und beistehen, die schwach sind und sich selbst nicht helfen können.«

»Meinst du wirklich, dass er das gemeint haben kann?« Ruben zog fragend die Augenbrauen hoch und blickte ein wenig von oben auf Benjamin herab. »Meinst du wirklich, er hat uns alle gemeint?«

»Wenn das stimmt«, warf Simeon ein, »dann wäre die Botschaft jedenfalls für uns ebenso von Bedeutung wie für alle späteren Generationen.« Und er begann, die einprägsamen Worte des Propheten zu wiederholen: »*Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht.*« Es war einen Moment still und Ruben versuchte, die Botschaft des Propheten noch einmal in Gedanken an sich vorüberziehen zu lassen. »Wenn das stimmt, dass der Prophet uns alle gemeint hat, dann heißt das, dass ich ein Erwählter Gottes bin, dann heißt das, dass ich Gott gefalle und dass ich mit Gottes Geist begabt bin, um den Völkern das Recht zu bringen. Eigentlich keine schlechte Vorstellung.« Ruben schien endlich einen Gedanken in der Predigt des neuen Jesaja gefunden zu haben, der ihm zusagte.

»Richtig«, ergänzte Benjamin und blickte seinen ältesten Bruder herausfordernd an, »aber dann müssen auch die anderen Sätze von dir gelten. Dann ist es deine Aufgabe, nicht laut auf der Straße große Worte zu machen, sondern dann musst du das geknickte Rohr schonen, damit es nicht ganz zerbricht, und den glimmenden Docht schützen, damit die Flamme nicht vollends erlischt. Dann darfst du nicht müde werden und nicht zusammenbrechen, bis auf Erden das Recht Gottes gilt.« Ruben sah Benjamin erstaunt an. Sein kleiner Bruder war doch sonst eher ein stiller Typ und sprach selten mit so viel Nachdruck. Doch mit einem Mal bekam Ruben ein schlechtes Gewissen.

»Du meinst, ich hätte den Bettler nicht abweisen dürfen?« Rubens Frage blieb unbeantwortet, denn es war Simeon, der aussprach, was allen drei klar war. »Wenn der Prophet mit dem Gottesknecht uns alle gemeint hat, dann wäre es unsere Aufgabe gewesen, dem verkrüppelten Krieger zu helfen.«

»Wenn der Prophet uns gemeint hat, mit seiner Rede vom erwählten Knecht Gottes, dann müssten wir uns wohl an manchen Punkten ändern«, fügte Benjamin hinzu und griff zu seinem Becher. Auch Rubens trank den letzten Rest seines Weines aus und rief dann den Wirt, um für sich und seine Brüder zu bezahlen. Als sie die Schenke verließen, stolperten sie fast über den Krieger, dessen Beinstumpf unter dem verdreckten Mantel hervorragte, den er über sich geworfen hatte. Offensichtlich war er betrunken auf der Straße liegend eingeschlafen.

Die drei Brüder gingen um den am Boden liegenden Soldaten herum und Ruben rümpfte die Nase. Dann aber blieb er stehen, zog eine Geldmünze aus seinem Beutel und drückte sie dem Schlafenden zwischen die Finger der Hand, die noch im Schlaf den stützenden Stock umklammert hielt. Dann folgte er seinen Brüdern nach Hause.

Amen

Vollmacht den Verzagten!

Eine Predigt über den fälschlich so genannten
»Missionsbefehl« (Matthäus 28,16-20)¹

Kim Strübind

Liebe Geschwister!

Bei Max und Moritz haben wir gelernt, auf das Ende einer Geschichte zu sehen. Lautet dort doch die Moral: »Wehe, wehe, wehe, wenn ich auf das Ende sehe«. Diese Geschichte geht dann am Ende auch böse aus. Das ist in der Bibel mitunter auch so: Die Worte vom Endgericht Gottes über die Welt lassen wenig Gutes ahnen.

Das Ende kann freilich auch gut ausgehen. Wie bei einem Krimi kann am Ende die *Auflösung* und damit die *Erlösung* aus einer unerträglich gewordenen Spannung stehen. Vom Ende her erschließen sich viele Lebensgeschichten. So ist das auch mit den Evangelien: Man sollte sie vom Ende her lesen, um das Leben Jesu Christi zu verstehen. Das Ende des Matthäusevangeliums etwa ist darum für das Ganze dieser Schrift aufschlussreich. In seinen letzten Versen verdichtet der, den wir Matthäus nennen, noch einmal, worauf es hinausläuft, mit *uns* hinausläuft. Denn die letzten Worte des Herrn sind an die Jüngergemeinschaft gerichtet. Ihr wird in einer Art Vermächtnis gesagt, wer sie ist und wozu es sie gibt.

28,16 Aber die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hatte. 17 Und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder; einige aber zweifelten. 18 Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. 19 Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes 20 und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.

Wir kennen den Abschluss des Matthäusevangeliums meist unter dem Stichwort des »Missionsbefehls«. Baptisten wissen sofort, was das heißt. Zumindest wussten sie es bis vor kurzem noch: »Jeder Baptist ein Missi-

¹ Die Predigt wurde erstmals am 25. Februar 2001 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) München / Holzstraße gehalten.

onar!« Wie oft haben wir diesen Satz des Ahnherrn unserer Freikirche, Johann Gerhard Oncken, nicht schon gehört! »Gehet hin in alle Welt« – das meint doch auch mich. Wir sind beseelt von einer kollektiven – und meist etwas weltfremden – Weltbeglückung. Ist Gemeinde nicht dazu da? Ist es nicht ihr Sinn und Zweck, eine himmlische Sendung (lateinisch: »missio«) zu erfüllen? In unserem heutigen Predigttext stoßen wir nun auf das dazu legitimierende Wort. »Gehet hin in alle Welt!«

In einem Lande, in dem selbst im tiefsten Bayern preußische Tugenden zählen, nennt man das einen »Missionsbefehl«. Jesus wird dabei als Kommandeur verstanden, der seinen Truppen den Marschbefehl gibt. Mission scheint also etwas zu sein, das befohlen werden muss. Das klingt nach harter und organisierter Arbeit und ist offensichtlich mit Mühen und großer Anstrengung verbunden. Wer einem Befehl folgt, der muss ihm den eigenen Willen unterordnen. Mit anderen Worten: Mission riecht nach einer eher freudlosen Angelegenheit, nach einer ungeliebten Pflicht – und so sieht sie dann ja auch oft aus. Eine Gemeinde, die dieses Schlusswort des Auferstandenen als einen Befehl versteht, die kann man sich ausmalen. Und die Mission dieser Gemeinde auch.

Ich möchte hinter den so genannten »Missionsbefehl« heute Morgen ein dickes Fragezeichen setzen. Nicht etwa um unseren missionarischen Eifer zu bremsen. Ganz im Gegenteil! Unser Bibeltext könnte unsere missionarischen Absichten gerade aus ihrem freudlosen Dasein eines Befehls erlösen. Nur wo man gerne und frei von allen Zwängen »missioniert«, lässt sich die Beauftragung leben, von der unser Predigttext spricht.

Unsere Sendung beginnt mit der Beobachtung, dass der so genannte Missionsbefehl gar kein richtiger Befehl ist. Er ist keine »Ordre de Mufti«, der auf unserer Seite nur der blinde Kadavergehorsam entsprechen kann. Denn Jesus *befiehlt* nicht, sondern er *bevollmächtigt*. Der Missionsbefehl ist in Wahrheit eine Missionsvollmacht. Die Jünger »müssen« gar nicht missionieren, sondern sie *dürfen* es und sie *können* es. Das ist das oft so verkannte Evangelium des Missionsbefehls.

Dass es sich hier um eine Bevollmächtigung der Jünger und nicht um einen bloßen Befehl handelt, wird durch die beiden Jesusworte deutlich, die sich wie ein Rahmen um die Missionsvollmacht legen. So versichert der Auferstandene gleich eingangs: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden«. Nicht nur die himmlische, sondern auch die irdische Gewalt bleiben also ganz und gar in seiner Hand. Jesus sagt eben nicht: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel, und *euch* alle Gewalt auf Erden« – auch wenn die Christenheit manchmal diesen Eindruck erweckt – sondern: Mir allein ist alle Gewalt über alles und zu allen Zeiten gegeben. Das haben wir als Vorwort der Missionsbevollmächtigung zuallererst zu hören. Und nach dem Sendungswort lesen wir wie zur Unterstreichung: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende.« Dies ist eine klare Beistandszusage, aber kein Befehl. So spricht niemand, der uns den Marsch blasen will. Überhaupt könnte uns auffallen, dass die

Gemeinde gar nicht die Trägerin der christlichen Mission ist, sondern Jesus selbst. Er behält auch und gerade als der vom Tode Auferstandene das Heft in der Hand. Das ist mehr als nur eine bloße Randbemerkung. Vielmehr ist damit gerade der Kern des Missionsverständnisses berührt: Sie ist und bleibt eine Veranstaltung Gottes.

Matthäus ist mit dieser nüchternen Selbsteinschätzung menschlicher Missionsanstrengungen im Neuen Testament auch keineswegs allein. Die Apostelgeschichte berichtet, dass Paulus nach der Rückkehr von einer Missionsreise erzählte, welch große Dinge der *Herr* durch ihn getan hatte (Apg 24,27). Paulus hat seinen apostolischen Auftrag immer im Sinne einer Bevollmächtigung verstanden. »Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und *sein* gnädiges Wirken an mir ist nicht vergeblich gewesen« (1Kor 15,10). Der Apostel war nicht »der« Missionar, sondern er folgte dem Missionar Jesus um die Welt. Im 2. Korintherbrief beschreibt er sein Dienstverständnis mit den Worten: »Gott sei Dank, der uns allezeit im Triumphzug Christi mitführt« (2Kor 2,14). Wie Zusammenhang und Wortbedeutung zeigen, ist damit nicht ein von Sieg zu Sieg eilender Apostel gemeint. Paulus sieht sich vielmehr als einen Gefangenen seines Herrn, der ihn – so war es damals üblich – wie einen Kriegsgefangenen im Triumphzug des siegreichen Feldherrn hinter sich herziehen ließ.

Mission hat also nichts mit missionarischem Heldentum zu tun. Sie ist Gottes Angelegenheit und steht unter seiner Verantwortung. Darum kann nur auf den ersten Blick erstaunen, dass es im ganzen Neuen Testament zwar viele Mahnreden, aber keine einzige *Missionsermahnung* gibt. Mission muss und braucht nicht befohlen zu werden. Sie vollzieht sich gleichsam von selbst, wo dem Glauben Raum gegeben wird. Kein Befehl, sondern »die Liebe Christi« motivierte Paulus zu seiner Verkündigung des Evangeliums, wie er einmal schrieb (2Kor 5,14). Wie könnte es auch anders sein, wo doch das Evangelium von der Liebe Gottes kündigt. Darum kann es auch nur aus Liebe in die Welt getragen werden. Daher ist auch der »Missionsbefehl« bei näherem Hinsehen kein Befehl, sondern Erlaubnis, nicht Anordnung sondern Ermöglichung der Mission. Für das älteste Christentum war nämlich das die entscheidende Frage, ob sie das dürfen: Gottes Heil in alle Welt und damit weit über die Grenzen des jüdischen Glaubens hinauszutragen. War man dazu tauglich und vor allem ermächtigt?

Folgen wir dem Gang des Matthäusevangeliums, dann hatte der auferstandene Jesus seine Jünger nach Galiläa bestellt. Im 17. Vers wird gesagt, dass es eine kleine zweifelnde und verzweifelte Schar war, die sich nach dem Tod ihres Herrn aufgemacht hatte, um Jesus zu begegnen. In der Lutherübersetzung heißt es weiter: »Einige aber zweifelten«. Das stimmt nicht ganz mit dem Urtext überein. Denn der hält fest, dass nicht nur einige, sondern *alle* zweifelten.² Jesus begegnet in Galiläa nicht etwa einer

² Wörtlich heißt es in V. 17: »[...] sie aber zweifelten (οἱ δὲ ἐδίστασαν).

Handvoll Zweifler unter einer ansonsten missionarisch motivierten Jüngerschaft. Er stößt vielmehr auf einen desolaten Haufen verunsicherter, mit Schuldgefühlen und Zweifeln beladener Mitarbeiter. Sie wissen nicht mehr, wozu es sie gibt und ob Jesus Christus mit ihnen, den rundum Verzagten und Verunsicherten, noch etwas anfangen kann. Hatten sie nicht schmachlich versagt, als ihr mutiges Bekennen gefragt war? Schlimmer noch: Jesus hatte ihnen zuvor ihr Versagen – gegen ihren ausdrücklichen Protest – auch noch geweissagt. Waren sie nun nicht doppelt gedemütigt: durch den Triumph der Mörder von Golgatha und schließlich durch den Triumph des Auferstandenen über ihren Klein- und Unglauben?

Derart verzweifelten Menschen kann und darf man nichts »befehlen«, schon gar nicht die Ausrichtung des Evangeliums. Ihr könnt ja mal versuchen, Menschen, die an sich zweifeln, Befehle zu erteilen. Diese Art Seelsorge ist zerstörerisch und richtet niemanden auf. Der so genannte »Missionsbefehl« muss daher zuallererst als ein seelsorgerliches Wort verstanden werden. Er richtet eine verunsicherte Jüngerschaft auf. Ja, er erweitert sogar noch ihre Kompetenz: Von den Städten Galiläas aus, in die sie einst gesandt waren (Mt 10), geht es ab jetzt bis an die Enden der Erde. Jesus bevollmächtigt sie, indem er ihnen sagt: Ihr Verzagten und am Boden Zerstorten, ihr seid immer noch meine Jünger! Ich mache meine Berufung an euch nicht rückgängig – im Gegenteil, ich erweitere sie und vertraue euch die ganze Welt an. Mit euch Versagern und Kleingläubigen werde ich mein Reich auf Erden bauen und die Welt verändern! Ihr dürft in meinem Namen handeln! Ihr braucht keine Angst zu haben, am wenigsten vor mir: Denn ich bin und bleibe bei euch bis zum Schluss!

Für die Jünger war also nicht die Frage, ob sie missionieren *müssen*, sondern ob sie das überhaupt dürfen. Kraft dieser Bevollmächtigung sichert Jesus den Jüngerinnen und Jüngern zu allen Zeiten zu: Ihr *dürft* es und ihr *könnt* es – denn ich bin bei euch. Dafür stehe ich mit meiner ganzen irdischen und himmlischen Macht. Mission ist nicht nur *legitim*, sondern auch *möglich*: »Mission is possible« (Mission ist möglich), so lautete ja das Motto des Gemeindejugendwerkes im vergangenen Jahr.

Schwestern und Brüder: Das sagt Jesus Christus auch zu uns. Gehören wir doch auch zu denen, die seine Jünger geworden sind. Nach unserem Bibelwort gelten auch uns alle Verheißungen und Erinnerungen des Herrn. Die Gemeinde ist handlungsfähig, weil ihr Herr sie dazu ermächtigt und bevollmächtigt hat. So verzagt und verunsichert es bei uns auch immer aussehen mag: Wir *dürfen* und *können* im Namen Jesu sein Werk treiben! Die Gemeinde braucht kein bestimmtes »Level« an selbst verordneter Heiligkeit, bevor sie ist, was sie sein kann und sein soll. Die herrliche Wahrheit dieses Wortes ist: Wir müssen nicht, wir *dürfen* und wir *können*!

Der scheinbare Missionsbefehl ist so wenig ein Befehl wie die Aufforderung in der Schöpfungsgeschichte »seid fruchtbar und mehret euch« ein Vermehrungsbefehl ist. Gottes Segensverheißung ist kein an uns gericht-

teter »Befehl«, sondern eine himmlische Ermöglichung, eine dem Leben erteilte Erlaubnis und Befähigung, sich zu vervielfältigen. Die Vermehrungszusage des Segens ist in der Urgeschichte ein eigenes Schöpfungswerk Gottes und mit der Missionsvollmacht darin eins, dass beides eine königliche Tat Gottes ist. Hinter beidem steht nämlich kein Muss, sondern ein »du kannst« und ein »du darfst«. Nur eine geistlose kirchliche oder freikirchliche Lehrentwicklung konnte daraus »Befehle« und aus dem Evangelium ein Gesetz machen. So wurde die Fortpflanzung zu einer freudlos klingenden »ehelichen Pflicht« und die Mission zu einer »gemeindlichen Pflicht« – nicht minder freudlos und lieblos. Schwestern und Brüder: Die Welt, die Gott geschaffen hat, ist keine bloße Vermehrungsanstalt. Und die Gemeinde Jesu ist es auch nicht. Wer hier meint, Missionsbefehle abarbeiten zu müssen, der berufe sich nicht auf dieses tröstliche Wort, das den Verzagten gilt und sie bevollmächtigt. Ihnen sei zugesagt: Jesus Christus steht hinter uns mit seiner ganzen Macht! Auch hinter uns, liebe Gemeinde, bis ans Ende der Tage. Das also ist das Wesentliche, das Vermächtnis des matthäischen Christus, das er seiner Gemeinde hinterlassen hat: Alles was die Gemeinde tun darf, geschieht im Zeichen einer himmlischen Sendung. Diese Sendung ist zugesagte Vollmacht, erteilte Erlaubnis und anerkannte Befähigung. »Alle Gewalt geht vom Volk aus«, sagt die Demokratie. Alle Gewalt geht von *Jesus Christus* aus, sagt das Evangelium. Diese Gewalt gibt Jesus Christus so in unsere Hand, dass er sie dabei nicht loslässt – so wenig er uns dabei loslässt. Unsere Siege sind seine Siege, und unsere Niederlagen sind seine Niederlagen.

Wie sieht sie nun aus, diese Sendung? Mit welchen himmlischen Vollmachten ist die Gemeinde im Einzelnen ausgestattet? »Macht zu Jüngern alle Völker. Tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles zu halten, was ich euch befohlen habe«, sagt unser Bibelwort (V 19-20). Neben der Missionsvollmacht sind das die Grundkonstanten der Gemeindevollmacht.

Das erste ist: »Macht alle Völker zu Jüngern!« Bezeichnenderweise sagt Jesus nicht: »Bekehrt alle Menschen«, sondern erlaubt nur, sie zu Jüngern des Himmelreiches zu machen. Was ist das, Jüngerschaft? Von ihr handelt das ganze Evangelium: Jünger sind Schüler, also Menschen, die unaufhörlich von Jesus lernen. Das zeigt der Weg der Jüngerinnen und Jünger, wie er sich besonders im Matthäusevangelium niederschlägt: Die Jünger sind mit Jesus unterwegs, und wo immer Jesus sie hinführt, klärt er sie über das Leben auf, weiht er sie in göttliche Geheimnisse ein, zeigt ihnen, wie sie sich auf das Himmelreich einstellen und wie sie sich unter der Königsherrschaft Gottes angemessen bewegen können. Das ständige Schülerdasein des Glaubens ist dabei kein berauschendes und auch kein besonders heldenhaftes Leben. Die Jünger des Herrn haben keine mit Erfolgen gefüllte Gebetstagebücher geführt, sondern sind manchmal eher von einer Katastrophe in die nächste gestolpert. Wichtig war allein, dass sie ihre Lebensschritte an der Seite ihres Herrn taten –

bereit sich zu verändern, wo es geboten war; bereit, die Welt mit den Augen ihres Meisters zu sehen.

Jüngerschaft verwirklicht sich also durch die Schülerexistenz der Glaubenden. Als Jüngerinnen und Jünger bleiben wir Lernende, von Jesus lebenslang lernende Menschen. Lebenszeit ist also die von Gott gnädig geschenkte Zeit, die uns bleibt, um von Jesus zu lernen. Das *Lebensziel* ist ein *Lernziel*, das fest im Auge behalten werden muss, aber niemals abgeschlossen ist.

Die zweite Vollmacht der Gemeinde ist die Taufvollmacht. Sie darf Menschen, die zu Jüngern geworden sind, »auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« taufen. Die Taufe ist das Zeichen der Jüngerschaft, das uns als Eigentum Jesu Christi ausweist. Sie kennzeichnet die Menschen, die sich gemeinsam auf den Weg machen, um von Jesus zu lernen. Damit ist auch deutlich, was die Taufe nicht ist: Sie ist kein Siegel auf ein vollkommenes christliches Leben. Sie darf nicht erst dort zugestanden werden, wo einer schon alles glaubt und alles kann. Auch in unserer baptistischen Freikirche, die aus guten Gründen den Glauben vor die Taufe setzt, hat das zu gelten. Taufe ist nicht das Erkennungszeichen der »societas perfecta« – der vollkommenen Gemeinschaft –, sondern Kennzeichen derer, die bereit sind, von Jesus zu lernen. Wo solche Lern-Bereitschaft vorhanden ist, darf die Taufe nicht verwehrt werden.

Die dritte Vollmacht der Verzagten lautet: »Lehrt sie, alles zu halten, was ich euch geboten habe!« Wer die Kunst zu leben von Jesus Christus lernen will, der will auch ausleben, was er von ihm empfangen hat. Der kann nicht sagen: Die Bergpredigt geht mich nichts an, weil sie mir zu radikal ist! Der kann auch nicht sagen: Der Wille des Herrn für mein Leben, für meine Ehe, für meinen Beruf, für meine Freizeit ist mir egal! So sprechen keine Jünger. Und daran ändert auch die Taufe nichts. Wir alle können ganz gewiss unendlich viel falsch machen. Solange wir Jüngerinnen und Jünger bleiben, solange wir immer wieder von Jesus lernen möchten, steht Gottes gnädige Vollmacht hinter uns und ruft uns zur Einsicht und Umkehr. Darin ist keiner des anderen Meister. Weil wir nicht nur »allzumal Sünder«, sondern allzumal von Jesus Christus Lernende sind, darum kann es in der Jüngerschaft des Matthäusevangeliums auch keine Hierarchie geben. »Ihr sollt niemanden euren Meister nennen, denn einer ist euer Meister, Christus« (Mt 23,8).

Auf diesem Evangelium, das sich als Ruf in die Schülerexistenz erweist, steht die Gemeinde, stehen alle Kirchen bis heute. Die Lebensschule des Herrn ist das, was alle Jüngerinnen und Jünger wesenhaft miteinander verbindet und aneinander bindet. Ausgestattet mit den Vollmachten des Herrn in unserem Marschgepäck muss uns vor keiner Veränderung, vor keinem Aufbruch bange sein. Die Gemeinde kann sich verändern, weil ihre Schülerexistenz sie dazu immer wieder nötigt. Sie ist darum gehalten, aus ihrem überlieferten Schatz stets Altes *und* Neues hervorzubringen (Mt 13,52). Denn »nur wer sich ändert, bleibt sich

treu« (Wolf Biermann). Der christliche Glaube kann darum auch kein bloßer Standpunkt sein, solange man darunter nur das Ensemble festgelegter religiöser Ansichten versteht. Unsere Jüngerexistenz macht uns frei und beweglich, solange wir dem Meister die Treue halten. Er bevollmächtigt uns, »alles zu tun, was er uns geboten hat«. Nicht aus Zwang, sondern aus Einsicht in die Herrschaft Jesu Christi über Himmel und Erde. Er macht, dass wir uns als allzeit Lernende und nicht als Gelehrte des Himmelreichs begreifen.

Gelobt sei der Herr, der sich nicht schämt, verzagte und kleinlaute Menschen seine Jüngerinnen und Jünger zu nennen! Der die Verunsicherten herrlich bevollmächtigt und uns allen zuspricht: »Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir!« (Mt 11,29). Denn er ist wahrhaftig bei uns – den Lernenden – alle Tage bis ans Ende der Welt.

Amen!

»Großkleinigen gibt es überall«

Predigt über Epheser 4,1-6*

Peter-Johannes Athmann

4,1 So ermahne ich euch nun, ich, der Gefangene in dem Herrn, daß ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, 2 in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den andern in Liebe 3 und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: 4 ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; 5 ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; 6 ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.

Liebe Geschwister,

die Stadt Großkleinigen ist auf keiner Landkarte zu finden. Sie ist auch nicht besonders aufregend, sondern eine ganz normale, durchschnittliche Kleinstadt mit knapp 15000 Einwohnern, einer Fußgängerzone und einer erst vor kurzem eingeweihten Umgehungsstraße. Sie hat eine katholische Kirche, eine evangelische Kirche und ein kleines Industriegebiet, und der Bürgermeister ist seit dreißig Jahren im Amt. Die Stadt Großkleinigen gibt es zwar nicht wirklich, aber es könnte sie geben – oder anders gesagt: Es gibt sie überall in Deutschland, nur eben nicht unter dem Namen Großkleinigen.

Es ist mittlerweile etwa 10 Jahre her, als ein Kreis von etwa 20 Leuten beschloss, aus der evangelischen Kirche in Großkleinigen auszutreten und eine eigene Gemeinde zu gründen. Sie nannte sich »Freie bibeltreue Gemeinde Großkleinigen« und versammelte sich zunächst im Wohnzimmer ihres wohlhabendsten Mitglieds. Doch schon bald konnte die junge Gemeinde günstig ein kleines Grundstück im Industriegebiet erwerben und darauf eine hübsche kleine Kapelle errichten.

Schon während der Planung des Bauvorhabens kam es jedoch zu Meinungsverschiedenheiten unter den Geschwistern, und ein gutes Dutzend Mitglieder trat aus der »Freien bibeltreuen Gemeinde« aus und bezog eine leerstehende Etage in einem Bürohaus in der Innenstadt. So entstand die »Freie bibeltreue City-Gemeinde«. Aber man brach nicht alle Kontakte zur Herkunftsgemeinde ab, die sich von nun an »Freie bibeltreue

* Diese Predigt wurde gehalten in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Bayreuth / Friedrichstraße am 8. Dezember 2002.

Gemeinde *Klammer auf Industriegebiet Klammer zu*« nannte, sondern man traf sich mehr oder weniger regelmäßig im Rahmen der Evangelischen Allianz.

Beide Gemeinden entwickelten nun eine regelmäßige Evangelisationsstätigkeit in der Fußgängerzone von Großkleiningen. Statistisch gesehen, war die »Freie bibeltreue City-Gemeinde« allerdings häufiger dort anzutreffen, weil der Chef des städtischen Ordnungsamtes mit einer Frau aus dieser Gemeinde verheiratet war, was dazu führte, dass die »Freie bibeltreue Gemeinde (Industriegebiet)« nicht ganz so oft die erforderliche Sondernutzungserlaubnis ausgestellt bekam. So verlegte sich die »Freie bibeltreue Gemeinde (Industriegebiet)« mehr und mehr auf missionarische Aktivitäten unter den Arbeitern im Industriegebiet und konnte ihre Mitgliederzahl in kurzer Zeit mehr als verdoppeln.

Viele der Neubekehrten stammten jedoch aus Ländern, in denen Männer sich von Frauen grundsätzlich nichts sagen lassen, und darum kam es zu einem offenen Konflikt, als die Gemeindeältesten eines schönen Tages eine Frau auf die Kanzel ließen. Die Hälfte der Mitglieder der »Freien bibeltreuen Gemeinde (Industriegebiet)« trat daraufhin spontan aus der Gemeinde aus und gründete die »Freie Gemeinde des Unfehlbaren Wortes Gottes e.V.«. Aber man brach nicht alle Kontakte zueinander ab, sondern traf sich hin und wieder im Rahmen der Evangelischen Allianz. In der »Freien bibeltreuen City-Gemeinde« hatte mittlerweile eine charismatisch bewegte Gruppe die Gottesdienste fest in ihrer Hand. Als sich die traditioneller eingestellten Gemeindeglieder dagegen auflehnten, verließen die Charismatiker geschlossen die Gemeinde und nannten sich »Freie bibeltreue Gemeinde *Klammer auf Urchristen Klammer zu*«. Aber man brach nicht alle Kontakte zu einander ab, sondern traf sich ab und zu im Rahmen der Evangelischen Allianz.

Vor etwa einem Jahr beschloss nun die »Freie bibeltreue City-Gemeinde«, Kontakt zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Großkleiningen aufzunehmen. Weil ein Teil der Gemeindeglieder allerdings um keinen Preis der Welt mit der römisch-katholischen Kirche zusammenarbeiten wollte, kam es zur – bisher – letzten Spaltung: Die ACK-Gegner traten aus der »Freien bibeltreuen City-Gemeinde« aus und nannten sich von nun an »Erste Freikirchlich-Bibeltreue Gemeinde«. Aber man brach nicht alle Kontakte zu einander ab, sondern traf sich dann und wann im Rahmen der Evangelischen Allianz.

Wenn ihr nun angesichts dieser rasanten kirchengeschichtlichen Entwicklungen in Großkleiningen die Übersicht verloren habt, dann hilft ein Blick ins örtliche Telefonbuch. Unter dem Stichwort »Kirchen und religiöse Gemeinschaften« findet ihr sie alle wieder: die »Freie bibeltreue City-Gemeinde«, die »Freie bibeltreue Gemeinde *Klammer auf Industriegebiet Klammer zu*«, die »Freie Gemeinde des Unfehlbaren Wortes Gottes e.V.«, die »Freie bibeltreue Gemeinde *Klammer auf Urchristen Klammer zu*« und die »Erste Freikirchlich-bibeltreue Gemeinde«. In der Praxis verwendet man allerdings in der christlichen Szene Großkleiningens nur

noch die Abkürzungen, also: FBCG, FBGI, FGUWG, FBGU und EFBG. Die EFBG ist mit fünf Mitgliedern die kleinste unter den freikirchlichen Gemeinden, die FBGI ist die Größte und hat immerhin zweiundzwanzig.

Liebe Geschwister,

eine Situation wie ich sie gerade beschrieben habe, finden wir in allen Großkleinigen dieser Welt. Neue Gemeinden werden nicht dort gegründet, wo es noch keine Christen gibt, sondern entstehen durch Spaltungen. Gemeindegruppen, die sich miteinander nicht mehr vertragen, verabschieden sich voneinander und bilden getrennte Gemeinden, geben sich einen klangvollen Namen und halten sich für den Nabel der Welt. Unterschiedliche Frömmigkeitsstile können dafür ebenso verantwortlich sein wie unterschiedliche Herkunft oder kulturelle Prägung. Diese Entwicklung ist überall zu beobachten, und unser Gemeindeverständnis ist nicht ganz schuldlos daran.

Wir gehören doch auch zu denjenigen, die die Selbstständigkeit der Ortsgemeinde so sehr betonen, dass darüber die Einheit des Leibes Christi manchmal in Vergessenheit gerät. Das Prinzip der autonomen Ortsgemeinde lädt ja geradezu dazu ein, sich nach Lust und Laune zu immer wieder neuen christlichen Versammlungen zusammenzufinden, anstatt sich der Aufgabe zu stellen, die von Paulus im Epheserbrief geforderte Einheit zu bewahren. Das Ergebnis ist eine unüberschaubar werdende Vielzahl kleiner und kleinster christlicher Gemeinschaften, die in den wesentlichen Punkten des Glaubens eigentlich derselben Meinung sind, aber nicht mehr miteinander Gottesdienst feiern wollen. Denn das ist das Kernproblem solcher Spaltungen: Man will sich lieber im Kreis von Gleichgesinnten treffen als *gemeinsam* auf das Wort Gottes zu hören, *gemeinsam* für die Anliegen der Geschwister zu beten, *gemeinsam* den *einen* Auftrag Jesu Christi zu erfüllen und *gemeinsam* der Welt die *eine* Hoffnung zu verkünden, die es für sie gibt.

Doch die christliche Gemeinde ist kein Kuschelclub von Gleichgesinnten – das wäre eine Perversion des biblischen Gemeindeverständnisses. Die Gemeinde ist eben keine Versammlung von Menschen, die selbsttätig *beschlossen* haben, sich zu versammeln, sondern sie ist eine Gemeinschaft von *Berufenen*, wie Paulus schreibt. Und eine Berufung kann sich niemand selber erteilen, berufen *wird* man. Ich werde nicht dadurch Professor, dass ich mich so nenne, sondern dadurch, dass mich eine Universität dazu beruft. Ich werde nicht dadurch Pastor, dass ich mich so nenne, sondern dadurch, dass mich eine Gemeinde oder eine Kirche in diesen Dienst beruft. Ich mag mir meiner eigenen Berufung durch Jesus Christus so sicher sein, wie ich will: Wenn diese Berufung nicht durch andere Christinnen und Christen bestätigt wird, dann kann etwas mit meinem Berufsverständnis nicht stimmen. Und schließlich: Ich werde nicht dadurch Christ, dass ich mich dafür entscheide, wie ich mich dafür ent-

scheide, einem Sportverein beizutreten, sondern ich werde Christ, weil Gott mich dazu beruft.

Paulus bezieht in unserem Text ganz eindeutig Stellung; das Wort Berufung taucht in diesem kurzen Abschnitt nicht weniger als viermal auf. Und am Anfang des Epheserbriefes beschreibt er denselben Sachverhalt mit anderen, sogar noch stärkeren Worten (Eph 1,4-6): Wir wurden »erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war«, wir wurden »dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein«, und wir wurden mit seiner herrlichen Gnade begnadet. In Eph 2,8 betont Paulus noch einmal, wie wenig wir selbst zu unserer Errettung beitragen konnten: »Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es.«

Wenn wir diese biblischen Worte ernst nehmen, dann müssen wir viel vorsichtiger sein, wenn wir von »unserer persönlichen Entscheidung für Jesus Christus« so reden, als ob es sich dabei um unsere eigene Leistung handelte: Zwar kann man Geschenke auch ablehnen, das ist wahr, aber die *Chance*, das Geschenk der Erlösung anzunehmen und überhaupt als solches zu erkennen, selbst die haben wir nicht aus unserer eigenen Kraft – selbst die ist von Gott geschenkt, der uns erwählt und berufen hat.

Und wir sollten viel vorsichtiger sein, wenn wir von der »Selbstständigkeit der Ortsgemeinde« reden: Nicht wir sind diejenigen, die zu entscheiden haben, wo Gott seine Gemeinde bauen will, sondern das Haupt des Leibes lenkt die Glieder. Wenn das Gerede von der selbstständigen Ortsgemeinde dazu führt, dass dadurch immer neue Spaltungen entstehen, dann haben wir offenbar vergessen, dass die Gemeinde nicht dazu da ist, unser Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gleichgesinnten zu befriedigen, sondern von Gott berufen wurde, um einen Auftrag zu erfüllen. Das neutestamentliche Wort für Gemeinde bedeutet auch nichts anderes: wörtlich übersetzt, ist die »Ekklesia« die »Gerufene«, genauer noch: die »Herausgerufene«, und zwar die zum Lob Gottes und zum Dienst an den Menschen aus der Welt herausgerufene.

Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass wir *allein aus Gnade* aus der Welt herausgerufen wurden und damit den Mächten dieser Welt nicht mehr unterstehen, sondern frei sind für das Lob Gottes und den Dienst an den Menschen. Wir wurden nicht berufen, weil wir so gut zusammen passen würden oder weil wir genau die Fähigkeiten hätten, die Gott gerade braucht, sondern in erster Linie, weil es Gott um uns persönlich geht: Jeder und jede Einzelne von uns wurde berufen, weil Gott jeden und jede Einzelne von uns liebt. Gott beruft nicht auf Planstellen, sondern in sein Reich, und dort zählen weder Herkunft noch Kompetenz, dort sind wir alle gleich. Und wie wir in diesem Reich Gottes miteinander umgehen sollen, das hat Paulus genau beschrieben: Wir sollen einander in Liebe ertragen.

Paulus hat nicht geschrieben: Wenn ihr einander nicht mehr ertragt, dann gründet einfach eine neue Gemeinde. Er hat auch nicht geschrieben: Wenn ihr jemanden nicht mehr ertragt, dann schickt ihn zu einer anderen

Gemeinde, wo er besser hinpasst. Er hat auch nicht geschrieben: Wenn es dir in deiner Gemeinde nicht mehr gefällt, dann suche halt so lange herum, bis du einen Laden gefunden hast, der nur aus Leuten besteht, die genauso denken wie du. Diese Art von Sakraltourismus ist mit Sicherheit nicht im Sinne des Apostels.

Paulus hat geschrieben: Wir sollen einander in Liebe ertragen, und wir sollen uns gefälligst anstrengen, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren. Was wir dazu brauchen, ist Demut, Sanftmut und Langmut – und diese Wörter haben eins gemeinsam: Was wir brauchen, ist *Mut*. Es gehört mehr Mut dazu, Verschiedenheiten auszuhalten, als sich endgültig zu trennen. Darum ist auch die Einheit der Gemeinde das zentrale Anliegen des Epheserbriefes. Wenn ihr ihn einmal ganz durchlest, werdet ihr feststellen, dass nirgendwo von Mission die Rede ist. Warum ist das so? Ist Mission für Paulus nicht mehr wichtig?

Das Gegenteil ist der Fall: Mission ist deswegen kein Thema, weil es sich für Paulus nicht lohnt, überhaupt davon anzufangen, so lange die Frage der Einheit nicht geklärt ist. Wusstet Ihr, dass die ökumenische Bewegung von Missionaren ins Leben gerufen wurde? Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Missionsgesellschaften hatten feststellen müssen, dass sie immer wieder zu hören bekamen: »Mit eurer Botschaft kann ja wohl etwas nicht stimmen, wenn ihr untereinander so zerstritten seid und euch gegenseitig Konkurrenz macht.« Diese Erfahrungen waren es, die Anfang des letzten Jahrhunderts zum Startschuss für mehr ökumenische Zusammenarbeit wurden, weil eines ganz deutlich geworden war: Mission ohne Einheit ist einfach unglaublich!

Darum ist es auch kein Wunder, wenn Paulus das Thema Mission im ganzen Epheserbrief nicht erwähnt: Erst muss die Gemeinde wieder zur Vernunft kommen, bevor man überhaupt wieder über Mission reden kann. In der Gemeinde Ephesus war das Problem, dass die Heidenchristen mittlerweile so stark in der Überzahl waren, dass ihre judenchristlichen Geschwister zunehmend an den Rand gedrängt wurden. Darum warnt Paulus die ehemaligen Heiden (vgl. Eph 2,11-18): »Seid nicht so selbstgefällig! Wem habt ihr es denn zu verdanken, dass ihr überhaupt Zugang zu Gott bekommen habt? Die Juden waren schon immer Gottes Volk, ihr aber seid erst neu hinzugekommen, weil Christus durch sein Blut den Weg dazu frei gemacht hat. Gott selbst hat Heiden *und* Juden seinen Frieden geschenkt und sie zu *einem* Leib zusammengefügt, vergesst das nie!«

Unsere Trennungslinien verlaufen heute nicht mehr zwischen Judenchristen und Heidenchristen, sondern zwischen verschiedenen Frömmigkeitsstilen und Bibelverständnissen. Aber die Mahnung des Paulus gilt auch uns: »Seid nicht so selbstgefällig! Wem habt ihr es denn zu verdanken, dass ihr überhaupt Zugang zu Gott bekommen habt?« Nicht *wir* haben uns den Zugang zu Gott erkämpft, sondern *Gott* hat uns in sein Reich *berufen*. Niemand kann Jesus Christus seinen Herrn nennen, der nicht von Gott berufen wurde. Anders gesagt: Überall, wo wir sehen, dass Men-

schen Christus als ihren Herrn bekennen, baut Gott seine Gemeinde, und das ist gut so.

Dann sollten wir uns aber auch fragen, ob es richtig ist, auch dort neue Gemeinden zu gründen, wo es bereits andere christliche Gemeinden gibt. Einspruch, werdet Ihr sagen: Was ist denn, wenn an einem Ort genügend Baptisten wohnen, um dort auch als Gemeinde zu leben? Ist es denn besser, die Geschwister fahren mehrmals die Woche vierzig, fünfzig Kilometer? Dieser Einspruch ist nicht von der Hand zu weisen: Gemeinde, die wirklich *Ortsgemeinde* sein will, lebt von den Gliedern, die sich *vor Ort* engagieren, die wirklich »der Stadt Bestes suchen«, und zwar das Beste der Stadt, in die sie Gott gestellt hat. Die verantwortungsvolle Aufgabe, die Gott seinen Gemeinden überträgt, lässt sich nun mal am besten dann umsetzen, wenn die Gemeindeglieder auch in der *politischen* Gemeinde zu Hause sind, in der ihre *christliche* Gemeinde ihren Sitz hat.

Gemeindegründungsarbeit jedoch muss dort stattfinden, wo sie *notwendig* ist, d.h., wo es noch keine vergleichbare Arbeit gibt, egal von welcher Kirche sie geleistet wird. Gerade wir kleinen Kirchen haben gar nicht die Ressourcen, um überall präsent zu sein, aber wir müssen es auch nicht, denn Gott wirkt bekanntlich nicht nur durch uns.

Unabhängig davon gilt: So lange es getrennte Konfessionen gibt, so lange wird es auch an einem Ort getrennte Ortsgemeinden geben. Wir müssen aber alles tun, um an dem Ort, an den uns Gott gestellt hat, zu so viel Einheit wie möglich zu gelangen. Wenn es nun schon verschiedene Gemeinden vor Ort gibt, dann wird Gott diese auch dazu gebrauchen, um sein Werk zu tun. Dann sollten diese Gemeinden aber auch als Glieder des einen Leibes zusammen arbeiten, zusammen beten und zusammen feiern können. Das heißt auch: Überall, wo es regelmäßige Kontakte, gegenseitige Absprachen und gemeinsame Veranstaltungen gibt, überall dort wird die von Paulus geforderte Einheit wenigstens ein Stück weit verwirklicht.

Noch einmal: Ohne Einheit ist unser Zeugnis unglaubwürdig, und alles, was uns Christen und Christinnen zu mehr Einheit in dem einen Glauben und in dem einen Herrn verhilft, trägt dazu bei, den Auftrag der Gemeinde zu erfüllen. Darum ist auch die Gemeinschaft in der ACK und in der Evangelischen Allianz so wichtig. Wenn wir am Anfang jedes Jahres zu gemeinsamen Gebetswochen zusammen kommen, dann setzen wir ein Zeichen – ein Zeichen dafür, dass die Einheit der Glaubenden *schon jetzt* Wirklichkeit werden kann, und nicht erst dann, wenn Jesus wiederkommt.

Darum gibt es nur einen Weg, um die Forderungen des Apostels Paulus in unserer Zeit zu erfüllen, nämlich das nicht nachlassende Bemühen um gelingende Zusammenarbeit zwischen den christlichen Gemeinden – damit unser Zeugnis wieder glaubwürdig wird. Zeigen wir der Welt, dass Christinnen und Christen aus verschiedenen Gemeinden zusammen beten und Gottesdienst feiern können – dann (und erst dann) wird die Welt auch merken, was Christus uns für eine Botschaft anvertraut hat.

So hat es jedenfalls Jesus selbst im hohepriesterlichen Gebet gesagt (Joh 17,21): »Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, *damit die Welt glaube*, dass du mich gesandt hast.«

Amen

**freunde
oder der weg nach emmaus**

einen freund haben

einen freund haben
auf einem langen weg

einen freund haben
miteinander reden
auf einem langen weg

einen freund haben
miteinander reden
ratlos schweigen
auf einem langen weg

Du bist dabei

Du hast gesagt, ich will dich segnen
ich warte drauf
ich möchte hören, sehen, schmecken, fühlen
was wirst du tun

Du hast gesagt, ich will dich segnen
bist du schon hier
ich höre keine Stimme, spür kein Beben
was soll ich tun

Du hast gesagt, sei du ein Segen
ich breche auf
du gibst den Mut, ich lerne hören, sehen
du bist dabei

Monika Bohge

Moderner Schöpfungspsalm
von Renate Wunstorf und Frank Ley

Am Anfang war physikalisch nichts. Unvorstellbar für uns. Keine Zeit, kein Raum, nichts, woran Orientierung möglich wäre. Doch Du, Gott bist nicht von dieser Welt, Du warst vor Zeit und Raum. Und dann riefst Du, Gott. Du riefst aus dem Nichts etwas ins Dasein. Von einem Punkt aus breitete sich der Kosmos aus. Raum und Zeit begannen. Astrophysiker sprechen heute vom Urknall. Noch heute breitet sich der Kosmos aus. An der Spektralverschiebung können wir es messen. Ferne Sterne senden uns ihr Licht. Wir können den Fingerabdruck deiner Schöpfung in den Spektrallinien erkennen. Diese fernen Sterne bestehen aus den gleichen Stoffen wie unsere Sonne. Wir kennen sie auch von der Erde. Aber die Linien sind verschoben aufgrund des Dopplereffektes. Die Sterne entfernen sich also von uns und je weiter der Stern weg ist um so schneller entfernt er sich. Der Kosmos dehnt sich also aus, ähnlich einem Ballon der aufgeblasen wird.

Warum hast Du mein Gott den Kosmos in gerade drei Raumdimensionen geschaffen, mit der Zeit als vierte Dimension? Warum ist der Kosmos in sich gekrümmt, so dass wenn man immer geradeausgehen würde, man wieder am Ursprungsort ankäme? Warum ist die Lichtgeschwindigkeit 299792 km/s? Warum ist die Zahl $\pi = 3,14159\dots$? Warum gilt das Hebelgesetz? Warum ist Masse verdichtete Energie? Was macht Masse schwer und warum ziehen sich die Massen an? Du hast Dir das Licht einfallen lassen? Manchmal denken wir es uns als eine elektromagnetische Strahlung, eine Wechselwirkung von elektrischen und magnetischen Feldern. Wir können seine Schwingungshäufigkeit angeben und daraus seine Wellenlänge. Aber damit können wir nicht erklären, warum die Schwerkraft großer Sterne das Licht ablenkt, es gewissermaßen um die Ecke gehen läßt. Wir können es auch durch ganz kleine Teilchen, durch Photonen beschreiben. Dann könnten wir es wissen, warum diese von den Sternen angezogen werden. Aber damit können wir andere Effekte nicht mehr erklären, z.B. den Dopplereffekt. Du hast Dir damit wirklich etwas Tolles einfallen lassen, etwas für das unsere Köpfe mit unseren begrenzten Denkmodellen viel zu klein sind. Wir müssen immer wieder zwischen dem Flickwerk unserer Modelle umschalten um mal diesen, mal jenen Effekt erklären zu können. Aber das Ganze bekommen wir nicht in den Blick.

Und dann hast Du die Materie geschaffen. Keiner weiß woher sie kam. Wir wissen heute nur, dass sie eine besonders dichte Form von Energie ist. Wir können sogar bei der Kernspaltung begrenzt Masse in Energie verwandeln. Nicht immer aber ist uns dieses Wissen zum Segen geworden. Aber wir können keine Energie oder Masse vernichten oder erzeugen, nur wandeln können wir von einer Form in die andere. Du aber hast das alles geschaffen. Ganz unscheinbar war sie da am Anfang, die Mate-

rie. Wasserstoff-Moleküle, ganz fein verteilt, kaum sichtbar. Und dann riefst Du sie zusammen an einigen Stellen im Weltall. Immer dichter wurden die Wasserstoffwolken. Du hattest die Materie so geschaffen, dass sie sich anzieht. Irgendwo ist es dann zum ersten Mal passiert. Aber wieso? Zwei Atome von schwerem Wasserstoff verschmolzen zu einem Helium-Atom. Gewaltige Energie wurde dabei frei, und schon taten andere Atome es ihnen gleich. Eine Kettenreaktion setzte ein. Der erste leuchtende Stern war geboren!

Viele, viele weitere entstanden. Aber sie leuchten nicht ewig. Viele Sterne sind schon vergangen. Aus ihnen sind erst rote Riesen und dann weiße Zwerge geworden. Noch größere wurden zu schwarzen Löchern, die alles in ihrer Nähe verschlingen. Sogar das Licht kann ihnen nicht mehr entweichen und sogar die Zeit bleibt in ihnen stehen. Wenn ich daran denke, wird mir ganz schwindelig. Die Zeit scheint uns Menschen so absolut zu sein. Aber das stimmt ja gar nicht. Sie ist relativ. Sie hängt davon ab, wie schnell ich mich bewege! Albert Einstein war der erste, der das erkannte. Aber Du bist der Herr über alles. Du läßt Sterne entstehen und wieder vergehen. Du bist auch der Herr über die schwarzen Löcher in denen die Zeit endet. Du setzt Anfang und Ende und auch unsere Zeit ist in Deinen Händen! Herr ich staune und ich lobe Dich!

Nicht nur das ganz Große ist Dir wichtig, sondern auch im Mikrokosmos hast Du für Ordnung gesorgt. Nur auf ganz bestimmten Niveaus können sich die Elektronen im Umkreis der Atomkerne aufhalten. Dazwischen sind sie nie. Du hast es Ihnen streng verboten. Und doch können sie wechseln von einer Bahn zur anderen. Wenn sie es nicht könnten, hätten wir kein Licht. Sie müssen also durch einen Bereich durch, wo sie gar nicht sein dürfen. Das widerspricht unseren gängigen Vorstellungen. Und doch ist es so! Ich merke, dass unser Wissen doch sehr begrenzt ist. Vieles werden wir bestimmt noch entdecken. Ich bin richtig gespannt darauf, was uns dieses Abenteuer Forschung noch alles bringen wird.

Oft öffnen sich uns Türen in diesem uns noch sehr unbekanntem Gebäude Deiner Schöpfung. Aber danach befinden wir uns sehr oft in einem neuen Raum mit vielen weiteren neuen Türen, von denen wir im Augenblick nicht wissen, wie sie sich öffnen und wohin sie uns führen. Bestimmte Türen werden uns allerdings immer verschlossen bleiben. Wenn wir z.B. ganz exakt sagen wollen, wo sich ein Teilchen befindet, bleibt uns völlig unklar, wie schnell es sich bewegt. Oder wir wollen ganz exakt wissen, wie schnell es ist. Aber dann wissen wir überhaupt nicht, wo es ist. Beides zusammen geht nicht exakt zu bestimmen. Wir können also alles nur begrenzt genau wissen. Werner Heisenberg hat uns mit diesem Beispiel darauf hingewiesen, dass es Dinge gibt, die wir prinzipiell nicht erkennen können, ganz gleich wie gut unsere Messgeräte auch noch werden könnten. Eine weitere tolle Sache, die Du gemacht hast, ist der Kohlenstoff. Da kann man fast alles mit machen. Kein Baustein aus dem Baukasten Deiner Materie ist so vielseitig. Ich staune immer nur,

was unsere Chemiker an Kunststoffen daraus zu Wege bringen. Aber Du hast noch etwas viel Größeres daraus gemacht. Du hast Leben entstehen lassen. Eiweißketten, Einzeller ... Ja, Materie, die in Lage ist, sich selbst wieder zu reproduzieren. Unvorstellbar!

Nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung hätte das fast nicht passieren können. Dass sich alle Menschen auf dieser Welt am 27. Mai dieses Jahres zwischen 10.00 Uhr und 10.01 Uhr MEZ beim Autofahren und gleichzeitigem Telefonieren mit ihrem Handy den linken Zeigefinger in der Nase zerbrechen werden und dabei ›Heureka‹ rufen, ist schon fast absolute Gewissheit gegenüber der Wahrscheinlichkeit, dass Leben überhaupt entstehen konnte. Aber es wurde! Und die Bedingungen auf unserem Planeten waren so, dass es sich weiterentwickeln konnte. Wir wissen heute, wie schmal der Bereich der Bedingungen ist, in denen Leben möglich ist. Nur unsere Erde mit ihrem Abstand zur Sonne hat die entsprechenden Temperaturen. Ein wenig näher wird es zu heiß und ein wenig weiter weg wird es zu kalt. Ich kann nicht anders, ich muß es glauben: Wenn Du da Deine Finger nicht drin gehabt hättest, wäre es beim Chaos geblieben und es wäre aus der ganzen Sache nichts geworden!

Aber jetzt kommt der eigentliche Clou: Du hast auch mich geschaffen. Und das ist doch das, was mich am meisten wundert. Manchmal gibt es Zeiten, da zweifele ich an mir selbst. Da denke ich, warum ich gerade so bin, wie ich bin mit all meinen Macken und Fehlern und mit meiner Schuld. Und dann komme ich mir so entsetzlich überflüssig vor. Aber dann muß ich es mir immer wieder sagen lassen: Du hast mich so gewollt. Du hast mich so geschaffen, wie ich bin! Natürlich habe ich auch selbst etwas aus mir gemacht, und dafür bin ich auch verantwortlich. Auch für meine Schuld und für meine Fehler!

Und doch, Du hast Dir mit mir etwas gedacht. Ich bin nicht nur ein Zufallsprodukt, keine zufällig neue Kombination von DNS-Molekülen. Genauso diese Welt, soll sie nur Zufall sein? Nein, Du hast Dir auch bei ihr etwas gedacht. Etwas einmalig Großes auch wenn wir das nicht immer gleich erkennen können. Ein Gedanke von Dir bin ich! Wenn das ja so stimmt, dann muß ich mich fragen: Was habe ich aus dieser Welt gemacht? Hängt das nicht damit zusammen, was ich aus mir gemacht habe? Ich habe oft genug mein Lebensziel, das Du mir vorgegeben hast, verfehlt. Sünde nennst Du das. Ich weiß, ich muß an vielen Stellen neu anfangen. Ich wünschte mir, dass es auch bei mir ab und zu so einen Urknall gäbe, wo die Zeit wieder neu zu laufen beginnt und ich aus meinem schwarzen Loch herauskomme. Aber Du hast ja tatsächlich so einen Neuanfang mit uns gemacht. Durch Deinen Sohn Jesus Christus hast Du die Zeitenwende herbeigeführt und einen schöpferischen Neuanfang mit uns Menschen gemacht. Das Leben kann noch einmal beginnen! Ich danke Dir dafür!

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE
UND PUBLIZISTIK E. V.

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

(Stand: April 2003)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Dr. Ralf Dziewas (stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Michael Holz
Michael Stadler
Bernd Wittchow

Theologischer Beirat:

Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Nißlmüller
PD Dr. Andrea Strübind
Dorothee Dziewas
Irmela Wedler

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Barthel, Mathias, Stein

Blonski, Janusz, Igersheim

Braun, Ralf, Karlshuld

Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn

Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin

Bruske, Wolf, Forchheim

Bubbenzer, Friedrich Karl, Wiehl

Busche, Dr. Bernd, Bremen

*Claußen, Dr. Carsten, Princeton
(USA)*

Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal

Duncan, Andrew, Gladbeck

Dziewas, Dorothee, Wuppertal

Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven

Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Eberswalde-Finow

Eberbach, Ute, Nürtingen

Eisenblätter, Harold, Hamburg

Eisenblätter, Dr. Winfried, Mölln

Endmann, Andreas, Münstertal

Eßwein, Matthias, Siegen

Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fiedler-Scheffner, Marita, Duisburg

Fischer, Mario, Darmstadt

Fischer, Markus, Wannweil

Form, Hans Josef, Sankt Augustin

Frisch, Dr. Hans, Nürnberg

Füllbrandt, Dorothea, Hamburg

Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum
Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Moers

Hamann-Neves, Anne, München

Haupt, Gesine, Schleswig

Heckmeier, Werner, Reichertshofen

Heintz, Udo, Hannover

Heinze, Dr. André, Falkensee

Hermann, Gerhard, Wiehl

Herzler, Hanno, Greifenstein

Hinkelbein, Ole, Varel

Hitzemann, Günter, Hamburg

Hitzemann, Ingeborg, Hamburg

Hobohm, Jens, Berlin

Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin

Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg

Holz, Michael, Bochum

Hoster, Stephan, Nürnberg

Hundhausen, Edmund, Weiler

Janzen, Dr. Anna, München

Kasperek, Hans Werner, Konstanz

Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg

Kleibert, Friedrich, Bremen

Kohl, Dieter, Dülmen

Köhler, Manja, Berlin

Kohrn, Andreas, Mainz

Kolbe, Markus, Hamburg

Kolbe, Vera, Hamburg

Kormannshaus, Olaf, Berlin

Kotz, Michael, Dinslaken

Krause-ter Haseborg, Axel, Kronshagen

- Krötsch, Dr. Ulrich*, München
Küpper, Eva, Kiel
Kusserow, Bernd, Erlangen
Kusserow, Gisela, Erlangen

Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Braunschweig
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Karlsruhe
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
 Reutlingen
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt
 am Main
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Großinzemoos
Martin, Donat, Neckarsteinach
Marzahn, Werner, Lappersdorf
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
 Bern (CH)
Menge, Mathias, Berlin
Mitschke, Dieter, Ingolstadt
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Astrid, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
Nißlmüller, Dr. Thomas, Schlangenbad
Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
 (CH)

OLD-Satz digital, Neckarsteinach

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pilnei, Oliver, Tübingen
Pithan, Klaus, Kaufbeuren
Poetz, Martin Christoph, Darmstadt
Prieß, Werner, Hamburg

Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Rothkegel, Martin, Hamburg

Sager, Dirk, Bad Homburg
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Bochum
Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaper, Ingo, Malchow
Schlachta, Astrid von, Innsbruck (A)
Schönknecht, Tom, Puchheim
Schröder, Dr. Mechthild, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Hamm
Schulz, Joachim, Mülheim
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwarz, Jürgen, Müllheim
Seibert, Thomas, Wustermark
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Steinbrink, Axel, Bad Sassendorf
Steinbrink, Ursula, Bad Sassendorf
Stevenson, David M., Unterschleißheim
Strehlow, Volker, Berlin
Strübind, PD Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal
Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vereinigung Bayern im BEFG, Nürn-
 berg
Vindigni, Dr. Giovanni, Kiel

Wahl, Hartmut, Velbert
Wedler, Irmela, München
Wehrstedt, Markus, Wustermark
Weichert, Christoph, Flensburg
Welzel, Eckhart, Dortmund
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, Wien (A)
Windgassen, Karl-Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Wustermark
Zimmer, Dirk, Herford

Die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V.« ist in das Vereinsregister der Stadt Hamburg eingetragen. Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

**Mitglieder der Theologischen Sozietät
im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden**

(Stand: April 2003)

Vorsitz:

Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher)
Astrid Nachtigall (stellv. Sprecherin)

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

*Claußen, Dr. Carsten, Princeton
(USA)*

Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

*Geisser, Christiane, Wustermark
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum*

*Heinrich, Lars, Velbert
Heinze, Dr. André, Wustermark*

*Laatsch, Werner, Dortmund
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin*

*Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
Reutlingen*

Meyendorf, Prof. Dr. Rudolf, München

*Nachtigall, Astrid, Hamm
Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
Nißlmüller, Dr. Thomas, Schlangenbad*

*Spangenberg, Dr. Volker, Wustermark
Stadler, Michael, Freilassing
Stiegler, Dr. Stefan, Wustermark
Strübind, PD Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Swarat, Dr. Uwe, Wustermark*

*Walter, Dr. Matthias, Sindelfingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf*

Die Theologische Sozietät versteht sich aufgrund des »allgemeinen Priestertums« als eine freie Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die als Christen die theologische Besinnung in ihrer Freikirche als eine innerkirchlich notwendige und zugleich öffentliche Aufgabe verstehen und diese nach Kräften fördern. Theologie wird in diesem Zusammenhang verstanden als die dialogisch zu vollziehende wissenschaftliche Selbstprüfung der Kirche hinsichtlich der ihr eigentümlichen Rede von Gott sowie der daraus ableitbaren Glaubenspraxis. (*Quelle:* Statuten der Theologischen Sozietät, I/3, ZThG 1 (1996), 237f.)



Eifriger als Zwingli

Die frühe Täuferbewegung
in der Schweiz

2003. 617 Seiten.

Gebunden.

€ 63,80 · ISBN 3-428-10653-9



In der Frühphase der Schweizer Reformation entstand das Täuferturn als eine radikalreformerische religiöse Bewegung. Ihre theologische Lehrbildung, ihre Trägerkreise und ihre führenden Protagonisten werden in ihrem Verhältnis zu Zwingli und anderen Reformatoren eingehend dargestellt. Anhand detaillierter Quellenstudien wird die hohe Bedeutung der fröhtäuferischen Selbstorganisation als Lern- und Lebensgemeinschaft herausgestellt. Unter den Laien, sowohl Männern als auch Frauen, entwickelte sich zunächst in freien Bibelkreisen ein Selbstbewusstsein, das auf ein eigenständiges Urteilsvermögen in Lehrfragen pochte. Man strebte eine konkrete Kirchenreform an, die alle Bereiche des persönlichen und kirchlichen Lebens umfassen sollte. Daher lautete ein zeitgenössisches Urteil über die Täufer, sie seien »eifriger als Zwingli«. Ausgangspunkt der Darstellung ist der methodologische Paradigmenwechsel innerhalb der Geschichtswissenschaft und dessen bedeutsame Auswirkungen auf die Täuferforschung. Die Ergebnisse der bisherigen Forschung werden von der Autorin kritisch hinterfragt. Sie vertritt einen integrativen Forschungsansatz, der die Bedeutung theologischer Motivationen mit den Ergebnissen der gesellschaftsgeschichtlichen Forschung sachgemäß verbindet.

Inhaltsübersicht:

Der Stand der Täuferforschung · Die Methodologiediskussion in der gegenwärtigen Historiographie – dargestellt am Beispiel der Täuferforschung · Peter Blickles Konzeption der »Gemeindereformation« · Die Vorgeschichte des Schweizer Täuferturns · Die Kontaktaufnahme der Prototäufer mit anderen radikalen Reformatoren · Die Auseinandersetzung um die Tauffrage im Herbst und Winter 1524 · Die Frühphase des Schweizer Täuferturns · Die Entwicklung in Zollikon (Januar bis März 1525) · Die zweite Täuferdisputation (März 1525) · Die Entwicklung der Täuferbewegung in Zürich und Umgebung (1525–1527) · Die frühe Täuferbewegung in St. Gallen und Appenzell · Das Schleithemer Bekenntnis · Ertrag.

Bestellungen können an jede Buchhandlung gerichtet werden oder direkt an:
Duncker & Humblot · Postfach 41 03 29 · 12113 Berlin · Fax: 030/79000631

Weitere Beiträge dieses Heftes:

Thomas Nißlmüller
Gedanken zur ZEIT

Wati Aier
Eine Herausforderung in Asien. Kultur und
Theologie/Theologie und Kultur

Gerald L. Borchert
Ethnische Zugehörigkeit, Kultur und
Staatsbürgerschaft im Neuen Testament

Zarko Djordjevic
Baptistische Identität und nationale Kultur

Nigel Wright
Identität, Kultur, Kirche und Staat. Lehren
aus der frühen Kirchengeschichte

Christina Hillmann-Apmann
Quellen der freikirchlichen Gemeinde-
geschichte in Staats- und Kommunalarchiven

Hans-Volker Sadlack
Suchen. Und Finden? Aufgaben und Aufbau
des Gemeindearchivs

Thomas Greiner
»Verstehst Du, was Du liest?« Jugendumfrage
zum Thema Bibellesen

Friedrich Emanuel Wieser
Ein Plädoyer für ein »integrierendes Singen«
in christlichen Gemeinden

Theologie und Verkündigung:
Wolf Bruske (Deuteronomium 5,1-3)
Peter-J. Athmann (2. Chronik 36,20-21)
Ralf Dziewas (Jesaja 42,1-9)
Kim Strübind (Matthäus 28,16-20)
Peter-J. Athmann (Epheser 4,1-6)

Theopoesie:
Monika Bohge (2 Gedichte)
Renate Wunstorff/Frank Ley (Schöpfungspalm)

Mitgliederverzeichnisse der GFTP und
der Theologischen Sozietät

Die in der »**Zeitschrift für Theologie und Gemeinde**« (ZThG) enthaltenen theologischen Beiträge stammen überwiegend von freikirchlichen Autoren und Autorinnen, die fundiert, kompetent und ohne ideologische Vorbehalte am theologischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen. Herausgeberin ist die »**Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.**« (GFTP). Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in theologischen Publikationsfragen beraten.

Möchten Sie mehr über die Arbeit der **GFTP** wissen, diese Arbeit unterstützen oder Mitglied der **GFTP** werden?

- Vereinsmitglieder erhalten die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG) kostenlos
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht
- die Mitgliedschaft kann formlos bei der Schriftleitung beantragt werden (s. Umschlagsinnenseite)
- der Mitgliedsbeitrag beträgt z.Z. € 30,- (für Verdienende) bzw. € 15,- (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 0561 / 5 20 05-54 oder
E-mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse: www.GFTP.de