

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

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

ZThG • 7. Jahrgang • 2002 • Aus dem Inhalt:

Erich Geldbach

Die Southern Baptist Convention –
Geschichte und Gegenwart

Annette Wittkau-Horgby

»Was bringt mir das?« Die weltanschau-
lichen Wurzeln einer Lebenshaltung

Kim Strübind

Was hat die Predigt mit dem Bibeltext
zu tun?

Thomas Niedballa

Wie wir Gott erleben. Eine Phänome-
nologie der Gefühle

Theologische Sozietät

Beiträge zum Symposium: »Gentechno-
logie – Die manipulierte Schöpfung«

Theologie und Verkündigung

Predigten nach den Terroranschlägen
vom 11. September 2001

Kim Strübind

Volk, Kultur und Bürgerrecht im
Alten Testament

Andrea Strübind

Die deutschen Baptisten und der
Nationalsozialismus

Thorwald Lorenzen

Die Zeichen der Zeit erkennen. Kul-
tur und der trinitarische Gott

Ralf Dziejwas

Warum Baptisten immer streiten
müssen

Reinhard Mohr u.a.

Der Glaube der Ungläubigen. Die
unverschleierte Würde des Westens

Theologie im Kontext • Theosatie
Buchbesprechung
(weitere Beiträge s. Rückseite)



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

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

7. Jahrgang · 2002

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

Wir widmen dieses Heft
Irgard Stanullo
für ihre freikirchlichen und ökumenischen
Verdienste als Vereinigungsleiterin in Bayern

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 Forgensee
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
ISSN 1430-7820

INHALT

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

ESSAYS

<i>Ralf Dzierwas</i> Warum Baptisten immer streiten müssen	9
---	---

<i>Reinhard Mohr / Johannes Saltzwedel / Elke Schmitter / Matthias Schreiber</i> Der Glaube der Ungläubigen. Die unverschleierte Würde des Westens	16
--	----

ARTIKEL

<i>Erich Geldbach</i> »Amerikas letzte und einzige Hoffnung«. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart.	34
---	----

<i>Annette Wittkau-Horgby</i> »Was bringt mir das?« Zu den weltanschaulichen Wurzeln einer verbreiteten Lebenshaltung	64
---	----

<i>Kim Strübind</i> Was hat die Predigt mit dem Bibeltext zu tun? Wahrheit und Freiheit einer »kanonischen« Theologie für die christliche Verkündigung	90
---	----

<i>Thomas Niedballa</i> Warum wir anderen Vorwürfe machen und wie wir Gott erleben. Entwurf zu einer Phänomenologie der Gefühle	125
---	-----

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

<i>Hans-Harald Mallau</i> »Wir sind Bürger des Himmels«. Seminar des Baptistischen Weltbundes über »Baptistische Identität und nationale Kultur«	142
--	-----

<i>Kim Strübind</i> Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament	144
--	-----

<i>Andrea Strübind</i> Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus	177
---	-----

<i>Erich Geldbach</i> Baptisten und Demokratie. Einige Anmerkungen	195
<i>Thorwald Lorenzen</i> Die Zeichen der Zeit erkennen. Kultur und der trinitarische Gott	201
»Berliner Erklärung«. Resolution zur Tagung der Baptist World Alliance: Baptistische Identität und nationale Kultur (englische und deutsche Fassung)	227
SYMPOSION DER THEOLOGISCHEN SOZIJETÄT IM BEFG: GENTECHNOLOGIE – DIE MANIPULIERTE SCHÖPFUNG?	
<i>Lutz Röcke</i> Von der Erbgutforschung über die Genetik zur Gentechnik. Kleine Geschichte mit Begriffserläuterungen	234
<i>Lutz Röcke</i> Das Human-Genom-Projekt. Die Entschlüsselung des Erbgutes des Menschen	244
<i>Monika Bobbert</i> Gentechnik am Menschen. Ethische Fragen und Argumente . .	253
<i>Jörg T. Epplen</i> Molekulare Humangenetik	266
<i>Rüdiger Wink</i> Die institutionelle Ökonomik der Stammzellforschung.	286
THEOLOGIE IM KONTEXT	
<i>Johannes Rosemann</i> »Wahrheit – wer ist das?«	317
<i>Friedrich Emanuel Wieser</i> Assoziierte Mitgliedschaft. Ein Zwischenbericht über die Diskussion zum Thema »Taufe und Mitgliedschaft« im Bund der Baptistengemeinden in Österreich	323
THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG	
<i>Ralf Dziewas</i> Ebenbilder des Schöpfers. Predigt über Genesis 1,1-5.26-2,4a. .	330
<i>Andreas Peter Zabka</i> Jakob, Esau und die Himmelsleiter. Predigt über Genesis 28,10-22	337

<i>Inhalt</i>	3
<i>Ralf Dziewas</i> »Gott wird vergelten«. Predigt über Psalm 94,16-23	345
<i>Kim Strübind</i> Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Predigt über Matthäus 5,1-12	349
BUCHBESPRECHUNG	
Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen (<i>Andrea Strübind</i>)	355
THEOSATIRE	
<i>Peter Athmann</i> »Der Herr aber wird dir ein Haus bauen«. Einweihung des neuen baptistischen Gemeindezentrums in X.	361
<i>Franz Schmidtbauer</i> Das Bundesdorf – Ein Wintermärchen	362
<i>Kurt Marti</i> Das Dorf der Episkopoi	364
GFTP E. V.	
Mitglieder des Vereins	366
Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG	368

MITARBEITER/INNEN DIESES HEFTES

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

Dr. *Monika Bobbert*, Institut für Geschichte der Medizin – Arbeitsbereich Medizinethik, Medizinische Fakultät der Universität Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 327, D-69120 Heidelberg

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

Professor Dr. *Jörg T. Epplen*, Ruhr-Universität Bochum, Medizinische Fakultät, Universitätsstraße 150, D-44780 Bochum

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

Dr. *Thorwald Lorenzen*, Canberra Baptist Church, Currie Crescent, Kingston, Canberra, Australien

Professor Dr. *Hans-Harald Mallau*, Sternbergweg 3, D-72766 Reutlingen

Dr. *Thomas Niedballa*, Alemannenstraße 38, D-41462 Neuss

Lutz Röcke, Gronaustraße 66, D-42285 Wuppertal

Johannes Rosemann, Cantianstraße 7, D-10437 Berlin

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

Professor Dr. *Rüdiger Wink*, University of Birmingham, European Research Institute (Institute for German Studies), Edgbaston, Birmingham B15 2TT, United Kingdom

Professorin Dr. *Annette Horgby-Wittkau*, Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover (Privatanschrift: Waldheimplatz 20a, D-81739 München)

Andreas Peter Zabka, Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Eduard-Scheve-Allee 4, D-14627 Elstal

Editorial

»Ein Irrtum wird nicht zwangsläufig zu einem Fehler, es sei denn, man weigert sich, ihn zu korrigieren.«
John F. Kennedy

»Eine Baptistengemeinde ist keine Hammelherde, die blind einem Führer folgt und sich das selbständige Denken, wenn auch nur für kurze Zeit, abgewöhnen lässt.«

August Rausch (auf der Bundeskonferenz 1933)

Was sich unsere Freikirche in den letzten Wochen mit ihrer ›Bundeskrise‹ leistet, ist der Stoff für eine Provinzposse von der Güteklasse des Komödienstadels, die für einzelne Beteiligte allerdings durchaus tragische Elemente enthält. Nach dem Rücktritt der beiden Vorsitzenden der Bundesleitung und eines Bundesdirektors fehlt nur noch ein gutes Ende, um das derzeit alle möglichen Kräfte vorgeben, bemüht zu sein. Am lautesten sind dabei wie immer die gescheiterten Wichtigtuere, die – natürlich aus rein ›seelsorgerlichem Interesse‹ – noch alte persönliche Rechnungen begleichen wollen.

Für das Bundesvolk gilt dagegen die Parole: Ist das Brot knapp, müssen wenigstens die Spiele gut inszeniert sein. Im Falle des Sonderbundesrates der Baptisten in Kassel am 23. Februar dieses Jahres war die Dramaturgie nahezu perfekt, auch wenn die Wahrheit dabei auf der Strecke blieb. Sind Volkes Zorn oder Mitleid erst einmal geweckt, können die Ratstagungen unserer Freikirche, Parteitagungen nicht unähnlich, schnell zu einem Happening von Jakobinern werden. Dann gibt es nichts, was das Gemüt so sehr in Wallung bringt wie ein Schiedsrichter, der mitten im spannenden Schaukampf das Publikum für unzuständig erklärt. Also: Daumen nach unten! Man will wenigstens etwas Blut sehen.

Die unappetitliche und eigentlich ziemlich belanglose Geschichte der personellen Seite der ›Bundeskrise‹ hat gewiss auch ein wenig Freikirchengeschichte geschrieben, wenngleich derartige intrigante Machtspiele in der Geschichte des Evangeliums keine einzige Fußnote wert sind. Man mag die Vorkommnisse in ein paar Jahren getrost vergessen haben, freilich mit einer wichtigen und tatsächlich historischen Ausnahme. Zwar möchte auch ich den Unsinn gerne vergessen, den ich im Bundestheater meiner Freikirche in den letzten Wochen und Monaten erlebt habe. Manche Äußerung und das eine oder andere nun ausgesprochen dämliche Votum, das ich mündlich oder per E-Mail zur Kenntnis

nehmen musste, empfinde ich bis heute als schlimme Beleidigung des gesunden Menschenverstandes, das dieser nicht verdient hat, zumal dieser nach Karl Barth der beste Freund des Heiligen Geistes ist. Aber im Nachhinein bin ich trotz allem ein wenig stolz darauf, dass sich die Bundesleitung letzten Endes dem selbsternannten geistlichen Führungsanspruch und dem eklatanten Amtsmissbrauch ihrer Vorsitzenden nicht beugen wollte. Auch »um des Bundes willen« ließ sie sich nicht darauf ein, einen ihrer leitenden Mitarbeiter der Bundesräson zu opfern, dem man nicht einmal das Grundrecht einer Anhörung zu den gegen ihn erhobenen Vorwürfen eingeräumt hatte. Die Bundesleitung hätte sich, wäre sie ihren ehemaligen Vorsitzenden gefolgt, gewiss viel Ärger ersparen können und hat sich gleichwohl mutig dagegen entschieden. Für diese Tat gebührt ihr eines der wenigen Denkmäler in der ansonsten banalen Geschichte mit einem Gemisch aus Mobbing und Intrigantentum. Anders als früher üblich, hat die Bundesleitung ihre verfassungsmäßige Verantwortung als Kollegialgremium ernstgenommen und sich durchgesetzt. Das ansonsten eher lahme Bundesschiff, das lange Zeit von mächtigen Lobbys und Seilschaften (und nicht etwa von der angeheuereten Mannschaft) auf Kurs gehalten wurde, hat sich zwischen Januar und Februar 2002 kurzzeitig als eine wirkliche Freikirche und damit als Kirche des Protest gegen jegliche Form von Bevormundung, Amtsanmaßung und Rechtsbeugung erwiesen. August Rausch, einer der wenigen überzeugten Demokraten auf der Bundeskonferenz 1933 (s.o. Zitat), lässt grüßen.

Wie wenig die teilweise burleske Bundeskrise die Bundesgemeinschaft tatsächlich beeinträchtigt – abgesehen von den üblichen Reichsbedenkenträgern, den notorisch »Betroffenen«, den durch »Eindrücke« Bedrückten und jenen schwachen Gemütern, die immer eine starke Führung brauchen –, wird aus einer Beobachtung deutlich: Nach dem großen Knall lief und läuft in den Gemeindegliedern des Bundes eigentlich alles wie bisher: Das Bundesschiff ist in Schräglage und in den kleineren Beiboote wird weiter die Netze aus. Das ist einerseits beruhigend, könnte aber auch stutzig machen. Langsam wird uns allen dämmern, dass wir diesen Gemeindegliedern in seiner derzeitigen Gestalt tatsächlich nicht brauchen, und dass der Zeitpunkt da ist, an dem man über eine Neuordnung der in die Jahre gekommenen Lebensgemeinschaft endlich auch einmal laut nachdenken darf. Wie in jeder ins Schlingern geratenen Ehe wird man sich dabei nicht nur über das Aufteilen des Tafelsilbers, sondern auch über gemeinsame Anschaffungen und die damit verbundenen Schulden Gedanken zu machen haben. Freilich könnte das zukünftige Miteinander endlich in gebotener Ehrlichkeit und mit einem Blick für das tatsächlich Wesentliche und Machbare – wie etwa die notwendige Stärkung der Regionen und Vereinigungen – in den Blick genommen werden. Wie tröstlich, dass auch hier gilt: Fortsetzung folgt! Spätestens im nächsten Heft dieser Zeitschrift wird davon zu berichten sein.

Zum Inhalt des vorliegenden Hefts

»Warum Baptisten sich immer streiten müssen«, erläuterte *Ralf Dziewas* anlässlich der letzten Jahresmitgliederversammlung der GFTP in Karlsruhe. Wie aktuell seine Apologie des Streitens sein würde, war uns allen damals nicht bewusst. Es sei empfohlen, diesen Essay auf dem Hintergrund unseres innerkirchlichen Konflikts nun um so sorgfältiger zu lesen.

Der Schock, den das afghanische Taliban-Regime mit der Terror-Organisation al-Qaida und seinem Anführer Osama Bin Laden auslöste, wird uns wohl noch lange beschäftigen. In ihrem viel beachteten Beitrag »Der Glaube der Ungläubigen« stellen die Spiegel-Redakteure *Reinhard Mohr*, *Johannes Saltzwedel*, *Elke Schmitter* und *Matthias Schreiber* »die unverschleierte Würde des Westens« gegen den bedrohlichen und menschenverachtenden Fundamentalismus der Islamisten. Dass auch das Christentum stets einen ihm ebenfalls inhärenten Talibanismus mit einem »rauschhaften Realitätsverlust« zu bekämpfen hat, sollte dabei nicht vergessen werden. Es ist gerade auch Aufgabe der Theologie, jede Form religiöser Verdummung durch intelligente Aufklärung in die Schranken zu weisen, zumal die heute unverschleierte Würde des Westens eine gegen religiöse Borniertheit und dogmatische Erstarrung der Kirchen erstrittene Würde ist.

Der Artikel-Reigen wird diesmal mit einem Beitrag von *Erich Geldbach* eröffnet. Er beschreibt mit seinem Beitrag die Geschichte und das höchst problematische Selbstverständnis einer der größten protestantischen Kirchen, der amerikanischen »Southern Baptist Convention« (SBC). Kritisch zeigt Geldbach auf, wie sich diese Kirche durch ihre Öffnung für fundamentalistisches Gedankengut von ihren baptistischen Wurzeln gelöst hat und mit Hilfe des – bei Fundamentalisten sehr verbreiteten – Missbrauchs von Macht verändert hat, so dass ein gestandener Südstaaten-Baptist wie der ehemalige US-Präsident Jimmy Carter dieser Kirche den Rücken kehrte.

Annette Wittkau-Horgby, Professorin für Wissenschaftsgeschichte in Hannover, untersucht den Hintergrund der Frage: »Was bringt mir das?« Sie stellt diese im Raum der Gemeinden nicht seltene Frage nach einer Kosten-Nutzen-Abwägung in den geistesgeschichtlichen Horizont einer utilitaristischen und eigennützig-gesellschaft, der sie den Glauben des Neuen Testaments kontrastierend gegenüberstellt.

Mein eigener Beitrag zum Verhältnis von »Text und Predigt« geht auf einen Vortrag anlässlich des baptistischen Pastorenkonvents 2000 in Kirchheim zurück. Er stellt ein Plädoyer für einen die konkreten Bibeltexte unter Einbeziehung zeitgenössischer Methoden und Erkenntnisse ernstnehmenden Predigtansatz dar, der nicht auf effektvolles »Theotainment« setzt, sondern sich für den hermeneutischen Weg einer »kanonischen Theologie« einsetzt. Dabei ist eine kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Dogmatik zu führen, die die Kirchen nach meiner Meinung weitgehend zu ihrem Selbsterhalt erfunden haben.

Thomas Niedballa beglückt uns mit einer tief sinnigen und gründlichen Studie zur Phänomenologie der Gefühle. Der christliche Glaube erscheint hier – im Sprachstil Schleiermachers – als »Gefühl des Vertrauens«. Es geht Niedballa u. a. darum, nach dem Wesen und dem Sein der Gefühle zu fragen und die Realität der Gefühle mit der Realität des Glaubens zu verbinden. »Vertrauen ist der Vorgang, der sich in die Wechsel primärer Gefühle gibt, dabei sich Gott und der Geschichte der Situationen anbefiehlt und damit rechnet, dass letztlich Gott es gut meint.«

Es folgen Tagungsbeiträge eines *Symposium der Baptist World Alliance* und des deutschen Baptistenbundes unter dem Thema »Baptistische Identität und nationale Kultur« im Mai 2001 in Berlin. Hintergrund ist die Suche nach einer christlichen Antwort auf den in Europa neu erwachten Nationalismus. Die einzelnen Beiträge aus dem Alten Testament (*Kim Strübind*: »Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament«), der Kirchengeschichte (*Andrea Strübind*: »Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus«) sowie zwei systematische Beiträge (*Erich Geldbach*: »Baptisten und Demokratie«; *Thorwald Lorenzen*: »Die Zeichen der Zeit erkennen. Kultur und der trinitarische Gott«) werden durch eine Resolution (»Berliner Erklärung«) gegen den Nationalismus ergänzt.

Die zweite Sammlung von Tagungsbeiträgen betrifft das *Symposium der Theologischen Sozietät* zu Fragen der Gentechnik. Hilfreich ist zunächst die Begriffsklärung zur Geschichte dieses Forschungszweiges von *Lutz Röcke*, bevor *Monika Bobbert* auf ethische Fragen und ethische Grenzen der Forschung zu sprechen kommt. Unvergessen bei allen Teilnehmern ist gewiss auch der lebensnahe und streckenweise humorvolle Vortrag von *Jörg T. Epplen* von der Universität Bochum über die molekulare Humangenetik. *Rüdiger Wink* beschäftigte sich mit der ethischen Fragestellung der Stammzellenforschung aus der Sicht eines Ökonomen. Allen sei an dieser Stelle herzlich dafür gedankt, dass sie ihre Beiträge für die Publikation in dieser Zeitschrift zur Verfügung gestellt haben.

Unter der Rubrik »Theologie im Kontext« veröffentlichen wir einen Vortrag von *Johannes Rosemann*, der die Frage aufwirft, »wer« die Wahrheit ist. Er hat ihn anlässlich der Ratstagung der Berlin-brandenburgischen Vereinigung gehalten. Gut gefallen hat mir die Formulierung: »Man kann nicht über die Wahrheit hinauswachsen, sondern nur in sie hineinwachsen«.

Friedrich Emanuel Wieser liefert einen Werkstattbericht über die aktuelle Diskussionslage zur Frage von »Taufe und Gemeindegliedschaft«, wie sie im österreichischen Baptistenbund derzeit diskutiert wird. Es bleibt abzuwarten, inwieweit diese Diskussion neue Erkenntnisse zutage fördern wird, nachdem auch der deutsche Bund sich über mehrere Jahre mit dieser Frage beschäftigt hatte.

Eine Rezension von *Andrea Strübind* sowie vier Predigten (*Ralf Dziewas*, *Andreas Peter Zabka* und *Kim Strübind*) schließen sich an. Drei dieser Predigten wurden am Sonntag nach den terroristischen Ereignissen vom 11. September 2001 gehalten und versuchen, diese zeitnah zu verarbeiten.

Den Abschluss bildet die Theosatire einem fiktiven Bericht über die Einweihung eines Gemeindezentrums von *Peter-Johannes Athmann* und *Kurt Martis* mildem Spott über das »Dorf der Episkopoi«. *Franz Schmidtbauer* hat uns zudem die Anleitung für eine Bundeskomödie im Gewand einer weiß-blauen Geschichte überlassen. Das Wintermärchen vom Bundesdorf in der bayrischen Provinz kleidet das Unsagbare – um nicht zu sagen Unsägliches – in ein sprachliches Gewand.

München, im März 2002

Kim Strübind

Warum Baptisten immer streiten müssen

Ralf Dziewas

Über Geschmack lässt sich bekanntlich nicht streiten, aber das Streiten hat ein Geschmäcke. Niemand mag es so recht und dennoch begegnet es uns immer wieder, auch und gerade im Baptismus. Es geht bunt zu in der Küche des Baptismus, aber nicht jedem schmeckt die Suppe, die angerührt wird. Wie die einen am liebsten klare Hühnerbrühe mögen, andere herzhaften Eintopf mit Wursteinlage oder Chinasuppe mit Glasnudeln und Morcheln, so mögen manche den Baptismus theologisch abgeklärt und offen, andere herzlich traditionell und manche erwärmen sich besonders für die exotischen Zugaben. Über Geschmack lässt sich nicht streiten, aber im Baptismus geht es selten nur um Geschmacksfragen, wenn darüber gestritten wird, was in den baptistischen Suppentopf hineingehört und was nicht. Einzig, dass der Streit zu den Zutaten des Baptismus gehört, wie das Salz in die Suppe, das scheint die Erfahrung zu belegen.

Jahr für Jahr treffen wir deutschen Baptisten uns zum Beispiel zur Bundesratstagung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, um auf Bundesebene das zu tun, was wir immer wieder tun: uns streiten. Schon während der Anreise liegt die gespannte Erwartung in der Luft: Was wird dieses Jahr besonders umstritten sein? Welches Thema wird diesmal hoch kochen? Nun sagt man uns Baptisten eigentlich nicht gerade nach, dass wir besonders begabte Streithähne seien – man hält uns eher für ruhige, friedliebende, auf Ausgleich bedachte Zeitgenossen –, aber wir streiten offenbar gerne. Langweilig sind meist nur die Bundeskonferenzen, auf denen nichts strittig ist, doch das kommt selten vor. Wir finden immer irgendein heißes Eisen, ein brennendes Thema, einen aktuellen Fall, über den sich zustreiten lohnt oder der wenigstens als Anlass für eine zünftige Auseinandersetzung herhalten kann.

Wir streiten – natürlich sehr grundsätzlich – über Ruhegeldvollversorgung und Ruhegeldordnung, auch wenn niemand so recht weiß, wie das eine oder das andere funktioniert. Wir streiten über den Diakonat und über die Finanzen oder wir streiten uns in Ermangelung anderer Themen wieder einmal über die Taufe. Und wenn wir dann schon beim Eingemachten sind, ist es nicht mehr weit bis wir uns über uns selbst und unsere baptistische Identität in die Haare kriegen. Dann wird über den Bund gestritten, ob wir davon zuviel oder zu wenig haben. Und wenn das noch nicht reicht, dann gibt es bestimmt eine Gemeinde, die wieder einmal den

Antrag einbringt, ob wir uns nun weiterhin jedes Jahr oder lieber nur noch alle zwei Jahre streiten wollen – ein Antrag, der natürlich keinerlei Chance hat, angenommen zu werden, denn dies würde bedeuten, ein Jahr ohne Bundeskonferenz und ohne öffentliche Streitmöglichkeit auf Bundesebene. Und das kann einfach nicht sein.

Nun könnte man natürlich annehmen wir Baptisten würden unser gesamtes Streitbedürfnis in konzentrierter Form auf unseren Bundeskonferenzen ausleben. Doch man braucht nur die Gemeindestunde einer x-beliebigen Gemeinde zu besuchen um festzustellen, dass diese These in die Irre geht. Auf Gemeindeebene lässt sich genau dasselbe finden, Streit über Grundsätzliches und Nebensächliches, über alte und neue Konfliktthemen und natürlich über die vielbeschworene baptistische Identität. Offenbar gehört das Streiten zu uns. Offenbar können wir davon nicht lassen, und deshalb sei hier die Behauptung vertreten:

Wir Baptisten sind zum Streiten verurteilt, und das ist gut so.

Diese These enthält zunächst die Aussage, dass wir es uns nicht aussuchen können, ob wir streiten wollen oder nicht. Wenn wir zum Streiten verurteilt sind, dann können wir eben nicht anders. Dann ist der Streit eines unserer Wesensmerkmale, er gehört zu unserer Identität, also zu dem, was uns zu Baptisten macht. Offenbar gilt: Nur wo gestritten wird, sind Baptisten, wo es ohne Streit abgeht, muss etwas anderes drin sein als Baptismus – aber man beachte die Grundsätze der Logik: Das heißt nicht, dass überall, wo gestritten wird, auch schon Baptismus ist.

Wenn der Streit zu unseren baptistischen Wesensmerkmalen gehört, dann dürfte es sinnvoll sein, zu fragen, ob es eine gemeinsame Ursache aller Streitigkeiten gibt. Gibt es da jemanden, der uns immer wieder in die Suppe spuckt, oder müssen wir beim Streiten nur immer wieder die Suppe auslöffeln, die wir uns selbst eingebrockt haben?

Auslöser für aktuelle Streitigkeiten sind oft kleinere oder größere Neuerungen in unseren Gemeinden oder in unserem Bund. Eine Gemeinde beschließt z. B., eine theologisch ausgebildete Frau nicht mehr als theologische Mitarbeiterin sondern als Pastorin einzustellen, und schon diskutieren wir über den Dienst der Frau im Allgemeinen und Besonderen, über Pastoren-Leitbilder und dann auch Pastorinnen-Leitbilder, Satzungen, Ordnungen und am Ende über die baptistische Identität. Eine Gemeinde beschließt, in begründeten Ausnahmefällen auch einmal Mitglieder aufzunehmen, die nicht als Gläubige getauft wurden, und schon diskutiert der ganze Bund über die Bedeutung der Taufe, über Mitgliedschaft und Gastmitgliedschaft, über Musterordnungen und Mustersatzungen und am Ende natürlich über die baptistische Identität. Ein Seminarlehrer äußert sich ungewöhnlich offen und für manche neuartig über die Bedeutung der Jungfrauengeburt, und schon diskutiert der ganze Bund über die Rolle der Theologie, über das Schriftverständnis, die Pastorenausbildung und natürlich am Ende über die baptistische Identität.

Dass bei uns jede Neuerung, jede Veränderung derart grundsätzliche Diskussionen und Streitigkeiten auslöst, hat einen Grund, der hinter allen derartigen Auseinandersetzungen steckt. Wir stehen als Baptisten für zwei verschiedene Prinzipien, die sich gegenseitig ausschließen: *Wir stehen zum einen für das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit und andererseits für das Prinzip Einheit und Einmütigkeit.* Dies sind die unaufgebbaren, grundlegenden Zutaten unserer baptistischen Küche. Wonach am Ende die Suppe auch schmecken soll, ohne Wasser und Salz, ohne Gemüse und Gewürze kann sie nicht gelingen, und ein Baptismus ohne Freiheit und Freiwilligkeit, ohne Einheit und Einmütigkeit würde wohl nach wenig oder nichts schmecken.

Im Baptismus ist das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit ein maßgebliches Element von Theologie und Gemeindeleben. Für uns Baptisten ist jeder Einzelne in Glaubens- und Gewissensfragen frei und Gott allein verantwortlich. Wir fordern Religions- und Glaubensfreiheit und rufen zur persönlichen Glaubensentscheidung auf. Wir erwarten ein verantwortliches Christsein von jedem Mitglied der Gemeinde und machen die bewusste, freie Entscheidung für den Glauben zur Voraussetzung unserer Mitgliedschaft. Und wir verlangen von jedem, der Baptist wird und Baptist bleiben will, dass er oder sie in ethischen Fragen Verantwortung für das eigene Leben übernimmt. Wir fordern unsere Mitglieder auf, sich freiwillig in der Gemeinde zu engagieren, sich frei für einen Gemeindebeitrag zu entscheiden und wir verzichten bei alledem auf festgeschriebene Regeln. Es gibt kein Gemeinderecht, das die Einzelnen zu einem bestimmten Verhalten verpflichten könnte. Es existieren nur die ungeschriebenen Regeln »Das war bei uns schon immer so!« oder »Das haben wir noch nie so gemacht!«. Es gibt auch keine Gemeindesteuer, die den finanziellen Beitrag der Einzelnen festschreibt, sondern nur den unverbindlichen aber konkreten Vorschlag, den Zehnten zu geben. In allen Fragen des Glaubens und des Lebens verfechten wir das Prinzip der Freiheit und Freiwilligkeit, mit der Konsequenz, dass Menschen sich unter Umständen anders entscheiden, anders leben, anders beteiligen, als es bisher üblich war. Und schon gibt es Neuerungen, über die es sich zu diskutieren lohnt.

Und das betrifft nicht nur die Gemeindeebene. Für uns Baptisten ist nicht nur die Freiheit des Einzelnen unaufgebbar, sondern auch die Autonomie der Ortsgemeinde. Wir kämpfen gegen jede Form von Kirchenhierarchie und Bevormundung von außen und oben, wir drehen jede Mark zweimal um, bevor wir sie an den Bund abgeben, und die Freiheit der Gemeinde kommt für uns normalerweise immer vor der Zugehörigkeit zur Bundesgemeinschaft. Wir sind eben Kongregationalisten, Verfechter der freien, selbstverantwortlichen Gemeinde. Mit der Konsequenz, dass immer wieder einzelne Gemeinden andere Wege gehen als der Rest der Bundesgemeinschaft. Und schon gibt es wieder eine Neuerung, über die man auf dem nächsten Bundesrat trefflich streiten kann.

Dieses Prinzip von Freiheit und Freiwilligkeit gehört unaufgebbbar zu unserer Identität auf der Ebene der Gemeinden, wie des Bundes. Aber dieses Prinzip allein erklärt noch nicht, warum wir uns streiten. Denn es könnte ja auch sein, dass jeder machen kann, was er oder sie will. Aber dem ist erfahrungsgemäß nicht so, weder in der Gemeinde noch in der Bundesgemeinschaft. Die Gemeinden nehmen es nicht einfach hin, wenn Mitglieder aus der Reihe tanzen, und der Bund geht nicht kommentarlos darüber hinweg, wenn einzelne Gemeinden Neuerungen einführen. Seien es neue Anbetungsformen, neue Mitgliedschaftsregeln oder neue Auslegungsmethoden, alles wird anschließend ausgiebig diskutiert. Wenn wir nur dem Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit verpflichtet wären, gäbe es keinen Streit, sondern höchstens ein Nebeneinanderher, ein buntes Durcheinander oder ein allmähliches Auseinanderlaufen der Einzelnen und der Gemeinden. Doch davor bewahrt uns unser zweites zentrales Prinzip, das Prinzip von Einheit und Einmütigkeit.

In den Gemeinden vor Ort prägt das Prinzip von Einheit und Einmütigkeit unser Leben in der Gemeinde sowohl theologisch wie praktisch. Wir wissen uns als Geschwister miteinander verbunden, sehen uns als Glieder am einen Leib Christi, wo alle mitleiden, wenn nur ein Glied leidet und wo die Gemeinschaft auf kein Glied verzichten kann. Die Geschwister sind einander nicht gleichgültig. Man kümmert sich umeinander, hilft einander, fragt nach, geht nach und weiß voneinander. Diesem intensiven Miteinander und dem Wissen um die Zusammengehörigkeit entspricht in unseren Gemeindeordnungen wie im Gemeindeleben das Bestreben nach Harmonie. Man wünscht möglichst einmütige Beschlussfassungen, will bei jeder Entscheidung »alle mitnehmen«. Man praktiziert demokratische Abstimmungen, verzichtet aber häufig auf die Durchsetzung knapper Mehrheiten, weil man eigentlich Einmütigkeit erreichen möchte. Wir geben uns als Baptisten selten damit zufrieden, irgendwie eine Mehrheit zusammen zu bekommen, wir wollen immer am liebsten alles einstimmig und geschlossen entscheiden, ganz nach dem Prinzip von Einheit und Einmütigkeit. Deshalb schieben wir auch lieber noch ein Seminar, noch einen Tag der Besinnung und des Gebetes ein, bevor wir strittige Entscheidungen fällen. Da wird immer wieder von Grund auf nach der biblischen Begründung gefragt und es werden die theologischen und praktischen Konsequenzen einer Entscheidung bedacht, bevor letztlich entschieden wird. Ja, manchmal hat man den Eindruck, dass nach dem Prinzip von Einheit und Einmütigkeit am Ende die Minderheit dann lieber zustimmt, einfach weil sie keine Lust mehr hat, sich noch einmal über die einschlägigen Bibelstellen und alle bereits diskutierten Argumente belehren zu lassen.

Und Ähnliches gibt es selbstverständlich auch auf der Ebene des Gemeindebundes, nur dass hier die Begriffe anders lauten. Hier geht es um Identität und Gemeinschaft, um Miteinander und Gemeinsamkeit. Auch hier verhindert das Streben nach Einmütigkeit manche schnelle Entschei-

derung, denn davor steht die erforderliche Überzeugungsarbeit, das Anfertigen von Worten der Bundesleitung, das Einrichten von Arbeitsgruppen und Besinnungstagen, das Zusammenstellen von theologischen Aufsätzen und Sonderheften von »Blickpunkt Gemeinde und »Theologisches Gespräch«. Und am Ende eines solchen, mitunter mehrjährigen Prozesses wird dann im Zeichen von Einheit und Einmütigkeit immer wieder neu die Frage nach der baptistischen Identität gestellt und diskutiert. Dann wird eine gemeinsame Sprachregelung gesucht, das klare verbindende Zeugnis vor der Welt und den anderen Christen eingeklagt, und letztendlich nach gemeinsamen, klaren Regeln und allgemeingültigen, verbindlichen Ordnungen und Satzungen gerufen.

So stehen wir als Baptisten zwischen den beiden konkurrierenden Prinzipien Freiheit und Freiwilligkeit auf der einen und Einheit und Einmütigkeit auf der anderen Seite. Wo uns das Prinzip Freiheit eine große Weite und Vielfalt beschert, bindet uns das Prinzip Einmütigkeit immer wieder eng zusammen. Wo sich auf der einen Seite der offene Horizont unbegrenzter Möglichkeiten öffnet, schränkt das Gegenprinzip die Perspektive schnell wieder auf das gemeinsam Machbare ein.

Dass diese beiden Kräfte, die an uns ziehen, nicht wirken können, ohne dass Streit entsteht, ist eigentlich selbstverständlich. Jede Neuerung, die im Zeichen der Freiheit zu Recht gewagt wird, birgt eine Gefahr für die Einmütigkeit. Der Aufschrei ist vorprogrammiert: »Das haben wir noch nie so gemacht. Da können und werden nicht alle mitgehen!« und überhaupt, »Wo kämen wir da hin, wenn das alle so machten?« Wir hören das Prinzip Einmütigkeit lautstark Protest erheben. Doch der Protestruf kann noch lauter werden. Dann fordert man Ordnungen und gemeinsame Festlegung oder gar Strafe und Ausschluss für die Abweichler. Doch jede derartige Festschreibung von gemeinsamen Positionen birgt eine Gefahr für die Freiheit und Freiwilligkeit und aus der anderen Ecke erschallen dann die Stimmen: »Wir lassen uns in diesen Dingen doch nichts vorschreiben!« oder »Wo kommen wir da hin, wenn die da oben das entscheiden?«. Man sieht, der Streit ist vorprogrammiert und er wird stets in der nötigen Gründlichkeit geführt werden, womit wohl der erste Teil der These zur Genüge belegt seien dürfte, der besagte, dass wir als Baptisten zum Streiten verurteilt seien. Bleibt noch die Begründung des zweiten Teils, dass das auch noch gut sein soll.

Was steht denn bei uns Baptisten am Ende eines Streits? Auch in der bunten baptistischen Küche gilt zumeist der Grundsatz, dass am Ende nichts so heiß gegessen wird, wie es gekocht wurde. Wenn sich die Gemüter beruhigt haben und das zuvor hochgekochte Problem sich abzukühlen beginnt, dann finden sich in der Gemeindepraxis meistens neue Regeln und Ordnungen, mit denen fast alle leben können, weil sie neben grundsätzlichen Klarlegungen und einer Darstellung der Mehrheitsmeinung auch noch genügend Ausnahmen von der Regel zulassen, um sowohl dem Prinzip der Freiheit als auch der Einheit Rechnung zu tragen. Dies müs-

sen keine niedergeschriebenen, beschlossenen, auf Bundesebene abgesegneten Regeln sein. Oft ergibt sich am Ende einfach eine neue Praxis, die sich durchsetzt, oder es wächst ein verändertes Vorgehen, eine neue allgemein akzeptierte Überzeugung, die gilt, bis sie das nächste Mal in Frage gestellt wird. Doch der Weg dahin ist meist lang und die Versuchung ist groß, entweder vorher das Prinzip der Freiheit und Freiwilligkeit zu opfern, um klare einheitliche Regeln und größtmögliche Geschlossenheit zu erreichen, oder aber das Prinzip der Einheit und Einmütigkeit über Bord zu werfen, um sich die Zeit des Ringens um Kompromisse und gegenseitiges Verständnis zu ersparen.

Wenn aber der Streit grundsätzlich nicht vermeidbar ist, weshalb haben wir uns nicht längst von einem der beiden Prinzipien verabschiedet? Nun, die Konsequenzen wären fatal. Würden wir das Prinzip von Einheit und Einmütigkeit aufgeben und nur noch das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit hochhalten, wäre am Ende Beliebigkeit die Konsequenz. Es käme zu einem Auseinanderdriften der Gemeinden, zu einer Aufspaltung, einem bunten Nebeneinander, in dem das Miteinander zunehmend belastender würde. Wo man sich am Ende theologisch nicht mehr versteht, im Gottesdienst nicht mehr dieselbe Sprache spricht, andere Lieder singt und unterschiedliche Überzeugungen pflegt, da fragt man sich zum Schluss zu Recht, was noch bleibt an Gemeinsamkeit. Würde das Prinzip Einmütigkeit also zugunsten des Prinzips Freiheit geopfert, stünde am Ende die Auflösung des Baptismus in nicht mehr verbundene und nicht mehr verbindbare Einzelgemeinden oder Gemeindegrippchen. Dahinter steht die Erfahrung: Wo jeder sein eigenes Süsschen kocht, wird am Ende auch nicht mehr zusammen gegessen.

Und auch die andere Alternative wäre fatal. Wo nur noch das Prinzip Einmütigkeit regiert, herrscht am Ende der Zwang. Jede Neuerung muss dann verboten oder vermieden werden, weil sie die Einheit gefährdet. Experimente wären unerwünscht, Ordnungen dagegen allgegenwärtig. Doch am Ende würde das absolut gesetzte Einmütigkeitsstreben dazu führen, dass ewig allgemein gültige Traditionen festgeschrieben und in Gesetze gegossen würden. Die Folge wäre das Ende des Baptismus durch Erstarrung. Auch dahinter steht eine praktische Erfahrung: Wo immer ein und dieselbe Suppe gekocht wird, mag sie hinterher auch keiner mehr essen.

Bleibt also nur, beide Prinzipien gemeinsam zu wahren und den Widerspruch zwischen Freiheit und Einmütigkeit auszuhalten. Mag dies auch manchmal schwer sein, der Streit, der aus diesen beiden Prinzipien entspringt, ist produktiv und erhält den Baptismus lebendig. Wo beide Prinzipien hoch gehalten werden, entsteht ein produktiver Kreislauf der Auseinandersetzungen. Das Prinzip Freiheit lässt Neuerungen zu und der im Namen der Einmütigkeit vorgetragene Widerspruch gegen diese Veränderungen führt zum Grundsatzstreit. Dieser endet, wenn beide Prinzipien gewahrt bleiben, letztlich in einem neuen Miteinander, das aus dem Prinzip der Freiheit heraus weitere Veränderungen zulässt. So kann sich

ein unaufhörlicher Prozess der Erneuerung etablieren. Wo der Baptismus an seinen beiden grundsätzlichen Prinzipien festhält, ist er reformfähig und zukunfts offen, denn dann bleibt in ihm die Bereitschaft lebendig zur ständigen Neuausrichtung und Neuanpassung aneinander.

Es bleibt also dabei: Wir Baptisten sind zum Streiten verurteilt, und das ist gut so, denn solange wir streiten, sind wir zugleich frei und auf der Suche nach Einmütigkeit. Ganz gleich, worum es thematisch geht: Es ist der Streit, der uns zusammenhält und zugleich gemeinsam voranbringt. Deshalb ist es gut, wenn wir streiten und dass wir streiten. Erst wenn wir es aufgeben, uns auseinander zu setzen, dann ist der Tod im Topf. Wenn wir die Freiheit zur anderen Meinung unterdrücken oder wenn wir auf der anderen Seite das Bemühen um Konsens einstellen, dann hätte der Baptismus vermutlich keine Zukunft mehr. Aber er hätte sie dann wohl auch nicht mehr verdient, weil er seine Grundlagen verraten hätte. Solange wir aber munter streiten, um der Sache und unseres Gegenübers willen, so lange steht uns Baptisten als Gemeinschaft die Zukunft offen. Oder um auch dies noch einmal kulinarisch zu formulieren: Mag auch nicht jeder immer seine Lieblingssuppe bekommen, nur da, wo abwechslungsreich gekocht wird und alle gemeinsam essen, was auf den Tisch kommt, da schmeckt es auch auf Dauer gut.

Der Glaube der Ungläubigen

Die unverschleierte Würde des Westens^{*}

Reinhard Mohr, Johannes Saltzwedel,
Elke Schmitter, Mathias Schreiber

Der New Yorker Terrorangriff der islamischen Fundamentalisten zielte auch auf das liberale Credo des Abendlands. Doch Europäer und Amerikaner wollten sich von den »Gotteskriegern« nicht einreden lassen, sie hätten bloß Wohlstand zu bieten: Ihre geistige Tradition ist es wert, verteidigt zu werden – auch gegen den Islam.

Endlich ins Kino: Über fünf Jahre mussten die Einwohner Kabuls warten, bis sie wieder einen Film ansehen durften, bewegte Bilder. Mit Gewehrkolben hielten Soldaten die übergroße, sehnsüchtig drängende Menge im Zaum. Auch Fernsehen gab es, zumindest stundenweise, wieder in der Hauptstadt Afghanistans, nachdem die Taliban vertrieben waren, die während ihrer Herrschaft Bilder selbst noch auf Zahnpastatuben überkleben ließen.

Die Händler holten ihre Ware aus den Kellern, Frauen warfen die Burka ab und schminkten sich. Kinder spielten auf der Straße, Radios lärmten, und die Männer gingen, frisch rasiert, zum Fußballspiel ins Stadion. Hat also der Satan Amerika gesiegt, die verderbte, imperialistische Konsumkultur des Westens? Oder handelte es sich vielleicht eher um die Befreiung von einer brutalen Diktatur, die es den Menschen verbot, einigermmaßen normal zu leben und glücklich zu sein?

Gott. Immer wieder Gott. Der Gott, der bei den Muslimen Allah heißt. Im Februar 1998, als Bill Clinton noch US-Präsident und der Konservative Benjamin Netanyahu israelischer Premierminister war, veröffentlichte die in London erscheinende arabische Tageszeitung »al-Kuds al-Arabi« einen Osama Bin Laden zugeschriebenen Aufruf, in dem es hieß: »Wir rufen – mit Gottes Hilfe – jeden Muslim, der an Gott glaubt und von ihm für die Ausführung seiner Befehle belohnt werden will, dazu auf, die Amerikaner zu töten und auszuplündern, wo immer und wann immer er sie auch finden mag.«

Ein Jahr später sagte Bin Laden dem amerikanischen Nachrichtenmagazin »Time«: »Gott weiß, dass wir uns über die Tötung amerikanischer Soldaten gefreut haben. Die Feindseligkeit gegenüber Amerika ist eine religiöse Pflicht.«

¹ Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL, Nr. 52 vom 12.1.2001, 50-66.

Auch nach den Terrorattacken auf das World Trade Center und das Pentagon wurde Gott zum Paten des Massenmords erhoben: »Die Amerikaner sollten wissen, dass der Sturm der Flugzeugangriffe sich nicht legen wird, so Gott will.«

Bin Laden, der kurz zuvor noch jede Tatbeteiligung abgestritten hatte, ließ die Absolution in gläubiger Selbstgewissheit verkünden: »Die jungen Männer, die die Vereinigten Staaten zerstört und einen Sturm der Flugzeuge gegen sie entfacht haben, vollbrachten eine gute Tat.«

Kein Wunder, denn der Allmächtige selbst saß im Cockpit. »Da ist Amerika, von Gott getroffen an einer seiner empfindlichsten Stellen«, jubelte Bin Laden. »Seine größten Gebäude wurden zerstört, Gott sei Dank dafür. Da ist Amerika, voll Angst.« Nun hat das »von Gott getroffene« Amerika sich massiv und erfolgreich gewehrt, geistig bewehrt mit einem anderen Gott, dem christlichen. Erste Konsequenz: Das terroristische Taliban-Regime ist unter den Luftschlägen der US-Streitkräfte zusammengebrochen.

Doch das ficht einen wahren Gotteskrieger nicht an. Nach wie vor gehe es darum, die USA »auszurotten«, sagte Taliban-Führer Mullah Mohammed Omar noch nach dem Fall von Kabul. Und: »Der Plan geht voran und wird, so Gott will, umgesetzt werden.« Er werde lieber sterben als sich an einer multi-ethnischen Regierung beteiligen.

Es scheint, dass sich religiös Fanatisierte von militärischen Niederlagen kaum beeindruckend lassen – statt der Wirklichkeit ins Auge zu blicken, erleben sie ihre Gottesnähe umso inniger in einem rauschhaften Realitätsverlust, der auch dann ans Suizidäre grenzt, wenn der jeweils Berauschte sich noch keine Bombe um den Bauch gebunden hat.

Nach den dramatischen Ereignissen vom 11. September, nach den Einblicken in die archaische Brutalität der Taliban-Diktatur, nach den wiederholten Selbstmordattentaten junger Palästinenser in Israel kann es sich der Westen immer weniger leisten, bloß mit staunender Ratlosigkeit auf dieses makabre Gottesgnadentum des Orients zu blicken.

Der militante Islamismus taugt schlecht zum Objekt multikultureller Toleranz – er will nicht zuletzt eben diese Toleranz und die Gesellschaftsform, die sie als Norm anerkennt, auslöschen.

Keine Frage: Gegen den militanten Islamismus muss sich der Westen, müssen sich Europäer und Amerikaner gemeinsam wehren – gewiss mit Waffen, vor allem aber auch mit einer Politik, die an ihre eigenen, anderen Werte glaubt und nur dann glaubwürdig sein kann. Aber was sind das eigentlich für Werte?

Darüber hätte es im vergangenen Herbst jede Menge heißer Debatten geben können – geben müssen. Sie fanden nur sporadisch statt. Was es stattdessen gab: gut gemeinte Warnungen westlicher Intellektueller, nun bloß nicht den »Islamismus« zum »neuen Feindbild« werden zu lassen, wie der Paderborner Theologe Eugen Drewermann schon am Abend des 11. September kundtat – oder gar Präsident Bush zu folgen, wenn er vom

Kampf der »Guten« gegen die »Bösen« sprach. Drewermann aktualisierte eine Befürchtung, die seit 1993 – damals erschien Jochen Hipplers und Andrea Luegs polemische Studie »Feindbild Islam« – gebetsmühlenartig wiederholt wird, ohne dadurch an Beweiskraft zu gewinnen.

Solche Warner übersehen: In der praktischen Politik der westlichen Länder spielen »Feindbilder« kaum eine Rolle, gilt doch die unkomfortable Fixierung auf »Feinde« irgendwelcher Art als schlicht unpopulär. Viel lieber sucht man Kompromiss und Konsens. Doch gibt es nicht Situationen, in denen die Politik die Unterscheidung von Freund und Feind geradezu erzwingt? Der alliierte Krieg gegen Hitler ist so ein Fall, der die Abgrenzung zwischen Freund und Feind notwendig machte; der Kampf gegen die Nazis konnte nicht allzu viel Rücksicht auf Zwischentöne und – in friedlicheren Situationen selbstverständliche – Differenzierungen nehmen.

Heute aber, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, holt das schlechte Gewissen der alten Kolonialmächte des Westens die intellektuellen Eliten ein. Es lastet wie Senkblei auf den metaphysischen Debatten der Feuilletons und Talkshows, die, zumal in Deutschland, an die spätmittelalterliche Sucht nach frömmelnder Selbstausspeisung erinnern.

So bot sich in den vergangenen Wochen eine verkehrte Welt: Nicht etwa die islamische Welt fragte sich (oder wurde gefragt), auf welchem ideologischen Nährboden diese Söhne des terroristischen Wahnsinns, diese »gottlosen Nihilisten« (Michael Ignatieff), eigentlich gediehen seien; weit gefehlt – im Westen schlug man sich immer wieder masochistisch an die eigene Brust: Was haben wir bloß falsch gemacht? Ist der Terrorismus nicht doch eine Gottesstrafe für unseren obszönen Wohlstand, für das andauernde Elend der Dritten Welt, für die »Demütigung« der arabischen Kultur seit dem Untergang des Osmanischen Reichs?

Oder ist er gar, wie der französische Philosoph Jean Baudrillard meinte, nur der Zerspiegel westlicher Selbstzerstörung? Originalton Baudrillard: »Als die beiden Türme zusammenbrachen, hatte man den Eindruck, dass sie auf die Selbstmordattacke aus der Luft mit ihrem eigenen Suizid antworteten.«

Plötzlich erschien jene säkularisierte westlich-europäische Kultur, in der Kritik und Selbstkritik, Protest und Subversion eine primäre Triebkraft sind, als Monolith des Bösen und global Gewalttätigen, während die totalitäre Taliban-Kultur, in der nicht nur die Frauen absolut rechtlos waren, als Opfer einer jüdisch-angloamerikanischen Verschwörung posierte – als verzweifeltes Mündel der satanischen Globalisierung, das aus nackter Not sogar gezwungen war, Tore in Fußballstadien zu Galgen umzufunktionieren.

Geradezu dankbar nahmen da viele irritierte Geister im Westen die These der indischen Autorin Arundhati Roy auf, Bin Laden sei der »brutale Zwillingsbruder aller angeblich Schönen und Zivilisierten«, ja geradewegs die Teufelsbrut von Wall Street und State Department, »aus der Rippe einer Welt gemacht, die durch die amerikanische Außenpolitik verwüstet wurde«.

Mehr noch: Roys Schwarze Liste der Verbrechen Amerikas und seiner Verbündeter, die unterschiedslos Hiroshima und den Kosovo-Krieg gegen Milosevic, Vietnam und den Kampf gegen Diktator Saddam Hussein aneinander reiht, legt nahe, dass die merkantile und militärische Vormacht des freien Westens ein viel schlimmeres Teufelsding sei als das Regime und die Erschießungskommandos der gnadenlosen Gotteskrieger.

Es schien, als seien alle Maßstäbe durcheinander geraten, als seien die Unterschiede zwischen Barbarei und Zivilisation allenfalls graduell: Allein schon das Wort »zivil« geriet in den Verdacht, westlichen Hochmut zu befördern, darum sprach man am liebsten von der« angeblichen Zivilisation« des Westens. Ganz zu schweigen von »Gut« und »Böse«, Begriffe, die nur noch als dumpfe Propagandavokabeln der psychologischen Kriegsführung gehandelt wurden.

In der vertrackten Projektion einer kurzgeschlossenen Kulturkritik sind eben alle Katzen grau – solange das Grauen nur weit genug weg ist und der Italiener nah um die Ecke.

So reden die einen von ihrem allmächtigen Gott, die anderen von ihrer allgegenwärtigen Arroganz. Die einen wissen Allah mit sich, die anderen argumentieren mit Alice Schwarzer gegen sich selbst: »Alle, die diesem Krieg zustimmen, werden sich eines Tages von ihren Kindern und Kindeskindern fragen lassen müssen: Warum hast du mitgemacht?«

Ein »Clash of Civilizations« jedenfalls, die notorische These des amerikanischen Politologen Samuel Huntington, wurde von der Mehrzahl der westlichen Intellektuellen tapfer geleugnet – auch mit dem zunächst plausiblen Argument, man dürfe Bin Laden und den Seinen nicht den Gefallen tun, sie als legitime Sprecher des Islam zu akzeptieren und zu attackieren, was am Ende wohl auch gemäßigte islamische Länder an die Seite der Terroristen gedrängt hätte.

Andererseits lässt sich kaum bestreiten, dass es doch auch um einen Kulturkampf geht – nicht zwischen Islam und westlichchristlicher Zivilisation, sondern zwischen dieser – multikulturellen – Zivilisation und dem vormodernen religiösen Fanatismus.

Dabei darf dann aber auch die unfreundliche Vermutung erörtert werden, der historisch neue Weltterror sei ein Phänomen, das seine Wurzeln auch im Islam selbst, in seinen militanten Anfängen und seinen offenkundigen Schwierigkeiten mit der Moderne habe. Wie kommt es nur, dass »alle Regime in der Welt des Islam in unterschiedlichem Maße autoritär und despotisch« sind, wie Bassam Tibi in seinem Buch »Krieg der Zivilisationen« (1995) festgestellt hat. Erhebt der real existierende Islam, der sich lustvoll als Feind des Westens versteht, ein »Feindbild Islam« womöglich in den Rang einer naturalistischen Fotografie?

Wenn der Nahost-Experte der »Zeit«, Michael Lüders, etwa zu bedenken gibt, Bin Laden habe mit dem Islam »ähnlich viel gemein wie die Kreuzfahrer mit der Bergpredigt«, dann macht er es sich, indem er scheinbar differenziert, gerade zu einfach.

Die Tatsache, dass die westlichen Verteidiger des Islam gleichzeitig prophezeien, Bin Laden werde immer mehr zum Helden und Märtyrer der islamischen Massen, scheint die wohlmeinenden Differenzierer so wenig zu irritieren wie der Umstand, dass die »Kreuzritter« in den Augen der islamischen Welt bis heute als Inbegriff des Christentums und seiner »ungläubigen« Anhänger gelten. Dieser Blick auf das Christentum verharret im Grunde noch in mittelalterlichen Denkschablonen, während die Christen selbst sich schon vor Jahrhunderten von der Kreuzfahrer-Perspektive gelöst und spätestens im 19. Jahrhundert begonnen haben, sich mit der europäischen Aufklärung anzufreunden.

Selbst die Existenz des inzwischen verbotenen islamistischen Mini-Staats von »Kalif« Metin Kaplan in Köln am Rhein, der, nach Erkenntnissen des Verfassungsschutzes, Anfang 1997 Osama Bin Laden in einem afghanischen Lager getroffen hat, soll mit dem wahren Islam nichts zu tun haben – trotz der unmissverständlichen Bekenntnisse des muslimischen Fanatikers: »Islam und Demokratie werden niemals miteinander vereinbar sein. Wenn wir an die Macht kommen, werden wir das Parlament zerstören und niederbrennen und die Asche im Meer verstreuen.«

Nein, bei den Versuchen, den irgendwie doch islamischen Kontext der terroristischen Untaten wegzuerklären, geht es vor allem um die reflexhafte Angst, der Westen könne, von extrem gewaltbereiten Fanatikern angegriffen, nun seinerseits fundamentalistisch reagieren und seine eigene multikulturell-religiöse Toleranz aufgeben.

Kurze Zeit konnte es deshalb so aussehen, als wären vor allem die Muslime in Deutschland, nicht etwa die gottlosen »Juden und Kreuzritter« zwischen Füßen und Flensburg an Leib und Leben bedroht.

Plötzlich diskutierte man über mehr Islam-Unterricht an den Schulen, mangelhafte Koran-Kenntnisse hier zu Lande und fehlende Sensibilität gegenüber der so anderen, fremden Kultur.

Dieser Reflex offenbarte – neben allerlei politischer Verharmlosung, Abwehr des schwer Erklärlichen und Dämonisierung des offenbar ewig kolonialistischen Europa – das unsichere, zwiespältige, teils masochistische Verhältnis des Westens zu seiner eigenen Kultur, die seltsame Geringschätzung seiner Werte und Errungenschaften, seiner Freiheiten und seiner Identität. Die absurde Gleichsetzung der »Denkstrukturen« Bin Ladens mit denen von George W. Bush, wie sie »Tagesthemen«-Moderator Ulrich Wickert, Arundhati Roy aufnehmend, unterlief, war eben mehr als ein Fauxpas – sie spiegelte genau jene Unsicherheit.

Im »Stern« dokumentierte der Kolumnist Heinrich Jaenecke unter der Überschrift »Kreuzzug ins Leere« beispielhaft das ganze Elend dieser rechts wie links so außerordentlich populären Selbstdegradierung westlicher Kultur.

Der »Wahn« der Islamisten, schrieb er, entspreche »spiegelbildlich« einem »totalitären Selbstbildnis Amerikas«, das dem »Rest der Welt unser Modell« aufdränge – dieser seltsamen Diagnose folgt das Zerrbild einer

Kulturschickeria, die am Champagner nippend in den Ausschnitt irgendeines busenstarken TV-»Luders« schielt, während sie sich bei dem Gedanken schüttelt, ihre dekadenten Freiheiten, ihre »soziale Kälte« einschließlich McDonald's und MTV womöglich auch der authentischen Landbevölkerung in der usbekischen Steppe zumuten zu müssen.

Was also haben wir denn überhaupt zu verteidigen, wenn »unser Modell« derart fragwürdig ist? Was sind jene Werte der westlichen Zivilisation, der die islamistischen Terroristen den Krieg erklärt haben?

Es blieb dem britisch-indischen Schriftsteller und Muslim Salman Rushdie (»Die satanischen Verse«), viele Jahre lang durch eine islamische Fatwa vom Tod bedroht, vorbehalten, eine Antwort zu geben: »Der Fundamentalist glaubt, dass wir an nichts glauben [...] Um ihn zu widerlegen, müssen wir wissen, dass er irrt. Also kommt es darauf an, was für uns zählt.«

Salman Rushdies ebenso vorläufige wie unvollständige Liste der westlichen Grundwerte im britischen »Guardian«: »Küssen in der Öffentlichkeit, Schinken-Sandwiches, öffentlicher Streit, scharfe Klamotten, Literatur, Großzügigkeit, Wasser, eine gerechtere Verteilung der Weltressourcen, Kino, Musik, Gedankenfreiheit, Schönheit, Liebe.«

Das war leicht und hübsch gesagt. Wenn auch vieldeutig: Schönheit schillert – zwischen der Venus von Milo und Marilyn Monroe. Musik – das ist klingende Freiheit von Mozart über die Beatles bis Madonna; all das durfte unterm Taliban-Regime nicht gehört werden. Aber woran, im Ernst, glaubt der Westen denn darüber hinaus – jenseits auch seiner glitzernden Konsumwelt und technischen Brillanz? Was ist den Menschen zwischen Athen und Lissabon, Berlin und New York wichtig, außer Arbeit und Brot, Genuss und Komfort? Die Demokratie, gewiss. Aber dann? Kommt dann Gott? Welcher Gott? Ist ein Gott-Sucher weniger wert als ein Gott-Besitzer? Und bleibt für jene, die an Gottes Existenz zweifeln, wirklich »nichts« übrig – eine durch Wohlstand und allerlei Laster versüßte Leere? »Geld und Kapital«, wie der Soziologe Oskar Negt auf einer Podiumsdiskussion der Berliner »Akademie der Künste« meinte? Das Geld als »der einzige Glaube«, »gefährlicher« als der religiöse Fundamentalismus, wie der Schriftsteller Peter Handke erklärt hat?

Die Frage macht zuallererst ratlos. Dass einige der Terroristen, die am 11. September unschuldige Menschen als tödliche Fluggeschosse gegen rund 3600 ebenso unschuldige Menschen aus allen möglichen Ländern eingesetzt haben, jahrelang in Deutschland lebten und studierten, spricht nicht gerade für die Überzeugungs- und Strahlkraft westlicher Kultur – allenfalls für deren große Liberalität gegenüber Andersdenkenden, die sich nur schwer davor schützen kann, von Fanatikern missbraucht zu werden.

Umso wichtiger ist es, dass in dieser Liberalität ein kanonischer Kern kultureller Traditionen steckt, der sich langfristig auch ohne Verfassungsschutz und Polizei gegen fundamentalistische Überwältigungsversuche

behauptet. Als dieser Kern wurde in den Wochen nach dem 11. September am häufigsten die westliche »Zivilgesellschaft« benannt. Der Begriff klingt gut, bleibt aber allzu kühl und allzu vage.

US-Philosoph Richard Rorty hat nach dem 11. September unverhohlen für eine »Verwestlichung« der ganzen Welt plädiert, für die Verallgemeinerung des abendländischen Gesellschaftsspiels »Gründe geben und Gründe verlangen«. Doch wofür der Westen darüber hinaus geistig und moralisch steht, wofür er im Notfall auch energisch zu kämpfen bereit ist, wenn es darum geht, irgendwelchen Fanatikern oder eben einem fundamentalistisch beseelten Gotteskriegertum nachdrücklich zu trotzen – darüber wurde in den vergangenen 20 Jahren, zwischen Postmoderne, Mauerfall, Spaßkultur und Medien-Ironie, kaum öffentlich räsoniert, und wenn doch, dann im ziemlich übersichtlichen, kaum aufrüttelnden Themenfeld zwischen kommunistischem Totalitarismus (der 1990 zu Ende ging) und demokratischer Freiheitskultur (die seit 1990 triumphiert).

Die Terroranschläge vom 11. September und die daran anschließenden Überlegungen rufen nach einer tieferen, existenziellen Rückbesinnung auf westliche Traditionen. Diese Reflexion fand in der viel diskutierten Polemik von Oriana Fallaci (»Unsere Kathedralen sind schöner als die Moscheen und die Synagogen«) einen ersten Höhepunkt, aber gewiss noch keinen Schlusspunkt.

Die Verachtung, mit der viele Islamisten die vermeintlich ungeistige, materialistische, seelen- und schamlose Welt des Westens strafen, wird scheinbar bestätigt durch die treffliche Vorarbeit westlicher Selbstkritik – einer der Vorzüge des Westens ist schon die Tradition dieser Selbstkritik. Sie begann lange vor der Frankfurter Schule, deren böses Wort von der westlichen »Kulturindustrie« bis heute nachwirkt. Sie begann bereits im 18. Jahrhundert – etwa mit Friedrich Hölderlins Tiraden über die Deutschen, »diese allberechnenden Barbaren«; später, im 19. Jahrhundert, mit Friedrich Nietzsches Diktum »Gott ist tot« und mit der Zarathustraschmährede auf den »letzten Menschen«, dem nichts so wichtig sei wie sein mittelmäßig »blinzelndes« Wohlbehagen. Der Philosoph Ernst Bloch stellte 1935 ein Stadtporträt des neuen Berlin unter das kritische Motto »Funktionen im Hohlraum«. Die Formulierung ist typisch für die linke, aber auch für die konservative Kulturkritik jener Jahre – das wissenschaftlich-technische Zeitalter »funktionierte«, aber es wurde als zunehmend »daseinsarm« (Wilhelm Klemm), seelenlos und banal erlebt. Der expressionistische Dichter Albert Ehrenstein klagte, im Zeitalter der »Autohummeln« und »Äroplane« werde der Mensch belanglos »wie Schleim, gespuckt auf eine Schiene«.

Diese Zivilisationskritik verstärkte sich nach 1945 durch die Ratlosigkeit, mit der viele Intellektuelle, vor allem deutsche, am Ende des Zweiten Weltkriegs den Zusammenbruch ihrer innersten Überzeugungen eingestehen mussten. Kunst, Kultur, Zukunftsvisionen, Kameradschaft, Vaterlandsliebe, Heldentum – alle hehren Ideale von Mensch und Gemein-

schaft hatte die NS-Ideologie für ihre mörderischen Ziele missbraucht. Die Mehrheit der humanistisch Aufgewachsenen empfand es als Bankrott auf der ganzen Linie.

»Uns ist diese Welt nicht mehr trübe, sondern finster geworden«, schrieb schon im Januar 1945 der greise Historiker Friedrich Meinecke, Nestor der klassischen Bildungsbürgertradition (»Weltbürgertum und Nationalstaat«). Nach dem »Untergang unserer bisherigen Kultur« wirke der Blick in die Zukunft größtenteils »ganz hoffnungslos«. Allerdings: »Die einen verzweifeln bei uns 100-prozentig, die anderen 90-prozentig – zu diesen 10-prozentig noch Hoffenden gehöre auch ich.«

Als »Licht in der Nacht«, wie es am Ende von Thomas Manns Deutschland-Roman »Doktor Faustus« die Apokalypse überdauert, so fünkchenhaft reduziert erschien den Überlebenden der Stunde null der ehemals so machtvoll geglaubte Wertkosmos des Abendlands. Dass er »mit ungebrochener Gläubigkeit auf alle Offenbarungen des Göttlichen inmitten dieser trüben Welt« blicke, diesen letzten Rest von Optimismus verdanke er nur seiner unerschütterlich »Goethe-Humboldtschen Weltsicht« vom freien, schöpferischen Individuum, schrieb Meinecke.

Weitaus weniger pathetisch, aber ebenso traditionsbewusst formulierten die Väter des Grundgesetzes, als sie in den ersten Artikeln der neuen Verfassung das Menschenbild des neuen Staats festschrieben: Menschenwürde und Menschenrechte, dazu die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Freiheit von Glauben, Bekenntnis und Meinung und sogar das Recht zum Widerstand gegen die Aushebelung der verfassungsmäßigen Ordnung werden hier zu den zentralen Faktoren des freiheitlichen Miteinanders.

In nüchternen Paragrafen war damit ein Wertekatalog demokratisch-humanistischer Prägung niedergelegt, dessen Entstehung über 2000 Jahre gedauert hatte. Vom antiken Griechenland über die Aufklärung bis zur Nachkriegsformel vom offenen »Projekt der Moderne« haben alle Epochen zum westlichen Konsens über Freiheit und Toleranz ihre Beiträge geleistet.

So hatte bereits für Aristoteles, den Lehrer Alexanders des Großen, der Einzelne und seine »Glückseligkeit« prinzipiell Vorrang. Politische Systeme waren für den griechischen Universaldenker nur das nötige Gerüst der Menschlichkeit – ein gerechter Ausgleich der Interessen, der bei höchstmöglicher Freiheit möglichst vielen zur erwünschten »Glückseligkeit«, und damit zu ihrem Recht, verhelfen sollte; ein vernünftiger Rahmen auch für die individuelle Tugend, die Aristoteles, als hätte er die unheilvollen Extremismen späterer Jahrhunderte vorausgeahnt, in seiner »Nikomachischen Ethik« als »Mitte« zwischen den Extremen definierte. Eine solche Definition war das Resultat vernünftiger Erörterung, vorgezeichnet von dem genialen Skeptiker Sokrates (»Ich weiß, dass ich nichts weiß«), dem ersten großen Individualisten und Ironiker der abendländischen Geschichte, verwirrt durch die platonischen Dialoge.

Zwar bezog sich die Lehre vom freien Einzelnen, seinem Augenmaß, seiner Würde und seinen Rechten nur auf die Vollbürger der griechischen Stadtstaaten. Sklaven betrachtete auch Aristoteles unverblümt wie Möbelstücke. Dass Individualität im Lauf der Antike dennoch immer weiter im Rang stieg, zeigt sich am Respekt vor den Spuren des konkreten Charakters: von der Signatur auf verzierten griechischen Gefäßen über den krassen Realismus römischer Kaiserbüsten bis zur verblüffend lebens-echten Mumien-Porträtkunst im späten Alexandria.

Jeder solle »seiner angeborenen Eigenart treu bleiben« dürfen, »so weit diese nicht sittlich schlecht ist«, formulierte etwa Roms Starredner und philosophischer Essayist Cicero die verbreitete Lehre von der Würde des Einzelnen, die ja nur in einer relativ toleranten Gesellschaft gedeihen kann. Voraussetzung dieser Charakterfreiheit sei natürlich, dass jeder die Aufgabe ernst nehme, »sich selbst zu erkennen und in strenger Selbstkritik sich Rechenschaft zu geben über seine Vorzüge und seine Fehler«.

Diese Überzeugung vom Eigenwert der freien, selbstkritischen Person brauchte das Christentum später nur aufzugreifen: Hatte Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen, dann konnte im Prinzip jeder Einzelne als göttlich gewolltes Wesen Respekt fordern. Zugleich aber blieb er verpflichtet, regelmäßig seine Sünden zu bereuen und seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst.

Natürlich war von Freiheit, Toleranz und individueller Menschenwürde in den Annalen noch jahrhundertlang herzlich wenig zu lesen. Immerhin gewann allmählich die Überzeugung Anhänger, dass Fremde und Ungläubige zumindest als Menschen anerkannt werden müssten: Während das ursprünglich altfranzösische »Rolandslied« noch die Mission mit dem Schwert propagierte, galten später in Wolfram von Eschenbachs Versepos »Willehalm« (um 1215) auch ungetaufte Heiden als »Gottes Geschöpfe«.

Es ist übrigens die Zeit, in der der staufische Kaiser Friedrich II. sein Buch über die Falkenjagd – ein frühes Meisterwerk empirischer Naturkunde – schreibt und an seinem Hof in Palermo mit arabischen Mathematikern und Künstlern debattiert. Muselmanische Astronomen lehrten schon lange vor ihren christlichen Kollegen, dass die Erde eine Kugel sei. Arabische Liebeslyrik hat den Minnesang stark beeinflusst. Und ohne die Aristoteles-Kommentare des in Córdoba geborenen Arabers Averroes (Ibn Ruschd) hätte Thomas von Aquin wichtige Teile seiner berühmten »Summa theologiae« sicher anders geschrieben. Aus Arabien bezog das europäische Mittelalter also keineswegs bloß den gotischen Spitzbogen, Zimt, Nelken, Damast und Papier.

Der Austausch zwischen den Kulturen war bemerkenswert, das stauende Sich-Kennenlernen wichtiger als der mögliche Sieg über die »Ungläubigen« der jeweils anderen Religion – allerdings war der Islam jener Zeit auch erheblich toleranter und weltoffener, als die fundamentalistischen Gotteskrieger dieser Tage es sind. Deren bruderschaftliches Denken

in Kollektiven – hier die Rechtgläubigen, dort die Gottlosen; im fundamentalistischen Sudan wurden Individuen stellvertretend für geächtete Gruppen, Gruppen für Individuen verfolgt und hingerichtet – scheint wieder weit hinter den antiken Begriff der Individualität zurückzufallen.

Afghanische Flüchtlinge im Norden des Landes: Vormodernes Gottesgnadentum, das den Westen nicht braucht?

Auch in Europa setzte sich dieser Begriff nur sehr allmählich durch. Zwar schrieb bereits der Renaissance-Denker Pico della Mirandola eine Abhandlung »Über die Würde des Menschen«, und Martin Luther verfocht gegen Papst wie Obrigkeit die »Freiheit eines Christenmenschen« mit seiner ureigenen Gewissensentscheidung vor Gott. Doch erst die Aufklärer koppelten die Frage nach der personalen Menschlichkeit von der Religion ab und machten zugleich politisch Ernst. Ein lockerer Zusammenschluss von Kolonialstaaten jenseits des Atlantiks tat das entschlossener als alle Europäer.

»Wir halten es für selbstverständliche Wahrheiten, dass alle Menschen gleich geschaffen wurden, dass sie alle von ihrem Schöpfer mit gewissen unabdingbaren Rechten ausgestattet wurden wie Leben, Freiheit und das Streben nach Glück ...« Mit diesen Worten in der US-Unabhängigkeitserklärung von 1776 hat Thomas Jefferson Weltgeschichte geschrieben: Erstmals beruft sich ein Staatswesen öffentlich auf Menschenrechte.

Damit war amtlich, wofür engagierte Schriftsteller längst plädierten. »Es ist klar, dass jeder, der einen Menschen, seinen Bruder, wegen dessen abweichender Meinung verfolgt, eine erbärmliche Kreatur ist«, schrieb Frankreichs Erzaufklärer Voltaire 1764. Derselbe Voltaire polemisierte übrigens schon 1740, in einem Brief an Friedrich den Großen, unerschrocken wider die religiös fanatisierten »Toren« dieser Welt. Was er über Mohammed dachte, ist mindestens so deftig wie die jüngste Islam-Schelte seines Landsmanns Michel Houellebecq. O-Ton Voltaire: »Doch dass ein Kamelhändler in seinem Nest Aufruhr entfacht, dass er seine Mitbürger glauben machen will, dass er sich mit dem Erzengel Gabriel unterhalte; dass er sich damit brüstet, in den Himmel entrückt worden zu sein und dort einen Teil jenes unverdaulichen Buches empfangen zu haben, das bei jeder Seite den gesunden Menschenverstand erbeben lässt, dass er, um diesem Werke Respekt zu verschaffen, sein Vaterland mit Feuer und Eisen überzieht, dass er Väter erwürgt, Töchter fortschleift, dass er den Geschlagenen die freie Wahl zwischen Tod und seinem Glauben lässt: Das ist nun mit Sicherheit etwas, das kein Mensch entschuldigen kann, es sei denn, er ist als Türke auf die Welt gekommen, es sei denn, der Aberglaube hat ihm jedes natürliche Licht erstickt.«

Lessings Lehrstück »Nathan der Weise« (1779) schlichtet dagegen im Streit zwischen Juden, Christen und Muslimen salomonisch: Es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach.« Gott sei größer als jede Konfession und stehe über den Religionen, die sich auf ihn beriefen. Eine für die Zeit erstaunlich tolerante Botschaft.

Aber noch waren Toleranz und Menschenrechte etwas so Ungewohntes, dass selbst Anhänger ihre Ausbreitung skeptisch beobachteten. 1783 warnte Christoph Martin Wieland, der große Weimarer Literat und Kosmopolit, es könnte »vor lauter Aufklärung, Freiheit zu denken« und dergleichen eine »epidemische Zweifelsucht« überhand nehmen, die das Zusammenleben zersetzen würde. »Ein zu starker Lichtstrom blendet sogar ein geübtes Gesicht.« Wielands Befürchtungen wurden böse Wirklichkeit: Die Französische Revolution, 1789 unter der Parole »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« als Offensive für Menschenrechte und Vernunft begonnen – sogar eine »Brüderlichkeit der Hautfarben« war mitgemeint –, entartete nach wenigen Jahren Jakobinerherrschaft zum Regiment von Demagogentum, Zwang, Terror, Guillotinen, Chaos und zuletzt nackter Diktatur.

Langfristig indes, darin sind sich Historiker inzwischen weitgehend einig, beschleunigte der revolutionäre Furor eine Grunderkenntnis: Wenn das menschliche Zusammenleben ohne Rückgriff auf einen Gott begründet werden konnte, dann musste der Schutz von Individualität, Toleranz und Menschenrechten unbedingt im Zentrum dieser neuen, zukunftsfähigen Gesellschaftsordnung stehen.

So erklärte Immanuel Kant in seinem visionären Entwurf »Zum ewigen Frieden« 1795, Freiheit und Gleichheit in einem einheitlichen Staat kämen nur unter einer republikanischen Verfassung zu Stande, die die heiligsten Menschenrechte garantiere. Wolle der Mensch seiner, Würde eines vernünftigen Wesens« gerecht werden, dann dürfe er von keinem anderen Menschen »bloß als Mittel« zu irgendeinem Zweck gebraucht werden, im Übrigen müsse er sich an den »kategorischen Imperativ« halten, dass die »Maximen« seines Handelns jederzeit verallgemeinerungsfähig zu sein hätten.

Bis heute berufen sich auf diese Vernunft Tradition die Verfassungsrechtler demokratischer Staaten – denn natürlich sah und sieht die Wirklichkeit des Miteinanders auf der Erde oft weit weniger glanzvoll aus. Auch nach 200 Jahren sind die hoch gesteckten Erwartungen an eine selbstverantwortlich-solidarische, schöpferische und ironiefähige Individualität des Menschen, wie Goethe oder Wilhelm von Humboldt sie um 1800 formulierten, keineswegs eingelöst – einmal abgesehen von Kunst und Literatur: Die ästhetischen Triumphe europäischer Porträtmalerei und eines Bildungsromans, der die Entwicklung der je eigenen, intimen Weltsicht zu einem immer wieder spannenden, vielschichtigen Lebensdrama ausdifferenziert (beispielhaft Goethes »Wilhelm Meister«), blieben im Ganzen politisch erschreckend folgenlos und wurden schon darum regelmäßig auch von ihren bürgerlichen Gönnern unterschätzt.

Anfangs glaubten linke Sozialreformer allen Ernstes, zur Verwirklichung eines humanistischen Elysiums genüge es, alle Güter gerecht zu verteilen. Materialisten träumten, demnächst lasse sich »hier auf Erden schon / das Himmelreich errichten« – wie Heinrich Heine spöttisch dich-

tete – und die mühsam eingeforderten Grundwerte würden zu Selbstverständlichkeiten.

Übrig ist von solchen Wunschbildern eines besseren »neuen Menschen«, der seinem Mitmenschen »ein Helfer ist« (Bertolt Brecht), nur der Gedanke permanenter Reformfähigkeit: Das Gros linksliberaler Intellektueller sieht heute den demokratischen Wertekanon als Kernbestandteil im offenen »Projekt der Moderne«. Stark vereinfacht ist damit die fortschreitende Annäherung des mündigen, vernünftigen Individuums an das Ideal des toleranten, Konflikte diskursiv meisternden Weltbürgertums gemeint.

Konservative sehen selbst die Hoffnung auf solch graduelle »Modernisierung« mit einiger Skepsis. Und so genannte »Postmoderne« unterlaufen und hinterfragen seit zwei Jahrzehnten geradezu lustvoll alle westlichen Normen und Wertmaßstäbe. Möglich ist die Vielfalt, die von der Postmoderne verabsolutiert wird, allerdings nur, weil alle sich jederzeit auf die verfassungsmäßig garantierte Meinungsfreiheit berufen können.

Prinzipiell bleibt die Fähigkeit zu Selbstkorrektur, Ironie, Skepsis, zur diskursiven Verständigung auch über Tod und Unsterblichkeit, Gottesglauben und Gotteszweifel, vor allem zur offenen Debatte ohne Einschüchterung Andersdenkender ein Grundkennzeichen der westlichen Moderne. Gleichberechtigt mit der Fähigkeit, zu lieben und zu loben, gehört Kritik, auch wenn sie noch so schamlos übertreibt, unbedingt dazu, sie ist kein Schwächezeichen, weil sie alles nur mies macht- sie will ja zur Verbesserung des Kritisierten aufrufen. So hat schon der Philosoph Immanuel Kant in seiner berühmten »Kritik der reinen Vernunft« (1781) zwar rigoros die Möglichkeiten zur Erkenntnis der letzten Dinge begrenzt, dadurch aber – in der späteren »Kritik der praktischen Vernunft« – das Nachdenken über Gott, Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele auf ein stabileres Fundament gehoben – als »Postulat« einer vernünftigen Moral immerhin wird zum Beispiel der Glaube an Gott dann auch philosophisch legitimiert. Dieses Wechselspiel aus Kritik des bisher Gedachten und nachkritischer Neugründung des Denkens bleibt vorbildlich für alle Kulturen dieser Welt – und ist jeder Kultur des Selbstlobs, auch der islamischen, allein schon durch ihre Dynamik überlegen. Selbstlob macht geistig träge.

Eine wesentliche Voraussetzung für diese kritische Kultur des Westens ist auch das historische Bewusstsein. Nur wer die Vergangenheit kennt, ist zur Relativierung der Gegenwart im Ernst fähig. Erst das historische Bewusstsein hat auch das Christentum liberalisiert – wer sich die Geschichte der verschiedenen Bibeldeutungen klar macht, hat es schwerer, eine einzige dieser Deutungen zur absolut gültigen zu erklären (hier haben die Koran-Schulen Nachholbedarf). Im historischen Bewusstsein lauert freilich auch eine – spezifisch europäische – Gefahr: die Sucht, allzu rasch und entschieden von »der Geschichte« zu reden oder gar »Geschichte machen« zu wollen. »Geschichte« erscheint seit dem Historis-

mus des 19. Jahrhunderts geradezu als zeitloser Wert – ein Widerspruch in sich.

Die Katastrophe vom 11. September hat, so heißt es nun immer wieder, Geschichte gemacht – und schon werden auch die Reaktionen auf diese Katastrophe »historisch«. Der winzige Moment des Innehaltens im allerersten Schock, die politische Schrecksekunde dauerte bis zu George W. Bushs Rede an den Kongress. Von da an war klar: Die USA waren entschlossen, aus diesem Terroranschlag Weltgeschichte zu machen – die historische Krankheit, von der das »naive« Amerika lange Zeit frei war, hatte zumindest Washington angesteckt.

Selten hat sich deutlicher gezeigt, welchen Doppelcharakter »die Geschichte« hat. Denn erst im Moment ihrer Benennung bekommen Ereignisse ihre Bedeutung. Die Bedeutung bekommen sie durch Worte, die werden von Menschen gesprochen, geleitet von Empfindungen und, hoffentlich, Gedanken. Erst wenn sie Sprache geworden sind, nimmt unser Bewusstsein die Tatsachen auf, bewertet und interpretiert sie – und erst daraus entsteht die Handlung, die zu weiteren Tatsachen führt. Vielleicht ist das wichtigste Merkmal einer Demokratie, dass sie sich dieses Umstands bewusst ist und dass ihre Politik sich von diesem Bewusstsein leiten lässt. Denn nur solange wir wissen, dass wir es sind, die – in diesem Sinne – »Geschichte machen«, haben wir die Wahl. Und nur die Wahl ermöglicht überhaupt Verantwortung. Auch für den Irrtum.

Und damit kennen wir Deutsche uns besonders gut aus. »Wie soll ich eine Auffassung beurteilen«, fragte der griechische Berater am Hof des persischen Fürsten, »wenn ich die Gegenmeinung nicht hören kann?« Satz und Gegensatz, Versuch und Irrtum, der Widerspruch als Lebensmittel – das kann man als das Prinzip Europas definieren. Die politische Gleichheit der Griechen (ohne Sklaven und Frauen, versteht sich, woraus sich mit Verzögerung dann Weiteres entwickelte) wurde konterkariert vom Wettbewerb der Einzelnen, im Kampf, im Spiel. Die Römer setzten die Etablierung der gesellschaftlichen Widersprüche fort, indem sie die Auseinandersetzung zwischen Aristokratie und Plebejern auf Dauer zum zentralen Feld der Innenpolitik machten. Die katholische Kirche übernahm die Reste des Römischen Reichs – und kam doch nicht umhin, die alten, gebildeten und heidnischen Eliten »in die Verantwortung zu nehmen«, wie das heute nach Wahlen heißt und manchmal geschieht.

So blieb die klassische Bildung ein Stachel im heiligen Fleisch, und so gelang Europa die Unterscheidung von Offenbarung und Wissenschaft, von Religiosität und Theologie, also die Etablierung eines der folgenreichsten Widersprüche überhaupt. Der Widerspruch der christlichen Religionen unter sich wurde entsetzlich blutig ausgetragen, und als befriedendes Drittes (eine Synthese zunächst der allergrößten Brutalität) erfanden die Europäer ihren Staat: absolutistisch, alle Macht in sich vereinigend, ein lebensrettendes Monstrum, das sofort Widerspruch hervorrief, Revolutionen wie die Frankreichs, Sezessionsbewegungen wie in den

heutigen USA, Regressionen wie das Hohenzollernreich von Gottes Gnaden ... Bis wir wurden, was wir heute sind: skeptisch und staatsgläubig zugleich, vom Gewaltmonopol des Staats überzeugt, noch mehr aber von der Gewaltenteilung, die Gleichheit vor dem Gesetz immer neu ausspielend gegen soziale Ungleichheit. Harmlos und eitel mit uns selbst beschäftigt, solange die Geschichte, wie Hegel formulierte, »leere Blätter« produziert: europäische Demokratien.

Für die neueste Zeit kann man beobachten, dass sich in Europa keine Diktatur länger als drei Generationen an der Macht gehalten hat. Wenn man die Pathosformel der Freiheit vermeiden will, kann man nüchterner sagen: Wo die Einzelnen sich mit der Forderung, dass auf sie Rücksicht genommen werde, dauerhaft nicht beachtet sehen, verliert die Gesellschaft ihre Fähigkeit zur Politik und der Staat die Legitimation. Diese Beachtung des Einzelnen – und die Würde seines Widerspruchs – war der Ausgangspunkt für die Demokratie in Athen, die das Nadelöhr für die Demokratie in Europa wurde. Wo immer in Europa geistige und praktische Erfahrungen mit der Demokratie gemacht wurden, war ihre Verführungskraft auf Dauer wirksam (in Island und der Schweiz allerdings deutlich eher als in Spanien und Deutschland). Der geistige Kern der Demokratie, auch eine Segnung Griechenlands, ist die Philosophie mit ihrem Grundsatz (der zum Widerspruch natürlich einlädt und sich damit bestätigt), dass ein jeder Gedanke sich vor dem Urteil des Einzelnen bewähren muss: Diskussion statt Weisheitslehre, Denken ohne Geländer, endlose Folge von Behauptung und Frage. In diesem Punkt dachte selbst der mittelalterliche Philosoph Thomas von Aquin hoch demokratisch: Bei jeder »quaestio«, jeder philosophischen Frage, die er erörtert, wird zunächst die Position des Gegners Punkt für Punkt bewiesen, erst dann wird ihr widersprochen. Sogar seinen berühmten Gottesbeweisen schickt er die Gegenthese voraus, Gott existiere »anscheinend« nicht.

Und nur weil diese Tradition nie vollkommen in Vergessenheit geriet, konnte sich aus der radikalen Freiheit des Denkens, zu der wesentlich die wechselseitige »Anerkennung« (Hegel) der frei Denkenden gehört, der Pragmatismus der Politik entwickeln: die Geduld mit den Reformen, das Bosseln am Kompromiss, das Murksen im Tatsächlichen und unsere freundliche Apathisierung, solange alles im Großen und Ganzen friedlich ist.

Nachdem der freie Westen nun doch in einer »gerechten Sache« (Tony Blair) kriegerisch gehandelt hat und weiter handelt, bleibt eines zu beachten: Er durfte und darf, um sich selbst zu retten, dem, was er bekämpft, nicht allzu ähnlich werden – und konnte auch dann nicht so »zivil« bleiben, wie er war. Denn der Dichter hat Recht: »Wenn die Welt nicht ganz und gar verschwinden soll, so muss man sich zu denen halten, welche sie aufzubauen im Stande sind.« Goethe an Schelling, 1815.

Um sich zu retten, muss die Kultur des Westens in jedem Fall selbstbewusst kämpfen – gegen die Feinde von Debatte und Kompromiss (das sind

auch die notorischen Verächter der parlamentarischen »Schwatzbude«), gegen die dumme, intolerante Egozentrik missionarisch bewegter Kulturträger, gegen alle Heils- und Gottesgewissheit, die »Ungläubige« ver-teufelt und verfolgt, als lebten wir im 16. Jahrhundert. Tumba Heilsgewissheit dieser Art gibt es freilich nicht nur in Sudan, Algerien und Afghanistan, sondern auch in Deutschland und den USA. Sie darf nicht toleriert werden: nicht an unseren Schulen, nicht in der Öffentlichkeit.

Dennoch schreckt man gegenwärtig vor der Idee einer so verstandenen kämpferischen Haltung der westlichen Kultur zurück. Wie ist das zu erklären? Woher kommt es, dass selbst die gebildeten Repräsentanten westlicher Tradition nicht nur zur notorischen Selbsterabsetzung neigen, sondern auch dann, wenn ihre kulturelle Identität massiv angegriffen wird, zu aktivem Widerspruch und Selbstbehauptung kaum bereit sind? Will man auch da »cool« oder auch nur unbelästigt bleiben, will man um keinen Preis unsouverän wirken? Haben Lehrer, Bildungspolitiker und Medien zu wenig für die Tradition der primär individuellen Weltdeutung geworben, für die Reize der dogmafreien Gottessuche, für die Vorzüge emanzipierter Weltoffenheit? Hat die Aufklärung am Ende auch die Autorität ihrer eigenen Erfolgsgeschichte angezweifelt und fortironisiert? Natürlich tut sie sich schwer mit dem »Positiven«, sie lässt es höchstens, von Hegel bis Adorno, gelten als »Negation der Negation«. Oder, wie beim späten Max Horkheimer, als vage Vision des »ganz Anderen«. Aber das erklärt noch nicht alles.

Mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem Zweiten Weltkrieg und zwölf Jahre nach dem Untergang der DDR geht es dem modischen Moralkonsens primär um die »Anleitung zum Unschuldigen« – Titel eines aktuellen Bestsellers. Privat wird gern die Sau rausgelassen, doch diskurstheoretisch, ethnokulturell und öffentlichrechtlich ist man am liebsten skrupulös und politisch korrekt. Die Angst, irgendetwas zu sagen oder zu tun, was auch nur scheinbar zurück in die faschistische Vergangenheit führen könnte, war und ist stets mächtiger als der Mut, zu sich und dem Land, in dem man nun mal lebt, so zu stehen, wie es bei den europäischen Nachbarn selbstverständlich ist – noch Jahre nach der Wiedervereinigung taten sich viele schwer damit, statt »Bundesrepublik Deutschland« einfach »Deutschland« zu sagen. Dass an den höheren Schulen etwa nach 1970 die deutsche Geschichte immer verbissener, wenn auch in guter Absicht, auf die Jahre zwischen 1933 und 1945 reduziert wurde, hat die Bekenntnisfreude gegenüber den besseren, älteren oder auch jüngeren Phasen der eigenen Tradition nicht gerade gestärkt – oft werden sie nicht einmal schemenhaft gekannt.

Auch jahrzehntelange, intensive Vergangenheitsbewältigung und das Nachwachsen kompletter neuer Generationen – bis hin zur »Generation Golf«, die mit »Wetten, dass ...?« und Harald Schmidt groß wurde – haben nicht zu jener Mischung aus Souveränität und heiterer Gelassenheit geführt, in der kulturelle Identität sich ausdrücken könnte. An deren

Leerstelle tritt fast täglich die TV-Talkshow-Manie, jene populärpsychologische Selbsttherapie im betroffenen Gruppengeschwätz.

Deutschland als beflissene Talkrunde, nur scheinbar über dem Niveau des klischeehaft geächteten »Stammtischs« früherer Jahre – da zerfließt alles in einem einzigen diffus-selbstkritischen Diskurs aufgeschreckter Gutmenschen und Ferndiagnostiker, während Driss Kettani, ein angesehener islamischer Theologe in Marokko, schon ganz genau weiß, warum und wieso: »Eine Sache ist sicher: Was sich in Washington und New York am 11. September abgespielt hat, ist das Resultat der teuflischen Politik der Vereinigten Staaten und ihrer Alliierten.«

Wie ein fernes Echo der alten linken Kritik am »US-Imperialismus« klingt solche Rede. Ob »Globalisierung« als neueste Chiffre marxistischer Kapitalismuskritik, »Arroganz« als kultureller Wiedergänger des Neokolonialismus oder »soziale Kälte« als alltagskompatibles Thermometer der linken Entfremdungstheorie – der islamische Terror löst nicht nur alte Reflexe aus, sondern spiegelt spezifisch deutsches Schuldbewusstsein, aber auch eine seltsame Desorientierung der westlichen Kultur insgesamt.

So warnten der Grafiker Klaus Staeck und der Publizist Johann Strasser öffentlich vor einem westlichen »Weg in die Barbarei«, vor einem »Totalitarismus neuer Art« – nicht etwa als Folge einer Talibanisierung des Orients, sondern als Folge der »neoliberalen« Globalisierung im Westen. Was ein Merkmal kultureller Überlegenheit sein kann – die Fähigkeit einer Gesellschaft, sich radikal selbst in Frage zu stellen – verwandelt sich hierbei in ein Zeichen von Depression und Selbstverleugnung. Man macht sich klein, um moralisch groß zu bleiben. Auch in solcher, meist bloß rhetorischer Bescheidenheit tobt sich ein gewisser Größenwahn aus.

Das gilt vor allem dann, wenn Zweifel und Kritik selbst nicht differenziert, sondern in quasi-fundamentalistischer Attitüde formuliert werden – wenn die abendländische Tugend der Skepsis gegenüber dem Eigenen sich zum Appeasement gegenüber dem Feind jeder Skepsis und jeder Toleranz auswächst: Toleranz gegenüber der militanten Intoleranz. Dies ist auch eine Spätfolge der so genannten Revolte von 1968. Deren umfassende Kulturkritik am westlichen Konsumkapitalismus wirkt bis in die Katastrophen-Rhetorik des »Immer schlechter, immer schlimmer« nach, die heute noch jede zweite Umwelt-Untergangs-Prognose gründiert.

Auch das Kabarett zehrt, trotz Love Parade und Nacktfernsehen, bis heute vom ökologisch korrekten Pumpnickel-Proviant des ewigen Dagegenseins. Da wird noch jede Sanitätskompanie der Bundeswehr zum Vorposten germanischer Großmachtgelüste.

Vielleicht hat es nie in der Weltgeschichte eine Generation gegeben, deren politische und geistige Wortführer derart radikal und kompromisslos die Gesellschaft verwarfen, in der sie lebten und von der sie schließlich in hohe und höchste Ämter katapultiert wurden. Selbst die Sprache wurde 1968 in Teilen neu erfunden, denn es galt, nie und nirgends ge-

meinsame Sache mit den Herrschenden zu machen – von »Provos« bis »fuck for peace«.

Denn alles war politisch, alles war öffentlich, alles »Bestehende« war falsch – und alles musste anders werden.

Erst im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts sprach sich allmählich herum: Es ist nicht mehr alles nur prä- und postfaschistisch – es ist auch ganz schön, in diesem komfortablen, schrecklichen Land zu leben. Plötzlich, erst recht nach dem Fall der Mauer 1989, schien die große ideologische Konfrontation vorbei. Das »Ende der Geschichte« (Francis Fukuyama) war nah. »Posthistoire« nannten es die französischsprachigen Diskursfachleute. Windstille.

Nun war alles irgendwie simuliert und fiktiv. Wurde vorher alles tiefdeutsch und todernst genommen, so erschien nun alles irre komisch. Kult statt Kulturkritik. Das Volk ohne Witz lachte sich kaputt. Doch wer fast alles ironisiert, hat nichts mehr zu verlieren – schon gar keinen an greifbaren, also verteidigungswerten Standpunkt. Die cool-zynische Geste der Affirmation bleibt letztlich hohl und leer.

Wer an nichts glaubt als an die eigene Attitüde der Schlagfertigkeit und Abgebrühtheit, der ist vor Weltschmerz gefeit. Die 24-Stunden-Rundum-Ironisierung macht die prinzipielle Indifferenz zur Waffe, die sämtliche Differenzen ausräumt, ohne dass es wehtut: Alles ist möglich, wenn nichts möglich ist.

Und wenn doch? Wenn plötzlich das Schlimmste möglich scheint? Wenn der tödliche Ernst einbricht und mit ihm die Angst? Nicht die Angst, einen Seitensprung zu gestehen, sondern die Angst vor mörderischem Terror, vor biologischen und chemischen Waffen, vor dem Verlust jener gesellschaftlichen Normalität, an der wir mehr hängen, als uns bewusst ist?

Gerade in den ersten dunklen Tagen nach dem 11. September, als viele Menschen ganz automatisch das Bedürfnis hatten, unter Freunden zu sein und den Augenblick mit ihnen zu teilen, wurden jene Werte unwillkürlich spürbar, um die es nicht nur im Westen geht: die Freiheit, ein menschenwürdiges, wenn nicht glückliches Leben zu führen und dessen möglichen Sinn auf eigenen, undogmatischen Wegen zu erkunden – und der Respekt vor dem Anderen.

In dem kurz darauf einsetzenden Meinungs- und Erklärungsschwallung dieses Moment des Innehaltens, dieser Anflug von kollektiver Identität rasch unter.

Dabei hat der weltweite Schock weder die Spaßgesellschaft beendet noch etwaigen anderen Übeln der Gegenwart den Garaus gemacht. Er hat nur eindringlich jene Fragen auf die Tagesordnung gesetzt, die im rasenden Talkshow-Trubel zwar immer wieder kurz auftauchen, aber nicht wirklich ernst genommen werden. In den Worten von John Chipman, Direktor des Internationalen Instituts für Strategische Studien in London:

»Was ist eine multikulturelle Gesellschaft? Was sind die Grenzen von Toleranz, Privatleben und Meinungsfreiheit?«

Kurz: Was will er künftig sein, der Westen? Und: Wie soll er es durchsetzen? Die gründliche Debatte über diese Fragen kann künftig nicht allein den Vordenkern einer neuen Verfassung für Afghanistan und den verschiedenen Medien des Westens überlassen werden, sie gehört auch in den Kanon aller Lehrveranstaltungen aller Schulformen. Nur so hat sie Chancen: die kämpferische Behauptung der eigenen Kultur des Westens, ihres ans Individuum gebundenen Selbstbewusstseins, ihrer toleranten, weltoffenen, skeptischen, Pop-bunten Lebensweise (von Walt Disney bis Warhol) und ihrer wissenschaftlichen Bildungstradition (von Leibniz bis Einstein). Nur wer sich so zur eigenen Kultur bekennt, kann am Ende auch glaubwürdig die fremde anerkennen; und hat Aussichten, von dieser fremden anerkannt zu werden.

Es bezeugt solch substanzielle, zu sich selbst stehende Liberalität und eben keinen typisch westlichen Hochmut, wenn Thomas L. Friedman in der »New York Times« über Osama Bin Laden urteilt:

»Er zerstörte viel, aber er hat nichts aufgebaut. Was von ihm bleiben wird, ist ein Fußabdruck in der Wüste.«

»Amerikas letzte und einzige Hoffnung«

Die *Southern Baptist Convention* Geschichte und Gegenwart

Erich Geldbach

1. Einige Ausgangsdaten

Will man sich ein Bild von der »größten protestantischen Denomination« in den USA, der *Southern Baptist Convention (SBC)*, machen, dann wird man gut daran tun, alle aus Geschichte und Gegenwart bekannten Vorstellungen von Kirche oder Freikirche zu vergessen, denn die *SBC* ist ein Gebilde *sui generis*.¹ Die Zahl der getauften Mitglieder wird auf 16 Millionen geschätzt, die in ca. 38000 Gemeinden organisiert sind. An sich sind Baptisten für eine genaue Buchführung und damit auch für genaue Statistiken ihrer Mitglieder bekannt, doch auch das ist bei der *SBC* anders. Denn der Hang, die Lebendigkeit einer Gemeinde von der Zahl der jährlich Getauften abzulesen oder diese Zahlen als Visitenkarte eines Pastors auszugeben, mit der dieser sich für andere Aufgaben empfiehlt oder allgemein auf sich aufmerksam machen will, ja der einfache Glaube an Zahlen führt in vielen Fällen zu Unregelmäßigkeiten, ganz zu schweigen davon, dass auch Wiedertaufen bereits Getaufter vorkommen, um die Statistik zu beschönigen. Das jährliche Spendenaufkommen für die zentralen Aufgaben der *SBC*, d.h. die Gelder, die für die Arbeit der *Convention* und ihrer Abteilungen aufgebracht werden, beläuft sich auf ca. 2 Milliarden Dollar. Dazu kommen noch einmal 2,4 Milliarden Dollar für die Gemeindegearbeit vor Ort, die Vereinigungen (*Associations*) und die *State Conventions*. In jedem Bundesstaat existiert also noch einmal eine organisatorische Gestalt, die sich ziemlich unabhängig von der nationalen *Convention* zeigen kann. Mithin gibt es keine aufeinander aufbauenden oder in sich verschachtelten Strukturen, sondern alle organisatorischen Ausformungen sind relativ eigenständig. Der Wert der Grundstücke und Gebäude der *SBC* und der ihr angeschlossenen Gemeinden beträgt nach vorsichtigen Schätzungen rund 22,5 Milliarden Dollar.

¹ Einiges habe ich bereits zusammengetragen in meinem Aufsatz »Amerikas »größte protestantische Denomination«: The Southern Baptist Convention«, in: MdKI 51 (2000), 49-53. Der vorliegende Aufsatz enthält jedoch mehr und neueres Material und ist wesentlich umfangreicher.

Wie der Name bereits sagt, ist die *SBC* vor allem in den Südstaaten der USA vertreten. 90 % der Mitglieder leben im Süden, doch gibt es sie inzwischen in allen Staaten der USA und sogar in Kanada. Alabama hat im Süden mit 64 % den höchsten Bevölkerungsanteil an Baptisten, Louisiana als ehemalige französisch-katholische Kolonie weist mit 27 % den niedrigsten Stand auf. Dieser Baptismus hat in weiten Teilen des Südens ein besonderes Ethos hervorgebracht. Die *SCB* verkörpert eine Verbindung von Religion und Kultur, so dass man in der Tat von einem baptistischen »Kulturprotestantismus« oder einem »Kulturbaptismus« sprechen kann, wie er im pluralen Nordamerika nur noch im Staat Utah vorkommt, wo die Mormonen die dominierende Religionsgemeinschaft sind. Von dem englischen Baptisten David Russell gibt es den Ausspruch, dass von den großen christlichen Kirchen der Baptismus die einzige Gemeinschaft sei, die sich keiner Verfolgung Andersgläubiger schuldig gemacht habe, und dann fügt Russell hinzu: »Bisher nicht, weil wir dazu keine Macht hatten.« Im Süden der USA trifft diese Aussage nicht mehr ganz zu. Zwar kommt es nicht zu offenen Verfolgungsmaßnahmen, aber eine subtile Art des Dominierens oder ein Mobbing lässt sich zweifellos beobachten. Wenn bestimmte Stellen zu besetzen sind, etwa der Posten eines Direktors der örtlichen High School oder der Bank, dann hat, wenn die entsprechenden Gremien (*local school board; board of directors* etc.) mit Baptisten besetzt sind, ein Nicht-Baptist kaum eine Chance.

2. Ein Blick zurück

Ein Blick in die Geschichte kann manche Besonderheiten der *SBC* erklären. Was allgemein für Baptisten gilt, trifft auch für alle nordamerikanischen Baptisten zu, dass sie sich nämlich dem kongregationalistischen Verfassungsmodell verpflichtet fühlen. Diesem Modell und der Größe des Landes ist es zuzuschreiben, dass der Baptismus in seinen Anfängen in Nordamerika zwar starke Gemeinden und regionale Vereinigungen hervorbrachte, aber keine Struktur, die das Land insgesamt umfasste. Es gab also keinen Bund, der alle Gemeinden vertreten hätte. Stattdessen kooperierte man auf bestimmten Feldern, die man als gemeinsame Aufgaben betrachtete. Dafür organisierte man »Gesellschaften«. Das begann 1814 mit der Außenmissionsgesellschaft. Diese war aus folgendem Grund ins Leben gerufen worden: Amerikanische Missionare hatten sich 1812 auf der Überfahrt nach Indien mit baptistischen Prinzipien auseinandergesetzt. Ausgelöst worden war die Beschäftigung mit der baptistischen Theologie durch den Umstand, dass der große Rufer zur Mission, der Engländer William Carey (1761-1834), in Indien wirkte und dass er als Baptist bekannt war. Noch auf dem Schiff kamen einige der Missionare – allen voran Adoniram Judson und seine Frau sowie Luther Rice – zu dem Ergebnis, dass die baptistische Position die richtige sei. Sie schie-

den daher aus den Diensten der sie entsendenden Missionsgesellschaft – *American Board of Commissioners² for Foreign Mission* – aus.

Während Judson und seine Frau nach Burma weiterreisten und dort missionierten, kehrte Rice nach Amerika zurück, um unter den Baptisten um Unterstützung für die Arbeit nachzusuchen. Daraus entstand 1814 die *General Missionary Convention*. Weiter entstanden im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts *The Baptist General Tract Society* sowie *The American Baptist Home Mission Society*. Es waren dies unabhängige Organisationen, die von Ortsgemeinden oder Individuen finanzielle und gelegentlich auch personelle Unterstützung erfuhren, die aber keine baptistische Denomination repräsentierten. Aber in diesen drei »Gesellschaften« arbeiteten Baptisten aller Regionen der USA zusammen. In den Sitzungen der Gesellschaften für Außen- und Heimatmission hatte man die Sklavenfrage etliche Jahre umgehen können. Das änderte sich aber 1844. Im Norden hatte der Ruf nach Befreiung der Sklaven immer mehr Anhänger gewinnen können, während man im Süden auf die besondere Situation hinwies, die Sklavenarbeit, z.B. wegen des Anbaus von Baumwolle als Monokultur, erforderlich erscheinen ließ. Als im Oktober 1844 die Heimatmissionsgesellschaft einen Kandidaten, der von der *Georgia Baptist Convention* als Missionar vorgeschlagen worden war, mit der Begründung ablehnte, er sei ein Sklavenhalter, und als zwei Monate später die Außenmissionsgesellschaft mit der gleichen Begründung einen Missionar der *Alabama Baptist Convention* nicht akzeptierte, luden einige Baptisten im Süden zu einer Konsultativtagung für Mai 1845 nach Augusta im Bundesstaat Georgia ein. Hier wurde offiziell die *Southern Baptist Convention* gegründet und Dr. W.B. Johnson aus South Carolina zum ersten Präsidenten gewählt.³

Man muss sich dies freilich nicht so vorstellen, als sei damit eine »Kirche« mit leitenden Ämtern, einer Zentrale und Bürokratie ins Leben gerufen worden. Vielmehr funktionierte die neue Organisation so wie bisher die »Gesellschaften«. Das heißt konkret, dass man versuchte, Gelder von Individuen und Gemeinden zu sammeln, um bestimmte Aufgaben, vornehmlich missionarischer Art, zu erfüllen. Die Sklavenfrage wurde bewusst umgangen; sie spielt daher bei Berufungen oder bei anderen Entscheidungen keine Rolle. Entsprechend der baptistischen Tradition der Autonomie der Ortsgemeinde waren die Gründerväter der *SBC* gegenüber einer zentralen kirchlichen Bürokratie äußerst zurückhaltend, so dass es einzelnen Gemeinden freigestellt war, ihre Spenden bestimmten Projekten zuzuordnen (*designated funding*), so wie man bisher die »Gesellschaften« unterstützt hatte. Der Vorgang bedeutet, dass die Baptisten,

² Im Englischen heißt der Missionsbefehl aus Mt 28 *The Great Commission*, daher bezeichneten sich die Männer der Mission als *Commissioners*.

³ Zum Ganzen vgl. R. Baker, *The Southern Baptist Convention and Its People*. 1607-1972, Nashville, TN 1974, bes. 105-113.

anders als etwa die Methodisten oder Presbyterianer, sich wegen der Sklavenfrage nicht spalteten, weil es zuvor keine gemeinsame Kirche oder Denomination gegeben hatte, die sich hätte spalten können. Vielmehr verursachte die Sklavenfrage erst die Entstehung der SBC.

Die Kirchen in den Südstaaten, allen voran die Methodisten, Presbyterianer und Baptisten, waren die einzigen Institutionen, die den Süden als solchen zusammenhielten. Sie schufen eine »südliche« Identität und hielten sie über einen langen Zeitraum wach. Während jedoch Methodisten und Presbyterianer im 20. Jahrhundert eine Vereinigung zustande brachten, was man an den Namen *United Methodist Church* oder *Presbyterian Church USA* ablesen kann, gesellten sich im Laufe der Zeit bei den Baptisten noch weitere Spaltungen hinzu, so dass der Baptismus im Gegensatz zu den beiden anderen Kirchen auseinander strebende Kräfte freisetzte, die das Bild in der Öffentlichkeit bestimmen. Zu diesen Kräften gehören bis zur Gegenwart auch so genannten »independent« Baptisten, die sich keiner Convention oder keinem Bund zurechnen, sondern als einzelne freie, unabhängige Gemeinden existieren.

Man kann daher sagen, dass zu Beginn der SCB zwei gravierende Geburtsfehler standen: Zum einen war man so sehr dem *Southern way of life* – und das hieß eben auch der Sklaverei – verpflichtet, dass man deswegen bereit war, die bisherige gemeinsame Arbeit aller Baptisten in den Gesellschaften aufzugeben und eine eigene »südliche« Organisation aufzubauen. Zum anderen setzte sich aus der Tradition des kongregationalistischen Verfassungsmodells die Autonomie der Ortsgemeinde durch und verhinderte einen sinnvollen Aufbau überörtlicher Strukturen. Zwar erkannte man die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit, aber dies geschah in der Weise, wie man bisher die Gesellschaften finanziell und personell ausgestattet hatte. Johnson konnte daher erklären: »*In its successful operation, the whole Denomination will be united in one body for the purpose of well-doing, with perfect liberty secured to each contributor of specifying the object or objects, to which his amount shall be applied, as he please, whilst he or his Delegation may share in the deliberations and control of all the objects, promoted by the Convention.*«⁴ Die Denomination wird daher zum Zweck des »Wohl-Tuns« gegründet, wobei jeder Zahlende die Freiheit haben soll, selbst zu bestimmen, wozu sein Geld Verwendung findet. Gleichzeitig soll er aber an den Diskussionen teilnehmen, die über alle, von der *Convention* zu bestimmenden Projekte stattfinden. Daher begannen sich unter dem losen Dach der SBC Strukturen zu entwickeln, die äußerlich und dezentralisiert den Hang zur Unabhängigkeit verrieten.

⁴ A. a. O., 114. Zum Ganzen vgl. das instruktive Buch von A. E. Farnsley, *Southern Baptist Politics. Authority and Power in the Restructuring of an American Denomination*, Pennsylvania State University Press 1994.

3. Strukturfragen

Von Anfang an waren damit Spannungen vorgezeichnet: Einerseits wollte man das Prinzip der lokalen Autonomie aufrecht erhalten und keine aufwendige Struktur bilden, andererseits wurden die Aufgaben an dezentralisierte Organisationen verwiesen. Diese waren: das *Foreign Mission Board* (1845) mit Sitz in Richmond, Virginia, das *Domestic and Indian Mission Board* (1845; wenig später in *Home Mission Board* umbenannt) mit Sitz in Atlanta, Georgia, das *Bible Board* (1851; wenig später als *Sunday School Board* bekannt) mit Sitz in Nashville, Tennessee. Dazu gesellten sich die Laienmissionsorganisationen *Women's Missionary Union* (1888) und *Laymen's Missionary Movement* (1906). Als erstes theologisches Seminar wurde in Greenville das *Southern Baptist Theological Seminary* gegründet, das 1877 nach Louisville im Bundesstaat Kentucky verlegt wurde, wo es noch heute existiert. Das zweite Seminar, *Southwestern Baptist Theological Seminary*, wurde 1908 in Fort Worth, Texas errichtet. Kennzeichen dieses Seminars war es, dass von Anfang an Frauen Zutritt hatten, weil viele Gelder für den Aufbau dieser Institution von Frauen aus Texas gesammelt worden waren. Anfänglich trafen sich Vertreter der Gemeinden alle drei, ab 1851 alle zwei Jahre und ab 1866 jährlich, um die unterschiedlichen Aufgaben der *Boards* zu beraten. Das machte die SBC bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert aus.

Dabei blieb von Anfang an unklar, welche Aufgaben die Zusammenkünfte hatten und wen die Teilnehmer repräsentierten. Man wählte nicht die Bezeichnung *delegate*, sondern *messenger*. Die Abgesandten waren nicht von ihren Gemeinden delegiert, sondern sollten als Baptisten zusammenkommen, um den Konsens, der unter ihnen herrschte, zum Ausdruck zu bringen. Die Gesamtheit konnte daher auch nicht durch ihre Entscheidung in die Freiheit der einzelnen Gemeinden eingreifen.

Auf Empfehlung eines Ausschusses, der die Effizienz der bisherigen Arbeit untersuchen sollte (*Commission on Efficiency*), wurde 1917 entschieden, einen Exekutivausschuss (*Executive Board*) zu gründen, dem zwischen den jährlichen Konferenzen die Aufgabe zufiel, die allgemeinen Geschäfte der *Convention* zu führen. Das war ein entscheidender Schritt, weil damit eine zentrale Leitungsebene geschaffen worden war, die an Macht zunahm, als man Mitte der zwanziger Jahre dem Ausschuss die Verteilung der Mittel (*cooperative program*) anvertraute, die nicht ausdrücklich für einen bestimmten Zweck gespendet wurden.⁵ Je größer die Denomination wurde – ihre Mitgliederzahl verdoppelte sich zwischen 1920 und 1940 und stieg zwischen 1942 und 1972 von 5,4 auf 12,1 Millionen –, umso unübersichtlicher wurden die jährlichen Konferenzen und umso ausgeprägter wurde das Eigenleben der Abteilungen und des Exe-

⁵ Diese nennt man *designated funds*, während das *cooperative program* sich aus *undesignated funds* zusammensetzt.

kutivausschusses. Der Charakter als Denomination war endgültig gefestigt, und für die Pastoren ergab sich eine längerfristige Perspektive, als man 1918 das *Annuity Board* schuf, das die Pensionen der Pastoren und Versicherungsfragen der Gemeinden regelte. Es verfügt gegenwärtig über enorme Rücklagen.

Um die Effektivität zu erhöhen, wurden weitere Kommissionen ins Leben gerufen: *Historical Commission* (1936), *Radio und TV Commission* (1956), *Public Affairs Committee* (1950, zuvor schon eine ähnliche Abteilung seit 1939) und *Christian Life Commission* (1953). Außerdem kamen neue Seminare hinzu: *New Orleans Baptist Theological Seminary* (1925), *Golden Gate Baptist Theological Seminary* (1944), *Southeastern Baptist Theological Seminary* (1951) und *Midwestern Baptist Theological Seminary* (1957).⁶ Eine direkte Kontrolle durch die jährlich zusammenkommenden Abgesandten war damit unmöglich geworden. Die *Convention* entwickelte eigene Kontrollorgane. Dabei kam dem jährlich zu wählenden, ehrenamtlichen Präsidenten – eine Wiederwahl war möglich, d. h. der Präsident konnte maximal zwei Jahre amtieren – eine Schlüsselrolle zu. Er hatte nämlich die Aufgabe, drei Monate vor der jährlichen Bundestagung, d. h. neun Monate nach seiner Wahl, ein *Committee on Committees* zu ernennen. Die Mitglieder dieses Ausschusses wurden für drei Jahre berufen, d. h. dass jedes Jahr ein Drittel des Ausschusses neu ernannt wurde. Dieser Ausschuss wiederum war für die Besetzung eines Ausschusses zuständig, der *Committee on Nominations* genannt wurde. Dieser Nominierungsausschuss schlug die Mitglieder der Kontrollorgane (»Aufsichtsräte« = *board of trustees*) der einzelnen Abteilungen und der Seminare vor, die dann durch die *messengers* formal gewählt wurden und für die Abteilungen (*boards*) und Seminare die Verantwortung trugen, einschließlich der Einstellung bzw. Entlassung aller Mitarbeiter und Professoren.

Diese Verschachtelung einzelner Ausschüsse untereinander war als Kontrollmaßnahme gedacht. Auch fanden die außergewöhnlichen Befugnisse des Präsidenten ihre Grenzen in seiner kurzen Amtszeit, die noch dazu ehrenamtlich war. Während des Entstehungsprozesses dieses Apparates lief alles darauf hinaus, eine reibungslos funktionierende, dezentralisierte und dennoch professionell geleitete Bürokratie zu entwickeln, die auf der Annahme aufgebaut war, dass gegenseitiges Vertrauen und der Konsens der *messengers* wichtiger sind als demokratische Kontrollen, die etwa durch Delegierte der Gemeinden vorzunehmen wären. Die Eigenart dieses organisatorisch-institutionellen Aufbaus der SBC wird man dahingehend kennzeichnen können, dass die geistliche Autorität ausschließlich der Ortsgemeinde zukommt, dass sich dagegen in der *Convention* selbst ein Machtfaktor herausbildet. Die Paradoxie besteht darin, dass die Ortsgemeinden, weil kein repräsentatives Delegationsprinzip herrscht, an der

⁶ Vgl. R. Baker, *The Southern Baptist Convention*, 105-113.

Macht nicht teilhaben. Die Macht geht vielmehr vom Präsidenten aus und kommt dem zentralen Leitungsgremium, dem Exekutivausschuss, zu. In einer Art Eigendynamik verteilt sich sodann die Macht auf die sich entwickelnde Bürokratie in den Abteilungen (*boards*), die sich selbst kontrollieren. Die Interessenkonflikte sollen einen Ausgleich finden, denn von dem ehrenamtlichen Pastor-Präsidenten wird ganz selbstverständlich erwartet, dass er bei seinen Ernennungen keine einseitige Auswahl traf, sondern das Spektrum der Meinungsvielfalt berücksichtigt.⁷

Diese Strukturen zeigen vor allem zwei Schwachstellen: Die Bundestagungen mit den *messengers* sind in ihrer Bedeutung gegenüber den Abteilungen und ihren Bürokratien unterlegen. Eine Kontrolle der Arbeit der Abteilungen ist praktisch unmöglich. Zwar gilt, dass die Zahl der Abgeordneten großer Gemeinden auf zehn begrenzt ist, so dass Gemeinden je nach Größe zwischen einem und zehn *messengers* entsenden können, doch auch hier ist eine Prüfung schwer möglich, weil in den achtziger und auch noch in den neunziger Jahren oftmals weit über dreißigtausend, zum Teil über vierzigtausend Menschen zusammenkamen. Wie kann man bei Abstimmungen noch überprüfen, ob die Abstimmenden auch tatsächlich stimmberechtigt sind? Heute haben die jährlichen Bundeskonferenzen eher einen frommen Volksfestcharakter. Die zweite Schwachstelle ist der Präsident. Seine großen Befugnisse basierten auf der Annahme, dass er sich stets als »christlicher Gentleman« erweisen und sich bei seinen Ernennungen keiner einseitigen Präferenz schuldig machen würde.

4. Der frühe Fundamentalismus in der SBC

Im Gefolge des Fundamentalismus⁸ war nach dem Ersten Weltkrieg die Zentralisierung der SBC einer ersten Bewährungsprobe ausgesetzt. Der profilierteste Sprecher des Fundamentalismus innerhalb der SBC, der Pastor J. Frank Norris aus Fort Worth, Texas, bezeichnete wiederholt die leitenden Männer der *Convention* als »das Sanhedrium«, der angesehene Pastor der *First Baptist Church* in Dallas, George Truett, war für ihn der »unfehlbare baptistische Papst«, und acht Professoren, die er angeblich aus der *Baylor University* vertrieben hatte, weil sie sich der historisch-kritischen Methode bedienten und der Evolutionstheorie nicht ganz abschwören wollten, nannte er »anthropoide Affen«. Wohl aufgrund dieser unflätigen Polemik gelang es Norris nicht, eine Machtbasis in der SBC aufzubauen, so dass er schließlich 1931 der *Convention* den Rücken kehrte und eine eigene Gemeinschaft gründete. Um aber die fundamentalistischen Kräfte zu binden, reagierte die *Convention* in den frühen zwanziger Jahren

⁷ Vgl. A. E. Farnsley, *Southern Baptist Politics*, 10-13.

⁸ Einzelheiten in E. Geldbach, *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*, Münster 2001.

des 20. Jahrhunderts mit nicht bindenden Resolutionen, in denen die Unfehlbarkeit der Bibel herausgestellt und die Darwin'sche Evolutionstheorie abgewiesen wurden. Außerdem setzte man einen Ausschuss unter Leitung des führenden Theologen E. Y. Mullins, dem Präsidenten des *Southern Seminary* in Louisville, ein, um eine Rechenschaft vom Glauben zu erarbeiten. Diese wurde 1925 als nicht bindendes Bekenntnis, *Baptist Faith and Message* genannt, verabschiedet. Es sollte zwei Zielen dienen: Einmal wollte man den Fundamentalismus durch ein »orthodoxes« Bekenntnis in Schach halten, zum anderen aber durfte es kein Bekenntnis sein, weil der Baptismus als *non-creedal church* gerade keine »Konfessionskirche« sein will, sondern die *soul competency* der einzelnen Gläubigen betont, in deren Freiheit kein Bekenntnis eingreifen soll.

Diese Reaktionen zeigen indes eindeutig, dass der Fundamentalismus, der in allen Denominationen Amerikas schwere Auseinandersetzungen auslöste, in der seit ihren Anfängen sozial und theologisch konservativen SBC über eine große Anhängerzahl verfügte. Der Fundamentalismus des beginnenden 20. Jahrhunderts hatte den ohnehin bestehenden Konservatismus der SBC verstärkt, so dass sie sich auch der beginnenden ökumenischen Bewegung verschloss und keine Mitgliedschaft im 1908 gegründeten *Federal Council of Churches* beantragte. Diese ökumenische Isolation ist bis heute aufrecht erhalten, ja in den letzten Jahren verstärkt worden. Ein Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche wurde unter der Präsidentschaft des fundamentalistischen Predigers Paige Patterson⁹ abgebrochen.

Mit dem Konservatismus verband sich ein besonderes Sendungsbewusstsein, das den baptistischen Kulturprotestantismus südstaatlicher Prägung besonders unterstreicht. Gott hatte in den Südstaaten die Reinheit der Lehre erhalten, um gegen den Liberalismus, den Modernismus, die städtische Unmoral und den Unglauben im Norden ein wirksames Mittel bereit zu halten. Der Ausgang des Ersten Weltkriegs bestärkte die Konservativen im Süden in dieser Annahme, weil nach ihrer Sicht die historische Kritik an der Bibel und damit der Unglaube, wie generell die Übel der Gegenwart, von Deutschland ausgegangen und der Sieg der Alliierten daher gerechtfertigt war. Jetzt aber galt es, die moralische Überlegenheit des Südens nach Norden, ja in die ganze Welt auszudehnen, denn: »Wie es in Amerika abläuft, so läuft es in der Welt ab. Wie es im Süden mehrheitlich abläuft, so läuft es in Amerika ab. Und im Süden liegt das baptistische Gravitationszentrum der Welt« (*As goes America, so goes the world. Largely as goes the South, so goes America. And in the South is the Baptist center of gravity of the world*).¹⁰ In den letzten Jahren, nachdem die SBC einer totalen Veränderung unterworfen wurde, hat

⁹ Zu ihm vgl. weiter unten im Text.

¹⁰ In: Review and Expositor 17, July 1920, 297, zitiert bei E. L. Queen, *In the South the Baptists are the Center of Gravity. Southern Baptists and Social Change 1930-1980*, Brooklyn 1991, 16.

sich dieses Sendungsbewusstsein erneuert und drückt sich in dem Satz aus, dass die SBC »Amerikas letzte und einzige Hoffnung« (*America's last and only hope*) sei.

5. Die Zerreißprobe

Damit kommt die jüngste Entwicklung in den Blick. Es ist hinlänglich bekannt, dass die SBC seit Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts von rigorosen Flügelkämpfen zwischen »Fundamentalisten« und »Moderaten« zermürbt wurde. Aus europäischer Perspektive ist das erneute Auftreten eines Fundamentalismus erstaunlich, nachdem es schien, als sei er mit dem »Affenprozess« von Dayton im Bundesstaat Tennessee 1925 endgültig erledigt. Außerdem ist die Zähigkeit, mit der um einen Zentralpunkt – die Irrtumslosigkeit der Bibel – gerungen wurde, nur schwer nachzuvollziehen. Ferner erscheinen die eingesetzten Mittel, die gegenseitigen Beschuldigungen und Verdächtigungen sowie die persönlichen Beleidigungen für eine christliche Gemeinschaft schier unerträglich.

Weiterhin wird man sich zum Verständnis der gesamten Vorgänge vor Augen halten müssen, dass die Kämpfer auf beiden Seiten eine konservative Grundposition teilten. Sowohl theologisch als auch soziopolitisch sind die Ansichten der streitenden Parteien so konservativ, dass es wie Hohn erscheint, wenn die einen, die Fundamentalisten, die anderen, die Moderaten, der Liberalität verdächtigen. Keine Richtung ist im europäischen Sinn »liberal«. Wenn sie es nicht als höchste Form der Beleidigung zurückweisen würden, träfe das Wort am ehesten auf die Fundamentalisten zu, weil sie einem patriotischen Kulturprotestantismus huldigen, wie er vor dem Ersten Weltkrieg die Liberalen kennzeichnete und wie ihn Karl Barth nach dem Krieg zertrümmerte. Damit soll gesagt sein, dass gängige Etikettierungen wenig Sinn haben. Es ist angemessener, auf die Fragen zu achten, die zu Entscheidungen drängen.

5.1. Die Anfänge

Begonnen hatte es damit, dass in den Jahren 1961 und 1969 zwei Bände mit Auslegungen der Genesis im Verlag *Broadman Press*, dem Verlagshaus des *Sunday School Board*, veröffentlicht wurden. Darin schien die Autorität der Bibel durch vorsichtige Einbeziehung kritischer Einsichten in Frage gestellt. Fundamentalistischen Kräften gelang es, den Verfasser des ersten Buches (*Message of Genesis*), Ralph Elliot, zur Aufgabe seiner Professur am *Midwestern Seminary* zu bewegen. Die *Convention* insgesamt reagierte so, dass ein Ausschuss unter Leitung von Herschel Hobbs eine Revision der Rechenschaft vom Glauben aus dem Jahre 1925 vornahm. Die veränderte Fassung von *Baptist Faith and Message* wurde 1963 angenommen. Der andere in Frage stehende Band war der erste ei-

ner geplanten Kommentarreihe *The Broadman Bible Commentary*. Er wurde zwar in England weiter verkauft, in den USA aber vom Markt genommen, ohne dass weitere organisatorische Veränderungen in der *Convention* erfolgten.

Daraufhin begannen die fundamentalistischen Kräfte, sich zu organisieren. Sie bildeten die *Baptist Faith and Message Fellowship* und gaben eine Zeitschrift heraus, *The Southern Baptist Journal*. Man nutzte also geschickt den Namen des Bekenntnisses für seine Zwecke aus, und die Zeitschrift erhob Beschuldigungen gegenüber solchen, die man als liberal einstufte. Außerdem begann man, Bibelschulen ins Leben zu rufen, besonders das *Criswell Biblical Studies Center*, das 1971 gegründet wurde und mit der *First Baptist Church* in Dallas, Texas, in engem Zusammenhang stand, wo W.A. Criswell Pastor war. Für diese Gruppierung war die Irrtumslosigkeit (*inerrancy*) der Heiligen Schrift der theologisch-ideologische Zentralpunkt. Mit dem Schlachtruf, die Bibel vor dem Ansturm des Modernismus und der Kritik schützen zu wollen, reisten die Verfechter der Irrtumslosigkeit, *inerrantists* genannt, durch das Land, um angeblich die »Autorität der Bibel« zu verteidigen. Die Fundamentalisten muss man daher als »Reaktionäre« in dem Sinne einstufen, dass sie in ihrer eigenen Denomination auf den angeblich erfolgten Dammbbruch »reagierten«, um ihn rückgängig zu machen und um weitere Erosionen zu verhindern. Sie bedienten sich bei ihrem Versuch der internen Instrumente, um die reine Lehre über die Bibel und die vom Verfall bedrohten Werte wieder herzustellen.

5.2. Die Pressler-Patterson-Koalition und ihre Taktik

Es war insbesondere der Richter Paul Pressler, der antrat, die gesamte *Convention* auf einen neuen Kurs einzuschwören. Aus seiner beruflichen Laufbahn wusste er nicht nur, wie man politische Ziele durch organisatorische Strukturen durchsetzt, sondern er durchschaute auch die rechtlichen Zusammenhänge. Nach einer Begegnung mit dem damaligen Hilfsprediger und Präsidenten des *Criswell Center for Biblical Studies*, Paige Patterson, kam es durch die dann entstehende »Pressler-Patterson-Koalition« zu dem überaus erfolgreichen Versuch, die *SBC* von innen vollständig zu verändern. Wie erfolgreich das Experiment war, kann man daran ablesen, dass Patterson seit 1992 Präsident des *Southeastern Seminary* ist und 1998 bis 2000 Präsident der *SBC* war.

Nach den obigen Darlegungen zu den Strukturen dürfte unmittelbar einleuchtend sein, wie beide vorgehen. Sie sammelten zunächst eine Reihe einflussreicher Prediger großer Ortsgemeinden mit gleichen fundamentalistischen Ansichten an sich. Grundlage für den Kampf war der ideologische Glaubenssatz von der fehlerlosen und unfehlbaren Bibel. Er ist deshalb als ein ideologischer Glaubenssatz einzustufen, weil weder eine Einzelschrift der Bibel, noch diese in ihrer Gesamtheit den Anspruch

auf Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit erhebt. Wie sehr dieser Satz zu einer Ideologie gerinnt, verdeutlicht ein Zitat von Morris Chapman, der 1990 zum Präsidenten der SBC gewählt wurde: »Für uns bedeutet nicht an die Irrtumslosigkeit zu glauben so viel wie nicht an Gott zu glauben« (*For us not to believe in inerrancy is not to believe in God*).¹¹ Wer diesem Maßstab nicht folgte, wurde als »liberal« eingestuft und damit nicht nur im Sinne des Fundamentalismus theologisch abqualifiziert, sondern zum Gegner gestempelt, der verdrängt werden muss.

Die Autoren Kell und Camp haben diesen »Kreuzzug«¹² als *rhetoric of inerrancy* beschrieben. Auf Erkenntnissen der Religionssoziologin und ausgewiesenen Kennerin der SBC und des Fundamentalismus, Nancy Ammermann¹³, fußend, machten sie drei Strategien ausfindig:

1. Die Rhetorik der Fehlerlosigkeit basiert auf einem »Angriff-Ausschluss-Paradigma«: Der Rhetor, Prediger oder Referent attackiert mit der Schrift solche Vertreter, die seiner Meinung nach nicht mit der Schrift übereinstimmen, und tadelt sie dann mit der Schrift als Abgefallene.
2. Es wird mit dem *dual argument of fear and comfort*, also frei übersetzt: mit Zuckerbrot und Peitsche, gearbeitet – Peitsche gegenüber denen, die etwa sagen, dass Homosexuelle, wie alle Sünder, gerettet werden können, Zuckerbrot gegenüber denen, die die Schrift »akzeptieren« und »verteidigen«.
3. Es kommt eine *abominational language*, eine Furcht erregende Sprache, zum Zuge, die Schuldzuweisungen macht, Anklagen erhebt und moralische Werturteile fällt. Das Ziel dieser Rhetorik des Fundamentalismus besteht darin, Menschen oder Gruppen auszuschließen, weil man den Nachweis führt, dass die Heilige Schrift selbst sie für ungeeignet hält, in der Gemeinschaft zu bleiben.¹⁴ Den so geschaffenen Feinden hängt man das Schimpfwort »liberal« an, während man sich selbst als *Bible believing* einstuft.

Auch hier zeigt sich der ideologische Charakter des Fundamentalismus, weil Christen nicht an die Bibel glauben: Die Bibel ist sozusagen das Transportmittel für den Glauben, aber nicht Gegenstand des Glaubens.

Mit einer so gewonnenen Anhängerschar im Rücken kam dann eine Strategie zur Anwendung, die Pressler von M. O. Owens und Bill Powell, dem Herausgeber des *Journal*, übernahm. Beide hatten bereits 1969 den damals vergeblichen Versuch einer »Übernahme« (*takeover*) der SBC gemacht. Pressler und Patterson waren eisern entschlossen, eine solche

¹¹ Zustimmung zitiert bei J. C. Hafley, *The Truth in Crisis*, Bd. 1, Dallas 1986, 86 f.

¹² So nennt es D. T. Morgan, *The New Crusades, the New Holy Land. Conflict in the SBC 1969-1991*, Tuscaloosa, Alabama 1996.

¹³ Vgl. N. T. Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick 1987 und *dies.*, *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the SBC*, New Brunswick 1990.

¹⁴ C. L. Kell / L. R. Camp, *In the Name of the Father*, Southern Illinois 1999, 28 ff. und 32.

Übernahme zu erreichen und brachten ihre Strategie generalstabsmäßig und zielstrebig zur Anwendung.¹⁵ Zuerst war es wichtig, den Posten des Präsidenten auf der jährlichen Bundestagung mit dem Stimmzettel zu erobern, weil der Präsident die weitgehenden Befugnisse hat, das *Committee on Committees* zu ernennen. Dazu mussten genügend *messengers* mobilisiert werden. Es wird berichtet, dass die entsprechenden Anhänger aus bestimmten Gemeinden mit großen Bussen zu den Bundeskonferenzen gebracht wurden. Dabei kam es zu nicht geringen Unregelmäßigkeiten, weil man Stimmkarten an Menschen ausgab, die offensichtlich keine Abgesandten sein konnten (z.B. Kinder). Es wird sogar berichtet, dass Paul Pressler selbst als Abgesandter einer Gemeinde anwesend und registriert war, in der er keine Mitgliedschaft unterhielt.

Wenn es gelang, das Präsidentenamt über mehrere Wahlperioden in fundamentalistischen Händen zu halten, war damit die Möglichkeit gegeben, über den wichtigen Ausschuss nicht nur den Nominierungsausschuss, sondern auch die nachgeordneten Ausschüsse mit linientreuen Kandidaten zu besetzen. Diese mehrjährige Strategie ging voll auf. Als 1982 der fundamentalistische Kandidat James Draper gegen den Direktor des angesehenen *Southern Seminary*, Duke McCall, gewann, war allen Beobachtern klar, dass die Pressler-Patterson-Koalition den Kampf um die Convention entschieden hatte. Noch einmal, 1988 in San Antonio, wurde es knapp, denn dem Kandidaten der moderaten Kräfte fehlten von 31291 abgegebenen Stimmen nur 693, um den fundamentalistischen Kandidaten zu besiegen. Die moderaten Kräfte hatten gehofft, dass der Ort der Veranstaltung ihnen die notwendigen Stimmen beschere würde. Denn obwohl führende Fundamentalisten wie Criswell, Pressler oder Patterson aus Texas stammen, waren und sind der Staat selbst und die *Baptist General Convention of Texas* weniger von dem fundamentalistischen Bazillus infiziert. Doch die fundamentalistische Koalition wusste um diese Situation und mobilisierte ihre Anhänger in großer Zahl, wie die Moderaten am Ausgang der Wahl erkennen mussten.

5.3. Ergebnisse der Schlacht

Es zeigt sich also, dass man von oben nach unten erfolgreich den ideologischen Umbau der *SBC* vornahm. Von Jahr zu Jahr geriet ein Ausschuss nach dem anderen, ein Aufsichtsrat nach dem anderen aufgrund der sich wandelnden Mehrheitsverhältnisse in die Hände der Fundamentalisten, die radikal alle ihnen nicht genehmen Mitarbeiter entließen. Das betraf die Direktoren der großen Abteilungen der Außen- und Heimatmission ebenso wie das *Sunday School Board* und die Präsidenten und Professoren der sechs Seminare. Der Versuch, 1984/85 durch ein »Friedenskomitee«

¹⁵ Auf einem im Besitz des Verfassers befindlichen Tonband spricht Pressler von »*how we engineered the takeover*«.

eine Wende einzuleiten, misslang. Auf der Sitzung eines Unterausschusses des Komitees zeigte sich das ganze Ausmaß der fundamentalistischen Vorgehensweise. Der damalige Präsident der Denomination, Adrian Rogers, wurde gefragt, ob er an den Seminaren zehn Prozent der Professorenschaft dulden könne, die nicht seine fundamentalistische Meinung teilen würden. Er antwortete, dass *niemand* eine Lehrerlaubnis erhalten könne, der nicht glaube, dass Adam und Eva wirkliche historische Personen seien und dass dieses Paar das erste menschliche Kind auf Erden bekommen habe.¹⁶ Unter unwürdigen und für viele Betroffene persönlich-schmerzlichen Bedingungen erfolgte eine Entlassungswelle nach der anderen. 1992, als Patterson in das Amt des Seminardirektors eingeführt wurde, sprach man von einem »großen Tag« im Leben der SBC: Die Säuberung war gelungen, der Putschversuch in einen totalen Sieg verwandelt.

Immer deutlicher stellte sich auch heraus, dass die neue SBC-Führung der Religiösen Rechten und deren politischen Zielen innerhalb der Republikanischen Partei uneingeschränkt folgt. Man lud den damaligen Präsidenten George Bush ein, auf der jährlichen Bundeskonferenz 1991 zu den Anwesenden zu sprechen. Auch Oberst Oliver North durfte reden. Er war für die Waffenverkäufe an den Iran verantwortlich, mit deren Erlös die Contras in Nicaragua unterstützt wurden, und hatte bei der Aufdeckung dieser Affäre das Parlament belogen. Den Religiösen Rechten insgesamt und den Fundamentalisten in der SBC galt er freilich als »Freiheitsheld« und wurde entsprechend gefeiert. Die gleichen Kräfte versuchten später, ihn zum Senator wählen zu lassen, was indes trotz einer enormen Geldsumme für den Wahlkampf misslang. Die rechtslastigen Fernsehprediger Tim LaHaye und Jerry Falwell waren geehrte Gäste der *Convention* und erhielten Gelegenheit, Referate bzw. Predigten vorzutragen. Falwell schließlich führte 1998 seine bis dahin »unabhängige« *Thomas Road Baptist Church* in Lynchburg, Virginia, in die SBC und verkündete, dass man junge Menschen wieder auf die Seminare der SBC schicken könne, nachdem diese »fundamentalistisch« geworden seien. Hier wird die Richtungsänderung unübersehbar deutlich. Nicht Falwell hatte sich auf die SBC zu bewegt, sondern umgekehrt hatte die SBC eine Wende zu Falwell und seinem fundamentalistischen Kurs vollzogen. Es gilt auch, dass man führende Vertreter der SBC bei rechten oder extrem rechten Organisationen wie *Religious Roundtable*, *Heritage Foundation*, ja sogar der *John Birch Society* als Redner oder Mitglieder findet.

¹⁶ E. G. Hinson, »The Influence of Fundamentalism on Ecumenical Dialogue«, in: *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989), 468-482, hier: 475 unter Bezug auf das Protokoll der Sitzung.

6. Weiteres Auseinanderdriften

An einer Front ist den Fundamentalisten freilich der Sieg nicht ganz gelungen: Neben der nationalen *Convention* gibt es in den einzelnen Staaten auch *State Conventions*. Hier haben moderate Kräfte zum Teil die Oberhand behalten. Allerdings versuchen es die Fundamentalisten immer wieder, auch dort eine Übernahme zu erreichen. Derzeit konzentriert man die Kräfte auf North Carolina, wo die Zeitung *Biblical Recorder* und die theologische Fakultät der *Gardner-Webb University* Zielscheiben der Angriffe einer fundamentalistischen Laiengruppe unter Leitung von Clarence Johnson geworden sind. Im Hintergrund operiert wieder Paul Pressler. Im bevölkerungsstarken Texas hat sich die *Baptist General Convention of Texas* bisher erfolgreich dem fundamentalistischen Weg versagt, so dass die Fundamentalisten inzwischen eine eigene Organisation – *Southern Baptists of Texas Convention* – gebildet haben. Sie folgten damit auf der Ebene des Staates dem Modell, das moderate Kräfte auf nationaler Ebene vorgemacht hatten. Als sich abzeichnete, dass man gegen die Pressler-Patterson-Koalition nicht ankam, und als der Kampf immer mehr von Hass und Bitterkeit erfüllt war, luden die Moderaten im August 1990 zu einer Konsultation ein. Statt der erwarteten 500 kamen über 3000 Menschen zusammen. Daraus ging in den beiden nächsten Jahren die *Cooperative Baptist Fellowship* hervor. Ca. 1700 Gemeinden und über 5000 Personen unterstützen die Arbeit der *CBF*. Man hat eigene Strukturen aufgebaut, führt jährliche Delegiertenkonferenzen durch und hat zum Teil die von den *SBC*-Agenturen entlassenen Direktoren als Mitarbeiter übernommen. Ihr Jahresetat beträgt ca. 18 Millionen Dollar. Die *CBF* kann man als eine eigene »Denomination« betrachten, die aber pro forma im Verband der *SBC* verbleiben will. Dies geschieht nicht zuletzt, um in den Ortsgemeinden Unruhen und Spaltungen zu verhindern. Daher überraschte es, als Ende 1999 der damalige Präsident Patterson in einem Presseinterview die Meinung vertrat, es werde bald zu einer Spaltung der *SBC* kommen. Diese Meldung wurde auch in Deutschland veröffentlicht. Nach Lage der Dinge dürfte dies aber nicht eintreten. Die *CBF* will von sich aus keine Abspaltung einleiten, so dass man die Aussage des fundamentalistischen Präsidenten nur dahingehend verstehen kann, seinen fundamentalistischen Freunden in Texas politisch beizuspringen.

Die Gründung der *CBF* ist natürlich nicht die einzige Auswirkung der Übernahme der *SBC* durch die Fundamentalisten. Es hatten sich zwei andere Organisationen, *Baptists Committed* und *Baptist Alliance* gebildet, die aber zum Teil in der *CBF* aufgingen, zum Teil weiter existieren, ohne große Wirkungen erzielen zu können. Die *Women's Missionary Union* hat sich von der *SBC* gelöst. Das *Southern Seminary* hatte wegen theologischer Differenzen die von der *WMU* unterstützte *Carver School of Missions and Social Work* 1995 geschlossen und musste etwa 1 Million Dollar an die *WMU* zurückzahlen. Entlassene Seminarprofessoren haben

neue Seminare ins Leben gerufen (z. B. in Richmond, Virginia) oder mitgeholfen, an bestehenden baptistischen Universitäten neue theologische Fakultäten aufzubauen, z. B. an der *Mercer University* in Macon, Georgia. Insgesamt sind auf diesem Wege zwölf neue Institutionen ins Leben gerufen worden. Eine besondere Rolle spielt die *Baylor University* in Waco, Texas. Deren Präsident Herbert Reynolds, der 1999 in Pension ging, hatte nicht nur frühzeitig und weitsichtig die Trennung der Universität von der SBC betrieben, so dass der Aufsichtsrat nicht mehr durch die SBC bestimmt wurde, sondern auch eine theologische Fakultät eröffnet. Er hatte außerdem den nicht aufgenommenen Vorschlag gemacht, eine *Baptist Convention of the Americas* zu gründen, um dem Fundamentalismus international entgegenzusteuern.

7. Die von Männern der SBC verursachten Negativschlagzeilen

In den neunziger Jahren sorgte die SBC immer wieder für negative Schlagzeilen in den säkularen Medien. Einige Beispiele seien genannt: 1990 wurden die beiden Journalisten Dan Martin und Al Shackelford ohne Begründung von ihren Ämtern als Herausgeber der *Baptist Press* entbunden. Im gleichen Jahr wurde der damalige SBC-Präsident Bailey Smith mit der Bemerkung zitiert, Gott erhöhe nicht das Gebet eines gläubigen Juden. Ein Jahr später erfolgte der Rückzug der SBC aus der in Washington tätigen Menschenrechts- und Lobbyorganisation *Baptist Joint Committee on Public Affairs*. 1992 stellte die Außenmissionsabteilung der SBC entgegen schriftlicher Vereinbarungen mit der Europäischen Baptistischen Föderation die Zahlungen zur Aufrechterhaltung des *International Baptist Seminary* in Rüschlikon (bei Zürich) ein. 1994 wurde der Präsident des mit ca. 10000 Studierenden größten theologischen Seminars der USA, *Southwestern Baptist Theological Seminary*, unter unwürdigen Umständen »gefeuert«. Am Abend zuvor hatte man seine Arbeit gelobt, am nächsten Tag konnte Russell Dilday sein Arbeitszimmer nicht mehr betreten, weil über Nacht das Schloss ausgetauscht worden war. 1997 rief man zum Boykott von Walt Disney auf. 1998 wurde das Glaubensbekenntnis *Baptist Faith and Message* von 1925/1963 durch den Zusatz ergänzt, dass Frauen sich den Männern unterzuordnen hätten (*A wife is to submit herself graciously to the servant leadership of her husband*). 1998 und 1999 erging jeweils ein Aufruf an alle Mitglieder der SBC, Juden und Hindus zu »Zielscheiben« (*targets*)¹⁷ ihrer Gebete zu machen und für ihre Bekehrung an den für beide Glaubensgemeinschaften heiligen Tagen zu beten. 1999 wurde ein Ausschuss gebildet, der Vorschläge erarbeiten sollte, ob und wie das Glaubensbekenntnis von 1925/63

¹⁷ Es ist das gleiche Wort, das die NATO im Bombenkrieg gegen Jugoslawien benutzte.

verändert werden soll. Diese Veränderungen wurden 2000 vorgelegt und angenommen.

Die terroristischen Anschläge vom 11. September 2001 veranlassten die fundamentalistischen Prediger Amerikas zu besonderen verbalen Attacken auf ihre Gegner. Der Bewerber für das Präsidentenamt 1987/88 und TV-Prediger, Pat Robertson, der *Southern Baptist* ist, aber wegen seiner charismatischen Ausrichtung unter den Fundamentalisten kein besonderes Ansehen genießt, hatte am 13. September den TV-Predigerkollegen Jerry Falwell in seiner Show *The 700 Club* zu Gast. Falwell ist in der amerikanischen Öffentlichkeit hinlänglich durch seine Aktivitäten im Zusammenhang mit der von ihm 1979 gegründeten *Moral Majority* bekannt, die aber inzwischen nicht mehr existiert. Beide Prediger waren sich darüber einig, dass Abtreibung, Pornographie und das Verbot des Gebets an öffentlichen Schulen Gott »beleidigt« habe. Daher seien die Anschläge, so Falwell, Zeichen dafür, dass Gott seinen göttlichen Schutz zurückgezogen habe. Amerika habe die Attacken wegen seiner »Sünde« – im Singular – wahrscheinlich verdient. Dann verstieg sich Falwell zu folgendem Satz: »Ich glaube wirklich, dass die Heiden, die Abtreiber, die Feministinnen, die Schwulen und Lesben, die aktiv versuchen, dies zu einem alternativen Lebensstil zu machen, dass die ACLU, *People for the American Way*¹⁸, kurz: alle, die versuchen, Amerika zu säkularisieren, geholfen haben, dass sich dies ereignete. Ich zeige mit dem Finger auf sie und sage: Ihr habt dazu beigetragen.« Diese ungeheuerliche Anschuldigung und die ebenso unverantwortliche theologische Begründung – Amerika stand bisher unter dem besonderen Schutz Gottes, jetzt aber wegen »der« Sünde nicht mehr – lösten in der Öffentlichkeit und unter moderaten Baptisten einen Sturm der Entrüstung aus, doch hüllte sich die SBC in Schweigen. »Allein der Gedanke, dass Jerry Falwell jetzt ein *Southern Baptist* ist, müsste allen Baptisten die Schamröte ins Gesicht treiben«, sagte David Currie aus Texas.¹⁹ Selbst wenn man bedenkt, dass Falwell später in einem Gespräch mit CNN seine Bemerkungen mit dem für Politiker typischen Argument zurückzog, sie seien aus dem Kontext gerissen worden, wird dennoch deutlich, von welchen Denkvoraussetzungen Fundamentalisten argumentieren.

¹⁸ ACLU = *American Civil Liberties Union*. Beide Organisationen vertreten Menschen vor Gericht, die sich in ihren Freiheiten durch Gesetze oder aus anderen Gründen eingeschränkt sehen. Sie treten für eine strikte Trennung von Staat und Kirche ein.

¹⁹ Die Zitate sind der Pressemitteilung *Associated Baptist Press* vom 17. September 2001 entnommen.

8. Die äußeren Veränderungen

Nach dem totalen Sieg der Fundamentalisten begann man, dies auch sichtbar zum Ausdruck zu bringen, indem man bis auf das *Annuity Board* die alten Namen der Abteilungen durch neue ersetzte. Das *Foreign Mission Board* wurde in *International Mission Board* umbenannt, das *Home Mission Board* in *North American Mission Board*, um damit den Anspruch auf Kanada und Mexiko zu unterstreichen, das *Sunday School Board* heißt jetzt *LifeWay Christian Resources*. Neu geschaffen wurde die *Ethics and Religious Liberty Commission*. Dies geschah, nachdem 1991 die SBC ihre Zahlungen an die in Washington tätige Menschenrechts- und Lobbyorganisation *Baptist Joint Committee on Public Affairs* eingestellt hatte. Es handelte sich bis 1991 um eine gemeinsame baptistische Organisation unterschiedlicher Bünde oder *Conventions*, die damals unter Leitung von James Dunn, einem *Southern Baptist*, stand.²⁰ Seither ist die SBC durch die neue *Commission* in Washington gesondert vertreten.

Präsident und zugleich Schatzmeister der Kommission ist Richard Land, der ein Befürworter der Todesstrafe ist, aber Gesetze zur Waffenkontrolle (*gun control*) ablehnt. Präsident George W. Bush berief ihn im September 2001 zum Mitglied der *United States Commission on Religious Freedom*. Diese Kommission war von Bill Clinton aufgrund eines 1998 erlassenen Gesetzes – *International Religious Freedom Act* – geschaffen worden und hat die Aufgabe, die Außenpolitik der USA durch die Frage zu begleiten, ob Länder, die Auslandshilfe erhalten, auch das Menschenrecht auf Religionsfreiheit beachten. Der Präsident kann drei Mitglieder berufen, seine Partei im Kongress zwei weitere. Vier Mitglieder werden von der Opposition bestimmt, und schließlich obliegt es dem Präsidenten, ein zehntes Mitglied zu ernennen, das im Außenministerium für den Fragenkomplex die Verantwortung trägt, im Ausschuss selbst aber kein Stimmrecht besitzt. Die neun stimmberechtigten Mitglieder des Ausschusses amtieren ehrenamtlich. Richard Land hatte von Anfang an das Gesetz unterstützt und sich in den Augen der konservativen Politiker der Republikanischen Partei dadurch empfohlen, dass er sich wiederholt pointiert zu dieser Frage geäußert und dafür plädiert hatte, rigoros jede Hilfe gegenüber einem Land dann einzufrieren, wenn Verletzungen gegen die Religionsfreiheit auffallen. Er wurde in den USA bekannt als derjenige, der die SBC zum Boykott von Walt Disney anführte. Außerdem leitet er im Namen der Kommission ein Radioprogramm mit dem bezeichnenden Titel *For Faith and Family*.

²⁰ Als Dunn 1999 in Pension ging, erschien zur Abschiedsfeier Präsident Bill Clinton, der Dunn für seinen Einsatz und sein Beharrungsvermögen dankte.

9. Die inhaltlichen Veränderungen

Gravierender als alle organisatorischen Veränderungen sind die inhaltlichen Kehrtwendungen, die der Fundamentalismus in der SBC bewirkt hat und wegen derer die »Übernahme« der Organisation erfolgen musste. Dies betrifft bereits die zentrale Stellung des Begriffs *inerrancy*. 1988 gaben der damalige Präsident Adrian Rodgers mit seinen Vorgängern Bailey Smith, James Draper und Charles Stanley *An Inerrantist Manifesto* heraus. Um diesen Kristallisationspunkt kreist das gesamte Lehrgefüge. Mit Wenn-dann-Argumenten wird die Basis der Lehre nach der Dominotheorie abgesichert: *Wenn* etwas in Zweifel gezogen wird, *dann* können alle Dominosteine fallen und alles in Zweifel gezogen werden. Was bleibt, ist absoluter Gehorsam gegenüber allen Angaben der Schrift. Morris Chapman wird mit den Worten zitiert, die noch einmal die »Rhetorik der Fehlerlosigkeit« in ihrer Ausschließlichkeit illustrieren: »Wenn du das ganze Wort glaubst, gehörst du zu uns, wenn du weniger als das ganze Wort glaubst, bist du draußen« (*If you believe all of the Word, you're in. If you believe less than all of the Word, you're out*).

Auf dieser Grundlage nimmt es nicht wunder, dass alte baptistische Prinzipien mühelos aufgegeben werden können. 1988 wurde eine Resolution verabschiedet, die das Priestertum aller Gläubigen zugunsten der Autorität des Pastors der Ortsgemeinde abwertete. Uniformität tritt an die Stelle der Kompetenz der Laien. So wie in der *Convention* einige *leaders* mit sogenannten *leadership*-Qualitäten den Kurs bestimmen, so soll der eine Pastor in der Ortsgemeinde dominieren. Die SBC ist auf dem gradlinigen Kurs zu einer Gehorsams- und Pastorenkirche, in der auch das Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde immer mehr zur Disposition steht.

Dem entspricht, dass das Taufalter stetig sinkt. Zwar lehnt man nach wie vor die Säuglingstaufe ab, aber wenn pro Jahr 30000 Kinder unter sechs Jahren (!) getauft werden, zeigt dies, dass ein gehorsames Nachplappern auswendig gelernter Sprachcodes wichtiger ist als unabhängiges Denken reifer, erwachsener Menschen.

Damit geht die Unterdrückung der Frauen einher. Seit 1983 hatten sich Frauen, die pastorale Dienste versahen, zu der Organisation *Southern Baptist Women in Ministry* zusammengeschlossen, die aber 1994 aus Protest das Wort *Southern* aus ihrem Namen strich. Die Fundamentalisten vertreten die These, dass Frauen für immer dem Mann untergeordnet sein müssen, weil es Eva war, die im Garten Eden mit der Sünde begann und den Mann verführte. Die männlich-dominierte Sprache zeigt sich überdeutlich in dem, was einer der Seminardirektoren zu den Frauen, die ein pastorales Amt anstreben, in Bezug auf ihre Probleme sagte: »Ich sage euch etwas: Geht nach Hause und zieht Kinder auf, dann mögt ihr Gott sehen.«²¹ Be-

²¹ Zitiert bei C.L. Kell / L.R. Camp, *In the Name of the Father*, 63. Der Seminardirektor musste inzwischen aus anderen Gründen seinen Hut nehmen.

reits 1987 wurde die *Prescott Memorial Baptist Church* in Memphis im Bundesstaat Tennessee aus der SBC ausgeschlossen, nachdem sie Nancy H. Sehested als Pastorin berufen hatte. Einigen anderen Gemeinden erging es ähnlich. Zwar können Frauen Theologie studieren, sie dürfen aber nicht ohne einen männlichen Pastor in einer Gemeinde arbeiten.

Nicht nur das Priestertum aller Gläubigen, das Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde oder die Frauenfrage, sondern auch die Trennung von Staat und Kirche ist den Fundamentalisten ein Dorn im Auge. Sie hatten daher Präsident Jimmy Carter, damals selbst ein *Southern Baptist*, zugunsten des säkularen, geschiedenen und wieder verheirateten Filmschauspielers Ronald Reagan abgelehnt. Carter hatte sich gegen eine Wiedereinführung des Schulgebets²² an öffentlichen Schulen ausgesprochen; die Fundamentalisten, auch die Baptisten unter ihnen, meinen, man könne durch das Schulgebet den Säkularismus eindämmen und die öffentliche Moral heben. Carter war für die Bürgerrechte aller eingetreten; die meisten Fundamentalisten sind nach wie vor weiße Rassisten.²³ Carter befürwortete das Recht der Frau, eine Entscheidung in der Abtreibungsfrage zu fällen; die Fundamentalisten wollen Abtreibungen jedweder Art, auch nach Inzest und Vergewaltigung, gesetzlich verbieten. Carter begrüßte einen Verfassungszusatz (*Equal Rights Amendment*), der die gleichen Rechte der Frauen in der Verfassung verankert hätte; die Fundamentalisten waren strikt dagegen. Carter trat dafür ein, öffentliche Gelder für Privatschulen zu streichen, wenn sie durch Zulassungsbeschränkungen Rassendiskriminierung betreiben; die Fundamentalisten sahen ihre Schulen und Colleges in Gefahr. Es ist daher auch nur konsequent, wenn Carter im Jahre 2001 bekannt gab, dass sich seine traditionellen baptistischen Wertvorstellungen nicht mehr mit denen der funda-

²² Der Oberste Gerichtshof hatte das Schulgebet in öffentlichen Schulen mit der Begründung untersagt: »... in this country it is no part of the business of government to compose official prayers« (in diesem Land gehört es nicht zu den Aufgaben der Regierung, offizielle Gebete zu entwerfen), zitiert in: *J. W. Fraser, Between Church and State. Religion and Public Education in a Multicultural America*, New York 1999, 148.

²³ 1954 erklärte der Oberste Gerichtshof der USA die Rassentrennung in den Schulen für gesetzeswidrig. Zwei Jahre zuvor bereits hatte der Nationalrat der Kirchen eine offizielle Erklärung herausgebracht mit dem Titel *The Churches and Segregation*, das die Rassentrennung dem christlichen Glauben als »diametral entgegengesetzt« einstuft. Als der Oberste Gerichtshof seine Entscheidung bekannt gab, drängte der Nationalrat die Kirchen, mit aller gebotenen Eile die Entscheidung umzusetzen und gab »Empfehlungen für Aktionen« heraus. Die weißen Kirchen im Süden verweigerten jedoch diese Aufforderungen. Nach einer vorsichtig formulierten Resolution, in der die SBC die Entscheidung des Gerichts begrüßte, hüllte man sich fortan in Schweigen. Die Rassenproblematik blieb bis in die allerjüngste Vergangenheit eine offene Flanke und Schwachstelle der Südbaptisten. Umso bemerkenswerter ist das Referat von *R. Land*, »Moving Toward the Kingdom of Racial Reconciliation«, in: *D. Lotz* (Hg.), *Baptists Against Racism*, o.O. 1999, 38-49, das u. a. anführt, dass die SBC 1995 auf ihrer 150. Jubiläumsszusammenkunft die Afro-Amerikaner um Verzeihung gebeten habe. Freilich scheut sich Land, die politischen Konsequenzen deutlich herauszustreichen, und gibt zu, dass es innerhalb der SBC noch immer Rassismus gibt.

mentalistisch-beherrschten SBC zur Deckung bringen ließen, so dass er zwar Baptist bleiben wolle, aber kein *Southern Baptist* mehr sein könne. Er hatte sich jahrelang bemüht, einen Ausgleich unter den streitenden Baptisten herbeizuführen und dies unter dem Eindruck, dass er verschiedentlich von den US-Regierungen auf Friedensmission geschickt worden war. Wenn es ihm im internationalen politischen Rahmen möglich war, einen Frieden auszuhandeln, dann, so meinte er, sollte es ihm doch möglich sein, unter seinen Mitbaptisten zu vermitteln. Resigniert musste er aber feststellen, dass es mit den Fundamentalisten, die sich die Macht in der SBC erkämpft hatten, keinen Verhandlungsspielraum gab. Er zog daraus die beschriebene Konsequenz.

Auf den Gebieten der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche – zwei wichtige Grundsätze baptistischer Geschichte und wahrer Ausdruck einer »Gegenkultur« – gibt es daher Besorgnis erregende Äußerungen fundamentalistischer Baptisten, die Anpassung an die Kultur predigen, um den »Kulturbaptismus« zu erhalten. Auch geben sie gern Ratschläge, wie Richard Land im Wahljahr 2000, wen Christen wählen sollten, um die »Kultur« wieder »für Christus zu reklamieren«. Der richtige Präsident werde dann Christen zum Obersten Gerichtshof der USA ernennen, die ihrerseits dafür Sorge tragen würden, dass die religiöse Praxis »wieder« geachtet werde, d. h. dass in der Schule wieder gebetet werden dürfe, dass keine Empfängnis verhütenden Mittel an Schülerinnen und Schüler verteilt würden, dass die Zehn Gebote an öffentlichen Stellen und Plätzen gezeigt werden dürften und dass vor dem Football-Spiel der lokalen High-School-Mannschaft ein Gebet gesprochen werden könne: Jerry Falwell hatte programmatisch alles in einem knappen Ruf zusammengefasst: »*America back to God*«. Darin drückt sich wiederum eine Ideologie aus, weil der Mythos suggeriert wird, Amerika sei einmal während der »guten alten Zeit« auf der Seite Gottes gewesen, sei jetzt aber abgefallen. Diesem Geschichtsmythos widersprechen ganz einfach die geschichtlichen Fakten. Der Ruf muss aber aus ideologischen Gründen erklingen, »weil der Säkularismus unsere Gesellschaft durch und durch infiziert hat – *pervasive secularism has infected our society*«, wie es der Vorsitzende der Kommission zur Revision des Bekenntnisses auf der Bundesratstagung 2000 sagte. Damit sei das letzte Kapitel, das Bekenntnis vom Jahre 2000, angesprochen.²⁴

²⁴ Zu den Veränderungen des Bekenntnisses vgl. auch: Real Baptists. Spotighting Changes in the Baptist Faith and Message, hg. vom Baptist Center for Ethics, Nashville, Tennessee 2000 (auch www.baptists4ethics.com).

10. Das Glaubensbekenntnis *Baptist Faith and Message* 2000

Ausdruck für den radikalen Wandel sind die Veränderungen des Glaubensbekenntnisses von 1925/63.

10.1. Der Artikel »Die Familie« von 1998

Die Präambel von 2000 sagt, dass bereits 1998 ein neuer Glaubensartikel, »Die Familie«, angefügt worden sei, weil man auf diesem Wege der »kulturellen Verwirrung mit den klaren Lehren der Bibel begegnen« wollte (*answering cultural confusion with the clear teachings of Scripture*). Dieser Artikel verursachte, als er verabschiedet wurde, neuerliche Schlagzeilen in allen Medien der USA. Aber gerade dieser Artikel macht deutlich, wie stark sich die Fundamentalisten der Kultur und dem Zeitgeist angepasst haben. Schon seit vielen Jahren verlangen konservative Politiker die »Rückkehr« zu traditionellen Familienwerten (*family values*). In Wahlkämpfen und in rhetorischen Sonntagsreden wird dieses Postulat immer wieder beschworen, obgleich es viel zu schwammig ist, als dass es Änderungen im Verhalten der Menschen oder eine familienfreundlichere Politik hervorrufen würde. Die SBC aber folgte dem lauten Ruf der konservativ-reaktionären Politik. Die Kernsätze des Artikels XVIII *The Family* lauten, dass der Mann die »gottgegebene Verantwortung« hat, »für seine Familie zu sorgen, sie zu beschützen und sie zu führen«, während die Frau die ebenfalls »gottgegebene Verantwortung« hat, »ihren Mann zu ehren und ihm als seiner Helferin zu dienen, indem sie den Haushalt führt und die nächste Generation aufzieht«. Zusammengefasst wird dies durch den Satz: *A wife is to submit herself graciously to the servant leadership of her husband even as the church willingly submits to the headship of Christ*. Von den Frauen wird eine einseitige Unterordnung unter die Männer gefordert. Das Familienideal, das sich in diesen Worten ausdrückt, wird durch einen kruden Patriarchalismus bestimmt, den die Worte »gracefully« in Bezug auf die Frauen und »servant« im Blick auf die Männer nur oberflächlich kaschieren können. Dass Frauen für immer dem Mann untergeordnet sein müssen, geht zurück auf die Geschichte vom Sündenfall Genesis 3. Nach der Lesart der Fundamentalisten war es Eva, die im Garten Eden mit der Sünde begann und den Mann verführte. Die daraus resultierende Geschlechterordnung ist für alle Zeiten verbindlich und findet in einer exklusiven, männlich-paternalistischen Sprache und Geisteshaltung ihren Ausdruck. Sie wird als »klare Lehre der Schrift« ausgegeben, entspricht aber eher der Familienidylle des viktorianischen Zeitalters und dem, was davon im Süden der USA übrig geblieben ist, als den Normen der Heiligen Schrift. Es lassen sich zwar in den Haustafeln solche Unterwerfungspassagen finden, aber eine genaue Exegese, die den historischen Kontext mit einbezieht, wird zumindest zu dem Ergebnis kommen, dass auch die *gegenseitige* Unterordnung der Eheleute

vorkommt. Wenn ein Bekenntnis aber einseitig auswählt und dies zur lehrmäßigen Norm erhebt, machen sich die Verfasser einer Einseitigkeit und damit auch einer Verfälschung des biblischen Sachverhalts schuldig. Genau dies trifft hier zu. Die konservative Politik ruft lautstark nach einer Rückkehr zu den traditionellen *family values*, und die fundamentalistischen Baptisten liefern dazu die biblische Begründung, die man freilich einseitig in die Bibel hineinliest.

10.2. Die Rechenschaft vom Glauben wird zu einem verbindlichen Bekenntnis

Es wurde schon darauf verwiesen, dass Baptisten als *non-creedal churches* keine Konfessionskirche sind und daher auch kein bindendes Glaubensbekenntnis kennen, was die Freiheit des Einzelnen oder der Gemeinden beschneiden würde. Darauf ist sowohl 1925 als auch bei der Revision 1963 deutlich hingewiesen worden. Baptisten haben in ihrer Geschichte immer wieder Bekenntnisse hervorgebracht²⁵, doch waren diese stets als kontextuell wahrnehmbare Äußerungen erkennbar. Diese Selbstinterpretation des Status eines Bekenntnisses wurde unter der Präsidentschaft von Paige Patterson durch eine Kommission, der auch seine Frau, Richard Land und der als »hypercalvinistisch« apostrophierte Präsident des *Southern Seminary*, Albert Mohler, angehörten, einer radikalen Änderung unterzogen.

Zum ersten Mal in ihrer Geschichte sagen Baptisten, dass das Bekenntnis ein »Instrument lehrmäßiger Verpflichtung« (*instrument of doctrinal accountability*) sei, so dass Personen, die in den Abteilungen oder den Seminaren arbeiten – von den Professoren bis zu einfachen Sekretärinnen –, das Bekenntnis unterschreiben mussten oder ihres Arbeitsplatzes verlustig gingen. Einige Professoren der Seminare haben es vorgezogen, vorzeitig in den Ruhestand zu treten oder den Arbeitsvertrag ihrerseits aufzulösen, um nicht unterschreiben zu müssen. Dies betraf jedoch nur noch eine kleine Minderheit, weil die meisten moderaten Professoren bereits vorher abgewandert waren und nur noch die älteren oder die überzeugten Fundamentalisten tätig waren. Immerhin aber musste das *Southwestern Seminary* in Fort Worth, Texas, im September 2001 zugeben, dass wegen fehlender Professoren in einigen Abteilungen die Akkreditierung in Ge-

²⁵ Die beste Sammlung ist die immer wieder aufgelegte von W. Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 1959. Die Verfasser von Bekenntnissen waren sich bewusst, dass sie für ihre eigene Zeit formulierten oder aber dass sie von Behörden gezwungen wurden, eine Rechenschaft von ihrem Glauben zu Papier zu bringen. Daher haben baptistische Bekenntnisse nie den Status gehabt, wie ihn die *Confessio Augustana* im Luthertum genießt.

fahr ist.²⁶ Bereits im Oktober 1998 war der Präsident dieses Seminars von der »Aufsichtsbehörde« – *Texas Faculty Association* – darauf aufmerksam gemacht worden, dass das Seminar gegen den Grundsatz von Treu und Glauben verstoße, wenn man die Grundlagen der Anstellung in Nachhinein ändere. Das aber hatte die *SBC* vorgeschrieben, so dass das Seminar für alle verbindlich in seine Satzung schrieb: »Gegründet auf der Autorität, Inspiration, Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel soll die Darlegung des Glaubens des Seminars [...] das »Baptist Faith and Message« sein, wie es gegenwärtig von der Southern Baptist Convention angenommen ist ...«

Die Präambel der Rechenschaft von 1963 sagt, dass Baptisten die Kompetenz des Einzelnen (im Englischen gebraucht man häufig noch den Ausdruck aus dem 17. Jahrhundert: *soul competency*) vor Gott betonen und damit zugleich die Freiheit der Religion sowie das Priestertum der Gläubigen. Die Präambel von 2000 sagt, dass man die Kompetenz des Einzelnen sowie das Priestertum der Gläubigen »in Ehren halte«, dass man aber auch gemeinsam »sowohl unsere Freiheit in Christus als auch unsere gegenseitige Verpflichtung (oder Verantwortung = *accountability*) unter dem Wort Gottes« bekennen müsse. Nach traditioneller baptistischer Anschauung ist die gegenseitige Verantwortung durchaus mit der Kompetenz des Einzelnen verknüpfbar, wenn die Verpflichtung freiwillig vor sich geht: Man wägt Meinungen und Interpretationen unter der Leitung des Geistes ab, um einen möglichen Konsens zu finden. Wenn die Verpflichtung aber die Form eines Tribunals annimmt, das durch ein Bekenntnis autoritativ aufgerichtet wird, nimmt das Bekenntnis einen Rang ein, das der Kompetenz des Einzelnen und seiner Freiheit deutliche Grenzen zieht. Herschel Hobbs hatte 1963 in seiner Einleitung zu der revidierten Fassung des Bekenntnisses von 1925 geschrieben, dass die Lehre von der Kompetenz des Einzelnen von kritischer Bedeutung sei. Würde man sie verneinen oder ignorieren, dann würde aus der Rechenschaft ein *creed*, ein bindendes Bekenntnis, werden.²⁷

Für Mohler hingegen ist die Kompetenz des Einzelnen der Beginn von lehrmäßigen Zweideutigkeiten und einem theologischen Minimalismus, ja er attackiert diesen Grundsatz als »Säure, die jede religiöse Autorität« auflöse. Eine solche Argumentation passt in das neue Gesamtbild; denn die 1988 verabschiedete Resolution gegen das Priestertum aller Gläubigen ließ bereits erkennen, dass man von dem Grundsatz der »Seelen-

²⁶ Nach einem Pressebericht der *Associated Baptist Press* sind im Herbst 2001 von den 41 Fakultätsmitgliedern neun ausgeschieden: Zwei gingen in Pension, zwei wechselten zur *Baylor University*, einer wurde Verwaltungsleiter eines anderen Seminars, einer ging in die Außenmission, einer übernahm ein Pastorenamt in einer Gemeinde und zwei wurden gezwungen zu kündigen, weil sie das Bekenntnis nicht unterschreiben wollten.

²⁷ *H. H. Hobbs*, *The Baptist Faith and Message*, rev. ed., Nashville 1971, 14.

Kompetenz« abzuweichen gedachte. Die Kompetenz und das Priestertum der Gläubigen könne, so Mohler und die Fundamentalisten, dazu gebraucht werden, die »pastorale Autorität in der Ortsgemeinde« zu untergraben. Man verfolgte eine Politik der Stärkung des Pastors zu Ungunsten der Laien und ließ dies bis in das Bekenntnis einfließen. Damit wollte man offenbar lehrmäßige Konformität erreichen, so dass nicht nur Angestellte der Abteilungen der SBC das Bekenntnis unterschreiben mussten, sondern auch Personen, die gewählt wurden, um ehrenamtlich in den Aufsichtsräten oder Gemeindevorständen zu dienen.

10.3. Verschiebung der Grundlage des Bekenntnisses

Die Präambel von 2000 sagt deutlich, warum man das Bekenntnis einer Revision unterzogen hat: die gegenwärtige Kultur sei der Wahrheit gegenüber feindlich eingestellt. Offenbar wird auf die populäre Meinung angespielt, die postmoderne Gesellschaft sei durch das Postulat der Beliebigkeit gekennzeichnet: alles sei gleich gültig und würde daher gleichgültig; jedem Wahrheitsanspruch haften ein Körnchen Wahrheit an, aber zur Wahrheit selbst könne man nicht vordringen. Abgesehen davon, dass dies von den Philosophen des Postmodernismus so nicht geteilt wird, antworten die fundamentalistischen Baptisten auf die kulturelle Indifferenz oder sogar Feindschaft gegenüber der Wahrheit mit dem Appell an die »ewigen Wahrheiten des christlichen Glaubens«. Diese Wendung findet sich gleich zweimal in der Präambel: *Our living faith is established upon eternal truths*. Im Bekenntnis von 1963 war die Grundlage des Glaubens »Jesus Christus, dessen Wille in der Heiligen Schrift offenbart ist«, im Jahre 2000 ist die Grundlage des Glaubens nicht die Person Jesu Christi, sondern es sind »ewige Wahrheiten«. Die Sprache ist demnach nicht relational wie gegenüber einer Person als Wahrheit, sondern propositional wie gegenüber Satzwahrheiten.

Diese Verschiebung in der Grundlage macht sich sofort im ersten Artikel über die Heilige Schrift bemerkbar. Hieß es zuvor, die durch inspirierte Männer verfasste Bibel sei »die Urkunde von Gottes Selbstoffenbarung an den Menschen«, so heißt es jetzt, die Bibel sei »Gottes Selbstoffenbarung an den Menschen«. Damit wollte man offenbar die direkte Irrtumslosigkeit sicher stellen. Daher wird noch ein Satz eingefügt, der lautet: »Alle Schrift ist in Gänze wahr und vertrauenswürdig (*all Scripture is totally true and trustworthy*)«. Wenn die Bibel nicht mehr die Urkunde, sondern die direkte Selbstoffenbarung Gottes ist, dann offenbart sich Gott in den Worten der Schrift, nicht aber in seinen Taten, die durch die Gemeinschaft der Glaubenden in der Urkunde bezeugt werden. Das mag wie theologische Haarspalterei aussehen, ist es aber nicht. Denn die jetzige Fassung unterwirft die Menschen einem Wort-Terror. Die frühere Fassung besagt, dass die Bibel in ihrer Wichtigkeit ernst genommen wird, dass sie aber über sich hinausweist auf die Taten Gottes, die in Jesus

Christus ihren Höhepunkt gefunden haben. Christen glauben daher an das »Wort Gottes«, wie es in der Person Jesu Christi personale Gestalt angenommen hat (vgl. Joh 1,14). Das wird in der Bibel urkundlich bezeugt, und daher ist die Bibel als Zeugnis nicht höher einzustufen als der, den sie bezeugt. Ist aber die irrtumslose Bibel die direkte Selbstoffenbarung Gottes, steht sie über den Heilstaten Gottes, insbesondere auch über dem Christusereignis. Von daher ist es zwar folgerichtig, wenn die Fundamentalisten sich als *Bible believing* bezeichnen, es ist aber theologisch falsch.

Es entspricht dieser Fokussierung auf die irrtumslose Bibel, dass man den Satz »Der Maßstab, nach dem die Bibel auszulegen ist, ist Jesus Christus«, ersatzlos gestrichen hat. Damit ist das reformatorische »Allein die Schrift« verlassen. Die Reformation hat in allen ihren Ausprägungen – von Luther bis zu den Täufern – keine Zweifel daran gelassen, dass die Bibel oberste Norm für Leben und Lehre der Kirche ist, sie hat aber zugleich diese Aussage durch andere »Allein«-Aussagen, flankiert, nämlich »Christus allein«, »allein durch Gottes Gnade« und »allein durch den Glauben«. Die Aussage »allein die Schrift« als oberste Norm findet ihre Grenze, wenn es um Christus geht. So konnte Luther z. B. Teile des Jakobusbriefes als »strohern« bezeichnen, also als etwas, aus dem die Lebenspendenden Körner ausgedroschen sind, mit der Begründung, weil hier Christus nicht »getrieben« werde.

Die Christusverkündigung ist daher der Maßstab, nach dem sich die Interpretation der gesamten Schrift zu richten hat. Ansonsten muss man die Frage stellen, wer oder was denn sonst Maßstab der Auslegung ist oder sein soll. Darauf antworten die Fundamentalisten mit dem Hinweis, dass die Bibel in jeder Hinsicht vertrauenswürdig sei, man also keines Maßstabes bedarf. Aber das ist ein Scheinargument, weil sie ihren eigenen Maßstab in das Wort »Irrtumslosigkeit« verpackt haben und daher alle Schrift wie auf einer Ebene und ohne zu differenzieren lesen.

10.4. Gott

Im Artikel über Gott hat man den Satz eingefügt: »Gott ist allmächtig und allwissend; sein vollkommenes Wissen erstreckt sich über alle Dinge, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, einschließlich der zukünftigen Entscheidungen seiner freien Geschöpfe.« Man darf wohl fragen, ob man nach den furchtbaren Erfahrungen des 20. Jahrhunderts heute noch so vollmundig von der »Allmacht und Allwissenheit« Gottes sprechen darf. Was aber den Satz völlig dunkel erscheinen lässt, ist der Hinweis auf die zukünftigen Entscheidungen der freien Geschöpfe. Warum kommt das in dem Artikel über Gott vor? Was bedeutet es, dass man die Geschöpfe als »frei« einstuft und dass diese (Willens?)Freiheit zu Entscheidungen fähig ist, die Gott im Voraus weiß?

10.5. Gott, der Sohn

In diesem Artikel hat man vor den Worten »Tod am Kreuz« das Wort »stellvertretend« hinzugefügt. Dass Jesu Tod als stellvertretendes Sühnopfer interpretiert wird, entspricht einem Strang der neutestamentlichen Überlieferung, schließt aber, wenn man nur dieses in ein Bekenntnis aufnimmt, alle anderen im Neuen Testament ebenfalls überlieferten Möglichkeiten der Interpretation des Kreuzgeschehens aus. Im übrigen gilt, dass im Fundamentalismus seit seinen Anfängen in den USA ausgangs des 19. Jahrhunderts dieser Satz zu den fünf Grundprinzipien, eben den Fundamentalien, zählte. Das aber entschuldigt nicht, biblische Traditionen einfach auszublenden, und zeigt zugleich, wie sehr man, trotz der Beteuerung »der Bibel zu glauben«, dies nur ausschnittsweise tut.

10.6. Gott, der Heilige Geist

Unter anderem wird vom Heiligen Geist gesagt, dass er »Menschen zum Heiland ruft« und »die Wiedergeburt bewirkt«. Danach setzt das Bekenntnis 2000 hinzu: »Im Augenblick der Wiedergeburt tauft er [= der Geist] jeden Gläubigen in den Leib Christi«. Man kann nur spekulieren, warum hier das Wort »taufen« verwendet wird. Es liegt aber nahe, dass dies geschieht, um die immer weiter um sich greifende Senkung des Taufalters zu rechtfertigen. Nicht die Taufe, sondern die Wiedergeburt gliedert in den Leib Christi ein. Das lässt sich auch notfalls von kleinen Kindern sagen.

Eine weitere Änderung scheint bemerkenswert. In der alten Fassung hieß es, dass die Gegenwart des Geistes im Gläubigen die Gewissheit von Gott her bietet, dass der Glaubende das volle Mannesalter Christi erreichen wird. Im neuen Bekenntnis ist nicht mehr von »Gewissheit« (*assurance*), sondern von »Garantie« die Rede. Das ist eine erheblich Verschiebung, die man wohl darauf zurückführen muss, dass sich Albert Mohler mit der calvinistischen Idee einer doppelten Prädestination durchgesetzt hat. Danach sind die Menschen prädestiniert, die einen zum Heil, die anderen zum Unheil. Die ersteren haben daher die Garantie.

10.7. Die Gemeinde (*The Church*)

In der alten Fassung hieß es, dass die Gemeinde aus getauften Gläubigen besteht, die beide Ordnungen Christi – gemeint sind Taufe und Abendmahl – halten und »die sich seinen Lehren verpflichtet wissen«. Diesen letzten Satzteil ersetzt das neue Bekenntnis durch die Worte »die von seinen Gesetzen regiert werden«. Die alte Lesart hebt auf die Lehren des in seiner Gemeinde lebendigen Christus ab, die neue Version scheint eher dem »Gesetz« verhaftet zu sein. Auch hier spricht sich vermutlich ein Calvinismus aus, der unmittelbar an die Tatsache erinnert, dass man sich von

»ewigen Wahrheiten« regiert weiß. Die »ewigen Wahrheiten« und die »Gesetze« korrespondieren miteinander; sie schließen aber den lebendigen Christus als Maßstab nicht notwendigerweise ein, sondern eher aus.

Ein weiterer Zusatz in dem Artikel über die Kirche ist sehr auffällig, aber nach dem bisher Gesagten konsequent: »Während sowohl Männer als auch Frauen mit Gaben für den Dienst in der Gemeinde ausgerüstet sind, ist das Amt des Pastors auf Männer beschränkt, wie durch die Schrift ausgewiesen.« Dieser Satz verstößt gleich gegen zwei bisher gültige baptistische Grundsätze: Einmal werden auf diesem Weg der Autonomie einer Ortsgemeinde Grenzen gezogen. Denn folgt eine Ortsgemeinde dem neuen Bekenntnis, das ja verpflichtend ist, darf sie keine Frau als ihre Pastorin berufen, obwohl der Heilige Geist die Gemeinde anleiten kann, genau dies zu tun. Dann steht nicht nur die Autonomie der Ortsgemeinde zur Disposition, sondern es stehen sich der lebendig machende Geist dem toten Buchstaben eines autoritativen Bekenntnisses gegenüber. Zum anderen wird eine Textstelle der Heiligen Schrift absolut gesetzt und andere Stellen, die den pastoralen Dienst der Frau zulassen, werden gar nicht in Betracht gezogen. Auslegungskompetenz und Autonomieprinzip werden so mit einem Satz in Frage gestellt, und außerdem wird erneut deutlich, dass die Fundamentalisten in der Bibel eine Auswahl vornehmen, um eine bereits feststehende Meinung zu zementieren.

Es ist klar, dass dieser Zusatz nicht nur bei betroffenen Frauen und einigen anderen Baptisten, sondern auch in den Medien für Aufsehen sorgte. Daher sah sich der Präsident der SBC, Paige Patterson, zu einer Erklärung veranlasst. Er unterstrich, dass man der Bibel folgen wolle und damit dem Zeitgeist in Form der Emanzipation der Frau entgegenarbeite. Das bedeutet nichts anderes, als dass die Emanzipation der Frau eine Erscheinung des unchristlichen Zeitgeistes wäre, nicht aber die logische Folge der Anwesenheit des Geistes in der Gemeinde, der bekanntlich zu Pfingsten »auf alles Fleisch« ausgegossen wurde, nicht nur auf Männer. Was der damalige Präsident der SBC unter seiner Voraussetzung nicht wahrnehmen kann, ist die Tatsache, dass er mehr dem heidnischen Zeitgeist des 1. Jahrhunderts folgte als dem des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Es ist für jeden unbefangenen Leser deutlich, dass 1Kor 11,5-16 von der selbstverständlichen Voraussetzung ausgeht, dass die Frau predigt. Sie sollte aber nach Meinung des Paulus dies nur mit bedecktem Haupt tun, um sie von den vielen Tempelprostituierten der Aphrodite in Korinth zu unterscheiden. Dazu steht 1Kor 14,34 (*mulier taceat in ecclesia* = das Weib schweige in der Gemeinde) im Widerspruch. Soll man beide Stellen als zeitlos gültige Anweisungen interpretieren oder lassen sie sich besser auf dem Hintergrund der »Kultur« im damaligen Korinth verstehen? Für Fundamentalisten ist das keine Frage. Für sie gibt es nur die erste Lösung. Damit spielen sie nicht nur eine Stelle gegen eine andere aus und setzen sie höher an, sondern sie verschreiben sich mit dieser abschließlichen und als zeitlos gültig angesehenen Stelle einem Ausdruck

des Zeitgeistes im Korinth des 1. Jahrhunderts und verwechseln dies mit einer christlichen »Gegenkultur« heute. Wiederum zeigt sich deutlich, wie gefährlich es ist, wenn eine einseitige Auswahl der Bibelstellen getroffen wird und diese zu einem lehrmäßig verbindlichen Bekenntnis formuliert werden.

10.8. Der Tag des Herrn

In der englischen Kirchengeschichte hat vor allem durch das Wirken des Puritanismus die Einhaltung des Sonntags, des christlichen Sabbat, eine lange Tradition. Die Regelungen können noch heute einen Touristen in Großbritannien verwirren. Diese Tradition wurde auch in die Neue Welt verpflanzt. Daher verwundert es nicht, wenn im Bekenntnis dem Tag des Herrn ein Artikel gewidmet ist. In der alten Fassung wurde eine sehr strikte Sprache im Sinne der »Sabbatheiligung« gesprochen. Der Tag des Herren sei dazu da, an die Auferstehung Christi zu erinnern und solle »ausgefüllt« sein durch öffentliche und private gottesdienstliche und andere geistliche Übungen. Von weltlichen Belustigungen sei Abstand zu nehmen und man solle von der Arbeit ruhen. Nur notwendige Arbeit und Werke der Barmherzigkeit seien erlaubt. Die neue Version zollt dagegen dem Zeitgeist Tribut. Man weiß, dass man die vielen Millionen Mitglieder nicht von weltlichen Belustigungen fern halten kann und dass viele Mitglieder auch am Sonntag ihrer gewohnten Arbeit nachgehen müssen. Daher heißt es jetzt nicht, dass der Tag durch geistliche Übungen »ausgefüllt« sein, sondern dass er solche Übungen »einschließen« solle. Der nachfolgende Teil ist ersetzt durch den allgemeinen Aufruf: »Tätigkeiten am Tag des Herrn sollten mit dem Gewissen eines Christen unter der Herrschaft Christi in Übereinstimmung sein.«

Im Artikel über die soziale Ordnung ist der Satz eingefügt, dass Christen für die Ungeborenen ihre Stimme erheben und dass sie für die Heiligkeit des Lebens von der »Empfängnis bis zum natürlichen Tod« eintreten sollen.

11. Schluss

In den über zwanzig Jahren der Herrschaft fundamentalistischer Präsidenten hat die SBC ein konformistisch-doktrinäres Modell verfolgt. Sie wird autokratisch geführt, ist frauenfeindlich und daher von Männern dominiert, die sich zu einer geschlossenen Oligarchie entwickelt haben. Bei den sozialen Fragen greift man keine mehr »prophetisch« auf, sondern vertritt nach innen und außen extrem rechte und reaktionäre Positionen, wie sie auf dem rechten Flügel der Republikanischen Partei vertreten werden. Sarkastisch hatte es der Pastor einer großen Baptistengemeinde auf den Punkt gebracht, als er hörte, dass die jährliche Bundesta-

gung in seiner Stadt abgehalten werden sollte: »Dieses Segment der Baptisten wird zu einer ›Gruppen-Denk-Sitzung‹ hier sein und vorgeben, die Erde sei eine flache Scheibe, Frauen seien zum Kindergebären und zur Befriedigung ihrer Männer da, Schulgebete würden die Welle des Säkularismus eindämmen und Gott sei ein weißer, angelsächsischer, protestantischer Mann, der die Stimmkarte der Republikanischen Partei in der Hand hat und ein bisschen wie Oliver North aussieht.«

Das fundamentalistische Schriftverständnis ist nicht mehr evangelisch; die daraus abgeleiteten neuen Prinzipien sind weichen derart von der baptistischen Tradition ab, dass man davon sprechen kann, hier sei ein neuer Baptismus mit einer neuen, von der Tradition wesentlich abweichenden Identität entstanden. Entsprechend bezeichnen sich Baptisten, die das fundamentalistische Programm nicht mittragen können, als »traditionelle Baptisten«. Eines ist sicher: Die Pressler-Patterson-Koalition hat die Denomination von Grund auf verändert und Neuerungen in den Strukturen und im Bekenntnis eingeführt, die nicht etwa die angeborenen Schwachstellen der SBC überwinden halfen, sondern unbaptistische Elemente eingeführt haben. Wohin der weltweite Baptismus sich bewegt, ist angesichts der Größe der SBC eine wichtige Frage der Zukunft. Ob die nachwachsende Generation sich von dem eingeschlagenen Weg wieder abwendet und zu den baptistischen *essentials* zurückfindet, ist offen. Viel wird davon abhängen, wie sich die neu entstandenen Ausbildungsinstitutionen gegenüber den sechs fundamentalistischen Seminaren der SBC behaupten können und welche Qualitäten sie ihren Absolventen mitgeben.

Ein zweiter Punkt soll noch unterstrichen werden: Der Kampf, der seit 1979 in der SBC tobt, und der in einer Sprache der Konfrontation sowohl intern als auch in den Medien ausgetragen wurde, die Polarisierungen, Flügelkämpfe, theologischen Differenzen und die ideologischen und politischen Meinungsverschiedenheiten um den Kurs der SBC waren derart von Zwietracht und Hass bestimmt und begleitet, dass man es keinem baptistischen Bund auf der Welt wünschen kann, sich einer solchen Ideologie gegenüberzusehen. Man kann nur hoffen, dass der weltweiten baptistischen Familie die zermürbenden Auseinandersetzungen mit Fundamentalisten erspart bleiben. Das wäre die eigentliche »Lehre«, die man aus den Vorgängen in den USA ziehen sollte.

Bibliographie

- Ammerman, N.T.*, Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World, New Brunswick 1987.
 –, Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the SBC, New Brunswick 1990.
Baker, R., The Southern Baptist Convention and Its People, 1607-1972, Nashville, Tennessee 1974.

- Farnsley, A. E.*, Southern Baptist Politics. Authority and Power in the Restructuring of an American Denomination, Pennsylvania State University Press 1994.
- Fraser, J. W.*, Between Church and State. Religion and Public Education in a Multicultural America, New York 1999.
- Geldbach, E.*, »Amerikas »größte protestantische Denomination«: The Southern Baptist Convention«, in: MdKI 51 (2000), 49-53.
- , Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001.
- Hafley, J. C.*, The Truth in Crisis, Bd. 1, Dallas 1986
- Hinson, E. G.*, »The Influence of Fundamentalism on Ecumenical Dialogue«, in: Journal of Ecumenical Studies 26 (1989), 468-482.
- Hobbs, H. H.*, The Baptist Faith and Message, rev. ed., Nashville 1971.
- Kell, C. L. / L. R. Camp*, In the Name of the Father, Southern Illinois 1999.
- Land, R.*, »Moving Toward the Kingdom of Racial Reconciliation«, in: *D. Lotz* (Hg.), Baptists Against Racism, o. O. 1999, 38-49.
- Lumpkin, W.* (Hg.), Baptist Confessions of Faith, Valley Forge 1959.
- Morgan, D. T.*, The New Crusades, the New Holy Land. Conflict in the SBC 1969-1991, Tuscaloosa, Alabama 1996.
- Pressemitteilung *Associated Baptist Press* vom 17.9.2001.
- Real Baptists. Spotighting Changes in the Baptist Faith and Message, hg. vom Baptist Center for Ethics, Nashville, Tennessee 2000.
- Review and Expositor 17, July 1920, 297, zitiert bei: *E. L. Queen*, In the South the Baptists are the Center of Gravity. Southern Baptists and Social Change 1930-1980, Brooklyn 1991, 16.

»Was bringt mir das?«

Zu den weltanschaulichen Wurzeln einer verbreiteten Lebenshaltung

Annette Wittkau-Horgby

Die Frage nach dem subjektiven Nutzen unseres Handelns ist eine der Grundfragen des modernen Lebens. Sie beherrscht unsere Arbeitswelt und sie bestimmt mehr oder minder bewusst unser Alltagsleben. »Was bringt mir« die Teilnahme an einem Vortrag oder einer Sportveranstaltung? Und ist ein Kinofilm oder ein Opernbesuch sein Geld oder den Zeitaufwand wert? Die Kosten-Nutzen-Abwägung ist uns aus unserer Lebenswelt so geläufig, dass sie fast unvermeidlich auch in das Leben der christlichen Gemeinden Eingang findet, weil und insoweit auch diese Teil unseres Alltagslebens sind.

Grundsätzlich ist diese Kosten-Nutzen-Abwägung alt. Schon die antiken Hedonisten, die den größtmöglichen Lustgewinn anstrebten, verfuhrten nach diesem Prinzip. Aber der Hedonismus war immer nur eine vergleichsweise kleine Strömung neben anderen ethischen Konzeptionen. Im Gegensatz dazu hat die Frage nach dem subjektiven Nutzen von Handlungen (»Was bringt mir das?«) im modernen Leben eine Breitenwirkung erlangt, die bemerkenswert ist.

Im Folgenden möchte ich deshalb diese Haltung näher analysieren, und ich werde das aus der Perspektive meines Faches, der Wissenschafts- und Ideengeschichte, tun. Dabei wird nach den weltanschaulichen Wurzeln dieser Haltung ebenso gefragt werden wie auch nach den Ursachen ihrer Verbreitung. Das wird uns zunächst in die Geschichte der Entstehung der modernen Ökonomie führen, denn hier wurde die Nutzenfrage zuerst und besonders prägnant gestellt. In einem zweiten Teil der Untersuchungen soll dann gezeigt werden, dass die ökonomische Zweck-Nutzen-Abwägung im Verlauf des 19. Jahrhunderts auch in andere Lebensbereiche Eingang fand, weil sie das Modell für die Darwin'sche Konzeption der Entstehung der Arten bildete. Im Zuge dieser Übertragung der Zweck-Nutzen-Abwägung auf die Natur erhielt sowohl die Frage nach dem Zweck des menschlichen Lebens als auch die Frage nach dem Nutzen menschlicher Handlungen bedeutsame, neue weltanschauliche Dimensionen, die im dritten Abschnitt umrissen werden sollen. Und schließlich soll im vierten und letzten Teil angedeutet werden, warum das Unbehagen, das wir empfinden, wenn uns diese Haltung im Bereich der christlichen Gemeinde begegnet, letztlich doch berechtigt ist.

1. Die Nutzenfrage vor dem Hintergrund der Entstehung der modernen Ökonomie

Ursprünglich kommt die Frage nach dem Nutzen des subjektiven Handelns aus dem Bereich der Ökonomie, und hier hat die Frage nach dem Eigeninteresse einen zentral bedeutsamen Stellenwert.¹ Die Entdeckung der produktiven Kraft, die sich für die Volkswirtschaft daraus ergibt, dass jeder seinen eigenen Nutzen und den damit verbundenen ökonomischen Gewinn zu maximieren versucht, gehört zu den fundamentalen Entdeckungen in den Anfängen der modernen Ökonomie im ausgehenden 18. Jahrhundert. Adam Smith, der Begründer der modernen Volkswirtschaftslehre, erkannte im Eigeninteresse die Haupttriebfeder für Wirtschaftswachstum. In seiner berühmten Abhandlung »An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations« legte er 1789 dar, dass die freie ökonomische Entfaltung des Einzelnen der sicherste Weg zu Wirtschaftswachstum sei.² Für ihn waren dabei die geforderten freien Entscheidungen des Einzelnen in Fragen der individuellen Finanzen der ökonomische Ausdruck der von den Aufklärern zur selben Zeit betonten Autonomie des Menschen. Weder der Staat noch gesellschaftliche Institutionen oder Konventionen wie etwa die Gilden oder Zünfte und die von ihnen praktizierten Reglementierungen sollten nach Smiths' Auffassung die ökonomischen Aktivitäten des Individuums regulieren. Je freier der Einzelne sei, so Smith' Entdeckung, desto effektiver reguliere der Markt die verschiedenen individuellen wirtschaftlichen Aktivitäten.

Die Entdeckung der Bedeutung des Eigeninteresses war dabei in der Volkswirtschaftslehre von Anfang an begleitet von Überlegungen zum Gemeinwohl. Smith stand in der Tradition der englischen Moralphilosophie. Er war eng befreundet mit David Hume und Adam Ferguson. Und seine besondere Entdeckung bestand eigentlich darin, dass er zeigte, dass die Verfolgung des Eigeninteresses gerade nicht notwendig in einen blanken Egoismus münde, sondern dass sich aus der konsequenten Verfolgung subjektiver Interessen als unbeabsichtigte Konsequenz des Handelns zugleich eine Beförderung des gemeinen Wohles ergebe.³ Diesen Gedanken, der zu einem Kernstück liberaler Ökonomie werden sollte, hatte Smith von dem Holländer Bernhard Mandeville übernommen. Mandeville hatte als einer der ersten im Bereich der Ökonomie den posi-

¹ Vgl. zum Folgenden A. Wittkau-Horgby, »Unintended Consequences of Scientific Discoveries« oder: Die Heterogenie der Zwecke als Phänomen der Wissenschaftsgeschichte, in: Sudhoffs Archiv 85 (2001), 223-238.

² A. Smith, Der Wohlstand der Nationen (1776), aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes hg. von H. C. Recktenwald, München 1996.

³ Vgl. zur Geschichte dieses Problems in der Nationalökonomie den Literaturüberblick bei R. K. Merton, The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action, in: American Sociological Review 1 (1936), 894-904, hier: 894.

tiven Effekt unbeabsichtigter Konsequenzen menschlichen Handelns für das gemeine Wohl beschrieben.⁴

In seiner berühmten 1705 in englischer Sprache geschriebenen »Bienenfabel« hatte er systematisch dargelegt, dass sich gerade aus den Lastern der Privatpersonen wie etwa Geiz, Habgier oder Verschwendungssucht *gegen den Willen* der Einzelnen langfristig die Konsequenz einer Beförderung des allgemeinen Wohles ergebe. Die absichtliche, gezielte Handlung des einzelnen sei dabei genuin egoistisch, und dieser eigennützliche Zweck werde *kurzfristig* auch tatsächlich erreicht. Der unbeabsichtigte langfristige Effekt dieser an sich negativen Haltungen sei jedoch ein positiver, denn langfristig ergebe sich aus allen diesen privaten Lastern ein öffentlicher Vorteil, und damit zugleich eine Beförderung des allgemeinen Wohles.

Mandeville verdeutlichte dieses in der Bienenfabel Punkt für Punkt an jedem einzelnen Laster. Als Beispiel soll hier seine Argumentation im Hinblick auf den Geiz wiedergegeben werden. »Obwohl der Geiz soviel Übles verursacht, ist er doch für die Gesellschaft ganz unentbehrlich, um zu sammeln und aufzulesen, was von dem entgegengesetzten Laster verschleudert und verstreut wird. Gäbe es keinen Geiz, so würden Verschwender nichts zu tun haben ... [Denn] daß er [d.i. der Geiz] ein Sklave der Verschwendung ist, wie ich ihn nannte, sehen wir an den vielen Geizhalsen, die sich täglich mühen und abarbeiten, darben und sich einschränken, um einen liederlichen Erben reich zu machen.«⁵ Da sich diese langfristige Beförderung des allgemeinen Wohls sich nach Mandevilles Auffassung bei allen Lastern einstellte, kam er im Hinblick auf den Bienenstaat zu dem Schluss:

»The worst of all the Multitude
Did something for the Common Good.«⁶

Mandevilles bedeutende Entdeckung war die, dass sich dieser Effekt *unbeabsichtigt*, ohne jedes Zutun des einzelnen, ja *gegen die eigentliche Absicht des Handelnden* einstelle, und dass so trotz der »Minderwertigkeit der Bestandteile« sich insgesamt eine »gedeihliche Mischung einer wohlgeordneten Gesellschaft«⁷ ergebe. Diese Entdeckung Mandevilles nahm Adam Smith auf und konkretisierte sie für die Volkswirtschaftslehre in der gedanklichen Konstruktion seiner berühmten »invisible hand«.⁸

Der Beispielfall, den Smith für die Veranschaulichung der Wirksamkeit der »invisible hand« wählte, war das Sparverhalten des Einzelnen. Er

⁴ B. Mandeville, Die Bienenfabel (1705), Mit einer Einleitung von W. Euchner, Frankfurt a. M. 1980.

⁵ A. a. O., 148f.

⁶ A. a. O., 71.

⁷ A. a. O., 60.

⁸ Vgl. Hayek, F. A. von, Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze (1969), Tübingen 1994, 101.

fragte zunächst, nach welchen Kriterien der Einzelne seine Ersparnisse anlege, und zeigte, dass der Sicherheitsgedanke in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle spielte. Es sei das eigene Interesse, das den Einzelnen dazu bewege, sein Kapital im eigenen Lande und damit zugleich »so einzusetzen, dass es der einheimischen Wirtschaft die größten Dienste zu leisten vermag und möglichst vielen Mitbürgern Einkommen und Beschäftigung zu bieten verspricht.«⁹ Und er beschrieb dann dasselbe Phänomen wie Mandeville, als er fortfuhr: »Tatsächlich fördert« der Einzelne dabei »in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl, noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist. Wenn er es vorzieht, die nationale Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an seine eigene Sicherheit und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.«¹⁰

Smith gab demselben Phänomen einen Namen, das siebzig Jahre vor ihm schon Bernhard Mandeville beschrieben hatte.¹¹ Die berühmte »unsichtbare Hand« war genau betrachtet nämlich nichts anderes als eine Benennung oder Personifikation des Effektes der unbeabsichtigten Konsequenzen menschlichen Handelns. Ihre Funktion war es, wie Smith zeigte, den Einzelnen zu leiten, »einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt« habe.¹²

Bei Smith wurde der Effekt der unbeabsichtigten Konsequenzen menschlichen Handelns in Gestalt der »invisible hand« zu einem Kernstück der Theorie der freien Marktwirtschaft und zugleich zu einem der Hauptargumente gegen die Planung des Wirtschaftsgeschehens. Als solcher ist er schon im 19. Jahrhundert und dann auch in der Folgezeit immer wieder und sehr kontrovers diskutiert worden.

Für die Begründer der modernen Volkswirtschaftslehre bestand kein Zweifel daran, dass das freie ökonomische Handeln des Einzelnen auch der Gemeinschaft zugute kommen werde. Die Frage, ob diese Annahme richtig oder falsch war, muss hier nicht näher erörtert werden.¹³ Wichtig ist in unserem Zusammenhang vor allem die Tatsache, dass die Entdeckung der Be-

⁹ A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen* (1776), aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes herausgegeben von Horst Claus Recktenwald, München 1996, 370.

¹⁰ Smith, *Wohlstand*, 371.

¹¹ Smith bezieht sich nicht explizit auf Mandeville. Gleichwohl kann man, wie Alfred Espinas gezeigt hat, sicher davon ausgehen, dass er Mandeville gelesen hatte. Vgl. A. Espinas, *La troisième phase de la dissolution du mercantilisme*, in: *Revue Internationale de Sociologie*, 1902, 162. Vgl. hierzu auch Hayek, *Freiburger Studien*, 129.

¹² Smith, *Wohlstand*, 371.

¹³ Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem die Abhandlungen von F.A. von Hayek, *Freiburger Studien*.

deutung des Eigeninteresses in der Ökonomie des 18. Jahrhunderts nicht als Rechtfertigung des menschlichen Egoismus, sondern im Gegenteil im engsten Bezug auf das allgemeine Wohl gedacht wurde.¹⁴ Das Menschenbild der Aufklärung, dass den Hintergrund der Smith'schen Konzeption bildete, war durch zwei Postulate wesentlich bestimmt. Für die Philosophen der Aufklärung war der Gedanke der vernunftbedingten *Würde des Menschen* ebenso zentral wie der daraus abgeleitete Gedanke der *grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen*. Gerade angesichts dieser grundsätzlichen Gleichheit aber war es ein primäres Ziel der politischen Philosophie und damit zugleich auch der Volkswirtschaftslehre der Aufklärung, für alle Menschen menschenwürdige gesellschaftliche und ökonomische Verhältnisse zu schaffen.

2. Die Nutzenfrage und die Darwin'sche Konzeption der Entstehung der Arten

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erhielt die Frage nach dem Eigeninteresse und der subjektiven Kosten-Nutzen-Abwägung unter dem Einfluss der philosophischen Strömung des Utilitarismus neue Konnotationen. Die von den Utilitaristen, speziell von Jeremy Bentham, formulierte Forderung, dass es Ziel und Zweck der politischen Philosophie sein müsse, das größte Glück der größten Zahl von Menschen zu erstreben, implizierte bereits eine Absage an die beiden aufklärerischen Postulate der Würde und der daraus abgeleiteten grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen. Denn zur Erreichung des größten Glücks der größten Zahl musste theoretisch unter Umständen das Unglück einer kleineren Anzahl von Menschen in Kauf genommen werden. Die zur selben Zeit praktizierte Sklaverei in Amerika erhielt so eine philosophische Rechtfertigung, obgleich man davon ausgehen kann, dass die Rechtfertigung der Sklaverei nicht in der Absicht der frühen Utilitaristen gelegen hatte.¹⁵ Die entscheidende Veränderung im Menschenbild bestand dabei darin, dass der Utilitarismus den aufklärerischen Gedanken, dass der Mensch grundsätzlich als Zweck an sich selbst zu betrachten sei und nicht als Mittel zu etwas anderem gebraucht

¹⁴ Der gesellschaftliche und wirtschaftsgeschichtliche Kontext, in dem die frühen Ökonomen standen und aus dem heraus sie argumentierten, war in weiten Zügen noch vormodern. Das Wirtschaftssystem, das etwa Smith kritisierte und dessen Abschaffung er forderte, war das merkantilistische, und der gesellschaftliche Kontext war im Wesentlichen noch ein feudaler. Im feudalen Personenstaat gab es aber keine Mobilität der Bevölkerung. Vielmehr lebte man in gewachsenen, kaum veränderbaren sozialen Bezügen. Dass sich von den drei Zielen Freiheit, Gleichheit und Wirtschaftswachstum politisch, immer nur zwei gleichzeitig realisieren lassen, war eine Entdeckung, die erst im voll ausgebildeten Kapitalismus gemacht werden sollte.

¹⁵ Spätere Utilitaristen, unter ihnen vor allem John Stuart Mill, bemühten sich darum, diesen Schwachpunkt argumentativ zu korrigieren.

werden dürfe, aufgab. Die frühen Utilitaristen gingen im Prinzip davon aus, dass Menschen gegebenenfalls auch als Mittel zur Erreichung des ethischen Ziels eines größten Glückes der größten Zahl benutzt werden durften. Die Zweck-Nutzen-Abwägung, die sich gleichzeitig im Zuge der beginnenden Industrialisierung in der Ökonomie mehr und mehr etablierte, fand auf diese Weise auch in die Ethik Eingang. Der Utilitarismus trat dabei als ethische Konzeption zunächst neben die Ethik der Aufklärung, aber er sollte im Verlauf des 19. Jahrhunderts einen so bedeutsamen Zuwachs an Plausibilität gewinnen, dass er schließlich im Verlauf des 20. Jahrhunderts die Ethik der Aufklärung weitgehend verdrängte.

Diesen Plausibilitätsgewinn erhielt der Utilitarismus vor allem durch Charles Darwin, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts darlegte, dass die Entstehung der gesamten uns umgebenden Artenvielfalt als Ergebnis einer auch in der Natur wirksamen unsichtbaren Hand interpretiert werden könne. In seiner berühmten Abhandlung »On the Origin of Species by Means of Natural Selection« machte Darwin 1859 deutlich, dass die Entstehung der Arten als das Ergebnis einer umfassenden innerweltlichen Zweck-Nutzen-Abwägung zu betrachten sei. Darwin übertrug dabei Erklärungsmodelle aus der Volkswirtschaftslehre in die biologischen Wissenschaften und benutzte diese für sein eigenes Modell zur Erklärung der Entstehung der Arten.

Darwins Ausgangsannahme war die, dass sowohl Tier- als auch Pflanzenarten im Prinzip veränderbar seien.¹⁶ Die Richtigkeit dieser Annahme war empirisch belegt. Englische Tierzüchter hatten durch geschickte Zuchtwahl ihre Herden in nur einem Menschenalter erheblich verändert,¹⁷ und diese Veränderbarkeit war auch sonst bei allen kultivierten Pflanzen und domestizierten Tieren beobachtet worden. »Man kennt keinen Fall, dass ein veränderlicher Organismus im Culturzustande aufgehört hätte zu variieren. Unsere ältesten Culturpflanzen, wie der Weizen z. B., geben noch immer neue Varietäten, und unsere ältesten Haustiere sind noch immer rascher Umänderung und Veredelung fähig.«¹⁸ Die Voraussetzung für die Veränderbarkeit der Rassen war, wie Darwin zeigte, die Tatsache, dass bei den verschiedenen Individuen einer Rasse immer wieder kleine Veränderungen auftraten, die in der Regel erblich waren und somit an die nächste Generation weitergegeben werden konnten.¹⁹ Die Tätigkeit des Züchters bestand im Wesentlichen darin, unter diesen Veränderungen auszuwählen, sie zu »summieren« und dadurch der Veränderung der Rasse die von ihm gewünschte Richtung zu geben.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden A. Wittkau-Horgby, *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1998.

¹⁷ Vgl. Ch. Darwin, *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1859), Neudruck Darmstadt 1988, 48.

¹⁸ A. a. O., 26.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 32.

Darwin ging nun davon aus, dass dieselbe Veränderbarkeit, die man bei Pflanzen und Tieren im Kulturzustand beobachten konnte, auch im Naturzustand gegeben sei.²⁰ Auch in der Natur würden bei den verschiedenen Individuen einer Art kleine Verschiedenheiten auftreten; und diese seien auch in der Natur im Prinzip summierbar. Die offene Frage war allerdings: Wer summierte, wenn überhaupt, diese kleinen Verschiedenheiten? Wer übernahm in der Natur die Rolle des Züchters, der mit planender Vernunft den Veränderungen im Kulturzustand ihre Richtung gab? Die Antworten auf diese Frage fand Darwin in der ökonomischen Theorie und zwar beim Studium des englischen Ökonomen Thomas Robert Malthus.²¹ Ende September 1838 las er Malthus' berühmten Essay »On the Principle of Population« (erschienen 1798), der ihn auf die Annahme eines generellen »Kampfes um's Dasein« in der Natur führte.²² Malthus legte in diesem Essay dar, dass sich die Menschheit, wenn sie nicht gebremst werde, in nicht mehr als 25 Jahren verdoppeln könnte. Aber sie würde sich nicht verdoppeln; täte sie es, dann bliebe kein Lebensraum mehr auf der Erde. Der Kampf um die Ressourcen verlangsame das Wachstum.²³ Ferner, so zeigte Malthus, sei eine Fülle von Faktoren wie Seuchen, Krankheiten, Kriege und Hungersnöte ständig dabei, dem Wachstum der Menschheit Grenzen zu setzen. »Darwin erkannte, daß derselbe Kampf in der ganzen Natur stattfand, und er begriff, dass er in eine wahrhaft schöpferische Kraft verwandelt werden könnte.«²⁴ Bislang hatte er angenommen, dass nur genügend Individuen geboren würden, um eine Spezies stabil zu halten. Jetzt erkannte er, dass sich Populationen auch über das ihnen zuträgliche Maß hinaus vermehren konnten. »Malthus schärfte Darwins Blick für diese Zusammenhänge. Andere, wie der Botaniker Augustin de Candolle, hatten geschrieben, dass Pflanzen »Krieg gegeneinander« führten. Aber niemand, fand Darwin, mache einem den »Krieg zwischen den Arten« so klar wie Malthus.«²⁵ In Anlehnung an Malthus entwickelte Darwin seine Theorie von der Überpopulation aller Arten, dem daraus resultierenden Kampf um's Dasein und dem Überleben des am besten Angepassten.

Malthus' Einsicht einer drohenden Überbevölkerung, so zeigte Darwin, sei ohne weiteres auf die gesamte Natur übertragbar. Jedes Tier und jede Pflanze erzeuge viel mehr Nachkommen, als der Lebensraum fassen

²⁰ Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf Desmond und Moores Untersuchungen zur Entstehung von Darwins Theorie. Vgl. A. Desmond / J. Moore, Darwin, Deutsche Übersetzung, München 1992, 302 ff.

²¹ Vgl. zum Einfluss Malthus' auf Darwin vor allem P. J. Bowler, Malthus, Darwin, and the Concept of Struggle, in: Journal of the History of Ideas 37 (1976), 631-650.

²² Vgl. Desmond / Moore, 302. Zur politischen Wirkung Malthus' in England in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vgl. a. a. O., 226 ff.

²³ Vgl. Desmond / Moore, Darwin, 303.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

könne.²⁶ Da die Überbevölkerung groß sei und viele Individuen jeder Art sterben müssten, entstehe unter ihnen ein harter Kampf um die Fortexistenz. Dieser »Kampf ums Dasein« aber sei eine schöpferische Kraft. Er übernehme in der Natur die Rolle des Züchters. Denn er führe dazu, dass auch in der Natur nur die stärksten bzw. die am besten an die Lebensbedingungen angepassten Individuen einer Art zur Fortpflanzung gelangten.

Wenn man davon ausgehe, dass bei den verschiedenen Individuen einer Art immer wieder kleine Abänderungen auftreten, so gebe es darunter zweifellos auch Abänderungen, die dem betreffenden Individuum im Kampf ums Dasein nützlich seien.²⁷ Bedenke man weiter die Härte dieses Kampfes, dann könne kein Zweifel daran bestehen, »dass diejenigen Individuen, welche irgend einen, wenn auch noch so geringen Vortheil vor anderen voraus besitzen, die meiste Wahrscheinlichkeit haben, die anderen zu überdauern und wieder ihresgleichen hervorzubringen.«²⁸ Außerdem »können wir sicher sein«, so argumentierte Darwin weiter, »dass eine im geringsten Grade nachtheilige Abänderung unnachsichtlich zur Zerstörung der Form führt.«²⁹ Die natürliche Zuchtwahl wirke ebenso wie die Zuchtwahl durch den Menschen in zwei Richtungen. Sie Sorge zum einen für die Vermehrung der starken und gut angepassten Tiere, und sie tilge gleichzeitig die schwachen und schlecht angepassten aus. »Diese Erhaltung günstiger individueller Verschiedenheiten und Abänderungen und die Zerstörung jener, welche nachtheilig sind, ist es, was ich natürliche Zuchtwahl nenne oder Überleben des Passendsten.«³⁰

Natürliche Zuchtwahl und Zuchtwahl durch den Menschen seien im Prinzip identisch. »Wie der Mensch große Erfolge bei seinen domesticirten Thieren und Pflanzen durch Häufung bloß individueller Verschiedenheiten in einer und derselben gegeben(en) Richtung erzielen kann, so vermag es die natürliche Zuchtwahl, aber noch viel leichter, da ihr unvergleichlich längere Zeiträume für ihre Wirkungen zu Gebote stehen.«³¹ Ja, die natürliche Zuchtwahl sei sogar wesentlich effektiver als die des Menschen,³² denn man könne »figürlich sagen, die natürliche Zuchtwahl sei täglich und stündlich durch die ganze Welt beschäftigt, eine jede, auch die geringste Abänderung zu prüfen, sie zu verwerfen, wenn sie schlecht, und sie zu erhalten und zu vermehren, wenn sie gut ist. Still und unmerkbar ist sie überall und allezeit, wo sich die Gelegenheit darbietet, mit

²⁶ Vgl. *Ch. Darwin*, Entstehung der Arten, 83.

²⁷ Vgl. a. a. O., 97f.

²⁸ A. a. O., 99.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ A. a. O., 100f.

³² Vgl. zur Entstehung der Selektionstheorie und zur Übertragung des Züchtermodells auf die Natur, *P.J. Bowler*, Charles Darwin, The Man and His Influence, Oxford 1990, darin: The Origins of the Selection Theory, 75-87.

der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens in Bezug auf dessen organische und unorganische Lebensbedingungen beschäftigt.«³³

Was bedeutete dieses nun aber für die Frage nach der Entstehung der Arten? Darwin hatte dargelegt, dass die Natur »tätlich und stündlich« dabei war, die bestehenden Arten zu verbessern. Dass sie in dieser Hinsicht effektiv war, leuchtete ein. Die eigentlich relevante Frage war aber doch: Wie entstanden neue Arten? Was brachte eine Art dazu, sich in zwei Unterarten aufzuteilen? Warum sollten sich Nachkommen von ihren Eltern abkehren und einen anderen Weg einschlagen? Die Antwort auf diese Fragen fand Darwin wiederum durch die Beschäftigung mit der Ökonomie,³⁴ und zwar war es bei dem Problem der Differenzierung der Arten, wie Desmond und Moore gezeigt haben, das Prinzip der Arbeitsteilung, das ihm den Schlüssel für die Lösung des Problems lieferte. Smith hatte 1786 unter anderem auch die besondere Bedeutung herausgestellt, die dem Prinzip der Arbeitsteilung für das Wirtschaftswachstum zukam. Anhand seines »Stecknadelbeispiels« hatte er erklärt, wie durch Arbeitsteilung die Produktivität in enormem Umfang gesteigert werden konnte. Darwin war mit diesen Gedanken bestens vertraut, und er kannte nicht nur die Theorie.³⁵ Seinem Onkel und Schwiegervater Josiah Wedgwood gehörten die berühmten Keramik-Werke, und seine Wedgwood-Cousins »zählten zu den Pionieren der Fabrikorganisation«.³⁶ Gerade in den Jahren, in denen Darwin über den Ursprung der Arten nachdachte, waren sie damit beschäftigt, Smith' Prinzipien praktisch umzusetzen und die Produktivität ihrer Werke zu steigern, indem sie jedem ihrer Arbeiter nur eine einzige spezialisierte Tätigkeit zuwiesen. Darwin wusste also aus eigener Anschauung, was Spezialisierung für die Steigerung der Produktivität bedeutete.

Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Arten entdeckte er, dass sich auch das ökonomische Prinzip der Arbeitsteilung und Spezialisierung auf die Natur übertragen ließ. In der Wirtschaft konnte man beobachten, dass die Industrie expandierte, wenn sich die Arbeiter spezialisierten. Dasselbe Prinzip, so zeigte Darwin, treffe auch für das Leben zu. Je differenzierter und spezialisierter die Lebewesen seien, desto mehr von ihnen könnten auf einem begrenzten Lebensraum leben. Die Konkurrenz zwischen den einzelnen Individuen einer Art, die sich angesichts der Überbevölkerung zwangsläufig einstelle, zwingt die Individuen dazu, sich zu spezialisieren.

³³ Ch. Darwin, Entstehung der Arten, 102.

³⁴ Vgl. zum Folgenden *Desmond / Moore*, Darwin, 474ff.

³⁵ Darwin, so hat auch Bowler gezeigt, »was clearly well read in the works of Adam Smith [...] We should also remember his family background among successful middle class industrialists and professionals.« *Bowler*, Charles Darwin, 84.

³⁶ *Desmond / Moore*, Darwin, 475.

Ebenso wie eine überfüllte Großstadt wie London Gewerbetreibende der verschiedensten Art verkraften konnte, die nebeneinander aber ohne unmittelbaren Wettbewerb arbeiteten, so entgingen auch die Arten dem Konkurrenzdruck, »indem sie sich unbesetzte Nischen auf dem Marktplatz der Natur suchten. Je größer der funktionale Pluralismus der Tiere, desto mehr davon könne ein Areal ernähren.«³⁷ In Darwins biologischer Formulierung hieß das, dass auch in der Natur das Prinzip gelte, »dass je weiter die Abkömmlinge einer Species im Bau, Constitution und Lebensweise auseinander gehen, sie um so besser geeignet sein werden, viele und sehr verschiedene Stellen im Haushalte der Natur einzunehmen und somit befähigt werden, an Zahl zuzunehmen.«³⁸ Darwins Antwort auf die Frage: »Wie entstehen neue Arten?« lautete also ökonomisch gesprochen: aufgrund von Spezialisierung. Biologisch formuliert lautete sie: aufgrund des Prinzips der Divergenz.

Im Kampf um's Dasein, so zeigte Darwin, konnten in der Natur sehr verschiedene Veränderungen für die Individuen einer Art von Vorteil sein. Die Farbe des Gefieders, die eine gute Tarnung ermöglichte, konnte ebenso einen Vorteil bedeuten wie die Form des Schnabels, die die Nahrungsbeschaffung erleichterte. Diese Merkmale, so erklärte Darwin weiter, seien nun jeweils getrennt summierbar. Ihre Summierung aber führe allmählich zu der Entstehung von verschiedenen Unterarten oder Varietäten. Jeder Züchter könne das bestätigen; und die Zuchtwahl an domestizierten Tieren liefere gleichsam den empirischen Beleg für die Richtigkeit des Prinzips der Divergenz.

Überall lägen also der Vielfalt der jetzt lebenden Arten einfachere, ausgestorbene Urformen zugrunde. Darwin stellte sich die Tierwelt (und ebenso auch die Pflanzenwelt) wie einen großen alten Baum vor. Den Stamm bildeten die gemeinsamen, prähistorischen Vorfahren, die Urformen, aus denen alle Tiere hervorgegangen waren. Dann kamen die Äste, dicke Äste zunächst in Gestalt der Klassen und Unterklassen der Tiere; dann die weiteren Verzweigungen in Ordnungen, Familien und Gattungen. Und schließlich kamen als dünne Zweige die Arten. Dieser »Lebensbaum« war ein Modell, das die Entwicklungsgeschichte des Lebens auf der Erde erklärte. Und es war ein Modell, das ohne Gott auskam. Darwin legte dar, dass für die Erklärung der Entstehung der wunderbaren Artenvielfalt die Annahme einer planenden göttlichen Vernunft nicht unbedingt notwendig sei. Durch die Summierung von unzähligen kleineren Veränderungen könne man, wenn man von langen Zeiträumen ausgehe, die Entstehung der Artenvielfalt auch ohne Gott schlüssig erklären. Kampf um's Dasein, Divergenz und Selektion seien naturimmanente Prinzipien, die in langen Zeiträumen notwendig zur Hervorbringung

³⁷ A. a. O., 475 f.

³⁸ *Ch. Darwin*, Entstehung der Arten, 131.

neuer Arten führten. Die Natur bringe also selbst die Bedingungen hervor, unter denen sich die Differenzierung des Lebendigen in Arten ereigne.³⁹

Diese Annahme war wissenschaftlich nicht bewiesen und letztlich auch nicht beweisbar. Darwin konnte anhand der Züchtungsergebnisse zeigen, dass der Übergang von Varietäten zu Arten fließend war. Dem entsprach außerdem ein offensichtlich unscharfer Sprachgebrauch bei Botanikern und Zoologen. »Herr H. C. Watson«, so berichtete Darwin, »hat mir 182 Britische Pflanzen bezeichnet, welche gewöhnlich als Varietäten betrachtet werden, aber auch schon alle von Botanikern für Arten erklärt worden sind.«⁴⁰ Ob aber der Übergang zwischen Familien, Ordnungen usw. ebenso fließend war, blieb wissenschaftlich betrachtet offen. Darwin nahm an, dass es in früheren Zeiten auch zwischen diesen Gruppen solche fließenden Übergänge gegeben habe.⁴¹ Und diese Annahme war plausibel. Wissenschaftlich überprüfbar aber war sie nicht.

3. *Neue weltanschauliche Dimensionen*

Nach Darwin war also, ohne dass er dieses explizit gesagt hätte, die »unsichtbare Hand« auch in der Natur dabei, einen Zweck zu befördern, den weder sie noch irgend jemand sonst beabsichtigt hatte. Darwins Theorie machte das bis dahin Unmögliche möglich. Sie zeigte, wie das Zweckhafte und Nützliche entstehen konnte, ohne dass ein Zwecksetzer dabei mitwirkte.⁴² Das Erklärungsmodell, das Darwin vorlegte, bestach dabei durch seine Anschaulichkeit, und es trieb in weltanschaulicher Hinsicht die Ausbreitung der materialistischen Weltdeutung beträcht-

³⁹ Vorausgesetzt war dabei allerdings, dass man die Begriffe »Art«, »Gattung«, »Familie«, »Ordnung«, »Klasse« nur als gedankliche Konstruktionen zur Ordnung der Natur auffasste, während man zugleich davon ausging, dass in der Wirklichkeit nahtlose Übergänge zwischen diesen Gruppen möglich waren bzw. früher möglich gewesen waren. Spaemann und Löw haben dieses Vorgehen Darwins als »Artennominalismus« bezeichnet. Darwin, so haben sie dargelegt, nahm »die Position des Artennominalismus ein«. Er ging davon aus, »daß der Artenbegriff nur ein von Menschen eingeführter Klassifikationsbegriff sei, dem in der Natur nichts entspreche (Darwin selbst verzichtete wohlweislich darauf zu definieren, was er selbst unter »Art« verstand) – und drehte die Beweislast um: die Unmöglichkeit der Artenumwandlung sei durch die Sterilität einiger Hybrider nicht erwiesen; dazu müßte erst in einem ganz anderen Ausmaß Experimentalforschung betrieben werden. Solange aber der Beweis nicht erbracht ist, gehe er vom Artenwandel als Faktum aus – wofür Darwin selbst nun eine Unmenge von Beispielen anführte, die freilich nur im Lichte des Artennominalismus Beispiele sein konnten.« *R. Spaemann / R. Löw, Die Frage wozu?, München* ³1991, 215.

⁴⁰ *Ch. Darwin, Entstehung der Arten*, 66.

⁴¹ »Ich finde keinen Grund, den Verlauf der Abänderung [...] bloß auf die Bildung der Gattungen zu beschränken.« A. a. O., 141.

⁴² Vgl. auch *A. Wittkau-Horgby, Grundformen des Materialismus in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv* 83 (1998), 129-140.

lich voran.⁴³ Denn obgleich Darwin selbst die Frage nach dem Ursprung des Lebens offengelassen hatte, schloss seine Theorie doch eine wichtige Lücke im materialistischen Weltbild.⁴⁴ Sie legte dar, wie aus möglicherweise nur einer einzigen, einfachsten Form des Lebens die ganze uns umgebende Artenvielfalt hervorgegangen sein konnte. Das eindrucksvolle daran war, dass Darwin nicht bloß von einem allgemeinen Prinzip der Entwicklung sprach, sondern dass durch seine Lehre eine höchst anschauliche Vorstellung von den tatsächlichen Entwicklungsvorgängen ermöglicht wurde. In dieser Anschaulichkeit lag die besondere weltanschauliche Wirkungskraft der Evolutionstheorie begründet; und diese bestand darin, dass Darwin vor allem bei denjenigen eine Hinwendung zu einer materialistischen weltanschaulichen Vermutung bewirkte, die eine skeptische Position einnahmen.

Durch Darwins Theorie veränderten sich weder die Glaubensauffassungen der überzeugten Christen, noch die der überzeugten Materialisten, sondern Darwins Theorie veränderte die weltanschauliche Vermutung vor allem bei denen, die im Hinblick auf ihre Glaubensüberzeugung unsicher waren. Die überzeugten Christen gingen entweder davon aus, dass Gott die Natur durch Evolution erschaffen habe, oder aber sie hielten Darwins Theorie einfach für falsch. Die überzeugten Materialisten hatten ohnehin schon vorher materialistische Standpunkte vertreten, und sie betrachteten Darwins Lehre jetzt nur als eine Bestätigung ihrer Auffassungen.⁴⁵ Für die Skeptiker aber (und das war vor allem unter den Gebildeten bei weitem die größte Gruppe von Menschen⁴⁶), erhöhte sich durch Darwins Theorie die Plausibilität der materialistischen Weltdeutung ganz erheblich. Solange die Frage nach der Entstehung des Lebens oder der Natur noch im Dunkeln gelegen hatte, war die Annahme der Existenz Gottes für die Erklärung dieser Phänomene geradezu notwendig, zumindest aber

⁴³ Vgl. ebenso G. Altner (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981, Einleitung, 1f. Dort heißt es: »Obwohl Darwin mit aller nur erdenklichen methodischen Sorgfalt für eine wissenschaftliche Fundierung und Abgrenzung seiner Theorie gearbeitet hatte, wurde seine Theorie zum Impulsgeber und Vehikel für zahlreiche weltanschauliche Strömungen, vom Materialismus über den Sozialdarwinismus bis hin zum Rassismus.«

⁴⁴ »By the time Darwin's *Origin of Species* had come along in 1859 the temper of German materialism had already been established. It was not difficult, however, for the Germans to assimilate Darwin into their program.« F. Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht 1977, 175.

⁴⁵ »Es ist kein Zufall, daß der Darwinismus als Erklärung des Artenwandels von allen »Materialisten« so freudig begrüßt wurde [...] Das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl liegt durchaus in der Linie der mechanistischen Welterklärung.« J. Hemleben, *Darwin*, Reinbeck b. Hamburg 1990, 122.

⁴⁶ »Fern der dezidierten Absage an das Christentum, fern des Atheismus« entstand in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts »der für die zweite Jahrhunderthälfte in der Bildungsschicht nicht untypische Agnostizismus: die Einsicht in die Verslossenheit von Transzendenz, die Unbeantwortbarkeit der zwischen Christentum und moderner Welt strittigen Fragen.« Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, München 1983, 450.

sehr plausibel gewesen. Wie sollte man die wunderbare Artenvielfalt oder so höchst komplexe Organe wie das Adlauge erklären, wenn nicht durch einen intelligenten Schöpfer, der alles dieses planvoll eingerichtet hatte? Gerade die Beschäftigung mit der Natur war es gewesen, die bis weit in das 19. Jahrhundert hinein die Vermutung der Existenz Gottes nahegelegt hatte.

Darwins Theorie veränderte nun die Situation zwar nicht dergestalt, dass jetzt eine definitive, empirisch-wissenschaftliche Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Lebens oder der Entstehung der Natur vorgelegen hätte. Sie veränderte sie aber doch insofern, als es jetzt eine weltimmanente Alternative zu der Annahme des Schöpfungsgottes gab.⁴⁷ »Darwins Theorie der Anpassung«, so hat Karl Popper dargelegt, »war die erste nicht-theistische Theorie, die überzeugte.«⁴⁸ Neben die metaphysische Welterklärung trat damit ein erstes metaphysik-freies Konzept;⁴⁹ und dieses metaphysik-freie Konzept wirkte durch seine Anschaulichkeit geradezu bestechend.⁵⁰ Unter den Skeptikern breitete sich deshalb sehr bald die Vermutung aus, dass Darwin wahrscheinlich Recht habe; und sie folgerten daraus, dass es Gott vermutlich gar nicht gebe.

⁴⁷ »After Darwin the idea of creation, so bothersome to nonreligious minds, was provided with a respectable alternative.« F. Gregory, *Scientific Materialism*, 178.

⁴⁸ K. R. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1994, 250. Mit seiner Theorie, so hat auch Eve-Marie Engels gezeigt, »bot Darwin eine nichtteleologische Erklärung der Zweckmäßigkeit des Lebendigen und der Entstehung neuer Arten an. Vom Anspruch her lag die Besonderheit darin, das konstruktive Moment im Entwicklungsprozess bewahren zu können, ohne auf eine teleologische Betrachtungsweise in den traditionellen Bedeutungen des Begriffs angewiesen zu sein. Er [...] erklärte Zweckmäßigkeit und Artenentstehung als das Resultat von blinden Naturprozessen, die Nützlichliches hervorbringen, ohne daß dies in irgendeiner Weise als antizipiert betrachtet werden mußte. Evolutionärer Wandel, die Transformation der Arten, stellt sich daher in dem Sinne als Zufallsprozess dar, daß die individuelle Variation der Organismen, an der die natürliche Selektion jeweils ansetzt, nicht im Hinblick auf einen für den betreffenden Organismus zu erfüllenden Zweck oder eine bestimmte Richtung der Evolution als ganzer erfolgt. Variationen erfolgen ziel- und richtungslos.« E.-M. Engels, *Biologische Ideen von Evolution im 19. Jahrhundert und ihre Leitfunktionen. Eine Einleitung*, in: *ders.* (Hg.), *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1995, 13–66, hier: 23. Vgl. auch T. Lenoir, *Christliche Antworten auf den Darwinismus*, *Christliche Antworten auf den Darwinismus*, in: R. Spaemann / R. Löw / P. Koslowski (Hgg.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, 117–142, hier: 119f.

⁴⁹ Die Selektionstheorie, so heißt es schon 1909 bei August Weismann, »zeigt uns, wie das scheinbar Unmögliche doch möglich wird, wie das Zweckmäßige zustande kommt, ohne daß eine zwecksetzende Kraft dabei mitwirkt.« A. Weismann, *Charles Darwin und sein Lebenswerk*, Leipzig 1909, wiederabgedruckt in: G. Altner, *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981, 472–486, hier: 476.

⁵⁰ Neben der Anschaulichkeit war darüber hinaus eine weitere Stärke der Darwinschen Theorie, dass Darwin die Geschichte des Lebens auf der Erde nur *strukturell* erklärte, ohne in einzelne Details zu gehen. »The unique nature of Darwin's approach was that it offered an understanding of historical processes in terms of observable causes without requiring to attempt the impossible task of describing the whole history of life on earth.« P. Bowler, *Charles Darwin*, 81.

In eindrucksvoller Weise hat der skeptische Philosoph John Stuart Mill diese Veränderung seiner weltanschaulichen Vermutung durch Darwins Theorie beschrieben. Diese Beschreibung ist deshalb von besonderem Wert, weil sie die Wirkung von Darwins Theorie auf die persönliche Überzeugung eines Skeptikers dokumentiert. Mill war ein konsequenter Agnostiker, der in seinen Schriften immer wieder betonte, dass Darwins Theorie in ihrer Gesamtheit keineswegs bewiesen sei. Umso interessanter ist deshalb ein privater Brief, den Mill im April 1860 an Alexander Bain schrieb, in dem er dem Freund offenbarte, welche Wirkung die Lektüre von Darwins Buch auf ihn gehabt hatte. »Ich habe seit meiner Rückkehr hierher verschiedene Dinge gelesen, die mich interessiert haben, vor allem Darwins Buch. Es übersteigt meine Erwartungen bei weitem. Obgleich man von ihm nicht sagen kann, dass er die Wahrheit seiner Lehre bewiesen habe, scheint er doch bewiesen zu haben, dass sie wahr sein *könnte*, was ich für den größtmöglichen Triumph halte, den Wissen und Scharfsinn möglicherweise im Hinblick auf solch eine Frage erzielen können. Sicherlich kann auf den ersten Blick nichts mehr als so vollkommen unplausibel erscheinen wie seine Theorie, und doch kommt man [schließlich], nachdem man damit begonnen hat, sie für unmöglich zu halten, bei so etwas wie einem tatsächlichen Glauben [actual belief] an sie an, und man fällt ganz sicher nicht wieder in völligen Unglauben zurück.«⁵¹

Mill beschrieb hier sehr klar, was dem skeptischen Leser bei der Lektüre von Darwins »Origin of Species« widerfuhr: Der zweifelnde Leser, der damit begann, Darwins Theorie für völlig unmöglich zu halten, wurde im Laufe des Argumentationsganges soweit überzeugt und gewonnen, dass er zu einem »wirklichen Glauben« an sie kam, und was das eigentlich Entscheidende war hinterher nicht wieder »in völligen Unglauben« gegenüber Darwins Theorie zurückfiel. Darwins Buch veränderte also die Glaubensüberzeugung des Skeptikers nachhaltig. An die Stelle des theistischen Glaubens trat der materialistische Glaube. Und dieser Wandel der weltanschaulichen Vermutung vollzog sich, obgleich dem Leser dabei bewusst blieb, dass Darwin »die Wahrheit seiner Lehre nicht bewiesen« hatte. Für die Veränderung der weltanschaulichen Vermutung reichte es aus, dass Darwins Erklärung wahr sein konnte.

Unter dem Einfluss der Darwin'schen Theorie kehrte sich die weltanschauliche Vermutung um: An die Stelle der Vermutung der Existenz Gottes trat jetzt die Vermutung seiner Nicht-Existenz. Und diese Vermu-

⁵¹ »I have read since my return here, several things which have interested me, above all Darwins book. It far surpasses my expectation. Though he cannot be said to have proved the truth of his doctrine, he does seem to have proved that it may be true which I take to be as great a triumph as knowledge & ingenuity could possibly achieve on such a question. Certainly nothing can be at first sight more entirely unplausible than his theory & yet after beginning by thinking it impossible, one arrives at something like an actual belief in it, & one certainly does not relapse into complete disbelief.« *J. S. Mill, Collected Works, Vol. XV, 695.*

tung berief sich nun ebenfalls (wie vormalig die Vermutung der Existenz Gottes) auf die Naturbeobachtung. Verglichen mit Darwins anschaulicher Theorie erschienen die metaphysischen Welterklärungen wie der Theismus oder das Christentum jetzt einfach weniger plausibel. Ganz allmählich vollzog sich in Westeuropa die Abkehr von der metaphysischen Weltdeutung hin zum Materialismus.⁵²

Darwin hatte die Frage, in welcher Beziehung der Mensch zum Evolutionsgeschehen stand, in seinem Buch über »Die Entstehung der Arten« bewusst offen gelassen.⁵³ Aber dass auch er als Teil des Evolutionsgeschehens begriffen werden musste, lag auf der Hand, denn es war die logisch zwingende Konsequenz seiner Theorie.⁵⁴ Die Evolutionstheorie bot also genau betrachtet nicht nur eine metaphysik-freie Erklärung der Entstehung der Natur. Sie lieferte zugleich auch und das war letztlich noch folgenreicher eine metaphysik-freie Erklärung der Entstehung des Menschen.⁵⁵ Indem sie aber dieses tat, veränderte sie das Menschenbild grundlegend und schaffte dadurch auch neue Voraussetzungen für die Ethik.

Dabei war die Wirkung, die Darwin auf die Ethik ausübte, keine direkte und unmittelbare. Denn Darwin selbst nahm zu der Frage, welche Konsequenzen sich aus seiner Theorie für die Ethik ergaben, nicht direkt Stellung. Aber die materialistische Vermutung wirkte mittelbar. In der Nachfolge Darwins breitete sich jetzt nämlich die Vorstellung aus, der Mensch sei ohne jede immaterielle Einwirkung entstanden, und die Schlussfolgerung, die sich daraus für die Ethik ergab, war die, dass der Mensch damit *entstehungsbedingt* als völlig autonom und frei betrachtet werden

⁵² Vgl. zur Breitenwirkung von Darwins Theorie im Allgemeinen, *A. Desmond, Huxley: The Devil's Disciple*, London 1994, XIIIff.

⁵³ Darwin äußerte sich zu dieser Frage erst 1871 in seinem Werk »Die Abstammung des Menschen und die natürliche Zuchtwahl«, also wesentlich später als etwa Ernst Haeckel oder Thomas Henry Huxley. Vgl. hierzu *Desmond / Moore, Darwin*, 653ff.

⁵⁴ »Though Darwin was careful not to say it«, so hat Desmond festgestellt, »the Origin ultimately meant that man ... [was] never created at all, but was merely [...] a development from an ape.« *A. Desmond, Huxley*, 266.

⁵⁵ »Man's place in nature, he [d.i. Darwin] repeated over and over, was not nearly as elevated as usually thought. ›It is absurd to talk of one animal being higher than another [...] People often talk of the wonderful event of intellectual Man appearing – the appearance of insects with other senses is more wonderful [...] Who with the face of the earth covered with the most beautiful savannahs & forests dare to say that intellectuality is only aim in this world.‹ Insects were as marvellous in their way as men and women. Even human beings, he declared boldly, resulted from the unrolling of completely natural laws.« *J. Browne, Charles Darwin*, London 1995, 373. In Übereinstimmung damit hat auch Wolf Lepenies festgestellt: »Die Auffassung von der Historizität der Natur« setzte sich »unaufhaltsam durch: zu ihren Folgen gehört der Verlust der Sonderstellung, die der Mensch in der Natur und im Kosmos einnahm.« *W. Lepenies, Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert*, in: *ders., Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1989, 7-38, 28.

musste.⁵⁶ Im Lichte von Darwins Lehre erschien das Gehirn des Menschen samt der damit verbundenen Handlungsfreiheit ebenso als das Ergebnis eines seit Jahrmillionen andauernden Selektionsprozesses wie die Schnabelform der Vögel oder die Blütenfarbe der Pflanzen. Wie die Formen und Farben der Natur so wurde damit auch die menschliche Freiheit zu einer Eigenschaft der Materie. Die Evolutionstheorie veränderte also, indem sie die weltanschauliche Grundvermutung änderte, zugleich auch den ontologischen Bezugspunkt der menschlichen Freiheit.

Die praktische Konsequenz, die sich aus dieser materialistischen Deutung der Entstehung der menschlichen Freiheit für die Ethik ergab, war die, dass die Freiheit damit im Prinzip grenzenlos wurde. Aus praktischen Erwägungen war es zwar sinnvoll, dass die Menschen im gesellschaftlichen Zusammenleben, gleichsam aus freier Selbstbeschränkung, gewisse Regeln beachteten. Aber grundsätzlich betrachtet erschien die Freiheit des Menschen vor dem Hintergrund der materialistischen Weltdeutung nun entstehungsbedingt als absolut. Wenn es keinen Schöpfer gab, der den Menschen mit seiner Handlungsfreiheit geschaffen hatte,⁵⁷ dann gab es auch niemanden, der dazu berechtigt war, dieser Freiheit Grenzen zu setzen.⁵⁸ Darwins Theorie begründete also eine *absolute Autonomie* des Menschen.

Die zweite Schlussfolgerung, die sich aus der materialistischen Weltdeutung für die Ethik ergab, war die, dass die Vorstellung einer besonderen *Würde* des Menschen jetzt problematisch wurde.⁵⁹ Denn vor dem Hintergrund der materialistischen Vermutung verlor das individuelle menschliche Einzelleben jede besondere Bedeutung und jeden besonde-

⁵⁶ »Ehe es sich Darwin versah, hatte die Diskussion über seine Theorie die Grenzen der Biologie überschritten und die Öffentlichkeit erreicht, eine Öffentlichkeit, die im endgültigen Niedergang der abendländischen Metaphysik [...] vor kaum zu unterschätzenden Umwälzungen stand, die nun – das war das Neue – vom Menschen und nur noch vom Menschen zu verantworten waren.« G. Altner, *Der Darwinismus*, Einleitung, 2.

⁵⁷ »Gott hatte der Welt einen Zweck gegeben, und die moralische Weltordnung war Teil dieses Zwecks. Ersetzte man diesen Zweck durch den automatischen Prozeß der natürlichen Auslese, so entfernte man nicht nur den Schöpfer aus unserem Weltall, sondern man zerstörte auch die Grundlagen der Moral.« E. Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*, Berlin 1984, 413.

⁵⁸ »Having the world evolve«, so hat Ernst Mayr argumentiert, »and to make matters worse by materialistic means – that is, by natural selection – deprived man's morality of its very foundations.« E. Mayr, *Evolution and Ethics*, in: A. Caplan / B. Jennings (Hgg.), *Darwin, Marx and Freud. Their Influence on Moral Theory*, New York 1984, 35-46, hier: 37.

⁵⁹ »Die Kostbarkeit des Menschen an sich« im Horizont des Schöpfungsglaubens »gibt dem Begriff der Würde erst jene ontologische Dimension, ohne welche das mit diesem Begriff Gemeinte gar nicht gedacht werden kann.« R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: E.-W. Böckenförde / R. Spaemann (Hgg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 295-313, hier: 302.

ren Sinn.⁶⁰ Wenn jedes Individuum einer Art nur ein winziges Glied in der endlosen Kette des unendlichen materie-immanenten Entwicklungsprozesses war, dann kam dem einzelnen menschlichen Leben nicht mehr Bedeutung zu als dem jedes Individuums einer anderen Tier- oder Pflanzenart auch.⁶¹ Und wenn die Vernunft und die Handlungsfreiheit evolutionsbedingte Eigenschaften der Materie waren, dann hatten auch sie objektiv betrachtet nicht mehr Bedeutung als die Blütenfarbe der Pflanzen oder die Schnabelform der Vögel.⁶² Auch von der Vernunft her war dann eine besondere Würde des Menschen nicht mehr begründbar.

Und interessanterweise versuchten die Philosophen, die in der Nachfolge Darwins standen wie John Stuart Mill oder Herbert Spencer eine solche Begründung auch gar nicht mehr. Sie sprachen nicht mehr von der *Würde* des Menschen, sondern sie sprachen jetzt nur noch von *Interessen*, die der Einzelne im Konkurrenzkampf mit und in der Abgrenzung gegenüber den Interessen der anderen Menschen durchzusetzen versuchte. Die Vorstellung von der Würde des Menschen wurde dabei weder bekämpft noch widerlegt. Sie verlor vor dem Hintergrund der materialistischen Weltdeutung einfach ihre Plausibilität. Oder anders formuliert: Die Ethik der Aufklärung wurde durch die materialistische Weltdeutung nicht widerlegt, sondern unterlaufen; und dieser Prozess vollzog sich gleichsam von selbst, ohne dass eine bewusste Absicht dabei erkennbar gewesen wäre.

Darwin hatte die Entstehung der Natur völlig metaphysik-frei und zugleich genuin utilitaristisch erklärt.⁶³ Seine Selektionstheorie hatte das Unmögliche möglich gemacht. Sie hatte gezeigt, wie das Zweckmäßige entstehen konnte, ohne dass eine zwecksetzende Kraft dabei mitwirkte.⁶⁴ Dadurch entfiel »das ›argument from design‹, die Annahme eines göttli-

⁶⁰ »Das Lebewesen stellt wohl die Ausführung eines Entwurfes dar, doch wurde dieser nicht von der Weltvernunft geschaffen. Es strebt nach einem Ziel, doch wurde dieses von keinem Willen bestimmt. Dieses Ziel besteht darin, für die folgende Generation ein völlig gleiches Programm vorzubereiten; und das heißt sich zu reproduzieren. Ein Organismus ist immer nur ein Übergang, eine Etappe zwischen dem, was war, und dem, was sein wird. Die Reproduktion stellt gleichzeitig seinen Ursprung und sein Ende dar, Ursache und Ziel.« *F. Jacob*, *Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code*, Frankfurt a. M. 1972, 10.

⁶¹ »Ohne materialistische Ansprüche auf Weltinterpretation und ohne alle Polemik hat er [d.i. Darwin] nicht nur die Schöpfungsgeschichte, sondern [... auch] die fundamental christliche Lehre von der Sonderstellung des Menschen in der Welt beiseite geschoben.« *Th. Nipperdey*, *Deutsche Geschichte*, 449.

⁶² Vgl. auch *J. Browne*, *Charles Darwin*, 373.

⁶³ Darwins Buch, so hat Desmond gezeigt, was characterized by »crass utilitarian explanations«. *A. Desmond*, *Huxley*, 258.

⁶⁴ Vgl. *A. Weismann*, *Charles Darwin*, 476. Ebenso *E.-M. Engels*, *Biologische Ideen von Evolution*, 35 ff.

chen Plans zur Erklärung der Zweckmäßigkeit der Natur«. ⁶⁵ Die gesamte Natur erschien jetzt vielmehr vor dem Hintergrund von Darwins Theorie genuin utilitaristischen Prinzipien unterworfen. Und diese Prinzipien das war die logische Konsequenz seiner Überlegungen galten auch für den Menschen und das menschliche Miteinander. Die Vorstellung von der Würde des Menschen brach vor dem Hintergrund dieser gleichermaßen metaphysik-freien wie utilitaristischen Kosmologie einfach weg.

Systematisch gesehen war aber diese Veränderung der Betrachtungsweise des Menschen nur eine Folge der Veränderung der Auffassungen im Hinblick auf die Kosmologie und die weltanschauliche Vermutung. Die materialistische Vermutung entfaltete jetzt ihre anthropologischen Konsequenzen. Denn die Vorstellung von der Würde des Menschen als einer die Autonomie begrenzenden Norm gründete sich letztlich entweder direkt auf den Schöpfungsglauben, oder aber auf einen Agnostizismus, der um die metaphysische Vermutung ergänzt wurde. Historisch hatte die Vorstellung von der Menschenwürde ihren Ursprung in der Annahme der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, und die Annahme der Menschenwürde war von daher in ihrem Kern mit der jüdisch-christlichen Weltdeutung auf das Engste verknüpft. ⁶⁶ Und solange es keine Alternative zur jüdisch-christlichen Erklärung der Entstehung der Natur gegeben hatte, war die Vermutung der Existenz eines göttlichen Schöpfers noch nicht wirklich erschüttert worden. Die Frage nach der Existenz Gottes war zwar in der Aufklärung erkenntnistheoretisch mehr und mehr thematisiert und problematisiert worden, und damit war zugleich auch stärker betont worden, dass es sich bei der Annahme der Existenz Gottes, weltimmanent betrachtet, nur um eine *Vermutung* handele, aber die Vermutung als solche war unangetastet geblieben.

Für die Ethik hatte sich daraus die Konsequenz ergeben, dass die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen während der Aufklärung letztlich noch nicht infrage gestellt worden war. Die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit war zwar nicht mehr explizit anerkannt worden, aber an dem Gedanken der Menschenwürde und der Gleichheit aller Menschen hatten die Philosophen wie Kant oder Rousseau doch weiterhin festgehalten. Die Vorstellung der Menschenwürde war dabei gleichsam zu einer säkularisierten Variante der Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit geworden. Aber auch sie war weiterhin eine absolut gültige ethische Grund-

⁶⁵ D. Hull, Die Rezeption von Darwins Evolutionstheorie bei britischen Wissenschaftsphilosophen des 19. Jahrhunderts, in: E.-M. Engels (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, 67–104, hier: 96. Vgl. ebenso E. Mayr, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt, 415. »Die natürliche Auslese beseitigte also nicht nur die Notwendigkeit der Existenz eines Architekten des Universums, sie bedeutete darüber hinaus auch das Ende der kosmischen Teleologie (Finalismus).«

⁶⁶ »Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde [...] nur in einer metaphysischen Ontologie, d.h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation.« R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 313.

norm geblieben. Die weltanschauliche Vermutung der Existenz eines Schöpfergottes hatte also für die Ethik der Aufklärung die Konsequenz gehabt, dass zumindest die säkularisierte Variante der Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit, der Gedanke der Menschenwürde, im Bewusstsein der Menschen präsent geblieben war.

Diese Vorstellung wurde nun durch Darwins Theorie zwar nicht widerlegt, denn auch Darwin ließ ja im Prinzip die Annahme, dass das erste Leben auf der Erde durch einen Akt göttlicher Schöpfung entstanden sei, durchaus gelten. Aber sie büßte einen erheblichen Teil ihrer Überzeugungskraft ein. Denn Darwins »Gott war«, wie Desmond und Moore gezeigt haben, nur noch »ein abwesender Grundherr, und die Natur kam ohne ihn zurecht«. ⁶⁷ Die Annahme der Existenz Gottes wurde folgenlos.

Statt der Annahme der Menschenwürde gewann jetzt die utilitaristische Vorstellung an Plausibilität, dass das menschliche Miteinander im Wesentlichen nur von konkurrierenden Interessen bestimmt sei. Diese Vorstellung war angesichts der materialistischen Vermutung deshalb viel überzeugender, weil man die Interessenkonflikte im gesellschaftlichen Leben letztlich auf die Konkurrenz der Individuen im Daseinskampf zurückführen konnte. Und je mehr die materialistische Weltdeutung an Breitenwirkung gewann, desto dominanter wurde auch das utilitaristische Denkmodell. ⁶⁸

4. Ausblick: Die Nutzenfrage als Problem der christlichen Gemeinde

Das Zweck-Nutzen-Kalkül bestimmt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr nur den Bereich der Wirtschaft. Es prägt ebenso auch die verbreitete Auffassung im Hinblick auf die Kosmologie, d.h. im Hinblick auf die Frage nach dem Ursprung des Weltalls und der Erde. Es bestimmt die gängige Interpretation im Hinblick auf die Entstehung der Natur ebenso wie die Frage nach der Entstehung des Menschen. Und es prägt schließlich infolge dieser grundsätzlichen Veränderungen im Bereich der Kosmologie und Anthropologie auch die Bereiche der Ethik und der politischen Philosophie. Hier ist die utilitaristische Zweck-Nutzen-Abwägung heute geradezu allgegenwärtig. Sie prägt die gegenwärtige Diskussion über den Lebensschutz ebenso wie die über die Genforschung. Und sie bestimmt auch und in diesem Bereich in gewisser Weise auch zu Recht die Rechtsauffassungen, die Gesetzgebung und die Rechtsprechung in den modernen westlichen Demokratien.

⁶⁷ Desmond / Moore, Darwin, 544.

⁶⁸ Nipperdey hat dasselbe Phänomen als Wirkung der naturwissenschaftlichen Entdeckungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts bezeichnet. »Die Naturwissenschaften haben mit dem Einblick in das Wesen der Materie, die Weite der Welt, die Kausalität, die Geschichte der Erde, die Struktur und Entwicklung des Lebens langsam, aber schier unaufhaltsam die überlieferten religiösen Voraussetzungen von Weltbild und Lebensperspektive, die Aufklärung und Idealismus bewahrt hatten, untergraben; sie hörten – auch ohne ausdrückliche Gegenpositionen – auf, Selbstverständlichkeit zu sein, traten in den Hintergrund.« *Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte, 447.*

Ich habe versucht, aus der Perspektive der Wissenschafts- und Ideengeschichte die historische Entwicklung aufzuzeigen, die zu dieser umfassenden Verbreitung der utilitaristischen Lebenshaltung geführt hat. Fragen wir nun abschließend: Wie verträgt sich diese Haltung mit dem biblischen Welt- und Menschenbild?

Die Beantwortung dieser Frage führt in einen Bereich, der eigentlich außerhalb meines Faches liegt. Sie gehört in den Kompetenzbereich der Theologen, und hier wird dieser Themenkomplex im Zusammenhang mit der Standortbestimmung der Theologie in einem stark naturwissenschaftlich geprägten Weltbild auch erörtert. Aber die Ausbreitung des utilitaristischen Denkmodells hat nicht nur theoretische Konsequenzen. Sie hat, weil es sich dabei um eine *Lebenshaltung* handelt, vor allem auch praktische Konsequenzen für das Gemeindeleben. Eine Analyse dieser veränderten Lebenshaltung liegt jedoch von theologischer Seite meines Wissens bislang noch nicht vor. Deshalb möchte ich im Folgenden in einem kurzen Ausblick zumindest die Richtung andeuten, in der die Argumentation meiner Auffassung nach verlaufen könnte.

Zunächst ist zu sagen, dass die Bibel die Kosten-Nutzen-Abwägung für den Bereich der persönlichen Ökonomie ausdrücklich empfiehlt. »Wer ein Haus bauen will, der überschlage zuvor die Kosten.«⁶⁹ Aber diese Abwägung von Kosten und Nutzen ist aus biblischer Sicht keine Lebenshaltung, sondern sie wird im Wesentlichen auf den ökonomischen Bereich beschränkt. In den Bereichen der Kosmologie, Anthropologie und Ethik gelten dagegen prinzipiell andere Grundannahmen. Die Kosten-Nutzen-Abwägung ist also nicht die empfohlene Lebenshaltung überhaupt, sondern sie ist nach biblischem Verständnis partiell sinnvoll und trägt im Bereich der persönlichen Finanzen zum Gelingen des Lebens bei.

Im Bereich der Kosmologie, d.h. der Schöpfungsvorstellung, dagegen haben Zweck-Nutzen-Abwägungen nach biblischem Verständnis keinen Raum. Da Gott als der Urheber und Zwecksetzer des Weltalls und der Erde betrachtet wird, steht hier nach biblischer Auffassung ein Akt freien und planvollen göttlichen Handelns im Zentrum. Der universelle Geltungsanspruch des Utilitarismus, der sich auf die Annahme gründet, dass es sich bei der Entstehung der gesamten uns umgebenden Wirklichkeit um eine Kette von unbeabsichtigten Konsequenzen materie-immanenter Zufälle handelt, steht dieser biblischen Sichtweise der Entstehung der Welt diametral entgegen. Die alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten behandeln nicht die Frage, *warum* Gott die Welt erschuf, und sie beantworten die Frage, *in welcher Weise* dieses geschah, auch nur abstrakt. Aber Kosten-Nutzen-Abwägungen spielen nach biblischem Verständnis im Zusammenhang mit der Entstehung des Weltalls und der Erde keine Rolle.

Dasselbe gilt ebenso für die Entstehung der Natur, und es gilt vor allem auch für die des Menschen. Sowohl die Erschaffung der Natur als auch die

⁶⁹ Lk 14,28ff.

des Menschen entspringen nach biblischem Verständnis Gottes freiem Willen, wobei der Mensch als einziges lebendiges Wesen ein besonderes Merkmal, nämlich den Charakter der Gottesebenbildlichkeit erhält. Er wird also anders als in den evolutionistischen Konzeptionen nicht nur als Teil der gesamten Natur gesehen, sondern er erhält durch das Prädikat der Gottesebenbildlichkeit eine einzigartige Sonderstellung. Er ist nicht nur Teil der Natur, sondern steht ihr zugleich gegenüber und darf sie im göttlichen Auftrag verwalten. Die biblische Anthropologie steht ganz im Zeichen des Schöpfungsgedankens, und diese Grundauffassung hat für die Ethik sehr bedeutsame Konsequenzen. Im Bereich der Ethik entfaltet der Schöpfungsglaube nämlich ebenso seine systematischen Konsequenzen wie beim utilitaristischen Weltbild auch. Da der Mensch als von Gott geschaffenes Ebenbild betrachtet wird, haben Kosten-Nutzen-Abwägungen nach christlichem Verständnis im Bereich der Ethik grundsätzlich keinerlei Raum. Sie können bei Einzelfallentscheidungen hilfreich und nützlich sein. Aber die christliche Ethik verbietet grundsätzlich ebenso wie ihre säkularisierte Variante, die Ethik der Aufklärung jede Form der Instrumentalisierung von Menschen als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke.⁷⁰ Der Geltungsgrund für diese absolute ethische Norm liegt dabei nach biblischer Auffassung in dem Charakter der Gottesebenbildlichkeit und damit letztlich zugleich in der Schöpfungsvorstellung begründet.⁷¹

Und schließlich gibt es noch einen weiteren großen Bereich, in dem sich die christliche Auffassung wesentlich von der des Utilitarismus unterscheidet, und zwar ist dieses die gesamte Form der *Lebenshaltung* und

⁷⁰ Die Ethik der Aufklärung steht der christlichen Ethik aufgrund des Konsenses in diesem Punkt deutlich näher als der Utilitarismus. Aber auch die Übereinstimmung mit der Ethik der Aufklärung erweist sich bei genauerer Analyse als nur eine scheinbare. Der Grund dafür liegt darin, dass im Alten und Neuen Testament eine grundsätzlich andere Lebenshaltung als von den Aufklärern gelehrt wird. Während die Aufklärer eine rationale Lebensführung in dem Sinne empfehlen, dass der Einzelne unter Gebrauch seiner Vernunft sein Leben selbstbestimmt und autonom gestaltet, empfiehlt die Bibel gerade den Verzicht auf diese Autonomie der Lebensgestaltung zugunsten einer bewussten Unterordnung unter die Leitung des heiligen Geistes.

⁷¹ Genau dieser Geltungsgrund unterscheidet die christliche Ethik wesentlich von der Ethik der Aufklärung. Der gemeinsame Nenner zwischen beiden besteht dabei darin, dass beide die Selbstbestimmung des Menschen in Fragen des praktischen Handelns betonen und zugleich eine Fremdbestimmung durch andere Menschen in diesem Bereich als unzulässig ausschließen. Das ist ein sehr wichtiger Grundgedanke. Er täuscht aber praktisch schnell über die sonst fundamentalen Unterschiede hinweg. Das betrifft insbesondere den systematisch zentralen Aspekt des Geltungsgrundes der Ethik. Der Geltungsgrund für die Achtung des anderen liegt nämlich nach Kant *nicht* in der Gottesebenbildlichkeit, sondern in *meiner eigenen Vernunft* begründet. Ich achte *mich selbst* als vernünftiges Wesen, wenn ich den anderen als solches anerkenne und ihn als Zweck an sich selbst und nicht nur als Mittel zu anderen Zwecken betrachte. In der christlichen Ethik dagegen achte ich den *Schöpfer* bzw. den *Charakter der Gottesebenbildlichkeit des anderen*. Das ist ein fundamentaler Unterschied. Während bei Kant die menschliche Autonomie im Mittelpunkt steht, geht es bei der christlichen Ethik gerade um den Verzicht auf Autonomie zugunsten der Anerkennung göttlicher Herrschaftsansprüche über das menschliche Leben und die konkrete alltägliche Lebensgestaltung.

Lebensführung. Die utilitaristische Frage: »Was bringt mir das?« stellt den Autonomiegedanken und das Eigeninteresse in den Mittelpunkt und macht die Selbstverwirklichung und die Durchsetzung dieses Eigeninteresses zum Hauptlebensziel. Das Alte und Neue Testament dagegen empfehlen eine grundsätzlich andere Ausrichtung des Lebens. Die Bibel begreift das Streben nach einer autonomen, und das bedeutet: auch von Gott unabhängigen Lebensführung als eine Folgeerscheinung des Sündenfalls und Ausdruck der sündigen Natur des Menschen. Deshalb lehrt die Bibel, dass gerade der Verzicht auf die autonome, im Sinne einer von Gott unabhängigen Lebensgestaltung anzustreben sei. Das impliziert zwangsläufig auch den Verzicht auf die unbedingte Durchsetzung eigener Interessen. Stattdessen ist das eigentliche Ziel der christlichen Lebensführung nicht die Selbstverwirklichung, sondern die Unterordnung des Einzelnen und seiner Interessen unter den göttlichen Herrschaftsanspruch und das heißt konkret: unter die Führung des heiligen Geistes. Diese Unterordnung erfolgt dabei in der Absicht, das individuelle Leben in den Dienst des übergeordneten Zieles des Kommens des Reiches Gottes zu stellen. Dass sich im Zuge dieser Lebensführung als Nebeneffekt eine ganz besondere Form der Selbstverwirklichung einstellt, ist dabei gleichsam das Wirken der unsichtbaren göttlichen Hand. »Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.«⁷²

Die Frage: »Was bringt mir das?« ist also nicht die Frage der Gemeinde Jesu. Und wir finden sie dementsprechend meines Wissens im Neuen Testament auch nur an einer einzigen Stelle, nämlich im achten Kapitel der Apostelgeschichte, bei Simon dem Zauberer, der von den Jüngern die Gabe der Vermittlung des Heiligen Geistes durch Handauflegung gegen Geld erwerben wollte, um damit eigenmächtig zu verfahren, oder ökonomisch gesprochen, seinen eigenen Nutzen zu maximieren. Simon war dabei kein Heide, sondern ein Gemeindeglied. Die Apostelgeschichte berichtet: »Auch Simon selbst glaubte, und als er getauft war, hielt er sich zu Philippus.«⁷³ Aber die Frage nach dem Eigennutz prägte auch nach seiner Bekehrung seinen Lebensstil. »Als aber Simon sah, dass durch das Auflegen der Hände der Apostel der Geist gegeben wurde, brachte er ihnen Geld und sagte: Gebt auch mir diese Macht, dass der, dem ich die Hände auflege, den Heiligen Geist empfangen. Petrus aber sprach zu ihm: Dein Geld fahre mit dir ins Verderben, weil du gemeint hast, dass die Gabe Gottes durch Geld zu erlangen sei! Du hast weder Teil noch Recht an dieser Sache, denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott. Tu nun Buße über diese deine Bosheit und bitte den Herrn, ob dir etwa der Anschlag

⁷² Mt 10,39.

⁷³ Apg 8,13.

deines Herzens vergeben werde, denn ich sehe, daß du voll bitterer Galle und in den Banden der Ungerechtigkeit bist.«⁷⁴

Die Apostel folgten dem Missionsbefehl Jesu im Hinblick auf Simon den Zauberer auch dergestalt, dass sie ihn lehrten, den utilitaristischen Lebensstil hinter sich zu lassen. Simon erkannte den Handlungsbedarf in diesem Bereich, denn er bat Petrus: »Bittet ihr für mich den Herrn, damit nichts über mich komme von dem, was ihr gesagt habt.«⁷⁵ Die Apostelgeschichte berichtet nicht im Detail, was die Apostel taten, um Simon bei der Einübung der christlichen Lebenshaltung zu unterstützen. Aber sie benennt im achten Kapitel eindeutig das Problem. Vermutlich erfolgte das Einüben des neuen Lebensstils damals ebenso wie heute vor allem dadurch, dass die neu bekehrten Gemeindeglieder dem Vorbild anderer, älterer Gemeindeglieder folgten. Dazu passt, dass in der Apostelgeschichte im unmittelbaren Anschluss an die Begebenheit mit Simon dem Zauberer der christliche Lebensstil in Gestalt des Verhaltens von Philippus und seinem Dienst an dem Kämmerer aus dem Morgenland eindrucksvoll vorgeführt wird. Utilitaristischer und christlicher Lebensstil werden im achten Kapitel der Apostelgeschichte gleichsam kontrastierend einander gegenübergestellt.

Im direkten Gegensatz zu Simon dem Zauberer, spielt nämlich die Frage nach dem Eigeninteresse bei Philippus überhaupt keine Rolle. »Ein Engel des Herrn aber redete zu Philippus und sprach: Steh auf und geh gegen Süden auf den Weg, der von Jerusalem nach Gaza hinabführt; der ist öde. Und er stand auf und ging hin.«⁷⁶ Die Frage: »Was bringt mir das?« wird von Philippus nicht einmal erwogen, obgleich die Wanderung auf einem »öden Weg« in der Antike gefahrvoll und fraglos alles andere als angenehm war. Er stand einfach »auf und ging hin«. Simon »hielt sich zu Philippus.«⁷⁷ Und er hatte so im Prinzip die Möglichkeit, den christlichen Lebensstil zu erlernen. Aber das Aufgeben seiner vertrauten Denkgewohnheit war für ihn, wie wir gesehen haben, ein Problem, das er zunächst überhaupt als solches erkennen musste.

Dass schon die Apostel Schwierigkeiten mit dem utilitaristischen Lebensstil eines neubekehrten Gemeindeglieds hatten, weist darauf hin, dass die Frage nach dem Eigennutz nicht nur eine Grundfrage des modernen Lebens, sondern möglicherweise eine menschliche Grundhaltung überhaupt ist. Petrus markierte diese Lebenshaltung mit schärfster Kritik als einen Ausdruck dafür, dass Simon sich »in den Banden der Ungerechtigkeit« befände, und er zeigte Simon zugleich, dass der christliche Lebensstil eine grundsätzlich andere Ausrichtung habe. Dieselbe Aufgabe, eben diesen neuen Lebensstil zu vermitteln, stellt sich für die Gemeinde

⁷⁴ Apg 8,18ff.

⁷⁵ Apg 8,24.

⁷⁶ Apg 8,26.

⁷⁷ Apg 8,13.

der Gegenwart auch, und sie stellt sich, wenn ich richtig sehe, vielleicht auf noch breiterer Front, eben weil die Kosten-Nutzen-Abwägung das vertraute Denkmuster in vielen Lebensbereichen in unserer Gegenwart ist. Es wäre eine interessante und wichtige Aufgabe, genauer zu bezeichnen, an welchen Stellen sich die utilitaristische Lebenshaltung im praktischen Gemeindeleben der Gegenwart auswirkt. Aber diese Analyse ginge deutlich über meine Fragestellung hinaus.

Ich möchte diesen Ausblick damit schließen, dass auch die Kehrseite der Medaille noch beleuchtet wird. Denn gerade weil die christliche Lebenshaltung der utilitaristischen Denkweise als *Lebenshaltung* diametral entgegensteht, ergibt sich, wenn ich richtig sehe, für viele Gemeindeleitungen eine besondere Schwierigkeit. Diese besteht darin, dass die Freikirchen der Gegenwart z. T. beträchtliche Haushalte haben und also auch im ökonomischen Bereich handeln müssen. Die Gemeinden sind Wirtschaftssubjekte, und sie handeln auch als solche. Sie agieren als Arbeitgeber, als Bauherren, als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Für die Gemeindeleitungen ergibt sich daraus das Problem, dass Kosten-Nutzen-Abwägungen in den christlichen Lebensstil integriert werden müssen. Das ist durchaus neutestamentlich, denn Jesus empfiehlt ja im ökonomischen Bereich die Kosten-Abwägung ausdrücklich. Aber hier gibt es häufig erhebliche Zurückhaltungen, diese Kosten-Nutzen-Abwägungen klar zu formulieren und entsprechende Entscheidungen zu treffen. Kosten-Nutzen-Fragen stehen unter dem generellen Verdacht, nicht-christlich zu sein, und das ist im Hinblick auf die Ökonomie nicht immer richtig. Was in dem wichtigen Bereich der Finanzen und Haushaltsführung notwendig ist, ist die Gabe der Unterscheidung der Geister, die sich der utilitaristischen Lebenshaltung verweigert, aber in Fragen der Ökonomie zugleich den Mut zu einer gezielten Kosten-Nutzen-Abwägung aufbringt. Die Kosten-Nutzen-Analyse ist als solche nicht verwerflich. Es kommt darauf an, sie bewusst in den christlichen Lebensstil zu integrieren.

Bibliografie

- Altner, G. (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981
 –, *Darwin, seine Theorie und ihr Zustandekommen*, in: G. Altner (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981, 5-8.
- Böckenförde, E.-W. / Spaemann, R. (Hgg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987.
- Bowler, P.J., *Malthus, Darwin, and the Concept of Struggle*, in: *Journal of the History of Ideas* 37 (1976), 631-650.
 –, *Evolution. The History of an Idea*, Berkeley 1989.
 –, *Charles Darwin: The Man and His Influence*, Oxford 1990.
- Browne, J., *Charles Darwin*, London 1995.
- Darwin, C., Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859)*, Neudruck Darmstadt 1988.

- Desmond, A.*, Huxley: The Devil's Disciple, London 1994.
- , *Moore, J.*, Darwin, Deutsche Übersetzung, München 1992.
- Dove, A.*, Was macht Darwin populär? (1871), in: *G. Altner* (Hg.), Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, Darmstadt 1981, 446-453.
- Engels, E. M.*, Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1995.
- , Biologische Ideen von Evolution im 19. Jahrhundert und ihre Leitfunktionen. Eine Einleitung, in: *dies.* (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1995, 13-66.
- Gregory, E.*, Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany, Dordrecht 1977.
- Hayek, F.A. von*, Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze (1969), Tübingen 21994.
- Hemleben, J.*, Darwin, Reinbeck bei Hamburg 1990.
- Hull, D.L.*, Die Rezeption von Darwins Evolutionstheorie bei britischen Wissenschaftsphilosophen des 19. Jahrhunderts, in: *E.-M. Engels* (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1995, 67-104.
- Jacob, F.*, Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code, Frankfurt a.M. 1972.
- Lepenies, W.*, Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart 1989.
- , Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften seit dem 18. Jahrhundert, in: *ders.*, Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart 1989, 7-38.
- , Wissenschaftsgeschichte und Disziplingeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 4 (1978), 437-451.
- Mandeville, B.*, Die Bienenfabel (1705), Mit einer Einleitung von W. Euchner, Frankfurt a.M. 1980.
- Mayr, E.*, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung, Berlin 1984.
- Merton, R.K.*, The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action, in: American Sociological Review 1 (1936), 894-904.
- , Evolution and Ethics, in: *A. Caplan / B. Jennings* (Hgg.), Darwin, Marx and Freud. Their Influence on Moral Theory, New York 1984, 35-46.
- Mill, J.S.*, Collected Works, 19 Bände, Toronto 1965-1977.
- Nipperdey, Th.*, Deutsche Geschichte 1800-1866, München 1983.
- Popper, K.R.*, Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, Hamburg 1994.
- Smith, A.*, Der Wohlstand der Nationen (1776), aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes hg. von *H. C. Recktenwald*, München 1996.
- Spaemann, R.*, Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie? in: *ders. / P. Koslowski / R. Löw* (Hgg.), Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft, Weinheim 1984, 73-92.
- , Über den Begriff der Menschenwürde, in: *E.-W. Böckenförde / R. Spaemann* (Hgg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 295-313.
- / *Koslowski, P. / Löw, R.* (Hg.), Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft, Weinheim 1984.

- , Evolutionismus und Christentum, Weinheim 1986.
- / Löw, R., Die Frage wozu?, München³1991.
- Tille, A., Charles Darwin und die Ethik, in: K. Bayertz (Hg.), Evolution und Ethik, Stuttgart 1993, 49-66.
- Weismann, A., Charles Darwin und sein Lebenswerk, Leipzig 1909, wiederabgedruckt in: G. Altner, Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie, Darmstadt 1981, 472-486.
- Wittkau-Horgby, A., Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1998.
- , Grundformen des Materialismus in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, in: Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 82 (1998), 129-140.
- , »Unintended Consequences of Scientific Discoveries« oder: Die Heterogenie der Zwecke als Phänomen der Wissenschaftsgeschichte, in: Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 85 (2001), 223-238.

Was hat die Predigt mit dem Bibeltext zu tun?

Wahrheit und Freiheit einer »kanonischen« Theologie
für die christliche Verkündigung*

Kim Strübind

»Um die Beziehungen zwischen dem Text und der Predigt ist es gelegentlich diplomatisch bestellt: Ihr wahrer Stand ist nur für Eingeweihte erkennbar. In mancher Predigt bekommt man Heimweh nach dem Text.«
Werner Jetter

1. Predigt als Schriftauslegung

Was hat die Predigt mit dem (Bibel-)Text zu tun? Dies ist beileibe nicht *nur* die ärgerliche Frage frustrierter Predigthörer. Nicht selten wird man die Antwort hören: Nichts oder nicht viel. Ist der Predigttext verlesen, steht die Predigt auf dem Prüfstand – eben auch auf dem Prüfstand jenes Textes, den es auszulegen gilt. Ein Wust an Erwartungen gibt sich ab jetzt ein Stelldichein, wobei dem Predigttext eine kriteriologische Funktion zukommt. Er legitimiert den Verkündiger und stimuliert – wenn's gut geht – die Versammlung der Gläubigen zur gefälliger Akzeptanz des Gehörten. Ist aber der Vertrauensvorschluss des Verkündigenden aufgebraucht und das Misstrauen des Hörers im Predigtverlauf erst einmal geweckt, dann wird die Frage immer lauter: Was hat die Predigt mit dem Text zu tun? So laut kann diese Frage werden, dass sie am Ende der Predigt buchstäblich im Raum steht.

Die Frage, was die Predigt mit dem Text zu tun hat, kann aber auch weniger pejorativ gestellt werden. Etwa im Sinne von: Was soll die Predigt mit dem Text eigentlich *anstellen*? Was hat sie buchstäblich mit ihm zu

* Überarbeitete sowie um Fußnoten und einige aus Zeitgründen nicht vorgetragene Textpassagen erweiterte Fassung eines Vortrags vor dem Konvent der Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vom 29. Februar 2000 in Kirchheim. Der Beitrag erschien erstmalig in: Theologisches Gespräch, Beiheft 1 (2000): Gottes Wort und unsere Predigt, 10-38, und ist vergriffen. – Der hier vorgelegte Neudruck wurde geringfügig überarbeitet.

schaffen und was soll dieser Spezialfall religiöser Rede mittels eines vorgegebenen Bibeltextes bewirken, generieren oder garantieren? Bedarf die Predigt überhaupt eines Textes, um im Vollsinn ›Predigt‹, also Verkündigung des Wortes Gottes zu sein? Sicherlich nicht unbedingt. Rede von Gott her ist nicht an vorgegebene Texte gebunden, nicht einmal an Bibeltexte. Die Augsburger Konfession von 1530 hat dies in der Formulierung festgehalten, dass Gott das Predigtamt eingesetzt habe, ferner das Evangelium und die Sakramente, mit deren Hilfe der Heilige Geist den Glauben wirke, »wann und wo es Gott gefällt« (ubi et quando visum est Deo).¹ Das muss ja nicht ohne einen vorgegebenen Text geschehen. Aber es kann. Die an die Heiden gerichteten Missionspredigten der Apostelgeschichte belegen, dass Bibeltexte als Grundlage einer christlichen Predigt entbehrlich sind.²

Dennoch leidet die auf eine biblische Vorlage verzichtende Themapredigt an einem grundlegenden Defizit, weshalb wir sie tunlichst nicht zum Paradigma der Verkündigung erheben sollten. Themapredigten setzen nämlich die zur Predigt bevollmächtigende Inspiration des oder der *Predigenden* voraus.³ Die einen Bibeltext auslegende Textpredigt beruht dagegen auf der Inspiration des *Textes*. Woher der Text kommt, wissen wir. Aber worin die Inspiration des Verkündigers gründet, wissen wir nicht (vgl. Apg 19,15).

Das persönliche Charisma, das in der Themapredigt Gefahr läuft, sich von der verbindlichen Überlieferung der Christenheit zu emanzipieren, kann sich oft schwer vom Verdacht des Subjektivismus und der Willkür befreien. Eine Predigt kann – in der Ausdrucksweise der Reformatoren – schnell als »opinio«, d.h. als bloße religiöse Meinung des Predigenden verstanden werden. Im Unterschied zu einer verbindlichen literarischen Überlieferung, die freilich ebenfalls nicht vor Fehlinterpretation geschützt ist, kann eine Predigt als religiöse Privatmeinung schwerlich jene notwendige soziale Kraft und Vollmacht (*exousia*) entfalten, die eine Horde selbstbewusster baptistischer Basisdemo-

¹ CA V, hier zit. nach: *Lutherisches Kirchenamt der VELKD* (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1986, 63.

² Auf die grundlegende Freiheit der Predigt vom Text hat zu Recht *W. Trillhaas* (Einführung in die Predigtlehre, Darmstadt ³1983, 21 ff.) hingewiesen: »Die Anfänge christlicher Predigt wissen von keinen Texten« (a. a. O., 22). Gleichzeitig führt Trillhaas einleuchtende Gründe für eine grundsätzliche Textbindung der Predigt an (vgl. a. a. O., 22 f.).

³ Die nachfolgend überwiegend maskuline Verwendung »der Prediger« usw. erlaubt keinen Rückschluss auf das Geschlecht der oder des Predigenden, sondern erfolgt aus Gründen sprachlicher Ökonomie sowie zur Vermeidung von auf Dauer ermüdenden Redundanzen, die eine inklusive Sprechweise nun einmal mit sich bringt. Aus diesen Gründen folge ich dieser anachronistischen Konvention mehr »nolens« als »volens«. Die von mir in ihrer Verkündigungsvollmacht von mir hoch geachteten Kolleginnen mögen mir dies bitte nachsehen.

kraten⁴ zum kollektiven Glaubensgehorsam zu rufen vermag. Das Problem wurde bereits in Korinth deutlich, wo das rhetorische Charisma des Apollos den eher mäßigen Prediger Paulus an die Wand zu spielen drohte und damit der kreuzgestaltige Inhalt des Evangeliums dem Personenkult religiöser Begabungen geopfert wurde (vgl. 1Kor 1,18-4,16). Die Gefahr einer solchen, von der Sache des Glaubens ablenkenden und der Begabung des Verkündigers huldigenden *theologia gloriae* kennen wir auch in unseren Reihen.

Demgegenüber hat eine Predigt, die sich als Auslegung eines ihr vorgegebenen Bibeltextes versteht, viele Vorteile: Indem sie dem einmal gelegten Grund urchristlicher Verkündigung durch eine erläuternde und aktualisierende Deutung folgt, legitimiert sie die Predigenden, schützt diese vor Verdächtigungen der Hörer – zugleich die Hörer vor religiöser Anmaßung und Willkür des Predigenden – und entlastet die Verkündiger davon, sich auf das eigene Talent zu verlassen oder sich etwas aus den Fingern saugen zu müssen. Der Prediger als Textausleger wird durch den Bibeltext vom Führer zum Geführten und ist damit der Protagonist des Hörers, den der Predigende dazu auffordert, es ihm gleich zu tun: sich führen zu lassen, ohne dabei den Grund der Verkündigung aus dem Auge zu verlieren. Der Text bevollmächtigt und begrenzt damit die vorgegebene Aufgabe der Verkündigung auf heilsame Weise.

Das Vertrauen auf die Inspiration des Textes ist dem Vertrauen auf die Inspiration des Predigenden auf lange Sicht weit überlegen. Religiöse Genialität führt häufig zur Entstehung von Personal- und Richtungsgruppen, im schlimmsten Falle zur Gemeindespaltung, ein keineswegs seltenes Phänomen in unseren Kreisen. Nur eine transpersonale verbindliche Überlieferung kann langfristig jene Kohäsion erzeugen, die nötig ist, um Christen mit ihrer Gemeinde und die Gemeinde mit ihrem Herrn und dem Grund aller Überlieferung zu verbinden. Und nur die Bibel ver-

⁴ Die aus politischen Kontexten entnommene Vorstellung von einer Gemeindedemokratie, deren wir Baptisten uns gerne rühmen (vgl. die Rede von der »Basisdemokratie«) verfehlt, was Paulus mit der charismatischen Gleichberechtigung aller Glieder tatsächlich meint (1Kor 12). Paulus hat die Gemeinde niemals im Sinne einer »Demokratie« verstanden, weil das kratologische (»herrschaftliche«) Element für ihn – und für das ganze Neue Testament – niemals eine Angelegenheit gemeindlicher »Autonomie« sein konnte oder durfte. Die Gemeinde ist unter keinen Umständen eine Demokratie, sondern eine Christokratie. Gerade die Redeweise vom Leib *Christi* markiert durch den Genitivus possessivus, wer der Herr im Haus der Gemeinde ist! So hätte Paulus einen etwaigen Beschluss der galatischen Gemeinden, das Evangelium via Basisdemokratie zu entsorgen, nicht hingenommen oder eine solche Dummheit auch noch mit einer ekklesiologischen Dignität versehen. Ähnliches darf auch für andere »basisdemokratische« Fehlentscheidungen mit Fug angenommen werden. Basisdemokratie setzt zudem eine spirituelle »Basiskompetenz« der gesamten Gemeinde voraus, von der innerkirchlich keine Rede sein kann. Sie verfehlt darüber hinaus grundsätzlich das Wesen der Sache, weil sie das Problem der Herrschaft nur formal (demokratisch) und nicht inhaltlich (christologisch) in den Blick nimmt. Ich halte die Redeweise von der Gemeinde als einer Basisdemokratie für eine aus dem 19. Jahrhundert stammende Vorstellung, die seinerzeit berechnete politisch-liberale Vorstellungen auf die Gemeinde übertrug.

fügt über jene allgemein anerkannte Autorität, die nicht nur legitimiert, sondern auch über die Konfessions- und Epochengrenzen hinweg den einen Leib Christi erkennbar macht. In diesem Sinne hat Gerhard Ebeling die gesamte Kirchengeschichte die »Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«⁵ genannt.

In summa: Während die Themapredigt auf die Inspiration der Predigenden und dessen Virtuosität angewiesen ist, vertraut die Textpredigt der Inspiration des Bibeltextes, die durch ›Auslegung‹⁶ auf den Prediger und über ihn auf die Zuhörer überzugehen vermag. Beide Predigtweisen stehen freilich gleichermaßen unter dem Vorbehalt des Glaubens, dass Gott unsere Rede zu seinem Wort macht, »wann und wo es ihm gefällt«.

2. Der Erwartungshorizont der Hörer

2.1. Die Spaßkultur als Gefährdung der Schriftauslegung

Das Verhältnis von Bibeltext und Predigt ist bei näherem Hinsehen nicht so harmonisch, wie es gemeinhin scheint.⁷ Die Gefährdungen einer Predigt, die sich als Schriftauslegung versteht, sind Legion. Dies lässt sich bereits beim Erwartungshorizont der Predigthörer feststellen. Die Güte einer Predigt zeigt sich im Urteil der Hörenden nicht unbedingt daran, wie treu der Verkündiger seiner Vorlage durch Auslegung derselben zu folgen versteht. Die von uns allen im Schweiß unseres Angesichts erlernten theologischen Kriterien wie Wahrhaftigkeit, Texttreue und intime exegetische Kenntnis werden auf der Hörerseite nicht immer goutiert oder auch nur als für die Predigt relevant betrachtet. In unseren Gemeinden wird eine gute, der Heiligen Schrift zur Sprache helfende Predigt zwar nach wie vor geschätzt. Im Allgemeinen wird ihr jedoch nicht mehr jene zentrale glaubensstiftende Kraft zugebilligt, die ihr das Neue Testament noch beimisst. Atmosphärische Fragen, die ich etwas salopp ›Wohlfühl-elemente‹ nennen könnte, laufen der Predigt als der gemeinschaftsbildenden Kraft den Rang ab.

Ein Votum wie das jener Synodalen aus der bayerischen Landeskirche ist selten geworden, die einmal bekannte: »Ich bin bereit, ein schmackhaftes Abendessen für eine gute Bibelarbeit zu geben.« Heute hat jedes Champions-League-Spiel mehr baptistische Fans als eine gegebenenfalls

⁵ Vgl. G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: *ders.*, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfession, Tübingen 1969, 9-27.

⁶ Und auch ohne explizite Auslegung!

⁷ Die nachfolgenden Ausführungen und Karikaturen erlauben keinen unmittelbaren Rückschluss auf eine bestimmte Ortsgemeinde, sondern speisen sich – nebst manch eigener Beobachtung – aus vielfachen Erfahrungen von Kolleginnen und Kollegen im Verkündigungsdienst.

zeitgleich stattfindende Bibel- oder Gemeindestunde. Dies mag sicherlich manchmal auch an der tristen Gestalt und dem Odium der Langeweile mancher Bibelstunden liegen. Es liegt aber auch an der Bibel selbst und an der verbreiteten Unlust, sich mit ihren durchaus disparaten Inhalten zu beschäftigen. Das flächendeckende Sterben der Bibelstunden und das manchmal öde Kreisen von Hauskreisen um die Frage: ›Was hat ein Text, der mir nicht auf Anhieb etwas sagt, überhaupt noch zu sagen?‹ sind Indizien für die Bibelnot, also die Not, in der sich vor allem die *Bibel* und – ihr darin folgend – deren Ausleger befinden. Die Unkenntnis grundlegender biblischer Inhalte, die sich vom Gemeindeunterricht bis zu den Bewerbungen für ein Studium am Theologischen Seminar durch die Biographien unserer Gemeindemitglieder zieht, ist durchaus beklemmend.

Weshalb beschäftigt uns die Beschäftigung mit der Bibel nicht mehr wie in früheren Zeiten? Und was führt uns im Gottesdienst und in den Gemeindestunden überhaupt noch zusammen? Das Interesse an der Heiligen Schrift ist es jedenfalls nicht oder zumindest mit deutlich abnehmender Tendenz. Der freundlich verpackte Hinweis: »Mach's kurz mit der Andacht« markiert das zu Christus rufende Wort als Beiwerk von Gemeindeveranstaltungen, die sich als Happening definieren und von Geselligkeit oder von einem messbaren Unterhaltungswert leben. Das unvermeidliche religiöse Wort zur Lage sitzt man da notfalls aus. Als »Rite de passage« flankiert es gesellige ›Events‹ durch eine irgendwie mit ihr verbundene religiöse Sinnggebung, die der Predigende beisteuert.

Unser Gemeindeleben erfährt einen sich seit einiger Zeit anbahnenden Paradigmenwechsel. Die arithmetisch immer kleiner werdende mitarbeitende Schicht verbucht Gemeindeveranstaltungen unter der Rubrik ›Arbeit‹, also unter der Kategorie, der auch das berufliche Leben zugeordnet wird. Diese Einstellung zur Arbeit trifft auf eine Klientel, die in der Gemeinde nach getaner Arbeit zunehmend religiöse Zerstreuung sucht. Substantielle Auferbauung – schon das Wort ›Schulung‹ ist hier verdächtig – und gar die bloße Forderung, sich etwas gefallen zu lassen, was andere für einen vorbereitet haben, wird nicht mehr als Gabe oder Angebot, sondern bereits als Arbeit oder Opfer verstanden, das die Gemeinde von einem fordert. Ein Gemeindemitglied muss heute für das, was ihm aus der Sicht der Evangeliums gut tut, stets neu gewonnen und geworben werden. Theologisch ausgedrückt: Der »alte Adam« offenbart sein Wesen vor allem darin, dass er sich das Gute nicht gönnt, eben weil er das Gute nicht als Guttuendes erkennt und die Annahme einer Gabe Gottes mit Arbeit und Opfer verwechselt. Dies gilt nun auch für Bibelstunden und Predigten, vor allem wenn sie den Charakter der Schriftauslegung oder – *horribile dictu* – gar der ›Bibelarbeit‹ wahren.

Die Attraktivität gemeindlicher Veranstaltung erweist sich dagegen zunehmend durch ein gelungenes ›Theotainment‹ und folgt dem Grundsatz: Nur wenn es gelingt, den Gemeindeveranstaltungen einen verifizierbaren Freizeitwert abzugewinnen, kann der soziale Komplex Ge-

meinde in einer Spaßkultur, deren Verkündiger Harald Schmidt und Stefan Raab heißen, von der Arbeits- auf die Vergnügensseite wechseln. Bibeltexte haben aber nun einmal keinen besonderen Unterhaltungswert, wenn wir von einigen alttestamentlichen Geschichten absehen. Wie der Ausdruck *Bibelarbeit* zu Recht aussagt, ist die Beschäftigung mit den Texten der Bibel mühsam: Sie ist denk- und insofern tatsächlich arbeitsintensiv. So hatte Ernst Käsemann einst das Vorwort seines epochalen Kommentars zum Römerbrief mit den Worten beschlossen: »Der Ungeduldige, dem es bloß um Ergebnis und mögliche praktische Verwendung geht, soll die Finger von der Exegese lassen. Er taugt nicht für sie, recht-schaffen betrieben: sie nicht für ihn.«⁸

Das Dilemma einer den Text auslegenden Predigt besteht nun darin, dass Bibeltexte vor allem *sammeln*. Sie holen uns ab und entführen uns in eine Welt, die prima facie nicht immer die unsere ist oder unseren Erwartungen entspricht. Freizeit aber hat ihren vornehmsten Zweck nicht in der Sammlung, sondern – umgekehrt – in der Zerstreung! Freizeit entlastet gerade von der stets geforderten Konzentration des beruflichen und familiären Alltags. Und Gemeinde hat sich zunehmend mit den Ressourcen an Aufmerksamkeit zufrieden zu geben, die nach Beruf und Familie noch übrig bleiben. Diesen Rest muss sich das Gemeindeleben allerdings in hartem Konkurrenzkampf gegen andere verlockende Freizeitangebote erkämpfen. Dabei tut sich die Auslegung von antiken oder gar altorientalischen Texten schon aufgrund ihrer sprachlichen Hermetik schwer. Erschließen sie sich doch nicht en passant, sondern eben durch Sammlung. Dies ist, abgesehen von den persönlichen Defiziten des Verkündigers, der wohl gravierendste Standortnachteil einer Predigt, die sich als Schriftauslegung versteht.

In gleichem Maße wird die Predigt abhängiger vom Charisma und der Persönlichkeit der jeweils Predigenden. Erfolg versprechend ist ein Predigtstil, der den Bibeltext durch »lebendige« Erfahrungsberichte und fromme »Dönkes« gerade *hinter* sich lässt und ihn insofern zu toppen versteht. Die Predigt wird schnell vom Kon-Text zum Gegenteil und tritt der Bibel in eigener Souveränität gegenüber. Der Ehrgeiz richtet sich darauf, die Bibel gerade hinter sich zu lassen und sie bestenfalls als Einstieg in die eigenen religiösen Gedanken in Dienst zu nehmen, statt sich umgekehrt von ihr in Dienst nehmen zu lassen.

Welchen Sinn hat da noch eine Predigt, die sich als Schriftauslegung versteht? Will die Predigt den Text *erklären*, dann hätte sie eine informativ sachliche Funktion. Eine den Bibeltext kommentierende Predigt ist sicherlich die objektivste Form der Schriftauslegung. Sie setzt allerdings voraus, dass bei den Zuhörendeneine gleich bleibende Bibelkenntnis oder zumindest ein grundlegendes Interesse an diesen Texten und ihren Inhal-

⁸ E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973 (41979), IV.

ten vorhanden ist. In einer auf Spaß, Vergnügen und Zerstreuung ausgerichteten Kultur hat es diese Form der Schriftauslegung jedoch schwer. Denn wie bereits festgestellt wurde, will die Schriftauslegung die Gemeinde *sammeln*. Die Gemeinde wird durch die Predigt zur Versammlung der Gläubigen »aus Glauben zu Glauben« (Röm 1,17). Eine die Heilige Schrift auslegende Predigt sammelt darum die Gemeinde um den Text. Sie entführt und verführt dazu, sich selbst zu verlassen, um sich auf das Glauben einzulassen und eine neue religiöse Welt zu entdecken, die unsere Welt auslegen und auf diese Weise verwandeln möchte. Die Predigt muss stets in dieser Weise sammeln und passt deshalb so schwer in eine Welt, in der die Zerstreuung den Ton angibt. Von der zeitgenössischen Predigt wird gerne erwartet, dass sie vor allem niemanden gedanklich und zeitlich überfordert. Während unser intellektueller Ausbildungsstand stetig wächst und regelmäßige Schulungen zum Berufsalltag gehören, sinkt die Bereitschaft, sich in die Textwelten der Bibel zu versenken, auch nicht um Himmels Willen. Die religiösen Lebenswelten der Bibel mit ihren Spannungen, Abgründen und Rätseln werden unseren Gemeindemitgliedern zunehmend fremd, ohne sie neugierig zu machen.

Heutige Verkündigung ist damit in einen Zustand permanenter Evangelisation versetzt. Predigten greifen deshalb gerne Lebensthemen auf, deren religiöse Dimension dann *a posteriori* aufgezeigt wird. Lange Bibeltexte, in denen sich ein Gedanke entwickeln kann, sind einer Gemeinde, die ihre Bibel längst nicht mehr in den Gottesdienst mitbringt, nur noch schwer zuzumuten. Der Prediger ist daher nicht nur Ausleger seines Textes, sondern zuallererst ihr Apologet. Er führt immer weniger den Aufweis der (Non-)Konformität unseres Lebens mit dem Glauben der Bibel, sondern umgekehrt: Er muss den Nachweis erbringen, dass der Bibeltext überhaupt mit dem Leben konformierbar ist und also das Recht hat, uns mit seinen Gedanken nahe zu treten. Was Peter Stuhlmacher einmal die grundlegende »Hermeneutik des Einverständnisses« mit dem Wissens- und Erfahrungsvorsprung der Bibel gemeint hat,⁹ kann im Gemeindeleben längst nicht mehr vorausgesetzt werden. Die Texte werden darum an die Lebenssituation adaptiert, statt umgekehrt das Leben in die Bibeltexte zu projizieren und von ihnen her das Leben heilsam kritisch in das Licht des Wortes Gottes zu stellen. Dazu bräuchte die Bibel eben jenen grundlegenden Vertrauensvorsprung, den man ihr einst zugestand.

Auf diesen Grundsatz wird eine schriftauslegende Predigt schwerlich verzichten: Dass der Text nicht am Leben, sondern dass das Leben am Text zu messen ist. *Denn als Prediger legen wir den Text und über den Text das Leben aus – nicht umgekehrt.* (Wer dagegen den Bibeltext über das Leben auslegt, hat nicht verstanden, wer hier wem die Gefolgschaft schuldet!)

⁹ Vgl. P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT), NTD.E 6, Göttingen 1979, 205ff.

Die intensive Beschäftigung mit Bibeltexten gehört nun nicht mehr zum notwendigen Inventar des Gemeindelebens. Ist eine die Bibel auslesende Predigt im Gottesdienst entbehrlich? Ihr glaubensstiftender Wert nimmt jedenfalls erkennbar ab. Andererseits avanciert neuerdings ein formvollendeter ›Lobpreis‹ zu einer Gemeinde bildenden Kraft erster Ordnung. Solange die Akkorde stimmen, scheint Gott so nahe, dass es einem auch kein Römerbrief schöner beibringen könnte. Nichts gegen – meinethalben auch überschwängliche – Loblieder, die sich aus der Dankbarkeit des Glaubens speisen. Aber wir sind derzeit auf dem besten Wege, das Christentum durch emotionale Autosuggestion zu ersticken, wenn wir uns nicht mit der Bibel in der Hand dagegen zur Wehr setzen. Mit der zunehmenden Seichtigkeit des Seins, die sich antiintellektuell geriert und liturgisch etabliert, schleicht sich neuerlich der böse Verdacht der Religionskritik des 19. Jahrhunderts ein, die christliche Religion sei eben nur »Opium für das Volk« (Marx, Lenin) oder das infantile Relikt einer irrealen und scheinbar heilen Kindheitswelt (Freud).

Eine um Erklärung und Verstehen bemühte Bibelauslegung leidet heute unter dem Stigma des Altertümlichen, das unsere Wirklichkeit nicht oder nicht mehr betrifft. Das mag sicherlich auch an mangelnder Phantasie, Rhetorik und intellektueller Trägheit auf der Seite der Predigenden liegen, für die wir Buße zu tun haben. Dennoch ist bereits die Beschäftigung mit der Bibel vielerorts als ›Textarchäologie‹ in Verruf geraten, ist sie immer weniger Menschen heilig oder auch nur wichtig.¹⁰

Eine Predigt braucht heute, um über die volle Distanz zu gehen, mindestens zwei gezielt gesetzte ›Brüller‹. Darunter versteht man gemeinhin Scherze, die die schwierige Situation des Menschen vor Gott entkrampfen. Schmunzeln oder Gelächter signalisieren dem Prediger, dass er zumindest so viel Aufmerksamkeit konzentriert hat, dass er es jetzt wagen kann, einen geistlich ernsteren Sachverhalt in seine religiöse Rede zu implantieren. Und die Erfahrung lehrt allemal: Eine Predigt kommt gut an, wenn man sich an deren Ende zumindest noch an die gelungenen Gags erinnern kann. Solche ›Brüller‹ können geradezu als Merkposten für damit in Zusammenhang stehende Bibelstellen dienen. Als Stilmittel ist gegen das gezielte Platzieren von saloppen Sprüchen oder komischen Elementen auch m. E. nichts einzuwenden. Ich mache durchaus selbst davon Gebrauch. Gibt der Prediger dem Erwartungsdruck nach Unterhaltung jedoch zu sehr nach, so biedert er sich beim Hörer an. Denn Bibeltexte sind nur selten humorvoll und wollen auch kein gelangweiltes Publikum unterhalten.¹¹ Ein gekreuzigter Mensch und die Frage nach Verlorenheit, Rettung und Erlösung als Zentrum unserer Verkündigung haben nun einmal wenig Unterhaltsames an sich.

¹⁰ Und sicherlich ist eine exegetisch versierte Textarchäologie auch noch lange nicht das, was mit Schriftauslegung gemeint ist.

¹¹ M. E. hat Lukas eine solche Einstellung in Apg 17,16-21(-31) ironisiert.

Bibeltexte entstammen zudem einer schriftgelehrten Kultur. Sie haben, im Alten Testament, oft eine Jahrhunderte lange Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte sowie eine bisweilen mehrstufige Formung durch exegetische Schulen (Redaktionen) hinter sich. Sie sind, wie die Bibelwissenschaften belegen, in ihrer Architektur kunstvolle und oft hoch intellektuelle literarische Gebilde, deren Aufbau ästhetischen und planvollen Gesichtspunkten folgt sowie interne und externe kanonische Bezüge aufweist. Diese Texte sind von Menschen für Menschen verfasst, die sich mit der Bibel beschäftigen *wollen*. Eine solche schriftgelehrte Kultur eignet sich kaum für landläufige Trivialisierungen und die Banalität des Guten, die zum heutigen Kernbestand kirchlicher Selbstdarstellung gehört. Allein die sprachliche Gestalt biblischer Texte erweckt heute, wie etwa auch die klassische Literatur, den Eindruck des Spröden, wenig Belangvollen oder aber des schon 1000 Mal Gehörten. Der schnelle religiöse Kick, der sich nach dreimaligem Repetieren schöner Melodien mit geringen Ansprüchen an den Menschen vornehmste Gabe, nämlich die Fähigkeit, über sich selbst nachzudenken, einstellt, ist über biblische Texte schwerlich zu erzielen. Zudem verschrecken bestimmte Aussagen und Episoden (besonders des Alten Testaments) durch ihre mit unseren Vorstellungen inkompatible Ethik und Theologie die Gemeinde, weshalb man sie in der Predigt tunlichst übergeht. Oder man überlässt diese Sex-and-Crime Stories aufgrund ihres hohen pädagogischen Wertes der Sonntagsschule, die – dank so wertvoller Sendungen wie »Power Rangers« – längst keine Manschetten mehr vor einer deftigen Ausrottung ganzer Heerscharen von Gottesfeinden hat. Manchmal schämt man sich nicht nur des Zustands der eigenen Kirche, sondern auch ihrer grundlegenden Urkunde, der Bibel.

2.2. *Predigt als Handlungsanweisung*

Das gemeindliche Auditorium ist nicht nur durch die Fremdheit der Bibeltexte irritiert oder vom Gefühl beschlichen, das Gesagte längst zu kennen und verstanden zu haben. Sie erwartet von der zeitgenössischen Predigt vor allem ›Praktisches‹. Darunter versteht man alles andere als die hermeneutische Problematisierung des eigenen Daseins, sondern eine möglichst ›konkrete‹ Handlungsanweisung, die uns sagt, was ein religiöser Mensch tun soll. Theologisch gesprochen: Das gemeindliche Auditorium sucht in der Predigt vornehmlich das Gesetz und nicht das Evangelium. Der gnädige Gott ist nicht länger Hauptinhalt der Verkündigung, sondern wird allenfalls vorausgesetzt: Sofern es Gott überhaupt gibt, kann er ohnehin nur gnädig sein. Die Handlungsanweisung an konkreten Lebensbeispielen ist also jenes »Praktisch-Werden-Können der (theologischen) Wissenschaft« (W. Dilthey), das der Hörer der Predigt zugesteht und von ihr erwartet. Die sich an die Pfingstpredigt anschließende Frage der Hörer: »Was sollen wir tun?« zielt heute nicht mehr wie in der Apostelgeschichte auf eine lebenswendende Umkehr, sondern auf die nach der

Umkehr konkret zu vollbringenden religiösen Anforderungen sowie ab-
 aufbaren christlichen Verhaltensweisen.

Auch hier ist der Verkündiger als Textausleger in einer schwierigen Situation. Während das Neue Testament ständig das ontologische Verhältnis von Gott und Mensch problematisiert, bleibt das konkrete ethische Verhalten meist im Allgemeinen. »Alles was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat – sei es eine Tugend, sei es ein Lob –, darauf seid bedacht!«, heißt es etwa in Phil 4,8.¹² Die ethischen Partien der Episteln sind, bei aller Einschärfung entsprechender Maximen, im Blick auf *konkrete* Verhaltensweisen im Alltag eher dürftig und wortkarg. Zudem dominieren hier meist die Verbote, also das, was man nicht (mehr) tun soll, wie z. B. Ehescheidungen (1Kor 7), über die Gebote. Die Religions- und Formgeschichte hat zudem gezeigt, dass unter den einschlägigen Texten des Alten und Neuen Testaments (vor allem im Bereich der Haustafeln) nur wenige originelle und genuin christliche Gedanken zu finden sind. Was das Gute seinem Inhalt nach ist, scheint im Neuen Testament weniger problematisch zu sein als die Frage, wie das Gute als *Bonum commune* ekklesiologisch in Erscheinung tritt. So wird in der bekannten und oft missverstandenen Geschichte vom reichen Jüngling dieser in seiner Frage nach dem, was er tun soll, von Jesus an das verwiesen, was er auch ohne Jesus längst wusste (Mt 19,16-22). Abgesehen von der so genannten Bergpredigt, die durch ihren Rigorismus jedoch zugleich den Eindruck des Nicht-Praktizierbaren erweckt, haben die neutestamentlichen Texte als Grundlage für »konkrete« Handlungsanweisungen wenig zu bieten. Dennoch wird gerade diese operative Hilfe zur Bewältigung des Alltags vor allem von der Predigt erwartet, während der Prediger im Gefolge des Neuen Testaments diese Transferleistung mit gutem Grund dem Hörer und dem Heiligen Geist überlässt.

Die konkrete Interpretation des rechten Tuns gilt dennoch in unseren Gemeinden weithin als »lebensnah« und insofern legitim, während das gemäß dem Neuen Testament zu verkündende rechte Sein als entbehrlich und meist als zu kompliziert angesehen wird. Zudem scheint sich die Frage nach dem rechten Sein mit der Bekehrung bereits erledigt zu haben. Obwohl wir es besser wissen müssten, wird uns darum in der anleitenden Literatur zu neuen und »erfolgreichen« Gemeindeleitbildern der Gegenwart gerne ein Jesus präsentiert, dessen vermeintlich lebensnahe, gewinnende und »ganz praktische« Verkündigung die Menschen angesprochen habe.¹³ Dagegen wird darauf hinzuweisen sein, dass bereits der in den Evangelien verbreitete Topos des »Jüngerunverständnisses« sowie der »Verstockungstheorie« (jenseits der damit verbundenen redaktionellen Absichten der Evangelisten) jenem Umstand Rechnung getragen haben

¹² Vgl. auch die in dieser Hinsicht wenig konkreten »Handlungsanweisungen« etwa in den ethischen Abschnitten des Römerbriefes (Röm 12-15).

¹³ Vgl. z. B. K. Douglas, Gottes Liebe feiern, Emmelsbüll ²1999, 141f.

wird, dass Jesus als Prediger eben kein lebensnaher Volkstribun und im Spiegel gegenwärtiger heilsarithmetischer Erweckungsträume auch beileibe kein ›erfolgreicher‹ Verkündiger war. »Warum versteht ihr meine Sprache nicht?« (Joh 8,43), fragt der johanneische Christus im Anschluss an eine nach heutigen Maßstäben nun wirklich alles andere als einfache, handlungsorientierte oder gar lebensnahe – und nach landläufiger Meinung reichlich langatmige – Predigt. Und im Verlauf einer Predigt des Apostels, deren rhetorischen Wert Paulus grundsätzlich selbstkritisch zu sehen vermochte,¹⁴ ist mitunter schon einmal der eine oder andere Jüngling eingeschlafen und dabei, den bekanntlich seligen Kirchenschlaf späterer Zeiten vorwegnehmend, sogar aus dem Fenster gestürzt (Apg 20,9).

Eine vor allem auf Missionierung der ›Anderen‹ ausgerichtete Frömmigkeit wie die unsere erwartet von der Predigt weniger Hilfen zu einem neuen Selbstverständnis als vielmehr die Auflösung des Konzentrats ethischer Maximen in konkrete sowie in gleich umsetzbare und in diesem Sinne praktische Handlungsanweisungen. Nicht dass eine solche Predigt tatsächlich Änderungen des Verhaltens bewirken würde. Aber sie erweist zumindest die Legitimität der Seelsorge, in der wir unsere Schwestern und Brüder von unseren vorgängigen Handlungsanweisungen später freisprechen dürfen. Die Zusage des Evangeliums findet also nicht mehr im Gottesdienst, sondern mehr und mehr im seelsorgerlichen Gespräch statt. Versteht sich die Predigt als Handlungsanweisung, so macht sie schnell die Erfahrung des Augsburger Täufers Hans Dachser aus dem 16. Jahrhundert, der einmal sagte: »Ich weiß nicht, wie es kommt, je länger ich predige, je minder niemand nicht Gutes tun will.« (Die doppelte Verneinung dient in Bayern, wie man weiß, zur nachdrücklichen Bekräftigung von Aussagen!)

Die Predigt ist als kollektive Handlungsanweisung nicht nur ein theologisches Problem, sondern letztlich auch ein illusorisches Unterfangen. Keine Predigt könnte den multiplen Berufs- und Lebenskontexten der anwesenden Predigthörer auch nur annähernd gerecht werden. Jede ›konkrete‹ Handlungsanweisung kann daher nicht über das Stadium eines Exempels hinauskommen, das nun für das eigene Leben ohnehin noch adaptiert und insofern interpretiert werden muss. Das kann (und will) die gottesdienstliche Predigt nun wirklich nicht leisten. Hängt unser rechtes Tun von einer Vielfalt von situativen Faktoren ab, dann können pauschale Handlungsanweisungen eher schädlich sein. Suggestieren sie doch eine Verallgemeinerung von sehr spezifischen Lebenssituationen, die bei näherem Hinsehen ein je unterschiedliches ›konkretes‹ Verhalten nötig machen. So mündet eine als flache Handlungsanweisung verstandene Predigt meist in den ethischen Allgemeinplatz, der nicht nur entsetzlich langweilig ist, sondern sich – wie jeder Allgemeinplatz – als Todsünde der Predigt von selbst verbietet.

¹⁴ 2Kor 10,10; 11,6.

Ein Verständnis der Predigt wie das eben skizzierte verstellt aber vor allem den Blick auf die Grundsituation des Menschen vor Gott, die sich nicht über das Tun, sondern über das Sein bestimmt. Im Glauben steht der Mensch als Hörender und nicht als Täter vor seinem Schöpfer. Das Sein und nicht das Tun ist seine Signatur, die der Gottesdienst auslegt. Dies gilt selbst dann, wenn Gottesdienst und die gehaltene Predigt zu neuem Handeln motivieren und ermutigen. Folglich hat die Predigt vom Sein des Menschen auszugehen und vor allem das immer problematische und durch Sünde gefährdete Sein im Glauben zu thematisieren. Eine als Handlungsanweisung ergehende Frage nach dem Tun kann hingegen dem Sein geradezu im Wege stehen, wie die Rechtfertigungsproblematik im Neuen Testament zeigt.

Das Tun kann daher nicht eigentlich als Gegenstand, sondern nur als *Exempel* der Predigt und *Folge* des rechten oder auch unrechten Seins in den Blick geraten. So erklärt sich jene letzte Sprödigkeit des Neuen Testaments im Blick auf konkrete Handlungsanweisungen, die also auch die Predigt als Schriftauslegung nicht vorrangig in den Blick zu nehmen hat. Deshalb wird wohl auch innerhalb des Neuen Testaments der Bereich konkreter Verhaltensweisen des Glaubens meist gerafft und zusammengefasst, etwa in dem Grundsatz, die Liebe sei die »Summe« oder die »Erfüllung« des Gesetzes (Röm 13,10; Mt 22,37-40). Die Predigt des Evangeliums bringt das Tun als Exempel zur Sprache und gibt es frei, wo es aus dem Sein in Christus kommt und dieses Sein auslegt. Konkrete Handlungsanweisungen gehören, sofern man sich zu ihnen überhaupt ermächtigt bzw. bevollmächtigt weiß, in die Seelsorge und den problematischen Einzelfall.

3. Die Predigt als Gegentext

Nicht nur der Erwartungshorizont der Hörer gefährdet den Charakter der Predigt als Schriftauslegung. Der Predigttext selbst ist entweder Gefährte und Gegner des Predigenden. Der Missbrauch des Predigttextes hat viele Gestalten, sofern der Grundsatz missachtet wird, dass nicht die Predigt mit dem Text, sondern der Text etwas mit der Predigt zu tun hat.

Wenn die *Predigt* und vor allem die Predigenden überhaupt etwas mit dem Text zu tun haben, dann besteht dieses Tun vor allem und zuerst darin, auf den vorgegebenen Text zu *hören*. Das ist schwer genug, auch oder gerade für unsereinen. Entweder sind uns die Texte sattem bekannt und bereits durch die Filter unzähliger Auslegungen gelaufen. Oder sie werden – aus gutem Grund – wegen ihrer theologischen Abgründe gerne übergangen und wandern in die eschatologische Schublade, die unter der tröstlichen Verheißung Christi steht: »An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen« (Joh 16,23). Das gilt auch für die Rigoristen Jesu, die in Predigten aus seelsorgerlichen Gründen gerne in ihrem Anspruch auf unser Leben abgeschwächt werden. Überhaupt ist das Zauberwort ›Seel-

sorge im Blick auf die Auslegung biblischer Texte eine Crux: Oft genug wird die seelsorgerliche Bemühung gegen die Bibeltexte gestellt, wobei man den Eindruck gewinnen kann, die Seelsorge müsse den Ratsuchenden vor der Bibel im Schutz nehmen, die andererseits gerade den erforderlichen Trost vermitteln soll. Zwar scheint es erlaubt, dass wir einander den Zuspruch der Bibel fleißig zusagen. Vor dem Anspruch dieser Texte, die uns in Christi Namen das Eigentumsrecht über unser Leben streitig machen, müsse man aber die Gemeinde bewahren. Und schon entfaltet der seelsorgerliche Verkündiger ein ganzes Arsenal von therapeutischen Jesus- und Apostelbildern, flankiert vom Geschützdonner fleißig zusammengetragener Parallel- und Gegenstellen der Bibel. Auf der Strecke bleibt der Text, dessen ernstes Anliegen kunstgerecht erledigt und schließlich fachmännisch entsorgt wird. Aus seelsorgerlichen und insofern aus gut nachvollziehbaren und daher immer berechtigten Gründen.

Die Predigt kann mit dem Text auch *eklektisch* umgehen. Entweder indem sie ihn in kleine Portionen verpackt und auf das Herrenhuter'sche Losungsmaß zuschneidet. Oder indem sie ihn beiläufig als Illustration oder Legitimation dessen heranzieht, was man der Gemeinde ohnehin und auch ohne Text zu sagen weiß. Das läuft darauf hinaus, die Bibel als Steinbruch für die eingangs bereits genannte religiöse Genialität auszuschlachten. Die Verkündigung erweist sich hier dem Text gegenüber als souverän und wird zum Gegenüber des Textes, mitunter sogar zum Gegenteil. Der Prediger legt dann nicht mehr den Text, sondern der Text legt den Prediger aus. Dadurch wird die Bibel durch eine erbauliche Egozentrik instrumentalisiert.

Der Predigttext wird auch dann zum Gegner des Predigenden, wenn die Predigt den Text pneumatisch *ignoriert*, etwa weil man den Grundsatz vertritt, dass allein der Geist in alle Wahrheit führt. Dabei kann eine Text gebundene Tradition nur hinderlich sein. Zwischen dem Bibeltext und den autoideellen religiösen Ideen weiß mancher dem Text Hintergründiges zu entlocken, ohne das Vordergründige, den *Sensus literalis*, bereits gebührend zur Kenntnis genommen oder ausgelegt zu haben.

Beliebt ist auch, mittels der Predigt den Bibeltext zu *steigern*. Der Prediger tritt dann als Besserwisser gegenüber seiner Vorlage in Erscheinung. Besonders dann, wenn der Text nicht viel herzugeben scheint und nun der Verkündiger flugs zum Verwalter der Geheimnisse Gottes mutiert: Ein nicht gerade aufregender Bibeltext lässt sich zur Not immer noch allegorisch aufmöbeln. Und wer weiß: Vielleicht lässt sich im Pentateuch auch ein kleines Enneagramm oder gar ein Bibelcode entdecken?

Andere haben es sich zur Aufgabe gemacht, vorgegebene Bibeltexte durch die Predigt zu *disziplinieren*. Hier schlägt die Stunde der Schriftgelehrten! Bei schwierigen Passagen wird dann nicht mit, sondern gegen den Text gepredigt. »Ist nicht so gemeint«, oder: »Betrachten wir die ganze Bibel, dann gilt diese Aussage nur eingeschränkt«, heißt es dann gerne. Auch die Systeme gelehrter oder spekulativer Heilsgeschichte ha-

ben vor allem eines im Sinne: Die Sperrigkeit und manchmal harte Widersprüchlichkeit biblischer Aussagen zu bagatellisieren, den Texten ihre Spitze und mit ihrer Spitze ihre Eigenart zu nehmen (s. u.). Ist die Predigt Auslegung und insofern der Kontext zum Bibeltext, so macht auch dieses Nivellierungsmodell die Predigt zum Gegenteil, weil man den Zumutungen des in diesem Sinne ›konkreten‹ Bibeltextes nicht gewachsen ist. Hier sollten wir mutig den Grundsatz beherzigen: Was wir nicht verstehen, das sollten wir auch nicht auslegen. Wer aus dem Auslegen ›Einlagen‹ macht, der verwechselt die Geh- mit den Predigthilfen.

4. Theologie und Textauslegung

4.1. Ein kleines Loblied auf die Exegese

Der Zusammenhang von Predigt und Textauslegung ist eine eminent theologische Frage. Die Gebildeten unter den Verächtern der Theologie kritisieren gewöhnlich an den Bibelwissenschaften und der aus ihr hervorgegangenen ›historisch-kritischen Methode«, die heute zum unverzichtbaren Instrumentarium der Exegese gehört, den mit ihr einhergehenden historischen Relativismus und eine Entfremdung der Bibeltexte vom Glaubens- und Gemeindeleben. In der Tat vermitteln die unzähligen atomistischen Binnenerkenntnisse vieler literar- und überlieferungskritischen Bibelwissenschaftler den Eindruck, es im exegetischen Geschäft mit einer geradezu leidenschaftlichen *Amor fati* zu tun zu haben, die den Bibeltext pulverisiert und dabei zugleich ein Odium der Belanglosigkeit verbreitet. Als Gegenbewegung zum kirchlichen Konfessionalismus war die Bibelwissenschaft im 19. Jahrhundert eine theologiegeschichtliche Notwendigkeit und machte der kirchlichen Orthodoxie die Lufthoheit über die Bibel streitig, indem sie mit historischen Mitteln und dem Gebrauch der Vernunft den Nachweis erbrachte, dass zwischen den Bibeltexten und ihren kirchlichen Auslegern teils unüberbrückbare Welten lagen. Die historische Kritik, darin ist Gerhard Ebeling Recht zu geben, hat nicht nur die *Bibeltexte* relativiert. Sie hat dafür gesorgt, dass das Eigenleben und die genuinen Anliegen eben der *Bibeltexte* unter einer oft Jahrhunderte langen Verzeichnung kirchlicher Lehren ans Licht gekommen sind:

»Wenn man die Geschichte der historisch-kritischen Theologie im 19. Jahrhundert überblickt, wird man feststellen müssen, welch entscheidender Anteil der historisch-kritischen Methode nicht so sehr am Zustandekommen als vielmehr an der Überwindung dogmatischer Fehlentwicklungen in Aufklärung, Idealismus, Romantik und Liberalismus zukommt. Statt dass [...] alles einer kritischen Zersetzung anheimfiel, hat die historisch-kritische Methode gerade wieder auf Tatbestände achten gelehrt, für die die herrschende Theologie keinen Blick besaß.«¹⁵

¹⁵ G. Ebeling, *Wort und Glaube I*, Tübingen ³1967, 47.

Der Erkenntnisgewinn rein analytischer Verfahren, die Texte in kleinste Bestandteile des Überlieferungsprozesses und damit in ihre historischen ›Vorprodukte‹ auflöste, verdankte sich seinerzeit einem positivistischen Übereifer, führte aber schlussendlich zur Frage des Verkündigers: »So what?« Dies ist ja auch die Frage, die der eine oder andere Hörer an eine Predigt stellt. Zeitgenössische Methodenlehren haben die Verfahren der Bibelwissenschaften jedoch erheblich modifiziert und weisen mittlerweile den Weg über die rein analytischen Verfahren hinaus zu einer synthetischen Betrachtung, die gerade den *vorliegenden* Text und dessen kanonische Endgestalt neu würdigt.¹⁶ Die Exegese folgt damit der linguistischen Erkenntnis, dass ein Text stets mehr ist als die Summe seiner überlieferungsgeschichtlichen Bestandteile oder einzelner Fragmente.

Vorbehalte gegen eine wissenschaftlich-analytische Beschäftigung mit dem Bibeltext sind in unseren Kreisen weit verbreitet. Das Stichwort ›historisch-kritische Methode‹ steht etwa wie das Wort ›Bischof‹ immer noch auf dem baptistischen Index. Daher wird sie überwiegend heimlich getrieben und erreicht auf der Stufe einer Seminararbeit ihre hermetische Grenze. Exegetische Verfahren stehen unter dem Vorbehalt, davon später nur ja nichts in den Gemeinden verlauten zu lassen! Die unter uns gerne als mündig apostrophierte Gemeinde wird so bewusst in ihrer Unmündigkeit belassen, deren Ausgang nach Kant zwangsläufig »Aufklärung« heißen wird.¹⁷ Es ist also nur eine Frage der Zeit (und nicht der geistlichen Dekadenz), wann sich der Gebrauch der Vernunft auch im Bereich des Glaubens von den ideologischen Prämissen religiöser Besitzstand-Wahrung emanzipieren wird. Die Erkenntnisse solider historischer Arbeit bilden derzeit noch ein weitgehend im Verborgenen schlummernde Herrschaftswissen der Pastoren und Pastorinnen, das man der Gemeinde glaubt vorenthalten zu müssen, um die Herde zu schützen. Diese kultivierte Unmündigkeit ist recht besehen ein Akt geistiger Freiheitsberaubung unserer Gemeinden, die dem Verhalten des Großinquisitors in Dostojewskis Roman ›Die Brüder Karamasow‹ nicht unähnlich ist, der in der durch Jesus Christus geschenkten Freiheit die stärkste Bedrohung der Kirche sah.

Nun beinhaltet die vielfach geschmähte historisch-kritische Methode eine Fülle an sehr unterschiedlichen, flexiblen und teils durchaus gegensätzlichen Weisen der Textauslegung, die sich in ihrem kritischen Zusam-

¹⁶ Vgl. O. H. Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen 121989; R. Rendtorff, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen 51995.

¹⁷ Aufklärung führt nur dann in den Atheismus, wenn sich der Glaube zuvor mit einem regressiven intellektuellen Fundamentalismus verbündet hat. Dies ließe sich z. B. durch die wechselvolle Geschichte des Pietismus belegen.

menklang durchaus bewährt haben.¹⁸ Für diese Methoden und ihre konsequente Anwendung auf biblische Texte möchte ich gerade im Blick auf die Schriftauslegung nachdrücklich eine Lanze brechen. Ich bekenne mich dazu, dass ich ohne diese Zugänge und ohne die durch sie gewonnenen Einsichten in die religiöse Welt des Alten Orients und der Antike Bibeltexte nicht wirklich verstehen, sie nicht schätzen und also auch nicht sachgemäß auslegen könnte. Was andere oft stört, ist mir gerade heilig: Die menschliche Gestalt des Wortes Gottes ermöglicht mir jenes Vertrauen in den Text, ohne das ich kein intellektuell redlicher, aufrechter, freier und fröhlicher Mensch des Glaubens sein könnte. Ich kenne die enge Welt fundamentalistischer Grausamkeiten an Seele und Geist zur Genüge und habe mich im Laufe meines Glaubenslebens von ihrer Seelenverbiegung lösen können, als sich mir der weite Horizont der Bibeltexte durch das Studium öffnete. Wir brauchen keine Methoden zu fürchten, solange wir mit dem Neutestamentler Georg Strecker Recht und Grenze dieser Erkenntnisbemühung beachten:

»Der Anspruch, der im Neuen Testament [resp. im Alten Testament, Anm.] zur Sprache kommt, ist ein Wahrheitsanspruch. Demgegenüber ist es Aufgabe der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments, nicht Wahrheit, sondern Richtigkeit zu erfragen, d.h. festzustellen, was gewesen ist und was geglaubt wurde, nicht aber, zu prüfen oder zu werten, ob das Geglaubte zu Recht oder zu Unrecht geglaubt wurde.«¹⁹

Mit diesem Fundamentalsatz der Exegese ist die unter uns oft geschmähte kritische Bibelwissenschaft von dem Anspruch historisierender Besserwissererei der alten Liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts entlastet. Historische Kritik ist also gerade nicht der Versuch, sich des Textes zu entledigen, sondern ihn unter seinen historischen Entstehungsbedingungen erst recht ernst zu nehmen. Ist Theologie – und mit Ebeling gesprochen auch die Kirchengeschichte – wesentlich Schriftauslegung, dann können wir gar nicht genügend methodische Sichtweisen zur Anwendung bringen. Eine »zweite Naivität« (Peter C. Bloth), verbunden mit ei-

¹⁸ Es handelt sich, anders als die Gegner dieser Art der Schriftauslegung zu verstehen geben, nicht um *eine*, sondern um eine Vielzahl sich ergänzender und auch gegenseitig in Frage stellender analytischer Schritte, die sich in einem Prozess über zwei Jahrhunderte hinweg bis zum heutigen Tage entwickelt und verfeinert haben. Dass diese Methoden in sich nicht widerspruchsfrei sind, ist ein Phänomen allgemeinen menschlichen Verstehens und des niemals widerspruchsfreien wissenschaftlichen Diskurses. In der prinzipiellen Bereitschaft, einmal gewonnene Erkenntnisse zu revidieren, ist diese Art der Beschäftigung mit der Bibel das Gegenkonzept zu dem unhaltbaren Prinzip der »Verbalinspiration« aller Bibeltexte, die, wie längst erkannt wurde, bereits hundertfach durch die alles andere als widerspruchsfreien Bibeltexte selbst widerlegt wird. Um dies festzustellen, braucht es nur eine mittelmäßige Beobachtungsgabe und noch nicht einmal das Instrumentarium der historischen Kritik.

¹⁹ G. Strecker, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, in: *ders.* (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 1975, 23.

ner durchaus einfältigen Freude im Umgang mit diesen Texten für Predigt und Erbauung ist durch die historische Kritik nicht unmöglich gemacht. Im Gegenteil! Zu jener zweiten Naivität – oder einer »nachkritischen Schriftauslegung« (Rudolf Smend) – ist nur fähig, wer die erste Naivität abgestreift hat und mit einem Bibeltext auch exegetisch vertraut geworden ist.

Die historisch-kritischen Methoden verleiden uns bei rechtem Gebrauch keineswegs die Bibeltexte, sondern nur die Lehren über diese Texte. Dafür können wir den mutigen Ahnherren dieses Umgangs mit den Texten der Heiligen Schrift gar nicht genug danken. Denn gerade das vermeintlich wohlgeordnete Haus kirchlich-orthodoxer Inspirationslehren hat den eigentlichen Inhalt der Bibeltexte von den Menschen ferngehalten, aus Angst, diese könnten durch einen selbst verantworteten Gebrauch der Vernunft etwas missverstehen. Und als ein solches »Missverständnis« galt immer jenes Verstehen der Bibel, das mit den gängigen Lehren der eigenen Glaubensgemeinschaft inkompatibel war.

Die historische Kritik ist ein Fanal gegen diese dogmatischen Prämissen, die noch immer den eigenen Konfessionalismus zementiert und der Gemeinde Jesu Christi die wirkliche Bibel verleiden haben. Die Sterilität, die sich mit dem Begriff Schriftauslegung verbindet, hängt nach meiner Erfahrung auch damit zusammen, dass wir die Texte durch Lehren über diese Texte ersetzt haben, deren provozierende Inhalte uns durch dogmatische Bevormundung weitgehend abhanden gekommen sind. Manche Prediger vermitteln immer noch ein Bild der Bibel, an das sie selbst nicht glauben, zumal sie es längst besser wissen. Nur die Gemeinde soll es nicht erfahren, damit kein Zweifel an der Rechtgläubigkeit ihrer Hirten aufkommt. Solche Angst, die ein subtiles Klima der Heuchelei generiert, ist die Triebfeder der fundamentalistischen (»evangelikalen«) Bibelauslegung, die nicht mit der Einfalt des Glaubens verwechselt werden darf. Wie lange wollen wir mit dieser intellektuellen Unaufrichtigkeit in unseren Gemeinden noch leben? Wie lange wollen wir den üblen und längst falsifizierten Morast so genannter Inspirationslehren über eine angebliche »absolute Irrtumslosigkeit« der Bibel in allen, eben auch in naturwissenschaftlichen Aussagen, und einer vermeintlichen »Widerspruchsfreiheit« in unseren Gemeinden noch propagieren? Wann wird sich unter uns die Erkenntnis durchsetzen, dass wir mit solchen Lehren vor allem der Bibel Gewalt antun, der ein solch inhumaner und phantasieloser Rationalismus fremd ist? Denn die Bibeltexte gehen durchaus andere Wege als manche ihrer Verteidiger, die es wohl gut meinen, aber deren Texte unter das Kuratel schal schmeckender Auslegungsnormen stellen, die vor allem dem dialogischen Konzept des Bibelkanons Gewalt antun.

Ich plädiere daher für eine Auslegungskultur, die exegetisch und hermeneutisch gleichermaßen versiert ist und die Polyphonie des biblischen Glaubens ernst nimmt. Dies habe ich mehrfach mit dem Begriff »Biblio-

sophie«überschrieben.²⁰ Ich fordere eine Auslegung, die frei ist von einer phantasie- und geistlosen Buchstabengläubigkeit und einer antiintellektuellen Verteufelung. Hilfreich wäre eine Bibelrezeption, die multiple und eben auch diskursive Auslegungen nicht länger fürchtet und die den geistigen Spuren zu folgen wagt, die uns die biblischen Autoren, Redaktoren und Kanonisatoren selbst gelegt haben: Seien es gelehrte und weniger gelehrte, soziale, psychologische, kognitive, ästhetische, künstlerische, historische und wissenschaftliche sowie anachronistische Ansätze aller Art, die sich in einer geistreichen Auslegung zu verbergen wissen und sich ihrer bedienen. Solange sie nur helfen, Gottes Wahrheit *durch Auslegung* ans Licht zu bringen.

Die historisch-kritischen Bemühungen werden in neuerer Zeit wesentlich ergänzt durch neuere Methoden der Literaturwissenschaft, die den biblischen Text als »Plot«, als Stoff eines Dramas verstehen, durch den sich Handlungsfäden und Charaktere quer durch den Kanon ziehen.²¹ Jack Miles hat dies in dem provozierenden und faszinierenden Werk »Gott – eine Biographie«²² für das Alte Testament vorexerziert. Was für eine Lebensnähe entsteht dort, wo die in der Bibel handelnden Personen zu Figuren werden, die die Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit ihrem Gott beschreiben! Um das Interesse an der Bibel brauchen wir uns dann keine Sorgen zu machen, wenn wir deren Texte – wie die schriftgelehrten Kanonisatoren – als eine atemberaubende, vielstimmige und durchaus widersprüchliche Heils- und Unheilsgeschichte lesen, in der sich Stoffe entwickeln und der Glaube eine vielfältige Gestalt annimmt, die sich in Dialogen entfaltet. Einzelne biblische Bücher bilden dabei positionelle Standpunkte, die aufgrund ihrer Stellung im Kanon den Charakter theologischer Gesprächsbeiträge erhalten.²³ Dass es auch in der Bibel Widersprüche und Gegensätze gibt, werden wir dabei gerade nicht als Gefährdung, sondern als Ausdruck von Lebensweisheit zu verstehen haben. Wie könnte die Tora ohne Widersprüche sein, die vom Leben erzählt, das doch in sich gerade voller Widersprüche ist, heißt es in einer rabbinischen Weisheit. Eine solche Weisheit wird nicht durch wissenschaftliche Methoden, sondern durch eine rationalistische Ontologie der Bibel gefährdet.

Was wäre, wenn wir dagegen wieder anfangen würden so über Gott zu reden, wie es die Bibel tatsächlich tut: Nicht in allgemeinen Lehrsätzen

²⁰ Vgl. u. a. meinen Essay: Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmevolle Polemik, in: ZThG 4 (1999), 58-60.

²¹ Vgl. etwa W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

²² München/Wien 1996.

²³ Der Theologie des Kanons wird in der zeitgenössischen Exegese große Aufmerksamkeit gewidmet. Sehr zu Recht! Diesem Konzept folgt auch die derzeit wohl beste deutschsprachige Einleitung in das Alte Testament: E. Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln ³1998. Vgl. auch Anm. 26 in diesem Aufsatz.

oder über die dogmatische Zensur eines rationalistischen Schriftverständnisses, sondern in herzerfrischender Subjektivität der Lesenden und Hinhörenden, in markigen und sogar frechen Sätzen wie der Bitte des Psalmisten, Gott möge sich endlich von seinem Lager erheben; er schlafe wohl so fest wie ein siegreicher Krieger, der ein Opfer des Weingelages geworden ist.²⁴ Wagen wir es noch, vor Gott zu klagen, zu bitten, mit ihm zu streiten, wie es die Menschen der Bibel von Abraham bis Petrus taten? Oder leben unsere Predigten nur noch von dem, was gegenwärtig mit unserer ohnehin etwas kärglichen liturgischen Tradition geschieht: Große und lautstarke Hallelujagesänge, die das Eschaton vorwegnehmen, bevor das Kreuz geschultert wurde, das durchs Leben zu tragen uns zumindest noch neutestamentlich aufgetragen ist?

Sofern Predigt sich als Schriftauslegung versteht – und dafür plädiere ich nachhaltig –, kann sie sich nicht langfristig an ein einziges Auslegungsschema, sondern nur an diese Texte selbst binden. Dazu muss (und kann!) viel ideologischer Ballast abgeworfen, müssen Berührungsängste gegenüber Auslegungsmethoden abgebaut werden. Das gilt besonders für fromme Festlegungen auf steile dogmatische Theorien, die der Ideologie verdächtig sind und die die Bibel nicht verdient hat.²⁵ Dazu gehört vor allem eine Revision unserer frommen Scholastik, sofern sie nur die Angst vor der Bibel schürt, aber kein wirkliches Vertrauen in sie weckt. Der Verzicht, sich bestimmten Modellen und Methoden zu verschreiben oder sie sich vorzuenthalten, widerspricht bereits der innerbiblischen Auslegungsvielfalt. Im Korsett dogmatischer Präjudizien stirbt erst das Hören auf die Texte und schließlich unsere Predigt über diese Texte. Letztlich hören wir dann bei Markus, Matthäus, Johannes und Paulus immer nur dasselbe Lied. Und unsere Hörer hören von uns auch immer nur dasselbe, bis sie uns irgendwann gar nicht mehr zuhören.

Keine Methode ist vollkommen – oder vollkommen falsch! Die historischen und literaturwissenschaftlichen Methoden haben gegenüber den manchmal haarstäubenden Inspirationslehren zwei Vorteile: Sie halten uns zum eigenen Denken und damit zum persönlichen Glauben an, der sich nicht ›an‹ die Bibel richtet, sondern sich auf den in den Texten verkündigten Gott verweisen lässt. Zweitens: Die historischen Methoden müssen sich selbst einer permanenten (selbst-)kritischen Diskussion stellen. Sie nötigen ihren Vertretern nicht nur einen nachvollziehbaren Begründungs-, sondern im Falle der Falsifikation auch einen Bußzwang auf, weil sich ihre Überzeugung nur auf die Kraft überprüfbarer Argumente

²⁴ Vgl. Ps 44,24; 78,65. Vgl. dazu auch das Gegenkonzept des getrosten Glaubens in Ps 121,4.

²⁵ Dazu gehört die in der christlichen Dogmatik beliebte und ganz unbiblische Weise, Theologie zu treiben, indem man ursprünglich doxologische in ontologische und diese schließlich in metaphysische Aussagen umwandelte. Der Platonismus und Aristotelismus der Alten Kirche hat hier Spuren gelegt, die dem Neuen Testament (und erst recht dem Alten) fremd sind.

und nicht auf irrationale Axiome wie eine Inspirationslehre stützen kann. Ein Wörtlein kann jede – eben auch jede historische – Erkenntnis fällen.

Das lässt sich von Inspirationslehren nicht behaupten. Denn einen Bußzwang oder auch nur eine analoge Disposition zur Selbstkritik wird man bei den Vertretern dogmatischer Prämissen über die Bibel vergeblich suchen. Die oft beklagte Leblosgkeit der Dogmatik hat ihren tiefsten Grund in der Unbußfertigkeit und der irrigen Meinung, die Bibel propagiere ein Summarium orthodoxer Wahrheiten. Seit 200 Jahren wissen wir es definitiv besser. Daher gibt es auch kein Zurück hinter die Methoden der Bibelwissenschaft, die keinen Verlust an Bibel, sondern bei rechtem Gebrauch einen beträchtlichen Erkenntnisgewinn mit sich bringen, der für die Auslegung fruchtbar zu machen ist.

Inspirationslehren können dagegen das Geheimnis nicht wahren, dass Gottes Geist in diesen Schriften weht, wann und wo – und eben auch *wie* es Gott gefällt. Und dass dieser in der fehlbaren menschlichen Sprache und der nicht minder fehlbaren menschlichen Erkenntnis, die wir in der Bibel finden, gleichwohl über das Pneumazu Wort kommen kann. Inspirationslehren denken zu klein von Gott, weil sie einer Weltanschauung huldigen, die die Inspiration zu einem mechanischen Phänomen macht. Und darum wird von ihren Vertretern um die ›Realität‹ leerer Gräber und – absurd genug – die allgemeine Möglichkeit von Wundern gestritten, obwohl es sich dabei um Phänomene handelt, deren Wahrhaftigkeit nur im Glauben bestaunt werden kann. Da werden auf sophistische Weise Widersprüche in den biblischen Überlieferungen ausgeglichen, die doch die Kanonisatoren ihren Lesern hinterlassen haben, um das eigene Nachdenken anzuregen und das geistliche Urteilsvermögen zu schärfen. Überhaupt heißt das Prinzip des Bibelkanons ›Gespräch‹ und nicht ›Monolog‹. Zu einem Gespräch gehört das Konzert vieler Stimmen, weil ›die Wahrheit‹ innerbiblisch viele Aspekte hat und die Bibel in ihrer Weisheit den Streit von Glaube und Unglaube um die Wirklichkeit nur in das plurale Konzert zu fassen weiß, das wir Kanon nennen.²⁶

4.2. Schriftauslegung und Dogmatik

Am Ausgang des Urchristentums begann die von spätantiken Weltanschauungen geprägte Dogmatik sich nach und nach der Bibeltexte zu bemächtigen und diese in ein geschlossenes Heilssystem einzuordnen. Den wohl eindrucksvollsten frühen literarischen Beleg für diese Theologie bil-

²⁶ Der Entwurf einer kanonischen Theologie hat B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1996, vorgelegt. Vgl. auch R. Rendtorff, *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991 sowie *ders.*, *Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2001.

det der geniale – aber insgesamt gescheiterte – Versuch des Syrers Tatian (um 175 n. Chr.), die vier Evangelien in einem einzigen Werk, dem so genannten »Diatesseron«, zusammenzufassen und die Einzeltexte miteinander zu harmonisieren. An die Stelle der Textlektüre trat mit zunehmender Verfestigung des Kanons ein Bibelverständnis, das in der abendländischen Dogmatik lange Zeit in der Gestalt von »dicta probantia« (Beweisstellen) in Gebrauch war. Die Grundlage dieses Verständnisses war eine ungeschichtliche: Alle Aussagen der Bibel bilden ein lineares Referenzsystem von Heilswahrheiten, die als inspirierte Worte die gleiche Dignität besitzen und vermeintlich auf je verschiedene Weise ein in sich stimmiges religiöses System bezeugen.

Die systemisch verfestigte, hoch ideologische und durch die Bibel jederzeit widerlegbare Grundlage einer solchen Dogmatik bildet ein rationalistisches Bibelverständnis,²⁷ das alle Bibeltexte als von Gott Wort für Wort eingegeben betrachtet (Verbalinspiration), weshalb auch alle Aussagen und Vorstellungen miteinander kompatibel sein müssen. Solche Heiligung des Buchstabens führte dazu, dass nicht mehr der Text und die in ihm waltenden sprachlichen Beziehungen, sondern jedes einzelne Wort unabhängig von seinem sachlichen Kontext zum Träger des Gottesgeistes wurde. Widersprüche und Spannungen kann es in einem solchen spekulativen Denksystem nicht geben, und sofern diese konstatiert werden, liegt es an einer noch nicht (ganz) vom Glauben erleuchteten Vernunft. Wer der dogmatischen Prämisse der Irrtums- und Widerspruchsfreiheit nicht folgt (z. B. weil er dem Wortlaut der Texte folgt!), setzt sich schnell dem Verdacht der Bibelkritik aus.

Dass die Bibel selbst »bibelkritische« Texte enthält, liegt außerhalb des Vorstellungshorizontes ihrer eifrigsten Verteidiger. Denn ihre Welt besteht aus einem unfehlbaren System von Glaubenswahrheiten, die einander nur ergänzen, aber nicht korrigieren können.²⁸ Die größten Dissonanzen zwischen den Texten werden durch ein diffiziles Kunstwerk entsorgt, für das die Dogmatik große Systeme geschaffen und den Begriff »Heilsgeschichte« geprägt hat. Danach handelt Gott in einzelnen Epochen der Geschichte unterschiedlich und will auch von den Menschen je Unterschiedliches, bis schließlich in Christus sein finaler Heilswille offenbar geworden ist. Dieser Heilswille wird nun als »Kanon im Kanon« in Form fester Lehrsätze (»Bekanntnisse«) destilliert und zur Auslegungsnorm für den weiteren Umgang mit den Bibeltexten erhoben. Durch ein Konzept, wie etwa dem von »Gesetz und Evangelium«, werden

²⁷ Die Ausprägungen von Verbalinspirationslehren sind immer rationalistisch und haben nur vermeintlich eine biblische Grundlage. Bibelstellen wie 2Tim 3,16 lassen sich etwa bei näherem Hinsehen gerade nicht für das vereinnahmen, was Fundamentalisten mit ihnen verbinden.

²⁸ Dies entspricht dem katholischen System, dass die Summe der geoffenbarten Glaubenswahrheiten (»Dogmen«), die die Kirche entdeckt und verwaltet, in sich stimmig ist.

einzelne Erkenntnisse klassifiziert und durch die enge Zuspitzung auf die Soteriologie in einen neuen kirchlichen Kontext eingeordnet. Dabei entscheidet das gewählte dogmatische System (und manchmal auch das Lehramt) über den ›eigentlichen‹ Sinn der Textaussagen, dem die Kirche oder Gemeinde fortan zu folgen hat.

Ein solcher Umgang mit den nur noch fragmentarisch gelesenen Texten, den ich ›Textmechanik‹ nennen möchte, wird in der heutigen Dogmatik zwar durchaus kritisiert, ist aber immer noch nicht überwunden. Diese Weise der Bibelaneignung versteht den in Einzelverse zerlegten Bibeltext überwiegend als Belegstellen für eine These bzw. eine theologische Aussage, die man aus einer Kombination verschiedener Bibelstellen gewinnt. Das Destillat solcher Aussagen wird auf dem weltanschaulichen Hintergrund der eigenen Epoche durch – im Abendland meist lateinische – Begriffe und ihren kulturellen Hintergrund ersetzt, die den originären Hintergrund biblischer Texte und Aussagen nur selten berücksichtigen. Grundlage der abendländischen Dogmatik (vor der Reformationszeit) wurde daher die Vulgata, also die lateinische Bibelübersetzung, und nicht die Hebräische Bibel, die Septuaginta oder der griechische Grundtext. Die Übersetzung der altorientalischen und spätantiken Semantik in eine fremde kirchliche Theoriesprache (Latein) und in eine andere Kultur (Byzanz, Rom), hat das Christentum von seinen Ursprüngen in meist ungueter Weise entfremdet.

Indem die in den Texten zur Sprache kommenden Sachverhalte durch fremde kulturelle und zugleich normative Oberbegriffe ersetzt oder diesen subordiniert wurden, geriet die vielfältige Welt der Bibeltexte nach und nach aus dem Blick. An die Stelle der differenzierten sprachlichen Sachverhalte des konkreten Textes trat die religiöse Kunstwelt der byzantinischen bzw. der abendländischen religiösen Theoriebildung (»Dogmatik«), die, von Episoden abgesehen, erst in der Reformationszeit kritisch hinterfragt wurde, bis die Altprotestantische Orthodoxie den Texten erneut ihre eigene Sprache nahm, eine artifizielle Inspirationslehre und die unselige Vorstellung von der Bibel als einer Ansammlung von »dicta probantia« (Belegstellen) hervorbrachte. Es bleibt das historische Verdienst der so genannten Liberalen Theologie, besonders Adolf v. Harnacks berühmter Dogmengeschichte und der ihr folgenden religionsgeschichtlichen Forschung,²⁹ den Nachweis erbracht zu haben, dass die Grundlagen der abendländischen sowie der orthodoxen Dogmatik im Wesentlichen auf bibelfremden Vorstellungen beruhen. Zu diesen mit der Bibel inkompatiblen Vorstellungen gehören etwa die Ausprägungen der Trinitätsvorstellungen (deren Personenlehre in Byzanz und Rom wiederum sehr verschieden interpretiert wurde), sowie die Christologie (etwa in Form der philosophisch anspruchsvollen Zweinaturenlehre) und die dem römi-

²⁹ Hier sind vor allem Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Hugo Greßmann, Siegfried Mowinckel (Altes Testament) sowie Albert Schweitzer, Johannes Weiß, William Wrede zu nennen.

schen Recht folgende Entfaltung der »Rechtfertigungslehre« (*iustitia distributiva*), die mit dem zentralen biblischen Begriff »Gerechtigkeit« (*dikaiosyne/zedeq/zedaqa*) nur den Namen gemein hat.³⁰ Die Bahn brechenden Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts sind bis heute nicht überholt oder von der zeitgenössischen Dogmatik auch nur angemessen berücksichtigt worden.

Der stärkste Trumpf der Dogmatik ist stets die Plausibilität eines geschlossenen religiösen Denksystems, in dem alles und jedes seinen Platz hat: Matthäus und Johannes, Paulus, Lukas und Jakobus wandern mit der Schar der übrigen urchristlichen Lehrer munter und scheinbar harmonisch durch die Denksysteme einer Disziplin, die sich mit Karl Barth gerne als »konsequente Exegese« versteht und die andererseits wie keine andere theologische Disziplin exegetische Erkenntnisse beharrlich ignoriert. Schuld daran ist nicht zuletzt die Neigung systematischer Theologen, aus einzelnen Aussagen der Bibel ein Prinzip zu machen, das zur Grundlage einer Glaubenslehre wird. Von der Exegese wäre zu lernen, dass etwa die traditionelle Rechtfertigungslehre, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder von Rechtfertigung und Heiligung, die Vorstellungen vom Reich Gottes, die Erwählungs- und Sakramentslehre, ferner die in ihrer Wirkungsgeschichte verheerende Erbsündenvorstellung³¹ oder die Trinitäts- und Zweinaturenlehre nach heutigem Kenntnisstand das in den Bibeltexten Gemeinte höchstens partiell treffen oder auch völlig verfehlen.

Fast kein Begriff im Rahmen der geordneten Begriffswelt traditioneller Dogmatik hält den Texten tatsächlich stand. Dogmatische Vorstellungen können und dürfen daher nicht länger eine kriteriologische Funktion ausüben. Der Fehler besteht in der m. E. immer wieder anzutreffenden Unfähigkeit der Dogmatik, überlieferungsgeschichtlich (und insofern »kanonisch«) zu denken und sich im Rahmen innerbiblischer Traditionsbildung angemessen zu bewegen. Es war ein Fehler anzunehmen, dass sich innerhalb der Bibel alle Teile zueinander in einer sinnfälligen und widerspruchslosen Relationalität verhalten müssten. Eine solche Dogmatik hat das Prinzip des Kanons, dessen Wesen gerade der diskursive und produktive Dialog ist bis heute nicht verstanden. Ist Dogmatik »konsequente Exegese«? Sie ist bestenfalls konsequent – aber oft fern jeder verantwortlichen Exegese! Denn Dogmatik ist ein kirchliches Kunstprodukt, einzig dazu erfunden, nicht die Bibel, sondern die jeweils eigene kirchliche Tradition auszulegen und damit zu rechtfertigen.

³⁰ Einen informativen Einblick in die Entwicklung des Dogmas gibt *K. Beyschlag*, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I: Gott und die Welt, Darmstadt 1982; Bd. II: Gott und Mensch: Teil 1: Das christologische Dogma, Darmstadt 1991; Teil 2: Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000.

³¹ Man denke nur an Augustins Fehlinterpretation von Röm 5,12 und ihre unselige bis heute anhaltende Wirkungsgeschichte in Form der Kindertaufe.

Nach der Lektüre von vielen Tausend Seiten Dogmatik verdichtet sich für mich der Eindruck, dass jeder eigenständige Entwurf das Christentum immer neu zu erfinden versucht. *Dogmatiker sind in der Regel kleinere oder größere Religionsstifter*. Wer an der Bibel ernsthaft interessiert ist, sollte ihnen den allerwenigsten Glauben schenken. Dogmatiker bilden als Religionsstifter gerne Jüngerschaften aus, die eine eigene Traditionspflege und eine Verehrung ihrer Lehrer betreiben. Wer aber das Christentum stets neu erfindet und unter einen einleuchtenden Lieblingsgedanken stellt (wie immer er auch heißen mag), emanzipiert sich zwangsläufig von den Bibeltexten, die das Heil in Christus und das Unheil des Unglaubens dialogisch zur Sprache bringen. Im Unterschied zur traditionellen Dogmatik legt der Bibelkanon nicht die Kirche, sondern den Glauben aus.³²

Nach ihrem Selbstverständnis versucht die Disziplin der systematischen Theologie, Ordnung in die Begriffe des Glaubens zu bringen. Dies ist ein löbliches, freilich nur bedingt durchführbares Unterfangen, solange man sich der Bibel als der einzig normativen Grundlage aller religiösen Erkenntnis verschrieben hat. James Barrs linguistische Entdeckung aus den 60er-Jahren gilt noch heute, dass der Sinn von sprachlichen Einheiten (z. B. von Sätzen) sich nicht über gemeinsam definierte und insofern konventionelle Begriffe erschließt. Vielmehr erschließt sich der präzise (und daher variable) Sinn einzelner Begriffe über deren Verwendung im konkreten Kontext, also vom Zusammenhang einer Aussage her. »Gerechtigkeit« meint etwa bei Paulus etwas anderes als bei Matthäus, wobei beide Verwendungen desselben Begriffs im Alten Testament eine je lange und komplexe Traditionsgeschichte aufweisen. Eine definitive »Ordnung« in die Begriffe und damit in die Sprache des Glaubens bringen zu wollen, ist unter Absehung der Texte und Kontexte unmöglich. Die Ergebnisse der Religions- und der Traditionsgeschichte belegen dies nachdrücklich.

Gerade die Begriffsbildung und Sprache der herkömmlichen Dogmatik haben über Jahrhunderte hinweg ein Ernstnehmen der Bibeltexte verhindert, indem diese immer schon durch die Filter scheinbar sakrosankter Traditionen rezipiert wurden. Der Heidelberger Systematiker Michael Welker versucht gegenwärtig, das Inventar dogmatischer Begriffsbildung von den Erkenntnissen der Bibelwissenschaft her kritisch zu durchleuchten. In Vorwort zu seinem Buch »Gottes Geist«³³ stellt er der traditionellen dogmatischen Theologie das Konzept einer »realistischen Theologie« entgegen:

»Eine realistische Theologie macht gerade so deutlich, dass Gottes Wirklichkeit sehr viel reicher ist als alle einfachen Systematisierungen und Erfahrungsformen, in die wir sie immer wieder reduktionistisch einzupassen versuchen – und als endliche und beschränkte Menschen – einzupassen versuchen müssen.«³⁴

³² Dem entspricht die Beobachtung, dass die Ekklesiologie im Neuen Testament erst relativ spät thematisch und stets der Christologie untergeordnet wird.

³³ M. Welker, *Gottes Geist*. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 12f.

³⁴ A. a. O., 12.

[...] Im Prinzip wäre es auch möglich, diese Theologie [...] nicht als ›realistische‹, sondern als ›biblische Theologie‹ oder als ›postmoderne Theologie‹ zu charakterisieren.«³⁵

Welker versteht unter »realistischer« bzw. »biblischer Theologie« die wieder zu entdeckende Chance, die konkreten Texte den dogmatischen Begriffen vor- und überzuordnen und vor allem die traditionellen Begriffe von der in der Bibel vertretenen Sache her neu zu formulieren. Dies ist mutig und – wie dessen Veröffentlichungen zeigen – Frucht bringend. Wollte die Dogmatik vor allem Begriffe ordnen und der innerbiblischen Überlieferungs- und Traditionsgeschichte gerecht werden, so kann dies einzig in innovativer Freiheit und – bei allem Respekt vor der Überlieferung – nur in protestantischer Unbotmäßigkeit im Blick auf traditionelle Vorstellungen geschehen, die mit dem Verstehen des in den Texten tatsächlich Gemeinten ihren Anfang nimmt. »Konsequente Exegese« besteht nicht in der fortschreibenden Reinterpretation traditioneller kirchlicher Vorstellungen, sondern in deren Kritik. Konsequente Exegese hat die biblischen Vorstellungen zur Grundlage ihrer Interpretation zu machen und ist im Blick auf dogmatische Prämissen zu äußerster Zurückhaltung aufgerufen. Darin und in der notwendigen Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie bleibt die systematische Theologie »unterwegs zur Sache« (E. Jüngel) und hat hier ihre bleibende theologische Bedeutung.

5. Ein Fazit (Thesen)

5.1. Die Predigt hat etwas mit dem (Bibel-)Text zu tun, sofern der Text etwas mit der Predigt zu tun hat.

Was hat die Predigt mit dem Text zu tun? Dies war die Ausgangsfrage meines Vortrags. Sofern sich Predigt als Schriftauslegung vollzieht, muss diese Frage anders herum gestellt werden: Was hat der *Text* mit der Predigt zu tun? Es besteht eine Grundloyalität vom Verkündiger zu der zu verkündigenden Sache hin. Das Verkündigte – christologisch gesprochen der Verkündigte – ist dem Verkündiger durch eine Text gebundene Tradition vorgegeben. Sie allein verleiht dem Glauben über die Epochengrenzen hinweg seine soziale Kraft, das geistliche Format und seinen inneren Zusammenhalt. Ohne eine solche schriftgelehrte Kultur droht der Glaube subjektivistisch zu verwildern sowie an den zentrifugalen Kräften des dem christlichen Glauben eigenen Pneumatismus, Erfahrungspluralismus und Fundamentalismus unterzugehen. Eine Predigt als Verkündigung des Gotteswillens muss daher darauf achten, dass sie auch noch in Form einer Themapredigt immer nur Kon-Text zum Bibel-Text sein

³⁵ A. a. O., 13.

kann. Aber was heißt hier »nur«? Wenn sie dazu in der Lage ist, hat die Predigt ihr Ziel erreicht! Mehr kann der Verkündiger eines unsichtbaren Gottes ernsthaft nicht erreichen wollen als dies: Mittels Auslegung den Kontext zum biblischen Prätext zu bilden und dadurch dem einmal gesprochenen Wort Gottes zur Sprache zu verhelfen.

Der Bibeltext hat (als Prätext) darum etwas mit der Predigt (als dessen Kontext) zu tun. Die strenge Berücksichtigung dieses Verhältnisses ist das eigentliche Kriterium der Predigt. Der aktive Part muss also von den biblischen Texten ausgehen, deren Spuren wir in intellektueller Redlichkeit und der durch den Geist geschenkten Freiheit zur Rede von Gott her (*parrhesia*) zu folgen haben. Die Wahrheit der Predigt und des ihr vorgegebenen Textes entzieht sich einer wissenschaftlichen Betrachtung, weil diese Wahrheit nur im Glauben erkannt wird. Unser Ehrgeiz als Prediger und Predigerinnen muss es sein, dass wir uns von der Bibel vereinnahmen, vom manchmal verborgenen Charme ihrer Gedanken bezaubern und zum Verkündigen ihrer Wahrheit verführen lassen. So wie das Hohelied den Liebhaber bezirzt, so möge sich der Ausleger auch von seiner Vorlage vereinnahmen lassen. Ein Text sei dann exegesiert und verstanden, wenn er zur Predigt nötige, hat Ernst Fuchs einmal treffend gesagt. Nur wer die Sprache des Textes versteht, wird diese in seinen Worten zur Sprache bringen können. Die abgemeierte Orthodoxie, die wir darüber hinaus der Gemeinde glauben beibringen zu müssen, ist meist nicht der Rede und auch nicht der Predigt wert. Wer sich von dem sicherlich oft verborgenen Charme der Texte nicht verführen lassen möchte, weil die dogmatischen Filter eine solche Verführung nicht gestatten, der ist für dieses Handwerk untauglich und sollte die Finger vom Predigen lassen! Er wird mehr Schaden anrichten, die Gemeinde mit seiner ›Lehre‹ und ihren orthodoxen Fündlein irgendwann polarisieren und drangsaliieren. Das erste Opfer des Fundamentalismus ist immer der konkrete Bibeltext.

Die Grunderkenntnis lautet daher immer wieder: *Der Text hat etwas mit der Predigt zu tun – nicht umgekehrt!* Nicht wir sollen etwas aus dem Text machen, sondern der Text macht etwas aus uns, bzw. aus und mit unserer Predigt. Nur dann ist eine religiöse Rede auch eine Predigt, wenn der Text etwas mit der Predigt anstellt, und allein dieser Sachverhalt unterscheidet zwischen menschlicher »Opinio« und der Rede von der Bibel als Gottes Wort: Dass der Text etwas mit der Predigt zu tun hat, ja zur Predigt nötig.

Unsere Predigt kann daher nicht besser sein wollen als der Text. Dies ist die narzisstische Versuchung des Verkündigers. Die Predigt soll aber auch nicht hinter dem Text zurückbleiben, was in einem Mangel an Kompetenz begründet sein mag (vor dem wir alle nicht gefeit sind). Wer mit ›seinem‹ Predigttext nicht versöhnt ist, wird ihn schwerlich auslegen können. Die Gefahr ist dann riesengroß, heimlich gegen den Text zu predigen oder sich beim Hörer anzubiedern, indem man klammheimlich von der Regierungsbank der Himmelsherrschaft zur irdischen Opposition

wechselt. Hier hilft nur die Unbotmäßigkeit des Bibeltextes, die uns zur eigenen Freiheit bevollmächtigt und ermutigt.

5.2. *Predigt als Schriftauslegung spricht nicht ›über‹ den Text sondern ›im‹ Text.*

Eine Predigt spricht niemals ›über‹ den Text. Andernfalls würde sie den Charakter der Schriftauslegung gefährden. Sie spricht als Predigt nicht über, sondern stets *im* Text und *mit* dem Text. Die Urform der Predigt ist nach Gerhard v. Rad die Nacherzählung, was uns bereits innerbiblisch in einer kunstvollen literarischen Überlieferungsgeschichte vor Augen gestellt wird. Solch auslegendes Nacherzählen folgt keinem historischen Eros, das eine Detail versessene Textarchäologie zu treiben hätte. Sie ist gerade im Nacherzählen und Auslegen der Vorlage hemmungslos anachronistisch, wo es gilt, unsere Wirklichkeit in den uralten Texten zu entdecken und diese Entdeckung in eigene Worte zu fassen. Eine derartige Freiheit zum historischen und kulturellen Anachronismus unterscheidet das bloße Nacherzählen vom Auslegen.

Nacherzählen ist daher mehr als nur *Nacherzählen*. Es ist Nachfolge hinter der konkreten Textgestalt, ein Aufspüren der literarischen Stationen und Spuren, die in der Bibel durch verschiedene Autoren und Bearbeitungsschichten gelegt sind und die allesamt textimmanente Vorformen unserer eigenen Auslegungskünste darstellen. Der Redaktor, den die Exegese mit dem großen »R« abzukürzen pflegt, ist, wie Franz Rosenzweig einmal sagte, mit *Rabbenu* (»unser Lehrer«) auszuschreiben. Die Überlieferungs- und Redaktionsprozesse der Bibel sind als paradigmatische Anleitungen für die eigene Auslegung über alle Maßen ernst zu nehmen. Ist die Predigt eines Textes als *Nacherzählung* doch immer schon Reinterpretation, gehorsame und zugleich freie Nachfolge auf den Spuren jener weisen und schriftgelehrten Kultur, die sich bereits als innerbiblische Schriftauslegung vollzogen und im Buch der Bücher eine unerschöpfliche literarische Gestalt gewonnen hat.

5.3. *Die Suche nach einem ›Sachkanon‹ bzw. nach einem ›Kanon im Kanon‹ gefährdet den Charakter der Predigt als Schriftauslegung. Denn die Wahrheit der Bibel ist nicht mit Händen, sondern nur mit Texten zu greifen.*

Ist Predigt wesentlich Schriftauslegung, dann sollte sie den Versuchen, einen »Kanon im Kanon« zu generieren, mit Vorsicht begegnen. Sicherlich werden wir als Christen die Bibel von Jesus Christus her und auf ihn hin verstehen und also auszulegen haben (Röm 11,36; Joh 5,39). Solche Einsicht verdanken wir aber nicht den dogmatischen Konzepten eines Kanons im Kanon, sondern einzig dem an dieser Stelle einhelligen Votum des Neuen Testaments. Wenn man so will, dann ist allein Jesus Christus

der Sach- bzw. besser der Personenkanon im heterogenen Textkanon der Heiligen Schrift. Dabei ist zu bedenken, dass sich auch dieser christologische Kanon wiederum nur von den einzelnen Texten selbst her einsichtig machen lässt. Die Texte des Neuen Testaments legen Jesus Christus aber durchaus heterodox aus. So kann zwar mit dem ganzen Neuen Testament bekannt werden »Jesus Christus ist der Herr« (Phil 2,11). Was jedoch darunter zu verstehen ist, darüber gehen bereits die Meinungen der neutestamentlichen Autoren auseinander, wie eine weitläufige und sich entfaltende Christologie belegt. So stehen uns bereits mit den Synoptikern und erst recht mit dem Johannesevangelium miteinander konkurrierende Entwürfe jenes ältesten Bekenntnisses der Christenheit vor Augen. Daher kann auch die Christologie nicht als abstraktes Prinzip, sondern nur in der Form schriftgelehrter Auslegung erfasst werden.

Wenn Jesus Christus als einzig legitimer Kanon im Kanon bezeichnet werden kann, so ist dies die Auslegung des neutestamentlichen Sachverhalts, dass sich in Christus die Heilige Schrift »erfüllt«. Erfüllung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, dass die Heilige Schrift von einer christlichen Rechtfertigungs- oder einer anderen Lehre her kriteriologisch zu beurteilen wäre. Ein solcher Sachkanon im Kanon führt zwangsläufig in die Sektiererei der Konfessionen und Denominationen, deren Existenz dem Evangelium fortwährend Gewalt antut, das Christentum unglaubwürdig macht und durch die sich die konfessionell verfasste Christenheit das Odium bisweilen reichlich albern wirkender Besserwisserie eingehandelt hat. Konfessionelle Identitäten haben eine Latenz zum Fundamentalismus und sind, sofern sie auf Dauer angelegt sind, gottlos und oftmals gemeingefährlich, wie die physische und psychische kirchliche Gewaltanwendung gegen Kritiker der jeweils eigenen Frömmigkeitsfarbe bis in unsere Zeit umfangreich belegt. Eine die Schrift – und nicht eine Lehre *über* die Schrift – auslegende Predigt nimmt dagegen ernst, dass im Zentrum des Evangeliums überhaupt kein wie auch immer geartetes funktionales Gerüst wohlfeiler Wahrheiten, sondern eine Person steht, deren zentrale Lehre darin bestand, Gott über alles zu lieben, weil dies aufgrund erwiesener Liebe Gottes zu uns möglich und denkbar geworden ist. Diese Liebe sollten wir den Mitgeschöpfen gönnen und, sofern uns die traditionelle Dogmatik daran hindert, uns von Letzterer beherzt verabschieden.

Wer jenseits von Jesus Christus, wie er uns im Neuen Testament überliefert wird, einen weiteren Sachkanon sucht, der wird irgendwann der Inspiration eines Auslegers und nicht der Inspiration des Textes verfallen. Dies gilt selbst dann, wenn dieser Ausleger Paulus hieße, dessen vielfältiges und durchaus opakes Werk gerne einer konstruierten »Rechtfertigungslehre« subordiniert wird. Der ganze Paulus ist ebenso wie der ganze Luther für Dogmatiker schwerlich zu ertragen, solange man der Fiktion huldigt, dass sich aus den Bibeltexten ein dogmatischer Sachkanon destillieren ließe. Die Bibeltexte belegen etwas anderes.

Der Sündenfall des ›Kanon im Kanon‹ besteht darin, dass ein solches Vorhaben eine Wahrheit über den Texten etabliert, die in scheinbarer Demut »norma normata« genannt wird, in Wahrheit aber als »norma supra normans« die eigene Auslegung beherrscht und die Bibeltexte domestiziert. Dogmatiker sind daher – mitunter durchaus geniale – Religionsstifter. Sie erfinden das Christentum jedes Mal neu, wenn ihnen etwas groß wird. Zwar hat dieser Zweig der Theologie ihr gutes Recht im Nachdenken darüber, inwiefern die Vielfalt biblischer Rede von Gott *zugleich* wahre und verbindliche Rede sein kann. Aber sie hat kein Recht, aus dem bewussten (!) Stückwerk biblischer Glaubenserkenntnisse ein System von Wahrheiten zu machen, das sich nun auch unter Absehung der Bibeltexte in einem Kompendium von aufeinander bezogenen linearen Lehrsätzen aussagen ließe.³⁶ Dies käme dem Versuch gleich, eine Parabel Jesu durch Lehrsätze über das Reich Gottes ersetzen zu wollen. Solange die Bibel frei zugänglich ist, wird sich ihre – im Blick auf die Dogmatik – subversive Wahrheit auf Dauer nicht an die dogmatische Kette legen lassen. *Denn die Wahrheit des Glaubens ist nicht mit Händen, sondern nur mit Texten zu greifen.*

Der historischen Kritik verdanken wir etwas ungemein Wichtiges: Dass Bibeltexte nicht nur ein kanonisches und erst recht kein kirchlich diszipliniertes Leben, sondern ein Eigenleben haben. Der Hilfe moderner Auslegungsmethoden ist es zu verdanken, dass die individuelle Eigenart der Bibeltexte nach und nach ans Licht kommt. Orthodoxie will dagegen von solchem Eigenleben der Texte nichts wissen und empfindet diese, wie jedes religiöse Eigenleben, gerade als störend. Sie macht – allen Lippenbekenntnissen zum Trotz – aus den Bibeltexten eine aseptisches und irgendwann letztlich belangloses System zeitlos anmutender Wahrheiten. Jede dogmatische Orthodoxie bestätigt laufend, was man ohnehin immer schon weiß und voraussetzt: Dass die eigene Theologie und Tradition die einzig sachgemäße Form des Glaubens ist. Dazu braucht es Religionsstifter, als deren kollektive Gestalt die Kirche auftritt und deren individuelle Protagonisten die Dogmatiker oder das die Dogmatik verwaltende Lehramt darstellen. Die Reformation hat mit ihrem Postulat, dass die Bibel in die Hand jedes Menschen gehöre, der Autonomie der Texte Tür und Tor und damit zugleich die Büchse der Pandora eigenverantwortlicher religiöser Erkenntnisse geöffnet. Mit der Bibel in der Hand singt die Gemeinde seither auch gegen ihrer eigene kirchlichen Tradition die bekannte Arie aus ›Porgy and Bess‹: »It ain't necessarily so!«

Auch unsere Freikirche hat mit ihrem Postulat nach der Alleingeltung der Bibel und der prinzipiellen Ablehnung eines Kanons im Kanon

³⁶ Mir wird immer im Gedächtnis bleiben, wie einer meiner Lehrer, der Neutestamentler Peter v. d. Osten-Sacken während meines Rigorosums anlässlich der Frage, wer im Reich der Theologie eigentlich die Dogmatiker kontrolliere, selbstbewusst auf sich und damit auf die von ihm vertretene Disziplin – das Neues Testament – deutete.

(norma normata) die große Chance, die Bibel für die Verkündigung stets neu zu entdecken: Die freikirchliche Predigt kann dies in kleinen Portionen (Perikopen) einüben, ohne auf die heiligen Kühe Rücksicht nehmen zu müssen, die auf den Bekenntniswiesen der etablierten Kirchen grasen.³⁷ Wir könnten tatsächlich alles prüfen, um schlussendlich das Gute zu behalten (1Thess 5,21). Wenn wir es nur wagten und wenn wir nur die Angst vor der Bibel, den Untersuchungs- und Auslegungsmethoden sowie den religiösen Inquisitoren verlören, die uns daran hindern, das Buch der Bücher in gebotener Freiheit und damit auch besser zu verstehen.

5.4. Ziel der Predigt ist es, einem vorgegebenen Bibeltext gerecht zu werden. Die Predigt soll den Text nicht rechtfertigen, vielmehr sollen die Hörer durch die Christusbotschaft des Textes gerechtfertigt werden.

Ziel einer Predigt, die sich als Schriftauslegung versteht, ist es, dem Text gerecht zu werden. Durch uns und unsere Auslegungskünste soll also dem Text Gerechtigkeit widerfahren. Damit ist nicht gemeint, dass wir die Bibeltexte zu rechtfertigen hätten. Das wäre nur eine Variante jener Hybris, die sich abermals über den Text stellen würde. Die Texte rechtfertigen sich selbst, indem sie über die Predigt zum Glauben rufen und im Glauben bestärken, der die Symphonie von Text und Predigt als »viva vox evangelii« wahrnimmt. Die Predigt hat also nicht den Text (sondern bestenfalls die Textwahl) zu rechtfertigen. Vielmehr sind wir es, die durch die Christusbotschaft der Bibeltexte gerechtfertigt werden. Dies soll sich ereignen, indem wir dem Text gerecht werden und also Gottes Urteil über uns anerkennen. Apologetik (als Verteidigung des Wahrheitsanspruchs des Bibeltextes) kann daher kein Ziel, sondern bestenfalls Auftakt oder Nebenprodukt der Verkündigung sein, die einzig dem Text Gerechtigkeit widerfahren lassen soll, um auf diese Weise des Menschen Rechtfertigung vor Gott zu betreiben. Grundsätzlich hat jeder Predigende dabei zu beherzigen, dass er seinen Text gar nicht in das Leben auszulegen hat. Vielmehr legt sich unser Leben – sub specie aeternitatis – seinem Wesen nach schon längst im Bibeltext aus. Predigt als Schriftauslegung hat dazu beizutragen, diesen Sachverhalt der »Analogie des Glaubens« zu entdecken und ihm zur Sprache zu verhelfen.

³⁷ Man lese dazu die Ergüsse der so genannten Praktologen, die etwa in den »Göttinger Predigtmeditationen« ihre theologische Legitimation durch meist wenig ergiebige und oft grauenhafte »dogmatische Besinnungen« unter Beweis stellen wollen.

5.5. *Eine die Schrift auslegende Predigt hat den Grundsatz zu beherzigen, dass christliche Erkenntnis nicht nur Stückwerk ist, sondern es zeitlebens bleibt.*

So wie es keine objektive Begründung für den Kanon gibt – nach Karl Barth »imponiert« (d.h. setzt) die Bibel sich selbst als Norm des Glaubens –, so gibt es auch keine letzte rationale Auflösung der Heterodoxie der Bibeltexte und ihrer situativen Teilwahrheiten. Vom jüdischen und judenchristlichen Erbe hätten wir zu lernen, dass unsere Erkenntnis nicht nur Stückwerk ist, sondern es auch zeitlebens *bleibt* (Röm 13,8-10). Diesen Satz sollten wir uns als Predigerinnen und Prediger einmal am Tag vorsagen. Nur so sind wir vor den orthodoxen Phantasiewelten kirchlicher Hybris gefeit. Die Bibel ist der Beleg dafür, dass gerade die christliche Wahrheit irdisch nur portionsweise, in überschaubaren Dosen und daher als Stückwerk zu haben ist. Inwiefern die Texte eine gemeinsame Wahrheit bezeugen, ist nicht rationalisierbar. Hier mag man den weisen Grundsatz der Alten Kirche beherzigen, die von der »coincidentia oppositorum« bzw. von der »complexio oppositorum« aller Wahrheiten im Eschaton sprach. Die Frage wie Paulus, Matthäus und Johannes *zugleich* Wahres und Gültiges von Gott her aussagen, ist und bleibt uns irdisch entzogen. Eine einseitige Krieriologie – in Form welcher ›Lehre‹ auch immer – mündet zwangsläufig in das problematische Konzept eines Kanons im Kanon, dessen härtester Widersacher gerade der freie, sich jeder kirchlichen Vereinnahmung widersetzende Bibelkanon als Sammlung äußerst heterogener Schriften ist.

Dabei vermag der Bibelkanon, was seinen Auslegern und Verteidigern so schwer fällt: Er kann traditionelle Ansichten diskutieren und korrigieren, er ist offen für neue Erfahrungen und Erkenntnisse und begleitet den Menschen seelsorgerlich durch die Zeiten. Die Widersprüchlichkeit der Bibeltexte sollten wir daher nicht als Gefährdung unseres Glaubens, sondern als Reichtum jenes Dialoges zwischen Gott und den Menschen begreifen, zu dem die Bibel einlädt, befreit und ermächtigt. Ein als ›Gespräch‹ verstandener Bibelkanon markiert die weisheitliche Hinterlassenschaft unserer theologischen Vordenker und Lehrer und zugleich den argumentativen Horizont des Glaubens, in dem wir uns ohne kirchliche Bevormundung bewegen dürfen. Die Grenze dieses Gesprächs wird durch den Bibel- und nicht durch einen sekundären Sachkanon – und bei aller persönlichen (Vor-)Liebe auch nicht nur durch Paulus – gesetzt. Jesus Christus ist gewiss der ontologische und das Neue Testament allenfalls der literarische Kanon im Kanon.

Als Gespräch der Fragenden und Forschenden und von Gott Erkannten, nicht jedoch als dogmatischer Monolog der (Besser-)Wissenden vereint der Bibelkanon in sich eine dialogische und mitunter auch dialektische Form, die Wirklichkeit Gottes in verschiedenen Lebenskontexten zu bezeugen. Dogmatik geht dagegen von einem normativen Wissen aus, dem

sich das Individuum zu beugen hat. Eine direktive Dogmatik lässt irgendwann das Gespräch verstummen, das der vielstimmige Bibelkanon gerade offen hält. Aus dem Gespräch und dem spannenden ›Plot‹ der Geschichte Gottes mit den Menschen darf aber kein religiöser Monolog werden, den uns eine zwanghafte religiöse Ordnungswut als die Gesetzmäßigkeit des religiösen Intellekts eingebracht hat. Sonst hören wir irgendwann nur noch Wahrheiten, aber keine Texte mehr.

Will man der Dogmatik eine positive Seite abgewinnen, dann hat sie als christliche Religionsphilosophie – ich verstehe diese nicht negativ! – ihr berechtigtes Anliegen in dem Versuch, Begriffe zu ordnen und unser gegenwärtiges Selbstverständnis mit den Fragen und Antworten der Bibel zu konfrontieren. Weil dies eine schöne und schöngeistige Aufgabe ist, sollten Dogmatiken daher am ehesten der christlichen Belletristik zugeordnet werden. Dafür spricht ja auch, dass Dogmatiken in der Regel das Werk Einzelner darstellen, deren religiöser Genius sich in meist voluminösen Lebenswerken niederschlägt. Will die Dogmatik die Verkündigung auf ihre »Sachgemäßheit« (K. Barth) hin überprüfen, so hat eine die Schrift auslegende Verkündigung diese nicht zu fürchten und vor ihr in Ehrfurcht zu erstarren. Denn dieses Geschäft besorgt längst die Bibel als ein sich selbst auslegender, Einseitigkeiten modifizierender und allen dogmatischen Absolutheitsansprüchen gegenüber kritischer Schriftenkanon. Vor den Neuerfindungen des Christentums und der Etablierung alter und neuer Orthodoxien sind wir am wirksamsten durch die aufmerksame Lektüre der Bibeltexte gefeit.³⁸

Das Urchristentum hat uns weder einen Katechismus noch eine dogmatische Theorie hinterlassen, sondern ein Ansammlung sehr heterogener (Gelegenheits-)Schriften, die der Geist Gottes stets zu neuem Leben erweckt und um die wir uns darum auch keine Sorgen zu machen brauchen. Die Alte Kirche war der Ansicht, dass der Bibelkanon neben einem schlichten Grundbekenntnis und dem die Schrift auslegenden Amt genügen müsste, um das Wesen des christlichen Glaubens zu verstehen und zu erhalten. Mit dem Kanon ist uns damit eine heterodoxe Weisheit und Belehrung über das Christliche am Christentum übergeben, das kein bloßes Entweder-Oder verträgt. Christlich ist, was im Kanon dieser Schriften vertretbar ist, wobei zu jeder Stimme die Polyphonie jener anderen kanonischen Stimmen hinzutritt, die jede partielle Erkenntnis begrenzt und in sich im Hegel'schen Sinne »aufhebt«. Im Kanon stoßen wir auf geistige Welten, in denen keiner ganz allein Recht und keiner ganz Unrecht hat.

Das ist die Bibel: Ein Jahrtausende altes Gespräch über Gott und die Welt, in dessen Bann wir gezogen werden sollen, um uns zum Glauben

³⁸ Dies gilt vor allem für die von Karl Barth so genannte »reguläre Dogmatik«, also dem m. E. stets spekulativen Versuch einer Gesamtsicht des christlichen Glaubens im Unterschied zur eher akzidentiellen »irregulären« Dogmatik einzelner Lehrstücke (Topoi). Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, KD I,1, München 1932 (= Zürich 121989), 292 ff.

verführen zu lassen. Was haben die Christen, vor allem die Kirchen, daraus gemacht? Eine rationalistische Inspirationslehre hat uns die Lust an einer im Panzerschrank der Orthodoxie eingesperrten Bibel verleidet, physische und geistige Scheiterhaufen errichtet, die Kirche gespalten und Ketzerhüte verteilt. Die alte auf der Weisheit aufbauende Schriftgelehrsamkeit der Bibel, die Theologie vor allem als Doxologie (Lobpreis Gottes) verstand, hat sich in eine schismatische Besserwisserei verwandelt und jene Kirchen hervorgebracht, die lediglich die institutionelle Form des unseligen Dogmatismus darstellen, den Jesus nicht verheißen und – nach allem, was wir durch die Bibeltexte wissen – auch nicht gewollt hat. »Jesus verkündigte das Reich Gottes und gekommen ist die Kirche« (Alfred de Loisy).

Hätte ich etwas zu wünschen, so wäre es eine Rückkehr zur Weisheit kanonischer Rede von Gott (»Bibliosophie«). Sie versteht die Auslegung der Bibel als ein lebendiges Gespräch, das keine Lehren anpreist, sondern die vielfältigen Begegnungen Gottes mit dem Menschen situativ auslegt, ohne diese zu miteinander zu harmonisieren. Dass dies möglich ist, belegt schon das Alte Testament, das wohl bestimmte theologische Linien, aber keine eindeutige »Mitte« aufweist.³⁹

Darin scheint mir eine Chance für die Bibel und die verpflichtete Predigt zu liegen. Unser postmodernes Selbstverständnis wird häufig als ein fragmentarisches Lebensgefühl bezeichnet.⁴⁰ Wir haben zunehmend Schwierigkeiten, die einzelnen Aspekte unseres Lebens noch als eine zusammenhängende Biographie zu deuten. Die scheinbar festen sozialen und individuellen Parameter unseres Lebens ändern sich immer rascher. Auch im Pastorenberuf bekommen wir das spüren: Ein Dienst währt heute nicht automatisch lebenslang. Die Menschen, denen wir zu predigen haben, fragen nur noch bedingt nach einem lückenlosen System religiöser Wahrheiten. Sie können mit dem Fragmentarischen und Unabgeschlossenen, Bruchstückhaften des Lebens und ihre Spiegelung in den Bibeltexten weit besser zurecht, als wir meinen. So hat die Fragmentarik unseres Lebens in dem Stückwerkhaften biblischer Rede von Gott eine präzise Entsprechung. Das System konfessioneller Lehren wird weder den Bibeltexten gerecht, noch ist unser Verständnis der Wirklichkeit auf ein solches System angewiesen. Es ist, wie das konfessionelle Christentum insgesamt, anachronistisch. Die gedanklichen Spannungen zwischen den Bibeltexten sind ebenso wenig auflösbar wie die Widersprüche unseres eigenen Lebens, weil zwischen beiden Phänomenen eine uralte Analogie besteht. Von den herrlich heterodoxen Texten der Heiligen Schrift

³⁹ Zum Problem vgl. *W.H. Schmidt u.a.* (Hgg.), *Altes Testament*, Stuttgart u.a. 1989, 73-88.

⁴⁰ Zu Fragen des postmodernen Selbstverständnisses und seiner religiösen Implikationen vgl. *Th. Nifßmüller*, *Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums*, in: *ZThG* 1 (1996, 61999), 109-121; *ders.*, »Der beliebige Mensch«. *Postmoderne Strategievirtualität*, in: *ZThG* 3 (1998), 294-322.

wäre zu lernen, was Glaubensvielfalt meint und welche geistigen (Spiel-) Räume der Glaube unserem Nachdenken eröffnet. Ein Schriftgelehrter des Reiches Gottes wird darum immer auch ein »Bibliosoph« sein, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorzubringen weiß (Mt 13,52). Das ist, in einem Satz zusammen gefasst, was Schriftauslegung meint.

Die Schrift offenbart uns »die« christliche Wahrheit nur fragmentarisch, widersprüchlich (und insofern heterodox) und durchaus wie in einem dunklen Spiegel (1Kor 13,12). Wie kann dann die Auslegung der Bibeltexte etwas anderes sein oder sein wollen als Verkündigung der Herrschaft Christi unter dem Vorzeichen des Fragmentarischen? Die eine oder andere Häresie müssen wir dabei wohl in Kauf nehmen. Aber darin haben Baptisten ja durchaus Erfahrung und also Geduld, auf den zu warten, der uns verspricht, dass er einmal alles neu machen wird und wir ihn dann nichts mehr fragen werden (Joh 16,23).

Bibliographie

- Barth, K., Kirchliche Dogmatik, KD I,1, München 1932 (= Zürich ¹²1989).
- Beyerslag, K., Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I: Gott und die Welt, Darmstadt 1982; Bd. II: Gott und Mensch: Teil 1: Das christologische Dogma, Darmstadt 1991; Teil 2: Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000.
- Childs, B.S., Die Theologie der einen Bibel, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1996.
- Douglas, K., Gottes Liebe feiern, Emmelsbüll ²1999.
- Ebeling, G., Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfession, Tübingen 1969, 9-27.
- , Wort und Glaube I, Tübingen ³1967.
- Käsemann, E., An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973 (⁴1979), IV.
- Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hg.), Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986.
- Miles, J., Gott – eine Biographie, München/Wien 1996.
- Nißlmüller, Th., Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums, in: ZThG 1 (1996, ⁶1999), 109-121.
- , »Der beliebige Mensch«. Postmoderne Strategievirtualität, in: ZThG 3 (1998), 294-322.
- Rendtorff, R., Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen ⁵1995.
- , Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991.
- , Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Richter, W., Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.
- Schmidt, W.H. u.a. (Hgg.), Altes Testament, Stuttgart u.a. 1989.
- Steck, O.H., Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen ¹²1989
- Strecker, G., Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, in: ders. (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 1975.

- Strübind, K.*, Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmevolle Polemik, in: ZThG 4 (1999), 58-60.
- Stuhlmacher, P.*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT), NTD.E 6, Göttingen 1979.
- Trillhaas, W.*, Einführung in die Predigtlehre, Darmstadt ³1983.
- Welker, M.*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Zenger, E. u.a.* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln ³1998.

Warum wir anderen Vorwürfe machen und wie wir Gott erleben

Entwurf zu einer Phänomenologie der Gefühle

Thomas Niedballa

1. Definitionen

In gefühlsbetonten Situationen sprechen selbst Intellektuelle nicht mehr sachlich über ihre Mitmenschen. Wir alle haben gehört, jeder solle in Ich-Form von seinen Gefühlen berichten, ohne Vorwürfe zu machen. Doch diese seit Jahren propagierte Anleitung scheint gerade in den entscheidenden Konflikten nicht beachtet zu werden. Andererseits sind wir in sachlichen Gesprächen durchaus davon überzeugt, Gefühle seien Teil des Innenraums, der Seele, eines Menschen und keineswegs mit der festen, überprüfbaren Realität in Einklang. Doch warum machen wir denn gerade in emotionalen Krisen Aussagen über Andere, die der Form nach wie allgemeingültige Behauptungen über objektive Gegenstände sind?

Niemand sagt: »Ich bin voller Liebesgefühl, wenn ich an X denke« oder »Mein subjektives Empfinden ist voller Zorn«, sondern »Der X ist ein toller Mensch« oder »Der Y hat ganz böse Dinge gemacht, die mich wütend machen«. Und auch über Gott redet man nicht, indem einer seine religiösen Empfindungen deklariert, sondern da lobt und betet einer Gott an. In einer emotionalen Krise bewerten, beurteilen und benennen wir Dinge, Situationen und andere Menschen. So drücken wir uns aus. Es kann, so meine Vermutung, doch nicht nur fehlende Schulung oder pure böse Absicht sein, wenn wir Vorwürfe machen, andere Menschen beurteilen und verurteilen, statt über Gefühle in Ich-Form zu sprechen. Gefühle stellen eine gewaltige Macht in unserem Leben dar, und wir werden von ihnen bestimmt.

Meine Fragen lauten nach dem Wesen, dem Sein der Gefühle: Wie sind eigentlich Gefühle beschaffen, dass wir in solchen Situationen andere beurteilen? Welche Macht haben Gefühle über uns? Und welche Auswirkung haben sie für den Glauben an Gott? Mein Vorgehen ist phänomenologisch-wissenschaftlich. Ich versuche zu abstrakten Begriffen zu kommen, die das, was wir alle als Phänomene kennen und erleben, besser verstehen machen. Und diese Begriffe sollen helfen, die Fragen zu

beantworten.¹ Ich starte mit einer vielleicht ungewöhnlichen Überlegung. Wenn wir besonders in emotionalen Zeiten andere beurteilen und verurteilen, so könnte das ja nicht nur ein grausamer Fehler sein, sondern ein Hinweis auf das Phänomen »Gefühl«. Es gehörte dann zum Begriff der »Gefühle«, etwas zu bewerten und zu beurteilen.

Ich weiß, dass ich damit eine Begrifflichkeit benutze, die gerade in psychologischen Kreisen anders verwendet wird. Dort heißt es, man solle »seine Gefühle wahrnehmen, nichts bewerten«. Gefühle und Bewertungen sind da ein Gegensatz. Ich werde gleich erläutern, wie ich den Begriff »Bewertung« verstehe.

Es könnte nur sein, dass der Fehler, den wir in den »Vorwürfen« begehen, nicht in der Bewertung, sondern in einem Missverständnis unserer Situation besteht. Denn das ist wohl ohne weitere Begründung wahr: Dass Gefühle einem Menschen sagen, wie es ihm in der speziellen Situation geht. Gefühle sagen: »So und so geht es mir hier und jetzt«. Dies kann man durchaus als »Bewertung« bezeichnen, so wie wenn einer gefragt wird: »Wie war der Wanderurlaub?« Und er antwortet: »Na, gut bis befriedigend«. Das Scherzhafte an dieser Antwort ist ja nicht die Beurteilung selbst, sondern dass sie in Form einer Note gegeben wird, die wir für bestimmte Situationen reserviert haben. Aber eine Bewertung ist diese Antwort schon.

Ich möchte darum eine Arbeitsdefinition wagen, mit der ich versuche, der Sache auf die Schliche zu kommen. Die Arbeitsdefinition lautet: *Gefühle sind erlebte Bewertungen, und Gefühle sind bewertete Erlebnisse.*

Was damit gemeint ist, wird an der Umkehrung klar: Wenn ich relativ nüchtern eine Abrechnung fürs Finanzamt mache oder als Lehrer Noten in einer Klassenarbeit gebe, dann sind das auch Bewertungen, aber es fehlt ihnen zumeist der affektive Anteil. Es sind Zahlen, die berechnet werden, oder Noten, die relativ gefühllos gegeben werden, was man ja im negativen Fall auch dem Lehrer vorwerfen kann. Noten sind keine erlebten Bewertungen, da sind keine Gefühle im Spiel. Das gleiche gilt für andere Berechnungen, z. B. die Berechnung, ob die Tür und die dahinter befindliche Wand breit genug ist, so dass das Klavier beim Umzug hindurch kann. Diese Berechnung ist eine Bewertung der Situation, sie hat möglicherweise auch emotionale Konsequenzen, aber sie ist selbst kein Erlebnis und kein Gefühl. »Erlebt« heißt »mit Betroffenheit erfahren«.

Gefühle sind aber nicht nur erlebte Bewertungen, sondern ebenso bewertete Erlebnisse. Jemand freut sich nicht einfach so, sondern über den Waldspaziergang, den er gemacht hat, oder über das, was er während des

¹ Ich versuche darum die Verwendung bestimmter Theorien (Projektionstheorien, psychoanalytische Theorien) sowie vorgefasster Weltbilder (»Gefühle sind in der Innenwelt und subjektiv«) sowie naturwissenschaftlich-genetischer Erklärungsmuster zu vermeiden. Allein die Gestaltpsychologie wird verwendet, weil sie sich in Übereinstimmung mit den Phänomenen befindet.

Waldspaziergangs sieht. Und er berichtet über den Waldspaziergang dann auch nicht, als ob er buchhalterisch bestimmte Ereignisse wiedergebe, sondern indem er die Erfahrung zugleich als »schön« oder »schrecklich« oder in allen Bewertungsnuancen beschreibt. Dazu gehört eine wichtige andere Eigenschaft, die man den »Bezug« der Gefühle nennen könnte. Einer ist nicht einfach so traurig, sondern er ist »traurig über den Tod von Robert«. Ich will diesen Bezug der Gefühle weiter unten verfolgen. Inwiefern meine Überlegungen auch für »langfristige Gefühle« wie Liebe, Vertrauen oder tiefsitzende Stimmungen gilt, will ich zunächst offen lassen.

2. Einstellungen

So stark Gefühle auch sein können, so sehr sie auch das Leben mit Energie erfüllen, sie sind nicht mit dem Menschen identisch. Wenn man sich erst einmal klargemacht hat, wie wichtig Gefühle sind, wenn man sich traut, zu denken, dass Gefühle auch Glauben und Wollen, Entscheiden und Empfinden bestimmen, dann kommt man auf die Idee, der Mensch bestehe vielleicht nur aus Körper und Gefühlen. Erkenntnis und Wahrnehmung – alles besteht in Gefühlen. Alles ist Gefühl. Doch das stimmt nicht.

Wir können uns gegenüber unseren Gefühlen verhalten, wir haben eine Einstellung zu ihnen. Wir bewegen uns nicht in unseren Gefühlen wie der Fisch im Wasser, sondern eher, wenn der Vergleich ausgebaut werden soll, wie eine Amphibie im Wasser. Denn der Mensch kann in ein Verhältnis zu seinen Gefühlen treten. Wir stecken nicht vollständig darin. Wir können sie zulassen oder abwerten. Da wird z.B. einer überredet einen Waldspaziergang mitzumachen. Er sagt später: »Na, gut, dieses Mal, war der Waldspaziergang ganz gut. Aber ich hasse Waldspaziergänge, wie du weißt, du hast mich nur überredet. Ich fand den Spaziergang im Nachhinein auch eigentlich blödsinnig. Nein, das mache ich nie wieder.«

Diese Erfahrung ist zunächst kein neues Gefühl, sondern eine »Einstellung« gegenüber den Gefühlen. In diesem Fall hat einer die Gefühle nachträglich schlecht gemacht. Er hat also das Walderleben erst positiv bewertet und dann neu bewertet. Aber er redet nicht nur neu über den Wald, er redet auch über sich neu, also über seine Gefühle, denn er stellte ja zunächst fest, dass es schön war. Offenbar kann man eine Einstellung zu Gefühlen haben, diese Einstellung setzt eine Distanz voraus und eine bestimmte Wahrnehmung von Gefühlen, die nochmals distanzierter ist als der bloße Ausdruck.

Die erste mögliche Einstellung ist die bloße Distanzierung, die sich bei Kindern in der Trotzphase findet, die einfach »Nein« sagen, und darin zugleich ihr »Ich« finden. So wie kleine Kinder erst langsam lernen, »ich« zu sagen, indem sie sich von der durch die Erwachsenen bestimmten Situation abgrenzen. Das Kind hebt sich im Ich-Gefühl aus dem Chaos der Gefühle und Erlebnisse heraus. Diese Erfahrung ist grundlegend. Sie er-

möglicht dem Menschen, sich selbst gegen die Situation zu behaupten und darin sich zu finden. Ich nenne diese Einstellung »Ich-Gefühl«, auch wenn ich damit gegen die psychologische Tradition formuliere. Dieses Ich-Gefühl gehört auf eine andere Ebene als die der Situation, es findet sich hier die sekundäre Ebene der Einstellungen. Entsprechend nenne ich die ursprüngliche Einheit von Situation, Erleben und Gefühl »primär«.² (Das ist der Zustand, wenn der Frosch im Wasser ist).

Zur sekundären Ebene gehört aber noch ein weiteres. Der Mensch lernt nicht nur, sich gegen Situationen und damit gegen Gefühle zu stellen. Er kann sich ebenso in Gefühle bewusst hinein begeben. Er kann sich außerdem für Situationen verantwortlich fühlen. Wir nennen es *Verantwortungsgefühl*, doch es ist nicht von der gleichen Art wie primäre Gefühle der Trauer oder Freude. Die Verantwortung haben bedeutet: dass einer sich für den Schöpfer des primären Gefühls und der primären Situation ansieht.

An einem Beispiel soll noch einmal der Unterschied zwischen einem primären Gefühl und einer sekundären Einstellung gezeigt werden: Wenn einer Kopfschmerzen hat, so kann er sie einfach registrieren und hinnehmen. Dann bewegt er sich durch den Schmerz in einer primären Situation, wie alle Schmerzen mit primären Gefühlen gemein haben, dass sie uns in einer elementaren Lebenssituation fesseln und festhalten. Doch derjenige kann sich in ein Verhältnis, damit in eine Distanz zu den Kopfschmerzen (und allen anderen Gefühlen) setzen, indem er nach ihrer Ursache fragt. »Warum habe ich heute Kopfschmerzen?« oder »Was habe ich gestern Abend unternommen, so dass ich heute Kopfschmerzen bekomme?« Damit wird Verantwortung für die Ursachen der Kopfschmerzen übernommen: ich gehe damit in der Zeit zurück und überlege, dass ich der Schöpfer der morgendlichen Situation bin. In diesen Gedanken bin ich nicht mehr »bei« den primären Gefühlen, sondern in der Ursachenfrage. Wer nach Ursachen fragt, ist nicht mehr in der Situation und seinen primären Gefühlen gefangen.

Das Gefühl für »Ich« und das Gefühl für »Verantwortung« setzt beides eine Möglichkeit der Distanz von der Situation voraus. Wer stets und immer in der Situation verschmolzen ist, der schwimmt von Gefühl zu Gefühl (wie der Fisch im Wasser) und von Situation zu Situation, er erlebt sich nicht in Distanz und findet auch keine Einstellung zu den Gefühlen. So gesehen, sind es nicht nur Gefühle, die uns bestimmen und die Erlebnisse bewerten, sondern es gibt mindestens eine andere »Instanz«, die neben oder mit oder über den Gefühlen besteht und den Menschen aus-

² Nach Abschluss der Grundgedanken der Arbeit habe ich entdeckt, dass es bei D. Wyss, Zwischen Logos und Antlogos, eine ähnliche Unterscheidung zwischen dem »alogischen Erleben« und dem Logos gibt und dass Schmitz ebenso zwischen der primitiven Gegenwart und der emanzipierten Ebene unterscheidet. Einen genaueren Vergleich kann ich hier nicht führen.

macht. Diese Instanz ist die sekundäre Ebene. Sie ist die trockene Ebene gegenüber den Gefühlswässern (die aber Amphibien nicht zu lange anstreben dürfen).

3. Ich-Einstellung und Schuldgefühl

Doch es gibt noch weitere Formen der Einstellung auf der sekundären Ebene. Einer kann zusätzlich noch ein Maß an eine Situation anlegen, das nichts mit seinen Gefühlen zu tun hat. Das Maß lässt sich zumeist in Sätzen (Regeln) explizieren.

- »Der Regen war ärgerlich, aber wichtiger ist, dass es für die Bauern gut war.«
- »Ich bin todtraurig, aber das darf nicht sein, ein Indianer weint nicht.«
- »Jetzt ist mir eine Sache missraten, und das hätte nicht passieren dürfen.«

In allen Fällen wird eine Messlatte angelegt, die Situation überprüft, das Gefühl gemessen und gewogen: so und so hätte es richtig sein müssen oder ist es gut. Einer misst die Formung der Situation, also auch seine Gefühle an dem, was er für die ideale Situation hält.³ Während der eine also in dem primären Gefühl bleibt und einfach traurig, enttäuscht, fröhlich, begeistert usw. ist, erlebt der andere gleichsam neben diesen Gefühlen eine Distanz und ein Maßnehmen. Es ist, als würde er ein paar Schritte zurückgehen und sich die Sache, sein Gefühl betrachten und abwägen, ob alles seine Richtigkeit habe.

Aus dem ursprünglichen primären Erleben, in dem einer eins mit der Situation und dem Gefühl war, ist nun ein Dreiklang geworden, ein Dreieck aus Ich-Maß-Situation. Wenn nun aber die Einstellung hinzukommt, er sei der Schöpfer der Situation, dann führt das Maß zu einem Mangelerkennen und damit zum »Schuldgefühl«. Das Maßnehmen sagt: »So sollte es nicht sein!« und das Verantwortungsgefühl sagt: »Und ich habe es gemacht!« Beides zusammen ergibt das Schuldgefühl; dieses ist demnach ein sekundäres Gefühl! Darum sagen ja manche Seelsorger zu einem, der von Schuldgefühlen gequält ist: »Ja, deine Situation ist schlimm, doch nimm sie hin, *mach es nicht schlimmer* durch deine Schuldgefühle!«

Wieder lassen sich primäre und sekundäre Gefühle unterscheiden: »Claudia hat mich verlassen. Da bin ich traurig«. Darin liegt die Bewertung der Situation durch das primäre Gefühl: Trauer über einen Verlust. Wenn aber das Maß und die Ursachenfrage hinzukommen, entstehen

³ Hier würden die psychologisch Geschulten sagen: »Genau das meinen wir mit Bewertung«. Ich nenne es hier Maß, damit ich nicht eine Begriffsverwirrung erzeuge. Man könnte auch indizieren: Gefühle bewerten Situationen, das ist Bewertung »Eins«, und moralische Gesichtspunkte bewerten wiederum die Gefühle (Bewertung »Zwei«). Das hätte schon Sinn, weil Schuldgefühle tatsächlich Gefühle sind und demnach etwas mit Bewertung zu tun haben. Doch der doppelte Gebrauch von »Bewertung« ist m. E. nicht ratsam.

Schuldgefühle. »Solch ein Verlust darf nicht sein« und »Ich bin total verantwortlich für meine Beziehung«.

Um noch einmal an den Anfang dieses Teils zu erinnern: *das Schuldgefühl setzt eine gewisse Distanzierung und einen Schöpfungsglauben voraus: Schuldgefühl ist eine Form des Ich-Gefühls.* »Ich fühle mich verantwortlich für einen Mangel«. Darin drückt sich Handlungsmacht aus. Wir sind wer, wenn auch im Negativen. Schuldgefühl ist damit eine Form von Stolz und zugleich eine Selbstentwertung.

4. Der Bezugspunkt in Situationen

Wir haben eben festgestellt, dass die ursprüngliche Einheit des Erlebens durch Ich- und Verantwortungsgefühl verlassen werden kann. Die ursprüngliche Einheit kann aber auch anders angesehen werden, nämlich differenziert, gegliedert. Die Situation gliedert sich selbst auf in Vorder- und Hintergrund. Wir bleiben also in einem primären Erlebnis, doch entdecken in ihr einen Unterschied. Das möchte ich in einer kurzen Geschichte deutlich machen.

»Nehmen wir an, ich gehe in meinem Waldspaziergang auf eine Lichtung zu. Ich bin guter Stimmung, es beginnt zu dämmern, die Luft, die Geräusche, die Farben, die Hölzer und Gräser, die wechselnde Perspektive auf dem Weg – das alles ist die Situation Waldspaziergang, und ich freue mich. Da treffe ich auf eine Lichtung. Die Bäume treten zurück, eine weite Wiese liegt vor mir, glitzernd im verdämmernden Tageslicht. Ich stoppe, betrachte die ganze Weite. Gegenüber am anderen Ende der Wiese beginnt der Wald, der sehr rasch dunkel wird. Plötzlich fällt mir eine Gestalt auf, leicht versteckt im Unterholz. Die Figur erinnert an einen Hund. Es raschelt, als ich genau hinsehe, entdecke ich ein Paar glitzernde Augen. Mich durchzuckt der Schreck, das ist ein Hund, vielleicht ein Wolf. Ich beginne mich zu fürchten. Der Hund scheint mich zu beobachten. Was soll ich tun? Ich höre keine Vogelstimmen mehr, die Wiese schrumpft in ihrer Entfernung, hat keine Weite, keine Fläche mehr, nur noch lineare Entfernung zu dem gegenüber stehenden Wolf. Er und ich – alles andere ist egal. Ich bin voller Furcht. Ich warte auf seine Reaktion. Soll ich langsam zurück? Er scheint starr auf mich fixiert zu sein. Allmählich gewöhne ich mich an den Schrecken. Ich überlege ruhiger. Da passiert es: ich trete versehentlich auf einen trockenen Ast auf dem Boden, stolpere leicht, es knackst und kracht. Schnell beobachte ich wieder die Gegenseite. Der Wolf scheint nicht zu reagieren. Schaut er überhaupt hierher? Die Augen gewöhnen sich an den Anblick, die Furcht weicht der Frage. Ich wundere mich, gehe einen Schritt nach rechts. Schaue erneut hin. Sind das überhaupt Augen? Ich mache ein, zwei Schritte auf die Wiese zu. Nichts passiert. Ich werde skeptisch gegenüber meiner ersten Angst. Ich entdecke eine Einzelheit am Boden, dort wo der Hund steht. Das sind doch keine Beine! Ich sehe genauer hin. Da liegt ein Holzklötzchen.

Ich gehe langsam auf das Tier zu. Das ist überhaupt kein Hund. Schon gar kein Wolf. Das ist nur ein Stapel Holz, auf dem jemand etwas Glitzerndes vergessen hat. Kein Hund. Statt Schrecken Erleichterung, vielleicht Ärger, dass ich mich so schnell habe schrecken lassen. Entspannung. Die Wiese ist eigentlich ganz schön. Man könnte hier einmal Picknick machen. Ich sollte zurückgehen.«

In diesem Beispiel wird eine Situation beschrieben, in der die Freude durch Furcht ersetzt wird und zwar in genau demselben Maße, wie die Figur des Wolfes als Gegenüber wahrgenommen wird. Dabei entschwindet das Gesamtbild und die Situation wird verdichtet. Die Gestaltpsychologie spricht davon, dass eine Figur auf einem Hintergrund hervortritt. Das Gefühl korreliert mit der Figur. Je genauer die Figur wahrgenommen wird, desto stärker wird das neue Gefühl. Dabei sollte man nicht sagen: eine neue Situation ist eingetreten, sondern die Situation verändert sich durch eine neue Figur. Die Gliederung der Situation, die für die Gefühle entscheidend ist, geschieht durch den Wechsel von Vorder- und Hintergrund. Der Wolf wird Vordergrund und tritt als Figur in der Situation auf. Die Gefühle folgen dieser Wahrnehmung.

Eine solche Figur (den Hund) nenne ich *Bezugspunkt der Situation*. Die Situation ist zunächst diffus, mannigfaltig⁴, das Gefühl ist eine Stimmung »Freude«. Dann entsteht eine Änderung, die Figur tritt hervor, das Gefühl »Furcht« wird auf die Figur konzentriert, sie erhält einen Bezugspunkt. Die Situation ändert sich also, es tritt notwendigerweise in unserer Betrachtung ein Faktor »Wahrnehmung« auf, der zu einer Gliederung der Situation führt. Die Aussage über primäre Gefühle lautete ja anfangs: »Hier und jetzt fühle ich mich in der Situation so und so.« Nun lässt sich der Bezugspunkt mitdenken: »Hier und jetzt fühle ich mich angesichts des Bezugspunktes so und so«. *In Situationen können Bezugspunkte vorliegen, die die Wahrnehmung wie das Gefühl konzentrieren.* Das Gleiche gilt aber auch für andere Situationen. »Ich hörte gerade, der Robert ist gestorben. Es ist so schrecklich. Ich habe ihn gestern noch kerngesund gesehen. Und nun Herzschlag.« Die Trauer bezieht sich auf »den Verlust von Robert«. Ich habe in meinen Gefühlssituationen immer auch einen Bezug zu etwas. »Ich bin verzweifelt über ..., traurig über ...«⁵

⁴ H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand, Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, 65 ff, bspw.: »chaotische Mannigfaltigkeit der Situation« (67).

⁵ Es ist ein Unterschied, ob ich meine Situation beschreibe und sie insgesamt als Bezugspunkt meiner Gefühle formuliere, oder ob ich »innerhalb« einer Situation einen Bezugspunkt entdecke. Ich will den Ausdruck »Bezugspunkt« für den zweiten Fall reservieren. Der Bezugspunkt in der primären Situation gehört selber zu den primären Gefühlen, eine gesamte Situation als Bezugspunkt anzusehen, gehört auf eine zweite Ebene. »Der ganze Waldspaziergang war eine Katastrophe, ich bin sehr enttäuscht«. Damit ist ein Gefühl beschrieben, kein Bezugspunkt. »Der Waldspaziergang wurde durch den Hund zu einem schaurigen Erlebnis«. Damit ist ein Bezugspunkt innerhalb der Situation »Waldspaziergang« benannt.

5. Warum Vorwürfe an Andere leicht fallen

Kommen wir zur Ausgangsfrage zurück. Warum machen wir anderen Vorwürfe? Wir erleben eine negative Situation: Enttäuschung einer Erwartung, ein schlechtes Essen, unangenehme Verhaltensweisen eines Anderen, Situationen, in denen wir uns unwohl fühlen, in denen Ärger, Trauer, Angst da ist. Warum bleibt es nicht beim Ausdruck: »Ich bin verzweifelt« oder »Ich bin traurig« – sondern wird zu einem Vorwurf an den Anderen, zu einer Aussage über Andere?

Zum einen sind Gefühle häufig Gefühle mit Bezugspunkt, wie wir eben sahen. Es gibt keine »Trauer an sich«, sondern nur »Trauer, dass mir jemand fehlt«. Doch das erklärt noch nicht die Vorwürfe an Andere. Die Vorwürfe an Andere sind immer Vorwürfe an Menschen, die man für die Situation verantwortlich hält. Man sieht sich also nicht in einer gegebenen Situation oder in einer selbstgemachten Situation, sondern als Opfer Anderer. Zunächst einmal empfindet jemand die Situation als übel. »Hier und jetzt geht es mir schlecht«. Dann stellt sich gleichsam auf sekundärer Ebene das Messen ein: »Es gibt doch Situationen, in denen ich mich besser fühlte oder fühlen könnte«. Man vergleicht seine üble Situation mit einer alternativen. Da Figur und Furcht verschmolzen sind, denkt einer: »Ohne Wolf keine Furcht!«. Dieses lebendige Gefühl, das einen bezwingt und stärker als man selbst ist, macht zugleich die Figur lebendig. Der furchtauslösende Wolf ist lebendig, er agiert, handelt oder wartet erregt (wie ich selbst bin) ab, mir zu schaden. Man müsste sagen: Nicht ich fühle, ich werde gefühlt. Das Agieren des Wolfs und sein Handeln (auch sein Abwarten) ist mein Gefühl. Je lebendiger das Gefühl, desto aktiver die agierende Figur. In Wut können kleine Kinder den Balken hauen, an dem sie sich gerade den Kopf gestoßen haben. Mein Gefühl passt sich dem Agieren des Wolfs nur an. Das Bewegen ist primär, mein Gefühl nur Reaktion, so denke ich. Also ist der Wolf Ursache für mein Gefühl. (Man kann diese Gefühlslogik auch für Trauer, Wut, Eifersucht durchspielen).

Im Vorwurf wende ich mich nun gleichsam gegen den Bezugspunkt meines Übels, um ihn aus der Situation zu bringen (Gestalttherapie nennt das: »Ich versuche ihn zu zerstören oder zu vernichten.«). Der Vorwurf geht den Anderen an, spricht ihn an. Wer dem Anderen Vorwürfe macht, erhebt sich mit dem Ich-Gefühl trotzig gegen den Bezugspunkt, um sich gegen den schmerzverursachenden Bezugspunkt zu behaupten. Er will sich aus der Situation herausbringen, sich distanzieren.

So wird aus der primären Beschreibung »Ich bin traurig, weil er weg ist« der Satz »Dieser Schweinehund, er ist schuld, er ist einfach abgehauen« (worüber man ja bei einem Schweinehund froh sein müsste). Aus der primären Beschreibung »Ich bin in Zweifel über die Bibelstelle gekommen« der Satz »Die Irrlehrer versuchen die Bibel in Frage zu stellen«. Aus der primären Beschreibung »Ich hatte keinen schönen Tag« der Satz über die Ehefrau: »Die ist nicht einmal in der Lage, das und das zu tun...«.

Es gibt nun auch das Gegenteil, nämlich die Gefühlsäußerung im positiven Fall auf eine Ursache zurückzuführen. Aus dem Satz »Es schmeckt einfach toll« wird der Satz »Ist das nicht eine tolle Köchin?« Da kann es sich ja nicht um eine Flucht handeln? Offenbar gibt es auch das Bedürfnis, eine Ursache in anderen zu suchen, wenn es einem gut geht. Dies mag damit zusammenhängen, dass es hier um eine Erweiterung geht: zusätzlich zu den primären Gefühlen der Lust bekommt man nun die sekundäre Gefühle, mit der Ursache des Ganzen verbunden zu sein. Denn der Satz »Ist das nicht eine tolle Köchin?« klingt ja oft wie »Ist sie nicht mir eine tolle Köchin?«. Das erhebt und verbindet und verschönt das ganze Essen. Ob das in allen Fällen die Ursache ist, will ich einmal offen lassen.

Das Ergebnis ist ernüchternd: Sätze über Andere, insbesondere Vorwürfe, die einen Anderen in seinem Verhalten oder als Person bewerten, entstammen dem Bedürfnis, den Bezug der Gefühle als Ursache zu benennen, um in Distanz zu den negativen primären Gefühlen zu kommen.

6. Gottesbild und Einstellung I: Gott und Moral

Wenn Gefühle unser Leben bestimmen, dann müssen auch Glauben und religiöse Einstellung von Gefühlen bestimmt sein. Es stellt sich dann die Frage, wie Gotteserfahrungen von Gefühlen bestimmt sind bzw. welche Gefühle diese Erfahrungen begleiten. Glauben findet nicht in einem luftleeren Raum und nicht in einer reinen Seele statt. Er bewegt und wird bewegt und darum ist die Frage nach Gefühlen statthaft. Es hat den Anschein, als gehörten »Gottesbild« und »Gefühl« zusammen. Ein Gott des Gerichts gehört zum Gefühl der Ehrfurcht und Furcht, ein Gott der Barmherzigkeit zum Gefühl der Liebe.

Betrachten wir »Gott« als Gottesbild auf der Ebene der Einstellung bzw. der sekundären Gefühle. Wir bewegen uns jetzt quasi wie die Amphibien auf Land. Das Ich-Gefühl, das sich bei den Propheten herausbildet, sich bei Hiob gegen Gott behauptet oder im spätmittelalterlichen Nominalismus als freier Wille gegen den wollenden Gott auftritt – entspricht einem Gottesbegriff auf der Ebene der sekundären Gefühle. So wie einer der Situation gegenübertritt oder sie beherrscht, so ist Gott einer, der (alle) Situationen beherrscht und von ihnen zu unterscheiden ist (Gott ist von der Welt getrennt, Schöpfer und Geschöpf sind unendlich unterschieden). Das impliziert eine bestimmte Einstellung gegenüber den primären Gefühlen.

Entweder finden wir Gott, indem wir vor den primären Gefühlen fliehen. Das ist die Basis aller religiösen Askese und Weltflucht: Gott ist da, wo die primären Gefühlen nicht sind, er ist außerhalb jeder Situation und der Welt. Oder wir finden Gott, weil er Maß der Situationen ist. Er bestimmt und regelt die Situationen. Er ist der Richter. Wenn einer dann die Ursache der Situationen ist und damit Schöpfer seiner Situationen, dann sieht er

Gott als sein Maß und seinen Richter, Gott erscheint auf dieser Ebene als Gewissen. Er ist Stimme seines Schuldgefühls oder seines Stolzes.

Auf dieser Ebene geht es im Entscheidenden um Einstellungen wie Kontrolle, Verursachung, Schuldgefühl, Verantwortung. Das Ich-Gefühl ist damit vernetzt. Wenn ich also im Tiefsten Gott auf dieser Ebene sehe und wahrnehme, wird mein Gottes- und mein Selbstbild, mein Kontrollbedürfnis und mein Verantwortungsgefühl miteinander verbunden sein. *Gott ist im Wesentlichen mit Kontrolle, Über-Ich und Moral verbunden, und mein Selbstbild besagt: ich bemühe mich, stets jede Gefühlssituation so zu formen, dass sie Gottes idealem Maß entspricht.*⁶

Das bedeutet demnach: primäre Gefühle und Situationen müssen geflohen werden oder extrem kontrolliert werden, wenn der Mensch nicht an seinem Ich-Gefühl oder an seinem Glauben Schaden nehmen will. Über die Phänomenologie eine religionskritische Fragestellung hinein würde eine Vermutung gehören, wonach hier der Glauben an Gott zu einem Schutzmechanismus gehört, der vor der Hingabe und dem Aufgehen in Gefühlen bewahrt.

7. Gottesbild und Einstellung II: Gott und Dank / Klage

Es gibt nun das Phänomen, dass ein Gefühl so stark wird, dass es die Einstellung zur Situation übersteigt und das Ich-Gefühl mit erfüllt. Aus der Freude in einer primären Situation wird das Heraussteigen von Gefühlen, die dem Ich noch als »Geschehen« bewusst werden. Der Mensch fühlt nicht nur, er lässt sich von seinen Gefühlen der Freude mitreißen und weiß, dass es geschieht. »Ich bin hier so glücklich, ich könnte die Welt umarmen« – das Gefühl steigt und wird zur Dankbarkeit. Wenn »Gott« als Gegenüber des Ich-Gefühls erlebt wird, dann wird diese Dankbarkeit Gott gegenüber gezollt. Die Situation wird plötzlich so erlebt, dass sie gerade nicht als von mir geschaffen, sondern mir gegeben angesehen wird. (Dankbarkeit ist wie Schuldgefühl und Stolz ein sekundäres Gefühl.) Dass hier besonders Sprachformulare, z. B. vorgegebene Psalmen, helfen, soll nur am Rande erwähnt werden. Zumeist beziehen sich Dank und Klage auf konkrete Bezugspunkte, an denen Gewinn und Verlust deutlich werden.

Während die o. g. Einstellung lautet: »Ich schaffe meine primären Situationen« lautet hier die Einstellung: »Etwas Anderes als ich selbst schafft meine primären Situationen«. In beiden Fällen wird die primäre Situation einem Anderen als ihr selbst anheim gestellt. Situationen sind nicht einfach da, sie werden gemacht: von mir, was Grund für Schuldgefühl und

⁶ Das lässt sich an Kants Gottesbild deutlich machen. Vgl. *H. Böhme / G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main 1984.

Stolz ist, oder von Gott, was Grund für Dankbarkeit und Klage / Vorwurf ist. Denn letztere, die Klage, ist die Kehrseite der Dankbarkeit, sie rührt von einer primären Situation, die nicht durch Zufriedenheit und Freude, sondern durch Mangel und Verlust oder Enttäuschung gekennzeichnet ist. In beiden Fällen wird Gott als Schöpfer angesehen. Da die sekundäre Beurteilung einer Situation vom »Maß« abhängt, ist es so, dass Menschen, die ein steiles ideales Maß haben, Situationen meist negativer beurteilen als Andere, die leichter zufrieden sind. Die Anspruchsvollen werden also Gott als Richter und anzuklagenden Schöpfer, sich selbst als stolzen oder schuldigen Verursacher ansehen, je nachdem, welchen Anteil an Verursachung sie sich oder Gott zuweisen.

Ist »Gott« also nur auf der Ich-Ebene der Einstellungen und sekundären Gefühle zu erkennen, also Glauben insbesondere mit Stolz / Schuldgefühl bzw. Dank / Klage verbunden? Ersteres führt auf den weiten Bereich der Gotteserfahrung, die mit den theologischen Stichworten »Gesetz« und »Weltkritik« verbunden sind. Bestimmt die Hälfte ihrer Energie hat die Christenheit in die Bewältigung dieser theologischen Frage und ihrer praktischen Konsequenzen gesteckt!

8. Primäre religiöse Gefühle und der Bezugspunkt in Situationen

Aber nun bestehen wir ja nicht nur aus einem kontrollierenden Ich, das gleichsam über den Gefühlen schwebt. Wenn wir anfangs von Gefühlen sprachen, so sind es ja die primären Gefühle, deren Energie unser Leben ausmacht, die uns Orientierung und Lebenssinn geben und die die Situationen begleiten. Wir leben in Situationen, und darum leben wir auch in primären Gefühlen!

Und da ist nun kein religiöses Gefühl, keine Gotteserfahrung zu Hause? Welche Erlebnisse sind denn so, dass ich etwas darin als Gott und darin Gott bewerte? Welche Bewertungen sind denn so, dass ich darin Gott erlebe? Wo sind die Situationen, in denen ich sage: »Hier und jetzt geht es mir so und so – und da ist Gott!« Bevor wir uns an die Beantwortung der Frage machen, schauen wir uns den formalen Rahmen an. Wir stellen zunächst als Bedingung fest, dass es ein gewisses Nachlassen und Verzicht auf ein Ich-Gefühl sein muss, dass mit solchen Gefühlen einhergeht. Diese Gefühle müssen von Hingabe begleitet sein (Hingabe an die Situation, an das primäre Gefühl). Das ist hier nichts Neues, sei nur als Gegenbegriff zur Kontrolle bezeichnet. Wer Hingabe lernen will, muss nichts lernen, sondern etwas verlieren, nämlich sein Festhalten an der Ich-Identität gegenüber der Situation.

Wie wir am Beispiel mit dem Wolf gesehen haben, gibt es Situationen, in denen ein Bezugspunkt die Situation in Vorder- und Hintergrund gliedert. Dieser Bezugspunkt erscheint dann oft als einziger Anlass für das Gefühl und dem Betreffenden wird nicht die gesamte Situation, sondern

der mächtige Bezugspunkt zum Gegen-Stand des Gefühls, also dann meist auch zur scheinbaren Ursache des Gefühls.

Das lässt sich auf religiöse Gefühle übertragen. Da, wo Götter mit bestimmten Figuren verbunden wurden und werden, wo es also Situationen gibt, in denen Götter mit Vordergründigem verknüpft werden, erscheint der Gott dann als die Gefühlsursache. Gott fühlen – das heißt dann: das Vordergründige erleben wie eine fallende Vase, einen Wolf bei der Lichtung, eine blühende Rose. Religiöse Gefühle sind da auf konkrete Figurwahrnehmungen bezogen. Das primäre Erleben in einem Bezugspunkt findet sich in allen Religionen: Es gibt heilige Räume, Orte, Zeiten und Personen⁷. An diesen Stellen ist ein Gott heilig und da. Sicherlich: das narrative und bilderfeindliche Alte Testament hat dieses Erfahren doppelt korrigiert:

- zum einen erzählt es die gesamte Situation: es ist nicht jeder Dornbusch, der Gotteserfahrung enthüllt, sondern die Situation, in die nun einmal David, Jakob, Mose hineingeraten sind;
- zum anderen relativiert das AT die Situation, indem es immer nur Offenbarungen Gottes bzw. des Engels Jahwes annimmt, d. h. aber es ist nicht Gott, der da gefühlt wird, sondern das, was er hier und jetzt von sich preisgibt.

Und es gibt die prinzipielle Korrektur: die in der protestantischen Linie Luther-Barth wichtig war: es gibt keine Raum, keinen Ort und keine Gruppe und keinen Menschen (außer Jesus), die nicht durch den Heiligen Geist relativiert und in ihren menschlichen und vergänglichen Werten aufgezeigt wurde. Diese Korrektur kann man »prophetisch« nennen. Propheten sind hochmoralische und Ich-gefüllte Menschen, die darum nicht nur mit primären Situationen, die vom Verhalten der Menschen bestimmt sind, kritisch umgehen. Genauso scharf kritisieren sie Gotteserfahrungen, die an Bezugspunkten primärer Situationen (Tempel, Zion, Gottesdienst) gemacht werden. Prophetische Einstellung ist moralisch und gottesdienstkritisch zugleich. Der Prophet ist ein Individuum als Gegenüber zu primären Situationen.

Nun sind, wie wir an dem Beispiel des »Wolfes« sahen, bestimmte Gefühle »nicht begründet«. Damit ist gemeint, dass sie in primären Situationen mit Wahrnehmungen von Bezugspunkten einhergehen, die sich durch weitere Wahrnehmungen als trügerisch erweisen. Der Sachverhalt muss so kompliziert ausgedrückt werden. Eine Korrektur auf dieser Ebene ist eine Korrektur eines fälschlicherweise entstandenen Interpretationsaktes innerhalb der Wahrnehmung: »Ich nehme dieses da als Wolf wahr«. (Es gibt keine Korrektur der Wahrnehmung durch Fakten außerhalb von Wahrnehmung).⁸ Ein solcher Irrtum kann auf der Ebene der Re-

⁷ Vgl. Schmitz' Analyse der göttlichen Atmosphären in: *Der unerschöpfliche Gegenstand*, a. a. O., 439ff.

⁸ *H. Rombach*, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg i. Br. 1980, 175.

ligion nur selten vorkommen. Der Satz »Ich nehme diese Opferung als Gottes Handeln wahr« ist so nicht durch Wahrnehmung korrigierbar, das damit verbundene Gefühl also auch nicht in derselben Weise »unbegründet« wie im Falle der Wahrnehmung des Wolfes. Es gibt also primäre Erfahrungen Gottes mit Bezugspunkten, die in prophetischer Einstellung kritisiert werden.

9. Primäre religiöse Gefühle ohne Bezugspunkt

Ein christlicher Mystiker und ein Buddhist lächeln über religiöse Erfahrungen, die Gefühle mit Bezugspunkten verbinden. Gott kann doch nicht mit einem Bezugspunkt einhergehen? Gibt es demgegenüber eine Hingabe an primäre Gefühle, die ohne Bezugspunkt bleibt? Welche Gefühlsarten kommen in Betracht? Da wären die ozeanische Erfahrung, das Aufgehen in Wasser und Sonne, in Tanz und Rausch, in Liebe und Musik. Primäre Gefühle können eine Verbundenheit mit der Situation bedeuten, in denen das Ich-Gefühl geradezu reduziert ist. Solche Gefühle werden in Religionen mit mystischen Erfahrungen verbunden, sie werden in den Tänzen der islamischen Sufis gemacht, in charismatischen Gottesdiensten und Freizeiterfahrungen und in vielen gemeinsamen Erlebnissen in religiösen Gruppen. Solche Hingabeerlebnisse – dem Ich-bezogenen Anspruchsvollen und Propheten ein Gräuel – sind in vielen Fällen mit »Gottesgefühl« verbunden, können dann in sekundärer Übersteigerung mit Dank erlebt werden.

Wir müssen also im Rahmen dieser Untersuchung offen lassen, welche primären Situationen als göttlich erfahren werden. Der Zen-Buddhismus sagt: alle und keine! Wir erfahren die Buddha-Natur, wenn wir die Strasse fegen. Einchristlicher Mystiker würde es ähnlich sagen. Bei dieser Feststellung, die hier nicht entfaltet werden kann, soll es zunächst einmal genügen.

10. Der Überstieg primärer Gefühle

Wir sahen, dass die Vorstellung »Schöpfer« mit dem Übersteigen der Gefühle der »Freude« verbunden ist. Ähnlich ist die Klage ein Ausdruck und eine Interpretation des Mangelgefühls. Wenn wir aber im gewöhnlichen Gespräch von Dank und Klage reden, beziehen wir uns zumeist auf konkrete Dinge, die Anlass zu Gewinn- oder Verlustgefühl geben. Dabei wird dann das Augenmerk zu schnell auf die einzelnen Bezugspunkte gerichtet und die Gesamtsituation und das persönliche Gefühl in der Situation vernachlässigt. Sehen wir aber auf das Gefühl, so stellt sich die Frage, ob sich das Übersteigen nur auf bestimmte primäre Gefühle mit Bezugspunkt anwenden lässt. Warum sollte sich denn Gottes Schöpfermacht nur auf

spezielle Situationen der Freude und des Mangels beziehen? Zudem ist die Entscheidung, das Ich-Gefühl mit der Kontrolle und der sekundären Einstellung zu verbinden, noch einmal zu befragen.

In Dank und Klage sehen wir eine Einstellung, die keineswegs mit »Kontrolle« zu kennzeichnen ist. Wenn nun diese Einstellung als »Wahrnehmung« und »Überstieg« zu kennzeichnen ist, so ließe sich diese Einstellung auf alle primären Gefühle übertragen. Dann könnten alle Gefühle und alle primären Situationen gottbezogen sein. Mittelbar zwar, über eine Einstellung der Wahrnehmung und des Überstiegs, doch im Verhältnis zu Kontrolle und Maß durchaus »direkter« als das Gefühl der Kontrolle. Gott gibt alle Situationen und Gefühle. Daraus resultiert nicht nur das Gefühl der Dankbarkeit (als ob es nichts zu klagen gäbe), sondern das Wahrnehmen aller Gefühle der primären Situationen: Mangel, Leid, Trauer, Lust, Freude, Schönheit, Glück, Zufriedenheit, Ärger. Diese Gefühle sind Gotteserfahrungen, insofern sie gottgegebene Orientierung in einer gottgegebenen Situation sind.

Der Vergleich zu »Schuldgefühl« und »Dank« soll das Gesagte deutlicher machen: Schuldgefühl bedeutet: Ich bin ich, weil ich gerade nicht in der Situation bin, sondern sie geschaffen habe, und an ihrem Resultat gemessen werde, so wie ich sie an dem Maß messe. Dank bedeutet: Ich bin der Freude hingegeben und übersteige sie, weil ich sie als von Gott gegeben annehme. Übersteigen aller Gefühle bedeutet hier: Ich bin ich, indem ich meine primären Gefühle wahrnehme, mich ihnen hingabe und darin Gott erkenne. Ich nenne diese Erfahrung »Übersteigen«, weil sie wie der Dank nicht automatisch und phänomenologisch mit dem primären Situation gegeben ist, sondern eine Art Hingabe und eine Einstellung ist.

Diese Erfahrung ist insofern eine andere als die des Danks und der Klage, als diese meist Bezugspunkte im Alltag haben und diese Bezugspunkte nun als Gegenstände missverstanden werden können, die direkt von Gott verursacht sind. Die theologische und religiöse Konzentration fragt dann nicht mehr phänomenologisch nach der Ursache meiner Situationen, sondern nach der Ursache des Dings, das als Ding der Freude zum Dank, als Ding des Mangel zur Klage führt. Gott ist der Schöpfer des Dings, das Freude macht oder Leid, und rückt damit in Konkurrenz zu positivistisch verstandenen Naturursachen der Gegenstände.

Die Abhängigkeit aller Gefühle von Gott verleugnet nicht den Bezug des Bezugspunkts zum wertenden und erlebenden Gefühl. Sie sieht und erlebt eben alle Gefühle von Gott – und die Vielfalt der Gefühle ist nicht ersetzbar durch die positivistische Reduktion auf vorhandene oder abwesende Dinge. Ich habe nun sehr formal vom »Übersteigen der primären Gefühle« gesprochen. Es gibt aber einen Namen für diese Einstellung, der jedem bekannt ist.

11. Vertrauen

Diese Hingabe als Einstellung gegenüber allen Gefühlen – nicht nur in Mangel und Dank bedeutet eine Art der Hingabe, die allerdings über ein ozeanisches Hinfließen in Situationen hinausgeht. Zudem ist die Möglichkeit anderer Einstellungen, z.B. als Verantwortungsgefühl ständig gegeben und häufig sozial gefordert. Die Einstellung ist also in gewisser Weise eine bewusste Hingabe. Sie unterscheidet sich von einer zen-buddhistischen, die zumindest in der Praxis der gelebten Religion (vielleicht ist es in der Theorie anders), die Askese nahe legt, damit keine Hingabe kennt. Eine korinthische Einstellung, die die Freiheit auch leiblich kennt, was Paulus teils kritisiert, oder eine tantrische Einstellung in Teilen tibetischen Buddhismus betonen die Erfahrung durch die Gefühle und primären Situationen hindurch.

Diese Einstellung nenne ich Vertrauen. Vertrauen ist der Vorgang, der sich in die Wechsel primärer Gefühle gibt, dabei sich Gott und der Geschichte der Situationen anbefiehlt und damit rechnet, dass letztlich Gott es gut meint.

Vertrauen ist hier bewusst gegen Kontrolle und Moral gesetzt, die das Ich gegen die Situation und das primäre Gefühl festhalten. Hier gehören also Vertrauen, Hingabe, Gelassenheit hin. Nun kann man auch erklären, wieso sich hier die klassische Dualität zwischen Gesetz und Gnade wiederholen: Kontrollgefühl und Stolz bzw. Schuldgefühl werden ersetzt durch die Hingabe an den Gott, der auch durch die negativen Gefühle hindurch führt. Schuldgefühl wird dann ersetzt, diese Ersetzung ist so radikal, dass es selbst wie ein primäres Gefühl behandelt werden kann, das angenommen und dann vergeben werden kann.

12. Zusammenfassung

Wir haben also folgenden Weg durchlaufen:

1. Gefühle bewerten erlebte Situationen und sagen: So geht es mir hier und jetzt. Solche Gefühle und Situationen nenne ich primär.
2. Manche dieser Situationen haben einen Bezugspunkt, der als Vordergrund und Figur auf einem Hintergrund prägnant aufscheint und Korrelat zum Gefühl ist.
3. Auf einer sekundären Ebene besteht die Einstellung zu primären Situationen, insbesondere das Ich-Gefühl, das in Distanz zur Situation gehen kann, das Verantwortungs- und Kontrollgefühl, dass das Ich als Erzeuger der primären Situation ansieht. Zur sekundären Ebene gehört auch eine externe Bewertung, das Maß einer Situation, mit der eine gesamte Situation und die Gefühle bewertet werden, z.B. als moralisch-ideal. Das Ich-Gefühl hängt mit dem Schuldgefühl zusammen.

4. Aus der Bedrängnis unangenehmer Gefühle fliehen Menschen, indem sie Andere zur Ursache ihrer primären Gefühle machen, insbesondere indem sie die Bezugspunkte ihrer Gefühle zur Ursache ihrer Erlebnisse erklären.
5. Auf der Ebene des Kontrollgefühls erscheint Gott als Gewissen und Richter.
6. Wenn Freude überstiegen wird und die primäre Situation als von Gott verursacht angesehen wird, entsteht Dank gegenüber dem Schöpfer der Situation. Wenn das Übel überstiegen wird, entsteht Klage gegenüber Gott. In beiden Fällen erscheint Gott als Schöpfer.
7. Primäre religiöse Gefühle mit Bezugspunkt befinden sich in urtümlichen Erfahrungen im Gottesdienst oder an heiligen Orten.
8. Primäre religiöse Gefühle ohne Bezugspunkt werden als Hingabe in Tanz, Rausch, Versenkung, Gemeinschaft usw. erlebt. Das Ich erlebt sich darin als zeitweise aufgehoben und aufgelöst.
9. Es gibt die Möglichkeit, primäre Gefühle religiös zu übersteigen, indem sie bewusst wahrgenommen, angenommen und als Gabe Gottes angesehen werden. Die sekundären Gefühle, die damit verbunden sind, sind Vertrauen, Gelassenheit und Ruhe im Gegensatz zu den o.g. Schuldgefühl, Stolz, Verantwortungsgefühl. Vertrauen und Glauben stehen hier versus Angst und Sorge (vgl. Mt 6, Heidegger).
10. Das Ich, um das es in Vertrauen und Gelassenheit geht, ist einerseits nicht das kontrollierende Ich des Verantwortungs-Macher-Gefühls (sekundäre Ebene, Einstellung: Verursachung und Maß; Gott als Richter, Ich als Verantwortlicher). Es ist auch nicht das Ich, das sich nur in Auflösungserfahrungen (tierisch) erlebt (primäre Gefühle der Einheit oder der Furcht vor dem Bezugspunkt, sekundäre Ebene: Einstellung: Hingabe; Gott in Auflösungserfahrung oder Gott als Heiliger am heiligen Ort). Es ist ein Ich, das sich im Wechsel der Situationen (primäre Ebene) und Einstellungen (sekundäre Ebene) erlebt und weder die Gefühle nur kontrolliert noch sich in den jeweiligen wechselnden primären Situationen aufhebt.
11. Zentrale Einstellung und entscheidendes sekundäres Gefühl ist das Vertrauen, der Glaube. Das Korrelat dazu ist das Gottesbild des vertrauenswürdigen und lebendigen Gottes. Lebendig ist Gott genauso wie Gefühle und Situationen lebendig sind.

Darum sollen wir uns in Gott bewegen, nicht wie die Fische im Wasser der Gefühle, auch nicht auf Land und in ständiger Sorge vor dem Meer, sondern im lebendigen Wechsel zwischen Wasser und Land, Gefühl und Ich-Behauptung.

Bibliographie

- Böhme, H. / Böhme, G.*, Das Andere der Vernunft, Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a.M. 1984.
- Fuchs, Thomas*, Leib – Raum – Person, Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000.
- Fuhr, R. / Gremmler-Fuhr, M.*, Gestalt-Ansatz. Grundkonzepte und -modelle aus neuer Perspektive, Köln 1995.
- Perls, F. / Goodman, P. / Hefferline, R.*, Gestalttherapie. Grundlagen, München 1992.
- Rombach, H.*, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins, Freiburg i.Br. 1980.
- Schmitz, H.*, System der Philosophie, Bonn 1964-1980.
- , Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990
- , Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bonn 1994
- , Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, Berlin 1997.
- Wheeler, G.*, Kontakt und Widerstand. Ein neuer Zugang zur Gestalttherapie, Köln 1993.
- Wyss, D.*, Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchung zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft, Göttingen 1980.

»Wir sind Bürger des Himmels«

Seminar des Baptistischen Weltbundes über
»Baptistische Identität und nationale Kultur«*

Hans Mallau

Sicherlich verdanken wir es der modernen internationalen Kommunikationskultur, dass wir so schnell und so direkt von regionalen Krisen und Katastrophen in aller Welt erfahren. Erstmals während des Kosovo-Krieges war es allen Interessierten möglich, mit Betroffenen auf beiden Seiten der Kriegsereignisse über E-Mail Informationen auszutauschen und die traditionelle Nachrichtenkontrolle der Militärs zu durchbrechen, die noch während der Kuwait-Krise so gut funktioniert hatte. Regionale und internationale Machthaber werden das fortan zur Kenntnis nehmen müssen, zumal die Verbreitung der englischen Sprache die weltweite Verständigung erleichtert.

Aufgeschreckt durch Berichte aus aller Welt über neu aufkommenden Nationalismus und regionalen Despotismus, oft vereint mit religiöser oder konfessioneller Intoleranz, der Verfolgung und Entrechtung von Minderheiten und rassistischer oder sexistischer Diskriminierung hatte zunächst Dr. Kim Strübind, die Idee, die häufig davon betroffenen und darin verwickelten Baptisten von allen Kontinenten zusammenzurufen und nach ausführlichem Gedanken- und Informationsaustausch zu einer gemeinsamen Stellungnahme anzuregen. Schnell fand diese Idee Unterstützung beim Baptistischen Weltbund (Dr. Denton Lotz), der Europäischen Baptistischen Föderation (Dr. Theo Angelov) und beim Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Dr. Wolfgang Lorenz). Die Diakoniegemeinschaft Bethel e. V. stellte ihre Räume und Gästezimmer für ein Seminar des Baptistischen Weltbundes über Baptistische Identität und nationale Kultur vom 26. bis 30. Mai 2001 zur Verfügung.

Die etwas über dreißig Delegierten von allen fünf Kontinenten hatten sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. In sorgfältig vorbereiteten Referaten ließen sie sich über »Volk, Kultur und Bürgerrecht« im Alten Testament (Dr. Kim Strübind, Deutschland), im Neuen Testament (Dr. Gerald Borchert, USA) und der frühen Kirchengeschichte (Dr. Nigel Wright, En-

* Dieses Seminar fand vom 26. bis 30. Mai 2001 in den Räumen der Diakoniegemeinschaft Bethel in Berlin statt.

gland) informieren und diskutierten ausführlich Erfahrungen und Lehren aus dem 20. Jahrhundert an Beispielen von Dietrich Bonhoeffer (Dr. Keith Clements, England/Schweiz) und dem Bund der Deutschen Baptisten (Dr. Andrea Strübind, Deutschland). Grundsatzreferate zum Verhältnis von Baptisten zur Demokratie (Dr. Erich Geldbach, Deutschland) und zur Bedeutung der Kultur im Lichte des Glaubens an den dreieinigen Gott (Dr. Thorwald Lorenzen, Australien) und Erfahrungsberichte aus Argentinien (Dr. Daniel Carro), Nagaland/Indien (Dr. Wati Aier), Kenya (Dr. Douglas Warruta) und Sierra Leone (Moses Khanu) sowie aus dem neuen und ehemaligen Jugoslawien, (Serbien: Zarko Djordjevic; Kroatien: Zeljko Mraz) mündeten in eine gemeinsame Erklärung zu den zahlreichen regionalen Konflikten mit nationalistischen Ideologien, Ausländerhass, rassistischer und sexistischer Diskriminierung sowie ethnischer und religiöser Intoleranz, in die auch immer wieder Baptisten leidvoll oder auch schuldhaft verwickelt sind. Ausgehend von der »radikalen Gleichheit« aller Christen unterstreicht die »Berliner Erklärung« die Dankbarkeit für die Vielseitigkeit der Kulturen mit einer radikalen Absage an alle Nationalismen als Götzendienst. Sie fordert Glaubensfreiheit und Trennung von Staat und Kirche in aller Welt. Alle nationalen Verpflichtungen können für Christen als »Bürger des Himmels« nur »vorläufig« bleiben.

Die Referate und Erfahrungsberichte werden in Kürze im englischen Original durch eine Veröffentlichung des Baptistischen Weltbunds allen Interessenten zugänglich gemacht. Auch die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« wird die Tagungsbeiträge – in deutscher Sprache – veröffentlichen. Aufgrund des begrenzten Seitenumfangs soll dies im Rahmen zwei aufeinander folgender Jahrgänge erfolgen. Auch die gemeinsame verabschiedete »Berliner Erklärung«, die nachfolgend zweisprachig abgedruckt ist, soll allen Baptistengemeinden weltweit bekannt gemacht und öffentlich diskutiert werden.

Bei solch gut gemeinten, aber selten gelesenen Verlautbarungen soll es jedoch nicht bleiben. Dr. Denton Lotz hob hervor, dass Nationalismus und Rassismus zum Weltproblem des 21. Jahrhunderts werden könnten. Um dem entgegenzuwirken, bedarf es eines breit angelegten Programms der Weiterbildung und Bewusstseinsänderung. »Wir fangen jetzt erst an«, sagte Dr. Kim Strübind (München) zum Abschluss des Seminars, das in zwei Jahren fortgesetzt werden soll. Hoffen wir, dass dies auch weltweit unter Nutzung der modernen Kommunikationsmittel in unseren Gemeinden geschieht.

Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament*

Kim Strübind

1. *Israels Geschichtsschreibung als »kulturelles Gedächtnis«*

Das kulturelle Erbe jeder Nation schlägt sich in seiner Geschichte nieder und in der Art, wie die eigene Vergangenheit überliefert und bewahrt wird. Man mag diese Art der Vergangenheitsbewältigung auch als Selbstverständnis eines Volkes oder als dessen kollektives Bewusstsein bezeichnen. Im Rahmen des Alten Orients brachte Israel eine einzigartige Form der Geschichtsschreibung hervor, die nicht nur ein eigenes Profil aufweist, sondern zudem den Mut besaß, das eigene kulturelle Erbe in bemerkenswert offener und selbstkritischer Weise zu artikulieren. Wenn wir nachfolgend einen Blick auf diese Kultur werfen und die Texte des Alten Testaments behutsam betrachten, die in späterer Zeit auch ein Bestandteil der christlichen Glaubensüberlieferung wurden, stoßen wir auf eine von Gottes Gegenwart erfüllte Welt, in der nicht nur der Himmel für uns geöffnet wird, sondern uns zugleich Einblicke in die Größe wie auch die Tragödie des menschlichen Lebens vermittelt werden. Dieser innerbiblische Kosmos erschließt eine Welt, die – zumindest partiell – immer auch *unsere* Lebensgeschichte erzählt, die nach alttestamentlicher Vorstellung in eine von der Schöpfung bis zum Weltende reichende Universalgeschichte eingebunden ist. Das ist es, was die alttestamentliche Geschichte auszeichnet: Sie bringt Licht in unser gegenwärtiges Leben, indem sie uns über Vergangenes berichtet und uns an die weit zurück liegende Kultur des Alten Israel erinnert, das sie auch das »Volk Gottes (oder Jahwes)« nennt.

Die Erforschung der Bibel hat dabei in den letzten 150 Jahren gezeigt, dass die in ihr tradierte Geschichtsschreibung von unserer zeitgenössischen Auffassung von ›Geschichte‹ recht weit entfernt ist. Die Entwicklung analytischer Methoden in den historischen Wissenschaften ist überwiegend europäischen Gelehrten des 18. und 19. Jahrhunderts zu verdanken. Nach einem Bonmot des im 19. Jahrhundert lebenden Historikers Leopold v. Ranke – dem Ahnherren des später so genannten »Historismus« – hat jeder Historiker gegenüber den Aussagen seiner Quellen eine

* Ins Deutsche übersetzter und erweiterter Vortrag, der anlässlich des Symposions der Baptist World Alliance unter der Fragestellung »Baptist Identity and National Culture« auf Englisch verfasst und am 26. Mai 2001 in Berlin gehalten wurde. Der englische Originaltitel des Vortrags lautete: »Ethnos, Culture and Citizenship in the Old Testament.«

prinzipiell kritische Haltung einzunehmen, um herauszufinden, »was eigentlich gewesen« ist.

Wenn wir die Methoden und die Erkenntnisse zeitgenössischer historischer Forschung auf die Bibel anwenden,¹ müssen wir rasch eingestehen, dass sich nicht alles in der Weise zugetragen hat, wie es die Bibel berichtet. Auffällig ist auch, dass zahlreiche historische Ereignisse im Alten Testament mit keinem Wort erwähnt werden. So ist es mehr als nur wahrscheinlich, dass die Erde viel älter als die in der Bibel überlieferten 5000 Jahre ist. Wir stellen auch erstaunt fest, dass die asiatischen Hochkulturen (wie China) in der auf den Nahen Osten fixierten Darstellung des Alten Testaments in der biblischen Weltgeschichte überhaupt nicht zu existieren scheinen. Wir können ferner zur Kenntnis nehmen, dass in der Zeit, als Israel auf der Weltbühne erschien, die berühmten ägyptischen Pyramiden von Giseh (bei Kairo) schon über 2000 Jahre alt waren; dass die erste uns bekannte Hochkultur Mesopotamiens der Sumerer schon längst untergegangen war und durch das Reich von Akkad ersetzt wurde. Die Sumerer hatten die Keilschrift erfunden und Akkadisch wurde für mehr als ein Jahrtausend zur vorherrschenden Sprache (*lingua franca*) im ganzen Alten Orient. Diese kulturellen Errungenschaften – und nicht etwa die spätere hebräische Bibel – bildeten gemeinsam mit der ägyptischen Hochkultur die überragende kulturelle Grundlage des so genannten »Fruchtbaren Halbmonds«.

Dies alles war bereits Vergangenheit, bevor man den Namen Israel² gehört hatte oder auch nur die geringste Notiz von jener kleinen Gruppe Aufständischer genommen hatte, die den Namen »Hebräer« trugen. Es ist in der Forschung immer noch umstritten, ob die Hebräer mit den »Hapiru-Leuten« identisch sind, die im Palästina des 15. Jahrhundert v. Chr. in Erscheinung traten und in der berühmten ägyptischen El-Amarna Korrespondenz erwähnt werden.³ Wenn »Hapiru« und »Hebräer« dieselbe Personengruppe meinen, dann hat dies fundamentale Auswirkungen auf das Verständnis der Geschichte Israels. Ist doch in der Amarna-Korrespondenz die Bezeichnung »Hapiru« ein Sammelbegriff für aufständische Gruppen, die sich weigerten, trotz bestehender Verträge Steuern oder Tribute zu entrichten. Hapiru-Gangs wurden als nichtsesshafte und nichtautochthone Gruppen angesehen, denen das Odium gewaltsamen Aufruhrs und sozialer Instabilität anhaftete. Sie scheinen wesentlich für den Untergang der Stadt-Staaten in der Späten Bronzezeit verantwortlich zu sein. Es gibt indes keine Hinweise in den Quellen, dass die Hapiru von außerhalb (d. h.

¹ Dieser methodologische Zugang wurde von vielen Theologen und Theologinnen übernommen. Weite Verbreitung fand die Typologie von E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (ThB 43), München 1971, 105-127.

² Außerhalb der Bibel wird Israel erstmals in einer ägyptischen Tempelinschrift erwähnt, die Pharao Mer-en-Ptah zugeschrieben wird (1219-1208 v. Chr.) Vgl. W. M. Flinders Petrie, *Six Temples at Thebes* (1896), London 1897.

³ Texte in deutscher Übersetzung, in: TUAT I/6, 551f.; TGP², 39f.

aus der Wüste) nach Palästina eingedrungen waren, wie wir das von früheren Wellen semitischer Einwanderer wissen, die im 19. Jahrhundert v. Chr. in Mesopotamien nachweisbar sind, als sich das Altbabylonische Reich und die syrischen Stadt-Staaten als Regionalmächte etablierten.

Sollte die Hapiru-Hebräer-Interpretation im Wesentlichen zutreffend sein, bedeutet dies, dass Israel die Weltbühne nicht als primär religiöse, sondern als politische Größe betrat.⁴ Nach dem Alten Testament ist es dagegen genau umgekehrt: Dort begegnet uns Israel als das von Gott erwählte und geleitete Volk, das seine Identität einem mysteriösen Willen Jahwes und einer himmlischen Berufung verdankt.

Bei der Fortsetzung unseres Gangs durch Israels Anfänge und seine Folgegeschichte können wir der Folgerung Gerhard v. Rads beipflichten, der zwischen der (tatsächlich) »geschehenen« und der (innerbiblisch) »geglaubten« Geschichte unterschied. Wenn wir die Frage nach einer nationalen Kultur im Alten Israel in den Blick nehmen, die sich in der geschichtlichen Überlieferung niedergeschlagen hat, müssen wir berücksichtigen, dass dieser Unterschied tatsächlich besteht und unser Verständnis des gesamten Alten Testaments bzw. der Bibel insgesamt bestimmt. Die Hauptfrage alttestamentlicher Forschung während der vergangenen 200 Jahre bestand darin, die tatsächlich »geschehene« zur »geglaubten« Geschichte in eine sinnvolle Beziehung zu setzen. Dieser hermeneutische Prozess ist noch nicht in allen Bereichen erschlossen, aber die Forschungsergebnisse der traditionsgeschichtlich ausgerichteten Biblischen Theologie haben wichtige Entdeckungen zutage gefördert, die weit über den bloßen Positivismus und die Frage des 19. Jahrhunderts hinausgehen, »was eigentlich gewesen« ist.

Die wichtige Unterscheidung dieser beiden Seiten der Geschichte – der Geschichte der Tatsachen und der Geschichte des Glaubens – hat im Grunde eine lange theologische Tradition, etwa durch die im deutschen Sprachraum bekannte Unterscheidung der »Profangeschichte« (Allgemeingeschichte) von der spezifischen »Heilsgeschichte«.⁵ Cum grano salis kann man sagen, dass es eben darum auch in der alttestamentlichen Theologie geht: Die Reinterpretation oder Auslegung der »geschehenen« durch die »geglaubte« Geschichte, die von Gottes Setzungen und seinem Willen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft inmitten der geschehenen und noch geschehenden Geschichte handelt.

Moderne historische Forschungsansätze haben freilich auch deutlich gemacht, dass eine definitive Unterscheidung zwischen historischen Fakten und geschichtlicher Fiktion nicht in aller Strenge möglich ist, zumal

⁴ Vgl. C. Levin, Das vorstaatliche Israel, in: ZThK 97 (2000), 396f.

⁵ Nürlich erhebt sich bei solchen Unterscheidungen sofort die Frage nach dem Verhältnis beider zueinander: Heilsgeschichte wurde in der theologischen Tradition meist als ein höheres Stadium des Geschichtsverlaufs verstanden, die nur im Glauben (*sub specie aeternitatis*) erfasst werden könne.

jede Form der Geschichtsschreibung immer auch fiktiv und kreativ ist. Bereits der Begriff ›Geschichte‹ ist eine Erfindung des menschlichen Verstandes, die auf einer in der Realität nicht vorhandenen Zusammenfassung voneinander sehr verschiedener Tatsachen und Geschehnisse beruht, die dabei stets von einem ganz bestimmten Gesichtspunkt oder Blickwinkel des Betrachtenden heraus vereinheitlicht und interpretiert werden.⁶ Jede Art der Geschichtsdarstellung basiert notwendigerweise auf dem Vorhandensein, der Auswahl und der individuellen Auslegung historischer Hinterlassenschaften wie etwa schriftlichen Quellen und anderen kulturellen Überresten der Vergangenheit. Die Art und Weise, in der wir die Vergangenheit befragen, gibt uns die Antworten bereits vor, die damit alles andere als ›objektiv‹ sind: Wir können historische Prozesse etwa als den Streit sozialer Interessen auffassen; wir können sie auch als Einzelgeschichten großer Männer und Frauen betrachten oder als die Entwicklung großer Ideen und Mentalitäten; man mag den gesamten Geschichtsprozess – mit einigem Grund! – sogar als Ergebnis des Weltklimas ansehen. Wie auch immer: Jede Geschichtsschreibung wird hinsichtlich der wichtigsten und einflussreichsten Faktoren historischer Prozesse zu jeweils anderen Schlussfolgerungen kommen.⁷ Warum also sollte nicht auch das Alte Testament dies aus seinem religiösen Blickwinkel heraus tun dürfen?⁸

Alttestamentliche Geschichte als Bestandteil der altisraelitischen Kultur zeigt dabei den Gesichtspunkt von Jahwes Entscheidungen, Setzungen und Urteilen auf. Unter dieser Perspektive wird die innerbiblische Geschichte zu einer »Veranstaltung Gottes«, wie der Schweizer Alttestamentler Friedrich Köhler einmal treffend formulierte.⁹ Die Historiographen des Alten Orients hatten kein Interesse an der Frage, was »eigentlich« geschehen war, sondern war von der Frage umgetrieben, welche Bedeutung vergan-

⁶ Vgl. dazu etwa R. Kosellek, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, 130-143; J. Mehlhausen, *Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie*. VII/2: 19.-20. Jahrhundert, TRE 12, 643-658; C. Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt a.M. u.a. 1985, 157-254; K. Strübind, *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft. Anmerkungen zu einem Methodologieproblem*, in: ThGespr 18 (1994), 2-14.

⁷ Geschichte als Teil menschlicher Kultur zerfällt immer in kleine Einzelgeschichten oder »stories«, die kraft menschlicher Fiktion oder Ideologie zu einem größeren Ganzen, der »Geschichte« (engl. »history«), komponiert werden. Bei diesem Vorgang findet notwendigerweise eine Reduktion der Komplexität geschehener Ereignisse statt.

⁸ Vgl. R. Smend, *Überlieferung und Geschichte*, in: *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (hg. v. O.H. Steck), Neukirchen-Vluyn 1978; R. Liwak, *Der Prophet und die Geschichte* (BWANT 121), Stuttgart u.a. 1987, 3-14.25-57; K. Strübind, *Geschichtliches Denken*, a. a. O.

⁹ Vgl. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1937, 77: »Geschichte ist eine Veranstaltung Gottes. Er bringt mit seiner Verheißung die Bewegung in Gang. Er steckt ihr nach seinem Willen das Ziel [...]. Er greift ein, wann er es für angebracht hält. Alle Geschichte rührt von Gott her und begibt sich für Gott.«

gene Ereignisse für Gegenwart und Zukunft haben. Israels Geschichtsschreibung interessierte sich also vorwiegend deshalb für die Vergangenheit, um Gegenwart zu verstehen und nun die richtigen Entscheidungen treffen zu können. Für Israels kulturelles Selbstverständnis war die Vergangenheit kein Zeitraum, der »vergangen« war. Die Vergangenheit war vielmehr stets sehr real und lebendig, weil sie – im Unterschied zur unbekannteren Zukunft – den Zeitraum widerspiegelte, der von der Gegenwart aus überblickt werden konnte, um den zeitgenössischen Herausforderungen zu begegnen. Daher hatte die alttestamentliche Geschichtsschreibung immer eine pädagogische Absicht. Das Erzählen von Geschichten, die in ihrer Kombination zu einer zusammenhängenden Veranstaltung Gottes verdichtet wurden, blieb darum ein Akt ständiger und lebendiger Auslegung der eigenen Tradition. Leben bedeutete nicht »learning by doing«. Das kulturelle Selbstverständnis tendierte in die entgegengesetzte Richtung und propagierte ein »doing« (in der Gegenwart) »by learning« (aus der Vergangenheit). Es klingt beinahe modern, wenn man sich vor Augen führt, wie die Geschichte göttlicher Setzungen durch das Aneinanderfügen von Einzelgeschehnissen zu einem Ganzen wuchs, das wir in den Quellen der alttestamentlichen Geschichtsschreibung wiederentdecken. Schließlich entstand so ein beeindruckendes Werk, durch das die großen alttestamentlichen Theologen Israels Kultur und Selbstverständnis schufen und immer weiter entwickelten und fortschrieben.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Kultur Altisraels aus einer zunächst mündlichen (und später schriftlichen) Tradition erwuchs, die man unter dem Gesichtspunkt strenger Objektivität als höchst fiktiv beschreiben könnte und die doch unter theologischen Gesichtspunkten voller Wahrheit ist. Die mündlichen und schriftlichen Geschichtsüberlieferungen schufen aus Israel die Nation, die es am Anfang der eigenen Geschichte noch nicht war. Mit Aleida und Jan Assmann mag man Israels Geschichtsschreibung als dessen »kulturelles Gedächtnis« bezeichnen.¹⁰ Dieses hatte kein romantisches Interesse aufzuzeigen, was Israel *einst* gewesen war, sondern vielmehr deutlich zu machen, was Israel *schon immer* gewesen ist, welchem Zweck es seine Existenz verdankte und was es als Gottes berufenes Volk¹¹ zu bewahren hatte. Jahwes Wille, seine Anordnungen und seine Macht über die Geschichte waren das Grundgerüst, auf dem Israels Geschichte sowie sein Selbstverständnis und Bewusstsein als erwähltes Volk entworfen wurde, das in einer Welt lebte, die ein persönliches Eigentum seines Bundesgottes Jahwe war und die sich Israels wach-

¹⁰ A. Assmann (Hg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999; *ders.*, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.

¹¹ So der Titel eines bekannten Werkes von P.D. Hanson, *Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 1993 (Originaltitel: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*, San Francisco 1986).

sender Identität gegenüber entweder freundlich oder feindlich verhielt. Die biblische Darstellung der Geschichte Israels ist als »gegläubte« (G. v. Rad) oder »bezeugte« (C. Levin) Geschichte daher nicht einfach identisch mit vorfindlichen historischen Tatsachen. »Die historische Kritik [...] lehrt, dass die bezeugte Geschichte Israels nicht Geschichte als solche ist. Geschichte als solche ist nicht normativ. Die Gottesgeschichte des Alten Testaments aber ist es – auch heute noch.«¹²

2. Der Fremde als Bruder

Wie bereits erwähnt, begann Israels Geschichte inmitten der allgemeinen Geschichte und blieb immer auf sie bezogen. Trotz aller Unterschiede in den Einzelheiten bestätigen die alttestamentlichen Quellen vorbehaltlos die Tatsache, dass Israel von einer Völkerfamilie abstammt, die wesentlich älter ist als das spätere Gottesvolk. Einer der ältesten kollektiven Schlüsselbegriffe, mit denen Israels Frühzeit beschrieben wird, ist das hebräische Wort אִם (*am*), das gewöhnlich mit »Volk« übersetzt wird. Das אִם יְהוָה (*am Jahwe*) wird demgemäß als »Volk Jahwes« wiedergegeben. Es ist allerdings wichtig festzuhalten, dass die semantische Grundbedeutung von אִם zunächst keinerlei politische oder ethnische Konnotation aufweist, die wir automatisch mit dem Begriff »Volk« assoziieren. Die Grundbedeutung des hebräischen אִם meint vielmehr »Verwandter«.¹³ Israel betritt also die Bühne der Geschichte als eine Gemeinschaft, die untereinander und mit ihrem Gott Jahwe eng *verwandt* ist. Diese Verwandtschaftsbeziehung erstreckt sich auch auf die umliegenden »Völker«, mit denen sich Israel durch gemeinsame Vorfahren verbunden wusste. Das Buch Genesis berichtet, dass Abraham und Lot sowie Jakob und Esau und deren Nachkommen sich zu Stämmen zusammenschlossen, die nach einem sakralen Zahlensystem als Sechser- und Zwölferverbände organisiert waren.¹⁴ Von Gen 1 über die Genealogie in Gen 5 (und 11,27ff) bis hin zur Völkertafel in Gen 10 stoßen wir auf einen breiten Strom an Zeugnissen, dass Israel weder eine besondere Herkunft oder irgend eine anderes Merkmal aufweist, von der her sich eine kulturelle Einzigartigkeit ableiten ließe.

So eigenartig es klingt: Israels Einzigartigkeit besteht in der innerbiblisch bezeugten Tatsache, dass es als Volk keinerlei Besonderheit aufweist, die es für irgend eine prominente Rolle oder Mission im Kanon der übrigen Völker prädestiniert oder zumindest disponiert hätte. Im Rahmen späterer Reflexionen innerhalb des Alten Testaments erschien die Erwählung Israels zum heiligen Eigentumsvolk Gottes daher als Wunder der

¹² Levin, Israel, 402.

¹³ Vgl. A. R. Hulst, Art. אִם/יְהוָה *am/goj*, THAT II, München 1984, 290-325.

¹⁴ Vgl. Gen 22,20-24 (12 Söhne Nahors); Gen 25,2 (sechs Ketura-Söhne) Gen 25,13-16 (12 Söhne Ismaels); 36,10-14 (12 Stämme der Edomiter); Gen 35,22-36,40.

unbegreiflichen Liebe Gottes (Dtn 7). Richten wir unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf die Tatsache, dass diese Beobachtung nicht etwa das Ergebnis moderner Tatsachenforschung der »geschehenen« Geschichte darstellt, sondern ganz offensichtlich auch in der biblisch »geglauten« Geschichtsdarstellung bezeugt ist: Israel ist im Rahmen bestehender Völker in keiner Hinsicht etwas Besonderes. Ganz anders verfährt hier etwa die ägyptische Schöpfungsideologie. Das Wort ›Mensch‹ oder ›Menschheit‹ ist im Ägyptischen mit dem Lexem ›Ägypter‹ identisch. Dies impliziert natürlich, dass der ägyptische Mensch zugleich das Paradigma und der Exponent der menschlichen Spezies ist und attestiert jedem Ausländer oder Fremden einen grundlegenden ontologischen Mangel, solange er kein Ägypter ist. Tatsächlich verdammen ägyptische Inschriften gerne die auf die Ägypter fremd wirkenden Semiten als »elende Asiaten«, über deren Migrationsfreudigkeit man sich mokiert, indem man sie auch verächtlich »Sandläufer« nennt, die sich wie Wüsteninsekten vorwärts bewegen. Dies geschieht in klarer Unterscheidung vom wahrhaft königlichen Verhalten der ägyptischen Menschheit. Diese anthropologische Überlegenheit wurde zusätzlich durch ein eindrucksvolles hierokratisches Staatswesen und gigantische Standbilder der Pharaonen demonstriert, die sich an den Grenzen des Landes erhoben.

Israels Glaubensgeschichte gesteht dagegen jedem Volk eine eigene Würde zu, indem es Völker und Individuen als Kinder Noahs zueinander in Beziehung setzt. Da jedes Volk ein אֱלֹהִים darstellt, besteht eine grundlegende verwandtschaftliche Beziehung zwischen allen Völkern und Nationen. In den ersten elf Kapiteln der Genesis, der so genannten Urgeschichte, fehlt jeder Hinweis auf eine Diskriminierung anderer Völker oder Abstammungslinien. Alle Völker, ja alle Menschen sind ontologisch gleichberechtigt (Gen 1,27 ff.). Im Anschluss an die Urgeschichte setzt der Abrahamzyklus am Ende des 11. Kapitels mit der Erwählung eines einzelnen Menschen und seiner Familie ein, der zu »einem großen Volk« heranwachsen soll und dazu bestimmt ist, den göttlichen Segen zu empfangen. Aber gleich im Anschluss daran fährt der Text mit der Verheißung Gottes fort. »Ich will deinen Namen groß machen und du wirst ein Segen sein [...] und *durch dich sollen alle Völker der Erde gesegnet werden*« (Gen 12,2-4). Die Berufung Abrahams und seiner Nachfolger wird so zu einem Segensakt zugunsten der ganzen Welt, solange eben diese Welt Abraham ihrerseits segnet (und nicht verflucht, vgl. Num 22-24).

Im Gegensatz zur chauvinistischen Ideologie der Ägypter ist der Mensch nach alttestamentlicher Überlieferung nicht der schwächere Abglanz des israelitischen Originals, sondern ist wie dieser aus dem »Staub der Erde« geschaffen (Gen 2,7). Adam bedeutet wörtlich »der Rote«, was sich wohl auf das in seinen Adern fließende Blut als Grundsubstanz des Lebens bezieht. Adam das meint jeden Menschen auf dieser Erde und jeder Mensch ist Adam. Nichts in seinem Erscheinungsbild oder Habitus verrät, das es sich bei Adam um den späteren Israeliten handelt. Aus Er-

denstaub ist er geschaffen und zu diesem wird er am Ende seines Lebens wieder zurückkehren, weil er – bis heute – sein Leben durch die Übertretung der Gebote seines Schöpfers missachtet und damit verliert. Adam, das ist der Mensch und zugleich die Menschheit.

Ein weiterer ontologischer Text im Buch Genesis nennt Mann und Frau das »Ebenbild Gottes« (Gen 1,27; 5,1). Sorgfältige Studien¹⁵ haben deutlich gemacht, dass sich dieses Prädikat auf Männer und Frauen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander und zu ihrem Schöpfer bezieht. Beide sind damit gemeinsam Stellvertreter Gottes auf Erden (Gen 1,26). Diese sakrale Prädikation des Menschen war bis dahin das Privileg der ägyptischen und mesopotamischen Könige. Die bekannten antimonarchischen Texte in den Büchern Richter und Samuel¹⁶ betonen in großer Deutlichkeit, dass Königtum und Feudalismus keine vorgegebene soziale Grundordnung des Menschen oder gar des Volkes Israel darstellen. Vielmehr unterstreicht das erste Kapitel des Alten Testaments: *Jeder* Mensch und *jede* Frau ist ein königliches Wesen, weil sie in ihrem Miteinander das Ebenbild Gottes sind.

Auch wenn die Erzählung von Kain und Abel ursprünglich aus einer anderen Quelle als Gen 1 stammt, so ist doch die Absicht der Herausgeber der Urgeschichte deutlich zu erkennen, als sie diese Erzählung im Anschluss an die Schöpfung und den »Fall« des Menschen einordneten: Die Ermordung Abels durch seinen Bruder Kain markiert jeden Mord als Brudermord. Derartiges soll zwischen den Menschen nicht geschehen (Gen 4,6f.). Ein Mensch mag sich von einem anderen durch seine Kultur und sein Verhalten unterscheiden – auch die Unterschiede zwischen Kain und Abel werden in aller Deutlichkeit benannt – aber der Mitmensch wird immer der Bruder sein, mit dem man durch Blutsverwandtschaft verbunden ist. Gott ist willens und in der Lage, den »Anderen« zu segnen, wann immer er es für angemessen hält.¹⁷

Von Anfang an weiß das Alte Testament also um die Unterschiede in Kultur, Sprache und Verhalten der Menschen, deren Vielfalt von Gott gewollt und dazu eingerichtet ist, die Menschheit in ihrer Menschlichkeit zu erhalten und zu bewahren (Gen 11,1-9). Trotz aller Unterschiede stehen alle Nationen in einem wechselseitigen Verhältnis verwandtschaftlichen Ursprungs zueinander. Aufgrund ihres grundlegend verwandtschaftlichen Verhältnisses werden auch sie im Hebräischen als **אֶבְרָתָא** (Volk/Verwandte) genannt. Als die Exodus-Gemeinschaft das verheißene Land erreichte, verweist der Erzähler darauf, dass es Israel nicht erlaubt war,

¹⁵ Vgl. den Forschungsüberblick bei C. Westermann, Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt 1976, 24-26.

¹⁶ Vgl. z. B. Ri 9; 1Sam 8. Zur Auslegung vgl. F. Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981, 57ff.

¹⁷ Es verdient Beachtung, dass der scheinbar persönliche Konflikt zwischen Kain, dem Bauern, und Abel, dem Viehzüchter, im Rahmen einer altorientalischen Sozialordnung zugleich den Konflikt zweier Kulturen darstellt.

das Gebiet der ethnisch mit ihnen verwandten Edomiter gegen deren Widerstand zu durchqueren. Nachdem ihre Bitte um Transit zurückgewiesen worden war, war Israel daher genötigt, das Gebiet ihrer edomitischen Blutsverwandten von Osten her zu umgehen (Num 20,14-21). Die verwandtschaftlichen Seinsbestimmungen gelten dabei für alle Zeit und jede noch kommende Generation der Menschheit.¹⁸

3. Der Fremde als Feind

Es ist freilich auch bekannt, dass dies nur die halbe Wahrheit ist. Im Alten Testament machen wir ja (etwa im Buch Josua) auch die äußerst abschreckende Beobachtung, dass die »Landnahme« Kanaans ein gewaltsames und mit militärischer Präzision vorgetragenes Unternehmen darstellte. Nach dieser historisch reichlich übertriebenen Darstellung wurden die kanaanäischen Städte in einer konzertierten Militäraktion im Sturm erobert und die meisten Bewohner umgebracht, wobei deren Abschichtung als heiliges Opfer für den siegreichen Bundesgott Jahwe interpretiert wird.

Trotz dieser hochdramatisch wirkenden Darstellung hat sich herausgestellt, dass wahrscheinlich keiner dieser Gewaltorgien, die die »geglaubte Geschichte« tradierte, einen Anhaltspunkt in der tatsächlich »geschehenen Geschichte« faktischer Ereignisse hat: Die archäologischen Untersuchungen lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass z. B. die scheinbar gewaltsam eroberten Städte Jericho, Bethel, Ai, Hazor längst zerstört waren, bevor die Exodus-Gruppe das Land Kanaan betreten hatte. Die Zerstörung der Stadt Ai (Jos 8,14-23) ist in dieser Hinsicht besonders verräterisch, da der Name dieser Stadt im Hebräischen »Ruine« bedeutet: Die Eroberung von Ai war also eine Eroberung von Ruinen! Ihre Zerstörung muss daher bei der Landnahme bereits längere Zeit zurückgelegen haben, zumal sich die Israeliten nicht einmal mehr an den ursprünglichen Namen des Stadt erinnerten, deren Ruinen sie in Besitz nahmen.¹⁹ Gottlob war die berichtete Eroberung nur eine Eroberung in Gedanken!

In gleicher Weise haben auch viele andere Geschichten des Buches Josua, die von der gewaltsamen Einnahme kanaanäischer Städte berichteten, in Wirklichkeit nie stattgefunden. Im Richterbuch liest man weitere zueinander im Widerspruch stehende Anmerkungen. So heißt es in Ri

¹⁸ Traditionsgeschichtlich wurde diese grundlegende Verwandtschaft *aller* (und nicht nur einiger) Völker wohl erst in der Zeit des Babylonischen Exils durch die Priesterschrift (P) auf alle menschlichen Wesen und Nationen ausgedehnt (Gen 1; 5; 10). Zuvor galt das Verwandtschaftsprivileg nur für wenige um Kanaan/Palästina herum gruppierte Nachbarvölker.

¹⁹ Vgl. im Unterschied dazu die Eroberung Jerusalems durch die Männer Davids, die durchaus noch den ursprünglichen Namen der Stadt (Jebus) und ihrer Bewohner kannten (Ri 19,10; 2Sam 5,6).

1,8: »Die Männer Judas griffen auch Jerusalem an und nahmen es ein. Sie schlugen die Stadt mit der Schärfe des Schwertes und setzten sie in Brand«. Dies kann schwerlich stimmen, wie bereits aus V. 21 desselben Kapitels deutlich wird: »Den Benjaminern gelang es nicht, die Jebusiter zu vertreiben, die in Jerusalem lebten. Bis auf den heutigen Tag leben die Jebusiter dort mit den Benjaminern.« Wir wissen, dass die letztgenannte Notiz stimmen muss, da König David der erste Israelit war, der die stark befestigte Stadt Jerusalem einnehmen konnte, die zuvor als uneinnehmbar galt (2Sam 5,1-16). Albrecht Alt nannte den Abschnitt in Ri 1 mit der Namensliste jener Städte, die die Israeliten nicht erobern konnten, das »negative Besitzverzeichnis«,²⁰ das historisch betrachtet mehr Glaubwürdigkeit verdient als die Theorie der angeblich glorreichen Eroberungen, die im Josuabuch berichtet werden.

Warum aber hat die »gegläubte Geschichte« die Landnahme Palästinas als eine Geschichte gewaltsamer Zerstörung und Feindschaft der Israeliten gegenüber der kanaanäischen Bevölkerung beschrieben? Hierbei muss beachtet werden, dass die Erzählungen des Buches Josua symbolische und paradigmatische Geschichten darstellen, die in einem beträchtlichen Abstand zu den Geschehnissen verfasst wurden. Israels Anfänge wurde in einer Zeit neu erzählt, als das Volk Jahwes schlimme Erfahrungen mit seinen gewalttätigen Nachbarn – vor allem den Aramäern, Assyriern und Babyloniern – gesammelt hatte. Im Gefolge der Erfahrungen, in fremden Ländern als Exilierte leben zu müssen, war man auf der Suche nach den Ursachen für diese schrecklichen Erfahrungen, die zugleich die eigene religiöse Kultur und Tradition in Frage stellten und bedrohten. Man fand die Schwere der Schuld darin, dass man sich vom Bundesherrn Jahwe abgewandt, mit »fremden Göttern« eingelassen und kultische Praktiken ausgeübt hatte, die zuvor von den Unheil kündenden Propheten als »heidnisch« gebrandmarkt worden waren. In einer historischen Rückschau blickte Israel im Josuabuch aber zugleich auch nach vorne. Obwohl die Geschehnisse als Ereignisse der Vergangenheit dargestellt werden, sucht und verheißt das Josuabuch letztgültige und schlussendliche Gerechtigkeit als Ziel der Geschichte, indem auf die guten und heilvollen Anfänge Israels verwiesen wird, die sich in einem erneuerten Gottesvolk noch einmal erfüllen sollten. In dieser Perspektive erschien der kulturell-religiöse Einfluss der Nachbar- und Fremdvölker als Bedrohung der eigenen Identität. Indem die Geschichten von der Zerstörung der kanaanäischen Städte nacherzählt wurden, wurden innerhalb des Gottesvolkes vor allem Hoffnungen auf eine neue Zukunft der eigenen Nation geweckt. Um dieser eschatologischen Hoffnung willen wurde das Buch Josua vermutlich verfasst. Die deuteronomistisch bearbeiteten Erzählungen wandten sich daher wohl an ein durch fremde Völker unter-

²⁰ Vgl. Ri 1,18-21.27-36.

drücktes Israel, das ein finales Gericht und letztendliche Gerechtigkeit herbeisehnte: Eines Tages würde ihr Bundesgott den anfänglichen Idealzustand der Gerechtigkeit wiederherstellen und die grausamen Völker Assurs und Babylons vernichten, so wie er es (vermeintlich) bereits in früheren Zeiten durch Josua mit den Wohnstätten der Kanaanäer getan hatte. Die spätere apokalyptische Bewegung wird gerade dieses drängende Verlangen angesichts neuer Bedrohungen von außen aufgreifen und verstärken.

Indem man Geschichten von der Zerstörung ›heidnischer‹ Städte und Stadtstaaten tradierte, reflektierte Israel seine ambivalenten Erfahrungen im Umgang mit den ›Fremden‹. Diese Begegnung konnte sich als Geschichte wechselseitiger Segnung ereignen (Gen 12,1-3), aber auch als Geschichte der Unterdrückung und des Verlusts der eigenen, religiös geprägten kulturellen Identität. Der Umgang mit Fremden im Rahmen des eigenen politischen Einflussbereichs war für die Israeliten unvermeidlich, sollte sich aber unter den Prämissen der eigenen religiösen Tradition vollziehen: Jahwes Setzungen, Bundesschlüsse und Anordnungen hatten in der Begegnung mit dem Fremden den Vorrang, denen das Gottesvolk uneingeschränkt Folge zu leisten hatte.

Aus diesen Gründen haben die Erzählungen von der Zerstörung kanaänischer Städte einen in hohem Maße fiktiven Charakter. Die Lebendigkeit der heidnischen (d. h. nichtautochthonen) kulturellen Elemente in Israels Mitte, die erst zu einem recht späten Zeitpunkt als fremd oder ausländisch angesehen wurden,²¹ kann durch das ganze Alte Testament hindurch nachgewiesen werden: Der Kampf der unterschiedlichen Kulturen innerhalb Israels präsentiert sich in Wahrheit überwiegend als Geschichte wechselseitiger Adaptionen. Palästina ist in seiner Geschichte immer ein Schmelztiegel der Kulturen, Völker und Religionen gewesen, und es war ein langer religionsgeschichtlicher Weg vom (in der Bibel keineswegs verschwiegenen) frühen Synkretismus des Gottesvolkes über die Monolatrie²² bis hin zum Monotheismus Deuterocesajas (Jes 45). Vor nicht allzu langer Zeit hat man zwei – wohl aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. stammende – Inschriften in Israel gefunden, in der »Jahwe und seine Aschera« angerufen werden.²³ Die israelitische Religionsgeschichte ist voller ›heidnischer‹ Spuren, Überschneidungen und synkretistischer Verschmelzungen von Überlieferungen, in denen sich eine Verbindung der

²¹ Dies zeigen nicht zuletzt die – wenn auch später theologisch überarbeiteten – und altes Kolorit tradierenden Väter- und Richterzählungen, die oft ein unbefangenes Verhältnis zu bzw. eine friedliche Konvivenz mit den umliegenden Völkern attestieren.

²² D. h. der Verehrung eines einzigen Gottes bei gleichzeitiger Akzeptanz der Existenz anderer Götter und deren Zuständigkeit für andere Völker.

²³ Texte in: TUAT II/4, 1988, 556-558.561-564. Weiterführende Literatur bei H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991, 123 (mit Anm. 500).

ansässigen Bevölkerung mit den ethnischen Neuankömmlingen zeigt, die sich Israel nannten.²⁴

Die »gegläubte« Geschichte der Bibel hat diese heidnischen Verbindungen und Ursprünge innerhalb Israels keineswegs geleugnet, die aus der tatsächlich »geschehenen« Geschichte abgeleitet werden können (z. B. mittels archäologischer Funde). Das durch eine Studie Gerhard v. Rads so genannte »Kleine geschichtliche Credo« – ein nach Dtn 26,5-10 von den Pilgern beim »Fest der Erstlingsfrüchte« zu sprechendes liturgisches Bekenntnis²⁵ – verlangte, dass jeder männliche Wallfahrer an dem Ort, den Jahwe erwähnt hatte, bei diesem Anlass folgende Erklärung abgab: »Mein Vater war ein umherziehender Aramäer (!). Er ging hinab nach Ägypten und lebte dort als Fremdling mit nur wenigen Leuten; aber wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk« (V. 5). Analog heißt es in Ez 16,3 im Blick auf Israel: »Dein Vater war ein Amoriter, deine Mutter Hethiterin«. Nach diesen Zeugnissen verweisen Israels ethnische Wurzeln auf den großen Strom der aramäischen Wanderungen, die im ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr. den Fruchtbaren Halbmond überfluteten und sich mit den einheimischen Bevölkerungen vermischten.²⁶ Die aus der arabischen Wüste bzw. dem Steppenland stammenden nomadischen Völkerschaften und Stämme der Aramäer, deren Population stark angewachsen war, eroberten die hoch entwickelten Kulturen der Stadtstaaten, deren Bevölkerungen durch den in Küstennähe möglichen Regenfeldbau begünstigt war und diesen ein ortsansässiges Leben ermöglichte.²⁷ Als es den Stadtstaaten nicht gelang, dem Ansturm standzuhalten bzw. ihn militärisch zurückzuschlagen, versuchte

²⁴ Das es solche Amalgamierungsprozesse innerhalb der Traditionsgeschichte gegeben hat, lässt sich schwerlich bestreiten. So muss von einer parallelen Existenz des westsemitischen Gottes »El« (der im Namen Israel sowie im Gottesnamen »Elohim« erhalten geblieben ist) und des aus dem Süden (Sinai?) stammenden »Jahwe« ausgegangen werden, bevor beide in einem Prozess kulturellen Transfers miteinander identifiziert wurden. – Vgl. *H. D. Preuß*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: *Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart u. a. 1992, 238f.; *K. Koch*, *Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus*, in: *B. Janowski / M. Krause* (Hgg.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze I*, Neukirchen-Vluyn 1991, 25-64; *O. Keel / B. Hartmann*, *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge 14), Fribourg (CH) 1980; *F. Stolz*, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; *R. K. Gnuse*, *No other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOT 241), Sheffield 1997; *M. S. Smith*, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.

²⁵ Vgl. *L. Rost*, *Das kleine geschichtliche Credo*, in: *ders.*, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 11-25. Zur aktuellen Forschungslage vgl. *W. H. Schmidts* Zusammenfassung: »Das sog. kleine geschichtliche Credo und der altisraelitische Kultus,« in: *W. H. Schmidt / W. Thiel / R. Hanhart* (Hgg.), *Altes Testament*, Stuttgart u. a. 1989, 26-30 (mit weiterführender Literatur zur Fragestellung).

²⁶ Vgl. *V. Fritz*, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1996, 113-117.

²⁷ *S. Herrmann*, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980, 33-41; *J. A. Soggin*, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt, 1991, 8-13.

man der Herausforderung durch den Abschluss von Verträgen mit den gewalttätigen nomadischen Fremden zu begegnen. Einen Versuch dieser Art kann man neben Jos 9,3-27 auch in Gen 34 finden. Dort waren der König und die Bevölkerung von Sichem darum bemüht, ein durch Verschwägerung gesichertes Abkommen mit den Halbnomaden der Söhne Jakobs zu schließen. Der Plan misslang, als Diana, die Tochter Jakobs, vergewaltigt wurde und die Söhne Jakobs daraufhin nur zum Schein auf das Angebot einer friedlichen Koexistenz mit den Sichemiten eingingen und dabei die Stadt dem Erdboden gleichmachten, während die männliche Bevölkerung durch die geforderte Beschneidung geschwächt war (V. 25-31).

Unter den Gelehrten ist seit einiger Zeit ein offener Streit darüber ausgebrochen, ob die Stämme Israels überhaupt ›von außen‹, d.h. aus der Wüste kamen und von dort in das Kulturland eindrangen oder ob es sich bei der so genannten »Landnahme« um eine bereits ortsansässige (residente) Bevölkerung aus den Unterschichten des feudalen kanaanäischen Stadtstaaten-Systems gehandelt habe.²⁸ Eine ganze Reihe von Forschern plädiert heute für ein gemischtes Modell einer sowohl exogenen als auch endogenen Landnahme.²⁹ Nach diesem Verständnis haben lediglich die später in Mittelpalästina ansässigen »Josephsstämme«³⁰ die Erfahrung des ägyptischen Exils gemacht und die Exodusereignisse und (vielleicht) auch die – wohl eher den Südstämmen zuzuschreibenden³¹ – Sinai-Erfahrungen nach Palästina mit- und in das werdende Zwölfstämme-Volk eingebracht, das sich diese Erfahrungen in einem kollektiven Adaptionsprozess kulturell aneignete. Durch den Zusammenschluss der Stämme, dessen literarischen Reflex manche Forscher in Jos 24 vermuten (»Landtag zu Sichem«), vereinigten sich demgemäß die autochthonen und die nichtautochthonen Stämme zu einer religiös und ethnisch begründeten Kulturgemeinschaft. Das sakrale Zwölfer-System beruhte auf einer eher künstlichen Anzahl von Stämmen, wie auch die Abweichungen innerhalb der Stammeslisten im Alten Testament belegen.³² Jedenfalls verlief der Prozess der Stämmeeinigung auf dem Weg zu einer gemeinsamen Nation weitaus komplexer, als es die Texte auf den ersten Blick nahe legen. Allerdings kann aufgrund der Überlieferungslage nicht jedes Rätsel der Vor- und Frühgeschichte Israels befriedigend gelöst werden.

²⁸ Vgl. W. Thiel, *Geschichte Israels*, in: W.H. Schmidt / W. Thiel / R. Hanhart, *Altes Testament*, 96-104; A.J.H. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart u.a. 1984, 36-54; V. Fritsch, *Entstehung*, 63-136 (bes. 104ff.).

²⁹ »Es dürfte der Komplexiertheit der wirklichen Vorgänge entsprechen, wenn man die Entstehung der Amphiktyonie Israels [i.e. dem sakralen Zwölfstämmebund] als einen Aspekt jener zwiefachen Bewegung der Unterwanderung von der Steppe her und der sozialen Umschichtung aus dem Gefüge des kanaanäischen Feudalsystems heraus versteht« (Gunneweg, *Geschichte*, 50). Vgl. auch die Literaturangaben in der vorangehenden Fußnote sowie meine Ausführungen über die »Hapiru« im ersten Abschnitt.

³⁰ D.h. Ephraim und Manasse, vgl. Gunneweg, *Geschichte*, 22-28; Herrmann, *Geschichte*, 82-96.

³¹ Vgl. Herrmann, *Geschichte*, 97-115.

³² Vgl. Gunneweg, *Geschichte*, 45-54 (bes. 48ff.).

4. Die Erfahrung des Exodus

Welche Gruppen von Familien oder Stämmen auch immer hinter der Exodus-Erfahrung stehen mag (s.o.), sie brachten eine wichtige Erkenntnis in das im Entstehen begriffene Israel ein: Hatten sie doch die Sklaverei und das Schicksal des Fremdseins in Ägypten kennen gelernt. Sie implantierten diese Erfahrung in die mit ihnen in Kanaan zum Volk Israel zusammengeschlossenen Stämme und Gruppen, die sich einige Zeit vor der Exodus-Gruppe niedergelassen hatten. Die Erfahrung als unterdrückte Fremdlinge im Ausland gelebt zu haben wurde zu einem Bestandteil der kulturellen Identität und des kollektiven Selbstbewusstseins des in Stämmen vereinten neuen Gottesvolkes, das sich den Namen Israel gab. Die spätere Tora appellierte daher immer wieder daran, Fremden und Beisassen in Israel respektvoll zu begegnen, die inmitten des Gottesvolkes lebten: »Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben; denn ihr seid ebenfalls Fremdlinge in Ägypten gewesen« (Dtn 10,18f.).

So wurde es zu einem festen Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses Israels, dass der niedergelassene Fremde (גֵר, sprich: *ger*)³³ und der ohne Bürgerrecht lebende »Beisasse« (תושב sprich: *toshav*) für alle Zeiten zu achten sei, ist Israel doch nicht nur selbst »Fremdling in Ägypten gewesen«, sondern auch im Lande Jahwes nur »Fremdling und Beisasse« (Lev 25,23).³⁴ Nach Ps 146,9 steht der Fremde unter dem besonderen Schutz Jahwes und hat Rechte, die ihn vor Verarmung oder Verfolgung schützen und den Israeliten gleichstellen.³⁵ Im Heiligkeitgesetz, dem theologischen Herzstück der Tora, heißt es analog zum Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) nur wenige Verse später: »Wenn ein Fremdling bei euch in eurem Land wohnt, dann dürft ihr ihn nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer in eurer Mitte, und *du sollst ihn lieben wie dich selbst*; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägypten. Ich bin Jahwe, euer Gott.« Sogar der Tempel stand als »Gebetshaus aller Völker« den Fremden offen (1Kön 8,41-43; Jes 56,6f.).

Die bleibende Erinnerung an die eigene Fremdlingsschaft (1Chr 19,25)³⁶ verband sich nicht nur mit der Abrahamsgeschichte, sondern fand ihren Niederschlag auch in der Prophetie (Ez 16) sowie den Fassungen des Dekalogs, besonders in der deuteronomischen Fassung: »Ich bin der Herr, der Gott, der dich aus Ägypten – *dem Sklavenhaus* – herausgeführt hat. Darum sollst du keine anderen Götter vor (neben) mir haben« (Dtn 5,6f.). Das unzweideutige theologische Postulat, Fremde und Aus-

³³ Vgl. R. Martin-Achard, Art. גֵר *gur*, THAT I, München 1984, 409-412. Die Grundbedeutung des Wortes ist »Gast«, »Schützling« oder »Klient« und meint überwiegend den Fremdling oder Schutzbürger.

³⁴ Vgl. auch Lev 23,35f.; Gen 23,4; Ex 2,22; 22,20-23; 23,9; Lev 19,34.

³⁵ Vgl. Lev 19,10; 23,22; 25,6; Num 35,15; Dtn 14,29; 24,19-21; Mal 3,5.

³⁶ Vgl. F. Sedlmeier, »Fremdlinge sind wir, wie alle unsere Väter (1Chr 29,15). »Fremdsein« im Alten Testament, in: *das prisma* 9, H. 1 (1997), 6-13.

länder wie Einheimische zu behandeln, ist innerhalb des Alten Orients wohl ohne Beispiel. Im Deuteronomium stoßen wir im Dekalog auf die Aussage, dass die Sabbathruhe keineswegs nur ein Privileg der Israeliten war. Es sollte auch den Fremden, den Sklaven und sogar das Vieh betreffen (Dtn 5,12-15). So stellt das Sabbathgebot geradezu ein frühes Bürger- und Menschenrecht dar, das von jedermann in Anspruch genommen werden durfte, bevor es im späteren Judentum zu einer »Mizwa« und damit einerseits zu einer Verpflichtung des Toragehorsams und andererseits zum ausschließlichen Privileg der Juden wurde. Der Fremde und der Sklave sollten ebenso am Ruheprivileg partizipieren, ihnen war *erlaubt* und nicht nur geboten, am siebten Tage zu ruhen, waren sie doch wie Israel auch Teil der Schöpfung Jahwes.

Diese Hochachtung vor Fremden und Ausländern war keineswegs allgemein anerkannt oder selbstverständlich. Stoßen wir doch im Alten Testament auch auf Erzählungen über den eklatanten Bruch des Gastrechts wie der versuchten sexuellen Belästigung der Familie Lots, als sie sich als Fremdlinge in Sodom aufhielten (Gen 19), ferner auf Abrahams Flucht nach Ägypten und seine Angst, als rechtloser Fremdling getötet zu werden, um seiner Ehefrau habhaft zu werden (Gen 12,10-20) sowie auf die furchtbare Geschichte von der Vergewaltigung der Nebenfrau eines Fremden durch die Einwohner von Gibeon (Ri 19). Diese Erzählungen belegen, dass das Leben eines nicht ansässigen Fremden elementar bedroht war, sobald man die eigene familiäre Umgebung und den schützenden Einflussbereich der Sippe verließ. Von daher wird noch einmal deutlich, welches Risiko Abraham einging, als er Gottes Ruf folgte: »Gehe aus deinem Vaterland, und von deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters weg in ein Land, das ich dir zeigen werde« (Gen 12,1).

5. Israels Stämmeverbund als »regulierte Anarchie«

Wie oben dargelegt, kann aufgrund alttestamentlicher und anderer altorientalischer Quellen angenommen werden, dass die Vorfahren des späteren Volkes Israel, die »Hapiru-Hebräer«, die kanaanäischen Stadtstaaten zerstörten, die dort herrschenden feudalen Strukturen abschafften und durch ein soziales System ersetzten, das auf der Grundlage von Familien- und Clan-Strukturen und damit auf verwandtschaftlichen Beziehungen basierte.³⁷ Christian Sigrist und Rainer Neu haben dieses soziale System mit Hilfe der Ethnosoziologie mit tribalen Strukturen afrikani-

³⁷ Vgl. W. Thiel, Verwandtschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels, in: P. Mommer / S. Pottmann (Hgg.), *Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels*, Neukirchen-Vluyn 2000, 1-15 (Erstveröffentlichung 1976); *ders.*, *Soziale Wandlungen in der frühen Königszeit*, a. a. O., 44-57 (Erstveröffentlichung 1982).

scher Kulturen verglichen, die sie »akephale« oder »segmentäre Gesellschaften« nannten.³⁸ Indem sie zugleich Max Webers Terminologie aufgriffen, beschrieben sie deren soziale Lebensweise als »regulierte Anarchie«, da ein solcher Stämmeverbund nur über marginale zentrale Ordnungsinstanzen verfügte, die das alltägliche Leben und die daraus resultierenden Konflikte regelten. Ein solches System baute sich von der Familie her auf und hatte einen Hausvater (*pater familias*) an der Spitze. Die Großfamilien, deren Anliegen durch Älteste untereinander kommuniziert wurden, war die wichtigste soziale Institution, um sozialen Frieden und Wohlfahrt zu sichern.³⁹

Diese religions- und ethnozoologisch bemerkenswerte Perspektive auf Israels tribale Wurzeln könnte eine Erklärung dafür bieten, weshalb die einzelnen Stämme des Gottesvolkes in der vorstaatlichen Zeit meist spontan und ohne Abstimmung mit anderen Stämmen agierten. Das Phänomen von Kriegen innerhalb der Stammesgemeinschaft belegt, dass es anfänglich keine oder nur sehr marginale zentrale Ordnungsinstanzen und institutionalisierte Regulierungsmechanismen – wie etwa die im Familienrecht gründende Blutrache (Num 34,10ff.) – für soziale Konflikte gab, die erst durch das spätere Königtum hervorgebracht wurden. Am Ende des Richterbuches stößt man zwei Mal auf die resümierende Aussage: »In diesen Tagen (d. h. der sozial anarchischen Verhältnisse) gab es noch keinen König in Israel. Jeder tat, was ihm gefiel« (Ri 17,6; 21,25).

Wenn die Annahme zutreffend ist, dass die Bezeichnung »Hebräer« ursprünglich keine primär ethnische Größe ist, sondern die Zugehörigkeit zu einer sozialen Randgruppe von Aufständischen meinte, dann hat dies gravierende Folgen für unser Verständnis der neuen Gesellschaft, die am Ausgang der Späten Bronzezeit in Israel entstand. Man kann daher nicht selbstverständlich davon ausgehen, dass Israels Anfänge in einer nationalen Selbstbestimmung lagen oder dass diese Vorstellung prägend oder für Israels Existenz und Entstehung maßgeblich war. Die überschaubare »nationale« Entität in Israels Frühzeit war nicht der Staat, sondern die (Groß-)Familie, der Clan sowie der Stamm, wobei jede dieser Größen verschiedene Grade an wechselseitiger Loyalität und Verpflichtung zwischen dem Individuum und der Gruppe sowie zwischen den verwandtschaftlich organisierten Gruppen beinhalteten. Die Stämme-Koalition als höhere – jedoch keineswegs übergeordnete – Stufe ethnischer Einheit verstand sich eher funktional als national und diente eng begrenzten gemeinsamen Zielen und Absichten, die vor der Gründung des Königreichs mit seinem Jerusalemer Zentralheiligtum auch eher politisch als religiös motiviert waren. Zu diesen Anliegen gehört vor allem die Kriegsführung und die

³⁸ Vgl. R. Neu, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie, Neukirchen-Vluyn 1992, 21–64.

³⁹ Vgl. W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985 (bes. 10–87).

Verteidigung gegen gemeinsame Feinde, mit deren Abwehr ein einzelner Stamm überfordert war. Die Solidarität zwischen den Stämmen hatte auch Grenzen und war keineswegs so stabil, wie oft angenommen wird. Sobald schwere Konflikte entstanden, waren die Stämme ohne Zögern bereit, auch gegeneinander Krieg zu führen, selbst wenn die darauf folgenden Vergeltungsmaßnahmen die Existenz eines ganzen Stammes bedrohten.⁴⁰ Die Kohäsion einer »regulierten Anarchie« in Israel kann daher als Prinzip strenger Subsidiarität verstanden werden.

6. Die Bestrebungen eines wachsenden Nationalbewusstseins in der Königszeit

Die Einführung des Königtums⁴¹ war eine Folge politischer Herausforderungen, die von außen an die Stammegemeinschaft herangetragen wurden. Diese Wandlung vollzog sich, als die lockere Koalition einer akephalen – d. h. ohne politische Zentralinstanz auskommenden – Stammegesellschaft mit der Bedrohung der straff organisierten und gut ausgerüsteten Staatsmacht der Philister aus dem Westen (»Seevölker«) konfrontiert wurde, deren Landnahme vom Meer her etwa zeitgleich mit der Ausbreitung Israels in Kanaan erfolgte. Hinzu kam die Bedrohung aus dem Osten durch räuberische Kamelnomaden wie die Midianiter.⁴² Die politische Interimslösung zwischen der »regulierten Anarchie« der Stammegesellschaft und der Königsperiode war die Zeit der Richter, die im Falle einer Bedrohung von außen ein per Akklamation erteiltes zentrales Verwaltungs- und Schlichtungsmandat auf Lebenszeit innehatten, allerdings bei abnehmender Kriegsgefahr eine eher untergeordnete Bedeutung besaßen. Ein früher Versuch Abimelechs, aus dem Richteramt ein dynastisches Königtum zu entwickeln, scheiterte (Ri 9). Allerdings konnte die soziale Zwischenlösung der Richter das latente Problem äußerer Bedrohung durch die militärisch und organisatorisch potenten Philister nicht lösen, die vor allem vom Mittelmeer her nach Osten drängten und die Siedlungsgebiete Israels gefährdeten.

Die gravierenden Folgen der sozialen Veränderungen durch die Einführung des Königtums und die bis dahin verhassten feudalen Strukturen, gegen die die Hapiru-Stämme revoltiert hatten, können kaum hoch genug veranschlagt werden. Wie spannungreich diese Geschichte verlief, belegen die Texte in den Königebüchern, die auch deutlich machen, dass das Königtum – vor allem im sozial konservativeren und mächtigeren Nordreich – immer umstritten blieb. Dynastien hielten sich dort meist nur kurze Zeit, anders als im Süden mit dem Jerusalemer Zentral-

⁴⁰ Vgl. Ri 12,1-6; 20-21.

⁴¹ Vgl. Thiel, *Wandlungen*, 44ff.

⁴² Vgl. Ri 6; 9; 13-16; 1Sam 4-8.

heiligtum und einem prophetisch designierten dynastischen Gottesgandentum (2Sam 7). Dem Norden fehlte dagegen die religiöse Tiefe dieser Legitimation der Davididen. Sein Königtum, dem von Anfang an der Geruch der Usurpation anhaftete (1Kön 12), war den schweren Spannungen und der latenten politischen und religiösen Inhomogenität der nördlichen Stämme ausgesetzt.

Trotz der unterschiedlich verlaufenden Geschichte des Königtums im Norden und im Süden führte gerade dessen Einführung dazu, dass sich eine staatliche Zentralgewalt in Israel etablieren konnte, die zur Schwächung bzw. Auflösung der Stammesstrukturen führte und Israel damit zum ›Staat‹ machte. Das Königtum gefährdete durch diesen Zentralismus die tradierte kulturelle und religiöse Identität des Gottesvolkes, was von der gleichzeitig aufkommenden (dies war alles andere als ein Zufall) prophetischen Bewegung auch in großer Klarheit erkannt und kritisch kommentiert wurde.

Das Königtum war daher nicht ganz unbekannt, wenn auch wenig geschätzt, wie nicht zuletzt das Spottgedicht der Jotam-Fabel zeigt (Ri 9,7-15). Für die ursprünglich (halb-)nomadischen und aus den Weiten der Steppenlandschaft kommenden Bevölkerungsteile des israelitischen Stammebunds machte das Königtum keinen Sinn, es galt als unnütze Dummheit der Kulturlandbewohner, die zwangsläufig zu Zerwürfnissen führen musste (Ri 9,2 ff.). Auch die Unterschiede zwischen dem späteren Nord- und dem Südreich haben wohl wesentlich ältere Ursachen als die durch König Rehabeams Hybris entstandene Entzweiung (1Kön 12,8 ff.). Wahrscheinlich hatte der Stamm Juda bereits in der frühen vorstaatlichen Zeit gar nicht am Stammeverbund Israels partizipiert, wie wichtige geographische und archäologische Indikatoren belegen⁴³ und auch das berühmte »Deborahlied« nahe legt (Ri 5), in dem Juda als Teil der Stämme-Koalition Israels nicht erwähnt wird. Die verbreitete Ansicht, derzufolge »ganz Israel« die zielstrebige Eroberung Kanaans betrieb, ist eine Fiktion, die die wesentlich jüngere staatliche Verfassung des Gottesvolkes in die Frühzeit zurückprojizierte. Eine solche Projektion ist durchaus verständlich, wenn wir uns in Erinnerung rufen, was ich am Anfang über das Geschichtsverständnis angemerkt habe: Israels Geschichtsschreibung reflektierte die Vergangenheit, nicht etwa um diese, sondern um die eigene Gegenwart zu verstehen und zu gestalten.

⁴³ Die Siedlungsgebiete der 12 Stämme waren durch zwei kanaanäische Querriegel von Städten unterbrochen, die sich im Norden vom Karmelgebirge bis zum Ostjordanland und im Süden von Gezer über Jerusalem bis zur judäischen Wüste erstreckten. Israel war dadurch bis zur Errichtung des davidischen Königtums geographisch und politisch in drei Teile gespalten. Vgl. die Skizze in: *H. Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1 (ATD.E 4/1), Göttingen 1984, 144. Die Eroberung der Stadt Jerusalem durch König David brachte daher überhaupt erst die politische und soziale Öffnung des bis dahin isolierten Südens zum Norden mit sich.

Die Einrichtung des Königtums führte zu gravierenden Veränderungen des gesamten religiös-politischen Selbstverständnisses, das die Kultur Altisraels ausmachte. Der nun einsetzende extensive und auch expansive Kampf und die Verteidigung gegen die Nachbarvölker legte den verantwortlichen Königen nahe, nach internationalen Koalitionspartnern Ausschau zu halten, um eine einmal erreichte politische Position abzusichern oder gegen territoriale Ansprüche anderer Völker zu verteidigen. In der Logik der Stammegesellschaft blieb dabei die Loyalität subsidiär, d.h. sie war im Blick auf den jeweils engeren Verwandtschaftsgrad fester (Familie – Stamm – Volk). Der von den Königen geförderte zentralistische Nationalismus blieb das schwächste Bindeglied, wie auch der in Israel mehrfach tradierte antimonarchische Slogan »zu deinen Zelten, Israel!« belegt (2Sam 20,1; 1Kön 12,16). Um die Macht ihres Königtums gegenüber ihren Gegnern zu stärken, hielten die Könige Ausschau nach loyalen und potenten Verbündeten, die sie unter den um Israel und Juda angesiedelten Völkern suchten. Dies legt sich durch mehrere Erzählungen aus der Königszeit nahe, etwa durch den Bericht aus Jes 7 über den »Syrisch-Ephraimitischen Krieg«: Um den unwilligen judäischen König Ahas in eine antiassyrische Koalition zu zwingen, ging König Pekach aus Israel ein Bündnis mit Rezin, dem König von Damaskus ein, was wiederum dazu führte, dass der judäische König sich – gegen den Widerstand und Rat Jesajas – mit den Assyrenern gegen das Nordreich verbündete. Durch diese anfangs erfolgreiche Bündnispolitik wurde Juda allerdings zu einem Vasallen der assyrischen Großmacht, von deren zunehmendem Einfluss sich das kleine Königreich nicht mehr aus eigener Kraft befreien konnte (Jes 7,18ff.; 2Kön 16-18).

Diese offene Haltung gegenüber den umliegenden Völkern, in denen Israel lange Zeit potentielle Verbündete sah,⁴⁴ lässt sich seit der davidisch-salomonischen Zeit bis zum Ende der Königszeit in Israel und Juda beobachten. Indem die mit Risiken behaftete Außenpolitik einen immer höheren Stellenwert erhielt und der kritische Einfluss der Nachbarstaaten zunahm, vollzog sich die kulturelle Kommunikation zwischen Israel/Juda und den Völkern in einer ambivalenten Weise. Der Prozess konnte einerseits zu weitgehender Adaption der fremden Gebräuche (vor allem im Kult) führen, auf der etwa die Assyrer bei ihren Vasallen bestanden. Solange diese fremden Elemente mit der eigenen Tradition verknüpft werden konnten oder zu diesen nicht in unmittelbarem Widerspruch standen, mochte man dies hinnehmen. Dies war insofern nicht ausgeschlossen, als die Wurzeln der eigenen religiösen Identität Israel daran erinnerten, dass alle Welt Teil der transnationalen Schöpfung Jahwes war. Die Schöpfung offenbarte eine Menschenwelt, in der die Völker zwar durchaus unterschiedlich aber gleichwohl miteinander verwandt

⁴⁴ Dies gilt auch für Ägypten, das man gegen den Einfluss der Assyrer um Hilfe ersuchte (Jes 30f.).

schiene, was seinen Niederschlag in Form von Genealogien fand (s. o.). Da Kanaan/Palästina schon seit jeher ein Transitland und Puffer zwischen den mächtigen Kulturen Ägyptens, Mesopotamiens (Assur und Babylon) und Kleinasien (Hethiter) war, war Israel gar nicht in der Lage, sich vom Bereich außenpolitischer Vorgänge und exogener kultureller Einflüsse vollständig fernzuhalten. Da Israel die weitaus längste Zeit seiner Geschichte politisch und militärisch nicht stark genug war, einen Isolationismus zu verwirklichen, war es gezwungen, sich mit fremden Einflüssen auseinanderzusetzen und auf außenpolitischen Druck zu reagieren. Solcher Druck wird der eigentliche Grund dafür gewesen sein, weshalb der jüdische König Ahas einen Altar für den Reichsgott Assur im Jerusalemer Tempel aufstellte (2Kön 16,5-18). Als neuer Vasall des assyrischen Königs und dessen religiöser Reichsideologie war er zu einer solchen Maßnahme verpflichtet. Auf diesem Hintergrund werden auch die prophetischen Warnungen und der Protest gegen die Vertrags- und Bündnispolitik der Könige Judas mit ausländischen Mächten wie Assyrien oder Babylon verständlich.⁴⁵

Eines der die Geschichte Israel kontinuierlich begleitenden Probleme blieb die Sorge, dass die überlieferten und ethnisch in der Familie verankerten kulturellen Besonderheiten und Identitätsmerkmale der Jahwe-Religion nicht im großen altorientalischen Schmelztiegel untergingen.⁴⁶ Nicht nur die Religionsgeschichte, sondern auch die archäologischen Funde bestätigen, in welchem Ausmaß das tagtägliche Leben in Israel durch religiöse, kulturelle und ökonomische Faktoren der benachbarten Staaten beeinflusst wurde. Nicht jeder Einfluss beruhte dabei auf freiwilliger Akzeptanz der Beeinflussten, wie wir sahen. Zwar hatte auch die alte tribale Stammesverfassung Koalitionen innerhalb und außerhalb der Stämmegemeinschaft ermöglicht. Dennoch war dieses pränationale Stämmesystem an einer Stelle von dem zentral verfassten Königtum unterschieden: Waren die Koalitionen einer »geregelten Anarchie« doch immer nur Bündnisse auf Zeit für einen einzelnen vorübergehenden Zweck gewesen (z. B. Kriegsführung und Verteidigungsfall). Solche Bündnisse endeten, sobald die Gefahr gebannt oder das Problem gelöst war. Indem man in dieser behutsamen Weise miteinander umging, verloren die Stämme bei Verträgen und Koalitionen niemals ihre Souveränität bzw. politische Autonomie und individuelle Handlungsfähigkeit. Dies wurde in der Königszeit anders, als Israel zum Alliierten der mächtigen Großreiche Assyriens, Ägyptens und Babylons wurde. Durch Verträge gesicherte

⁴⁵ Dies wird auch der Grund sein, weshalb der spätere König Manasse für seine proassyrische Politik von den Deuteronomisten scharf getadelt wird (2Kön 21). Realpolitisch betrachtet, bescherte ihm diese Haltung die wohl längste Regierungszeit aller Könige von Juda.

⁴⁶ Die Realität dieser Bedrohung der eigenen Identität bekam Israel besonders im Zeitalter des Hellenismus zu spüren, was schließlich zu den Makkabäerkriegen führte.

Partnerschaft bedeutete für diese mächtigen Nationen, dass Israel und Juda zu Satellitenstaaten des eigenen Großreichs wurden, deren Könige den Status von tributpflichtigen Vasallen hatten.

Wir müssen in diesem Zusammenhang auch verstehen, dass das Königtum in Ägypten und Assur eine andere Rolle spielte als in Israel und Juda. In Ägypten und Mesopotamien waren die Regenten (»Großkönige«) zugleich die Repräsentanten und Abbilder ihrer Reichsgötter. Bereits im dritten Jahrtausend v. Chr. beabsichtigte der sumerische König Lugalzagsi die ganze Welt für seinen Nationalgott Enlil zu erobern.⁴⁷ Die so genannte »assyrische Königsideologie« ging davon aus, dass der assyrische (und später der babylonische) Großkönig die durch den Reichsgott Assur (bzw. Marduk) geschaffene und dem König als seinem Stellvertreter anvertraute Weltordnung durch dessen Herrschaft aufrecht erhielt und mittels seiner Kriegszüge auf die außerhalb der Herrschaft der Reichsgötter stehenden ›chaotischen‹ Länder ausdehnte. Diese Ideologie war der Hauptfaktor für die expansive und gewalttätige Außenpolitik der großen altorientalischen Reiche. Die grausame assyrische Kriegsführung war immer zugleich das Ritual eines heiligen Krieges, um die göttliche Ordnung in einer vom Chaos bedrohten und noch außerhalb des Einflussbereichs des Gottes Assur stehenden Welt zur Geltung zu bringen.⁴⁸

Diese Ideologie wurde nicht nur von den Babyloniern, sondern später auch von den Persern und den hellenistisch geprägten Königreichen übernommen. Als der für seine freundliche Haltung gegenüber den exilierten Juden bekannte Perserkönig Kyros das babylonische Reich eroberte und 539 v. Chr. in Babel einzog, übernahm er die babylonische Reichsideologie auch für seine Herrschaft. Eine berühmte Inschrift bezeugt, dass Kyros Babylon im Auftrag des babylonischen (und nicht etwa des persischen!) Gottes Marduk erobert habe, der dem ausländischen Eroberer dabei das göttliche Königtum über den gesamten Kosmos übertrug. Diese Ideologie war weit von dem entfernt, was die früheren Halbnomaden und Hapiru-Banden wollten. Ihr altes System kurzfristiger Koalitionen und prinzipieller Unabhängigkeit hatte in der Welt der Großkönige und Verträge mit fremden Mächten und zentralistischen Reichsverwaltungen keinen Raum mehr.

Die Begegnung mit diesen Großreichen hatte mehrere Konsequenzen. Was die späteren Deuteronomisten als unerlaubten Synkretismus und Anpassung an heidnische Bräuche und Verhaltensweisen anprangerten, war eine im Rückblick formulierte Schlussfolgerung, die aus der Tatsache des als Strafe empfundenen babylonischen Exils abgeleitet wurde. Die eher tolerante und maßvolle Politik der Könige Israels und Judas gegenüber ihrer eigenen multikulturellen und internationalen Gesellschaft, die

⁴⁷ Vgl. P. Sacci, *Das Problem des »wahren Israel« im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Testaments* (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 78.

⁴⁸ Auf diesem Hintergrund werden auch die religiösen Töne des Feldzugs Sanheribs gegen Hiskia (um 700 v. Chr.) besser verständlich (vgl. Jes 36f.).

sich aus den expansiven Eroberungskriegen seit König David ergab,⁴⁹ unterstützte eine regionale Kulturpolitik und verhalf den Sippen und Clans, ihre eigenen alteingesessenen Traditionen zu pflegen, wie etwa das Beispiel der Rehabiter zeigt (Jer 35). Diese gegen jede Polarisierung ausgegerichtete Toleranz nach innen stabilisierte die ethisch und religiös heterogene Nation und war eine Voraussetzung für eine expansive und geschlossene Außenpolitik. Sie kam allerdings auch der alten kanaanäischen Bevölkerung und ihrer religiösen Kultur zugute. Diese moderate ›synkretistische‹ Innenpolitik gestattete der weit im Lande verbreiteten nichtisraelitischen Bevölkerung, sich als Teil der Gesellschaft zu verstehen und garantierte den herrschenden Königen deren Loyalität.⁵⁰ Es war nur ein kleiner Schritt von der Toleranz zur Assimilation, und eine klare Unterscheidung war ohnehin nicht immer möglich. Daher verschmolzen unter der Herrschaft der Könige Kulturen und Traditionen zu einer nationalen Herrschaftsideologie von Gottes Gnaden (Ps 2; 110), was für eine stabile Außenpolitik unumgänglich war.

Dieser Prozess einer kulturellen Amalgamierung war ebenfalls nicht neu. Durch seine ganze Geschichte hindurch befand sich Israel in einem kontinuierlichen Prozess permanenter Transformation und Entwicklung des eigenen Glaubens. Dieser Prozess verlief nie einseitig als bloße Rezeption fremder Vorstellungen, wie manchmal der Traditionsbildung fälschlich unterstellt wird, sondern als Vorgang der Rezeption *und* Negation exogener religiös-kultureller Elemente. Wenn man einen Blick auf die großen alttestamentlichen Überlieferungen wirft, wie etwa die Gesetzgebung, die Weisheit, den Kult und die Feste wie auch auf die liturgischen Überlieferungen der Psalmen, stoßen wir auf Hunderte von Querverbindungen zu kanaanäischen, ägyptischen, syrischen, mesopotamischen und anderen gemeinsemitischen Traditionen und Vorstellungen. Jedoch bildete keine dieser Querverbindungen, die auf wechselseitigem Einfluss aller beteiligten Gruppen basieren, eine bloße Kopie oder eine unkritische und vollständige Adaption neuer Gedanken und Gebräuche. Ganz gewiss hat Israel in seine eigenen Traditionen vieles an zunächst fremden Vorstellungen aufgenommen. Es formte diese Überlieferungen ebenso, wie es durch diese Traditionen selbst geformt wurde und rezipierte neues Gedankengut auf der Grundlage eigener theologischer oder religiöser Über-

⁴⁹ In der Königszeit waren Kriegszüge zur Erweiterung des eigenen Staatsgebietes ›normal‹ und durchaus legitim, wie aus der fast beiläufigen Notiz in 2Sam 11,1 hervorgeht: »Um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige (gewöhnlich) in den Krieg ziehen, schickte David Joab mit seinen Leuten und ganz Israel aus, und sie verwüsteten das Land der Ammoniter und belagerten (deren Hauptstadt) Rabba«.

⁵⁰ Bereits König David heuerte ausländische Truppen – die aus ehemaligen Philistern bestehenden »Kreter und Pleter« – als seine Leibgarde an (2Sam 8,18; 15,18). Urija, der Ehemann der Bathseba, war ein Hethiter (2Sam 11,6ff.) und lebte mitten in Jerusalem in der Nähe des Königspalastes, wie sich aus der Geschichte ergibt. König kSalomo war geradezu berühmt für seine internationalen Kontakte (1Kön 9,10-14; 10-11).

zeugungen. Gottes Volk integrierte an kulturellen und religiösen Überlieferungen, was auch immer dem eigenen Glauben entsprach und diesen sach- und zeitgemäß auslegte. Gleichzeitig wies es zurück und negierte, was im Widerspruch zu grundlegenden eigenen Überzeugungen stand oder mit ihnen nicht kompatibel war.⁵¹ Das Alte Testament ist ein deutliches Zeugnis dieses kulturellen Prozesses sowohl der Rezeption als auch der Negation in der Begegnung mit nichtautochthonen und exogenen Überlieferungen.

7. Der prophetische Einwand

Es war nicht unwesentlich das Verdienst der alttestamentlichen Propheten, dass der Prozess der Ausformung und Differenzierung der Traditionsbildung in Israel nicht in kultureller Assimilation und Diffusion endete. Die allzu nachgiebige Toleranzbereitschaft der Könige in den Belangen des Jahwe-Glaubens stieß bei den Propheten auf teilweise erbitterten Widerstand. Israel lernte von den großen Schriftpropheten, dass ihr Bundesherr Jahwe nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern auch der Gott der Weltgeschichte ist und dass es für Israel ein Privileg darstellte, mit diesem Gott und seinem Willen von Anfang an in einer einzigartigen Verbindung zu stehen. Die vorexilischen Propheten veränderten – wenn auch nur posthum – Israels Bewusstsein, indem sie darauf hinwiesen, dass niemand anderes als Jahwe hinter den großen Umwälzungen, den globalen Veränderungen und Konstellationen der Welt- und Naturgeschichte stand. Dabei war es unerheblich, ob diese Ereignisse in Israel oder in Ägypten oder Mesopotamien geschahen: Jahwe wurde durch sie zum geschichtlichen Pantokrator. Das Konzept des »Bundes« mit Jahwe war ihnen zufolge keine Frage von politischen Bündnissen oder Verträgen mit den mächtigsten Nationen, sondern die Frage nach der Allianz und der Loyalität gegenüber der noch größeren Macht Jahwes, an der das Gottesvolk partizipierte, indem es seinem Bund und damit Jahwe die Treue hielt.

Indem die Propheten der Vorstellung einer eigenständigen politischen Macht der Völker neben und über dem allein souveränen Willen Jahwes und seiner freien Bestimmung widersprachen, beschränkten sie ihrerseits die scheinbar mächtigen assyrischen, babylonischen und ägyptischen Könige auf die Rolle von »Vasallen«, die im Dienst Jahwes standen, unabhängig davon ob sie sich dessen bewusst waren: Jahwe war es, nach dessen Melodie auch die mächtigen Nationen zu tanzen hatten. Auf seinen »Pfiff« hin, würden die Ägypter und Assyrer »wie Bienenschwärme« ins

⁵¹ Vgl. W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, 430ff. Schmidt sieht vor allem im Ersten und Zweiten Gebot eine Art Sachkanon für die Beurteilung, Aneignung oder Ablehnung exogener religiöser Überlieferungen im Traditionsprozess Israels.

Land Israel einfliegen, um es zu besetzen (Jes 7,18). Als Nebudaknezar mit seiner gewaltigen Streitmacht am Scheideweg stand und das Orakel befragte, gegen welche Stadt er zu Felde ziehen sollte, da beeinflusste Jahwe das Orakel (und Nebukadnezars Entscheidung), damit sich der babylonische König – seinem göttlichen Willen gemäß – gegen Juda und Jerusalem wandte (Ez 21,23-32).

Israel wurde damit durch die Propheten vor Augen geführt, dass Jahwe nicht allein der Hirte seines von ihm erwählten Volkes, sondern zugleich ihr unabhängiger Richter und der allgewaltige Gott war, der für die Weltgeschichte verantwortlich zeichnete. In dieser Hinsicht waren die Propheten einerseits die Förderer der Besonderheit Israels, andererseits auch eine kritische Instanz gegenüber dem wachsenden kollektiven Selbstbewusstsein, indem sie auf Jahwes Verantwortung für den globalen historischen Prozess zu allen Zeiten und an allen Orten hinwiesen. Israels Sonderstellung gründete in der Erwählung des Volkes durch Jahwe und dem Versprechen (»Verheißung«), das dieser den Vorvätern Israels gegeben hatte. Israel war durch diese einzigartige Bindung gleichzeitig verantwortlicher Partner bei der Durchführung der »Pläne Jahwes«, denen der Vorrang vor allen eigenen Plänen zu geben war (Jes 30,1; 53,10).

Noch etwas ereignete sich durch die Propheten: Sie erschütterten Israels Selbstbewusstsein durch den kritischen Hinweis, dass gerade die Erwählung des Gottesvolkes kein Grund für irgendeine Art von Überlegenheitsgefühl oder das Aufkommen eines Superioritätsbewusstseins sein durfte. Die drei wichtigsten Säulen dieses illusorischen kollektiven Selbstbewusstseins wurden durch die Propheten vollständig erschüttert:

Die *erste Illusion* bestand darin, dass Israel aufgrund der Exodus-Erfahrung der wundersamen Hilfe Jahwes anlässlich der Rettung am Schilfmeer annahm, dass die Zukunft des Volkes damit für alle Zeiten gesichert sei. In Am 9,7 stoßen wir auf die überraschende Feststellung, dass Israel auf die Einzigartigkeit des Exodus nicht stolz sein konnte. Erinnert Gott doch sein verblüfftes Volk daran, dass er nicht allein Israel aus Ägypten, sondern auch die Philister aus Kaphtor (Kreta) nach Kanaan gebracht hätte. Deren militärische Invasion vom Mittelmeer her fand etwa zur selben Zeit wie der Vorstoß Israels aus dem Osten statt. Israel könne sich daher auf keinerlei Vorzugsbehandlung berufen, das es gegenüber anderen Völkern hervorhob. Hosea ging sogar noch weiter und kündigte an, dass Jahwe den Exodus regelrecht rückgängig machen würde und sein Volk in die Wüste und nach Ägypten zurückrufen würde, von wo es einst ausgezogen war.⁵²

Die *zweite Demütigung* bestand darin, dass Jahwe seine Verheißung des »ewigen davidischen Königtums« (2Sam 7) ebenso widerrief wie die Zusage seiner Residenzverpflichtung und ständigen Präsenz im Jerusale-

⁵² Vgl. Hos 8,13; 9,3; 11,5.

mer Tempel als dem Ort, an dem er »wohnen« wollte (2Kön 8,10-13). Vielmehr sah der Prophet Ezechiel in einer Vision, wie Gottes »Herrlichkeit« sich aus dem Tempel wegbewegte, um sich unter Abwendung von Jerusalem auf den Weg zu dem im babylonischen Exil befindlichen Teil des Volkes zu machen (Ez 11). Das Königtum in Israel hat sich von diesem Schlag nie mehr erholt. Es blieb, aufs Ganze gesehen, Episode. Der nationale Traum eines geeinten Königtums wandelte sich schließlich zur messianischen Hoffnung, die zunächst das göttliche Königtum auf Erden (Jes 2; 9; 11) und in der späteren apokalyptischen Epoche nur noch Gottes Königsherrschaft im Himmel erhoffte (Jes 65,17).

Drittens erklärten die Propheten den mit Israel geschlossenen Bund Jahwes als »gebrochen«. Der göttliche Ursprung des Opferdienstes wurde von ihnen ebenso in Frage gestellt wie nahezu die gesamte kultische und moralische Praxis. Ezechiel ging sogar noch einen Schritt weiter, als er den göttlichen Charakter der Tora (oder zumindest Teile derselben) bestritt und im Namen Gottes behauptete, dass Gott seinem Volk als Folge ihres Ungehorsams »Gesetze gab, die nicht gut waren und Rechtsvorschriften, die es ihnen unmöglich machten, am Leben zu bleiben. Ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben, als sie ihre Erstgeborenen durch das Feuer gehen ließen. Ich wollte ihnen Entsetzen einjagen, denn sie sollten erkennen, dass ich Jahwe bin« (Ez 20,25).

Gleichzeitig kritisierten die Propheten auch die umliegenden Völker Israels wegen ihrer grausamen und unmenschlichen Politik. Von Amos bis zum Buch Jeremia stoßen wir auf lange Textpassagen mit Fremdvölkerworten, die belegen, dass Jahwes Gericht auch die Völkerwelt erreicht hatte.⁵³ Israel und die Nationen waren also nicht nur von ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung her gleich, sondern auch unter dem Gesichtspunkt von Recht, Strafe und Vergeltung.

Durch den Appell an die theologische und ethische Grundlage der religiösen Identität Israels und Judas schufen die Propheten ein ganz anderes nationales Bewusstsein, das einen gewaltigen Resonanzboden durch die deuteronomistische Bewegung in der exilischen und nachexilischen Zeit erhielt. Diese facettenreiche und sehr einflussreiche Bewegung schuf den vorliegenden Kanon der hebräischen Bibel, indem sie schriftliche Überlieferungen sammelte, diese im Sinne des Tora-Gehorsams und der Geschichtsdeutung überarbeitete und sie in die Anordnung brachte, die später »Tenach«⁵⁴ genannt wurde. Der neue, religiös begründete prophetische Nationalismus entstand aus den Ruinen der Zerstörung und der Umkehrbereitschaft des Volkes während und vor allem nach dem babylonischen Exil, indem der deuteronomistische Ruf das Volk zur Vermeidung der früheren Übertretungen der Gebote und Ordnungen Jahwes rief.

⁵³ Vgl. z. B. Am 1-2; Jes 13-24; Jer 46-61.

⁵⁴ Hebr. Abkürzung für »Tora, Propheten und Schriften«, wie die hebräische Bibel bis heute heißt.

Jahwes Wille, sein Volk zu retten und zu segnen erwachte wieder in der exilisch-nachexilischen Zeit, noch bevor die Apokalyptik den Himmel als zukünftigen Aufenthaltsort der Gerechten ausmachte. Propheten wie Haggai und der »Erste Sacharja« (Sach 1-9) scheiterten dabei in ihrem Bemühen um eine Reinstallation des davidischen Königtums⁵⁵ durch den Davididen Serubbabel. Der letzte Versuch einer nationalen Restauration wurde durch Esra und Nehemia in Angriff genommen, die ein ›legitimes‹ und ›illegitimes‹ Israel zu unterscheiden suchten und in der Mitte des 5. Jahrhunderts mit der Tora auch die Genealogien als ethnische Legitimationsurkunden aus Babylon mitbrachten. Mit diesem Versuch war die Erneuerung eines religiösen Nationalismus geboren, der vom Konzept strenger Tora-Observanz der ›legitimen‹ Jahwe-Verehrer ausging und Mischehen ebenso ausschloss wie das prophetische Ideal einer unter Jahwes Führung geeinten Völkergemeinschaft am Ende der Tage. Die gegenüber Fremden eher liberale Haltung der Vertreter Jerusalems und der spätprophetischen Bewegung⁵⁶ wurde durch Esras und Nehemias Versuch einer nationalreligiösen Reform unterdrückt. Sie vertraten die Ansicht, dass jede ethnische Vermischung oder Mischehe Israels gerade erst wiedergewonnene Identität gefährde.

Man kann daher zwei Etappen im Entstehungsprozess des nationalen Bewusstseins in Israel unterscheiden: Den politischen Nationalismus, den die Könige inaugurierten und der aufgrund der wachsenden Abhängigkeit von fremden Völkern fehlschlug. Die zweite Etappe des Nationalismus war nicht soziologisch sondern theologisch bedingt, als die Propheten Israel daran erinnerten, dass sie das Volk Jahwes waren, das dazu berufen war, die göttlichen Setzungen, Ordnungen und ethischen Standards zu respektieren und zu verwirklichen oder schwer wiegende Sanktionen zu riskieren. Die Tora wurde im Gefolge der mit der spätprophetischen Bewegung vielfach verflochtenen deuteronomistischen Bewegung zum Abbild der vollkommenen Weltordnung und der Tempelkult zum Medium, um eine durch Chaos, Unordnung und Sünde bedrohte Welt von ihrem Stigma zu befreien.

Als die prophetischen Visionen und Hoffnungen auf eine glorreiche nationalistische Erneuerung im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. sich nicht erfüllten, begann die apokalyptische Bewegung damit, die frühen nachexilischen Visionen neu zu interpretieren und »fortzuschreiben« (O.H. Steck; W. Zimmerli). Die neue theologische Dimension, in die man dabei vorstieß, war weit mehr als die Entdeckung des Dualismus von Himmel und Erde (bzw. in späterer Zeit von Himmel und Hölle). Die neue apoka-

⁵⁵ Auch der utopische nachexilische Verfassungsentwurf Ezechiels (Ez 40-48) verwirklichte sich nicht.

⁵⁶ Vgl. etwa die gegenüber Esra völlig abweichende Ansicht in Jes 56, wonach jeder, der bereit war, den Sabbat zu respektieren und Gerechtigkeit zu leben als Mitglied des Gottesvolkes anzusehen sei, auch wenn es sich dabei um Fremde handelte. Vgl. *Sacci*, Problem, 89-94.

lyptische Unterscheidung des Gerechten und Ungerechten, des Bösen und des Guten war nicht länger eine Frage ethnischer Zugehörigkeit, die Juden vom Rest der Welt unterschied, sondern eine ethnisch eingeschränkte Frage des individuellen Verhaltens und der persönlichen Verantwortung vor Jahwe. Israels Bundestritt schickte sich endgültig an, seine Weltherrschaft auf alle Nationen auszudehnen und durchzusetzen. Insofern ist gerade die Apokalyptik eine der grundlegenden Voraussetzungen für das missionarische Konzept des späteren Christentums geworden.

8. Die Ambivalenz des Fremden – eine Zusammenfassung

Ebenso wie die »gegläubte« behauptet auch die »geschehene Geschichte«, dass Israel für sich betrachtet keine Sonderstellung im Gemisch der Völker beanspruchen kann. Auch die spätere und in hohem Maße reflektierte Bewegung der Deuteronomisten kam zu dem Ergebnis, dass Israels Besonderheit nicht in einer wie auch immer gearteten substantiellen ethnischen Qualität oder einem besonders überzeugenden Verhalten des Gottesvolkes zu finden sei. Die Sonderstellung Israels konnte nur als Jahwes geheimnisvolle und sich jeder eindeutigen Begründung entziehenden Erwählung eines unbedeutenden »halsstarrigen Volkes« (Ex 32,9) verstanden werden, das in politischer und ethischer Hinsicht völlig unbedeutend war. So gilt wohl auch im Rückblick der Satz des Apostels Paulus: »Was nichts ist vor der Welt, das hat Gott erwählt« (1Kor 1,28). Dieses Volk erfuhr die überwältigende Offenbarung Gottes und seinen Ruf, ihm zu folgen, wohin immer er es führen würde.

Von seinen Anfängen her gingen die Clans und Stämme, die das spätere Israel bildeten, aus einer sozial heterogenen Gesellschaft hervor, die in einer politischen und kulturellen Vielfalt mit nur geringfügigen normierenden Zentralinstanzen lebte, die man mit Max Weber eine »regulierte Anarchie« nennen kann. Das verbindende Selbstverständnis war die in wechselseitiger Solidarität gründende Verpflichtung, die sich durch Verwandtschaftsverhältnisse (hebr. אֵל) mit nur marginalen übergeordneten Regulativen ergab.

Israels erste Schritte, ein Volk zu werden, waren das Ergebnis des latenten Antagonismus zwischen den Königen und den Propheten, die je für sich widersprüchliche Antworten auf eine Welt fanden, die sich verändert hatte und die immer noch in Veränderung begriffen war. Israels Verhältnis zu den umliegenden Völkern blieb zwiespältig: Gottes Volk sollte einerseits ein »Segen für die Völker« sein, zumindest für jene Nationen, die bereit waren, auch Abraham und seine Nachkommen zu segnen (Gen 12,1-3). Diese Aussage, die im Alten Testament an der Schnittstelle zwischen der präisraelitischen Urgeschichte der Menschheit und der mit der Berufung Abrahams einsetzenden Heilsgeschichte des Gottesvolkes steht, ist programmatisch zu verstehen. Sie beschreibt einen Kompromiss

zwischen dem xenophoben Nationalismus der nachexilischen Zeit und der integrativen Einstellung gegenüber dem Fremden und Ausländer, auf die man in der Frühzeit der Geschichte Israels erstmals und im eschatologischen Horizont der (nach-)exilischen Heilsprophetie stößt.⁵⁷

Israel hat im Lauf der Zeit gute und schlechte Erfahrungen mit den anderen Völkern gemacht, es konnte sie einerseits als Verwandte erfahren und achten, zu anderen Zeiten erwiesen sie sich aber auch als indifferente oder gar teuflische Nachbarn.⁵⁸ Das Ringen zwischen dem Konzept wechselseitiger Toleranz und Konvivenz, das in der globalen Herrschaft Jahwes und der Erschaffung der Menschheit durch den Gott Israels begründet war, und den Alternativen der Assimilierung, des Protests bis hin zum entschlossenen Widerstand umfasst die unterschiedlichen Pole der schwierigen Ortsbestimmung Israels inmitten der Völker. Die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden endet im Alten Testament nicht mit einer simplen Antwort, sondern bezieht das Verhältnis und das Verhalten beider Seiten in die Bewertung mit ein. M. a. W.: Loyalität und Freundschaft müssen beidseitig sein. Dem Freund und Verbündeten begegnete man auf der Ebene der Freundschaft, ebenso dem Gegner und Feind auf der von ihm offerierten polemischen Beziehungsebene (Gen 12,3). Israels Verhältnis zum Fremden wurde daher vom Fremden und seiner Haltung gegenüber dem Gottesvolk mitbestimmt und davon abhängig gemacht, weshalb man ein Konzept der Feindesliebe (oder zumindest -toleranz) im Alten Testament nur an wenigen Stellen findet.⁵⁹ Andererseits wies Israel die chauvinistische Ideologie nationaler Einzigartigkeit zurück, wie sie von den Ägyptern und Assyrern bekannt war. Im Unterschied zum Gott gleichen Pharaos, war jeder Mensch nach der Konzeption der Priesterschrift ein Abbild Gottes und damit ein königliches Wesen (Gen 1,26-28). Jahwe war der Gott aller Menschen und Völker⁶⁰ und Israel war als eines von ihnen zunächst in diesen Völkerkanon eingebettet und ging aus ihm hervor. Die Geschichte des Gottesvolkes beginnt daher nicht am Anfang der Schöpfung, sondern irgendwo inmitten der Zeit, als Jahwes Ruf Abraham erreichte.

Israel entwickelte – von Ausnahmen abgesehen⁶¹ – keine Vorstellung eines prinzipiellen göttlichen Königtums wie es in Ägypten und Mesopotamien zu finden ist. Eine weitere Ausnahme bildet die Messiashoff-

⁵⁷ Vgl. z. B. Jes 2,1-5; 42,6; 45,14-24; 49,6; 56,1-9.

⁵⁸ Vgl. Am 1,3-2,3; Jes 13-23; 47; Ob.

⁵⁹ Vgl. Ex 23,1-4; Lev 19,17f.; Spr 25,21f.

⁶⁰ Auch wenn es sich hier um einen theologiegeschichtlich längeren Prozess handelte (vgl. Ri 11,24; Mi 4,5). Insofern wäre es aus der Sicht einer historischen Genese richtiger zu sagen: Jahwe *wurde* (im Lauf der theologiegeschichtlichen Entwicklung) zum Gott aller Menschen und Völker.

⁶¹ Rudimente und Ansätze zu dieser Vorstellung finden sich z. B. in 2Sam 7 (Nathansweissagung).

nung,⁶² die freilich das göttliche Königtum spiritualisierte und – aufgrund einer gerechtfertigten Skepsis gegenüber irdischen Führern – als Ideal der Hoffnung zunehmend in das Eschaton verlagerte und damit auf das Ende der Zeiten verschob. Diese Skepsis gegenüber einem charismatischen Königtum von Gottes Gnaden beruhte nicht auf der Unfähigkeit, eine solche Ideologie zu entwickeln, sondern lag wohl schlicht an der Tatsache, dass das Königtum in Israel/Juda nicht lange genug Bestand hatte und das Vorhandensein einer zentralen Machtinstanz lange Zeit als ein fremdes kulturelles und soziales Element angesehen wurde. Nachdem das Königtum in Israel völlig gescheitert war, setzte die Priesterschrift den Menschen an dessen Stelle und machte ihn – als Mann und Frau und ohne nationale oder soziale Einschränkungen – zum eigentlichen Stellvertreter seines Gottes in der Schöpfung. Dies klingt erstaunlich modern und atmet jenen neutestamentlichen Geist, der in Gal 3,28 zu finden ist.

Das Ideal einer geeinten Nation, die ihrem Gott unter der weisen Herrschaft eines gehorsamen Königs freudig dient, wurde aufgrund der historischen Erfahrungen und der aus ihr hervorgehenden Skepsis dabei an das Ende der Zeit und der Geschichte verlagert. Die Hoffnung auf eine solche Herrschaft wurde nie aufgegeben, aber es wurde in keiner irdischen oder gar nationalen Instanz verankert, sondern zu einer realen Utopie der Hoffnung. Auch wenn sich die frühen messianischen Heilsweisungen in und nach dem babylonischen Exil nicht erfüllten, starb doch die Hoffnung auf den durch Jahwe herbeigeführten Wendepunkt für alle Völker am Ende der Zeiten nicht. Diese Hoffnungen wurden gesammelt, systematisiert und einer ständigen Auslegung und Reinterpretation unterworfen. Da sich die Unheilsansagen der vorexilischen Propheten erfüllt hatten, würden auch die Weissagungen zukünftiger Rettung eines Tages in Erfüllung gehen. So wurden die hoffnungsvollen prophetischen Worte zugunsten einer geeinten Menschheit immer neu gehört und verstanden. Ihre Visionen verstand man als auf eine Zukunftweisend, die nicht allzu weit entfernt sein konnte. Dann würde nicht nur Israels Heil durch die Geschichte hervorbrechen, vielmehr würde auch das Heil aller Völker nach dem finalen Gericht Jahwes aufleuchten.

Die Pessimisten unter diesen Theologen, die die frühen Propheten studiert hatten, wandten sich der apokalyptischen Bewegung zu, die allen nationalen Hoffnungen gegenüber skeptisch blieb und sich von ihnen löste. Israel war weder gut noch böse, und jeder Mensch hatte sich auf der Grundlage des geoffenbarten Willens Gottes durch radikale Treue gegenüber Jahwe um seine eigene Rettung aus dem kommenden Gericht zu bemühen und trug für sich allein die Verantwortung. Die nationale oder soziale Einbindung des Individuums in das Gottesvolk war keine hinreichende Voraussetzung mehr für die von Jahwe kommende eschatologische

⁶² Zum Messianismus vgl. die Beiträge im Sammelband von *I. Baldermann u. a.* (Hgg.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993.

Rettung oder Strafe.⁶³ Ohne diese theologiegeschichtlich bedeutsame Transformation, die Jahwes Gerechtigkeit sowie seine Gnade und Fürsorge für alle Völker (und alle Unterprivilegierten) wach hielt, wären wohl weder das Judentum noch das Christentum zur Weltreligion geworden.⁶⁴

Auch verdient die Tatsache Beachtung, dass Israel den allergrößten Teil seiner alttestamentlichen Geschichte keine eigene nationale Unabhängigkeit besaß. Als Pufferstaat zwischen den Großmachtblöcken im Nordosten und Südwesten und Transitland großer Heere, die über die Küstenstraße (*via maris*) durch Israel hindurch zogen, war es die meiste Zeit von der Laune und Toleranz ausländischer Mächten abhängig. Die wenigen Jahrzehnte nationaler Souveränität unter den Königen David und Salomo darf unseren Blick hier nicht trüben. Deren Herrschaft festigte sich in einer vorübergehenden Schwächezeit der dominierenden Supermächte in Assyrien und Ägypten. In biblischer Zeit blieb Israel aus der Sicht der Großmächte ein Fremdling und Vasall Ägyptens, der Hethiter, Assyrer, Babylonier, Perser, der hellenistischen Reiche oder der Römer. In bestimmten Drangzeiten, so etwa unter König Hiskia, war der judäische Staat zeitweise auf das Stadtgebiet Jerusalems begrenzt, wie etwa eine assyrische Quelle über den auch im Alten Testament berichteten Feldzug Sanheribs (701 v. Chr.) belegt:⁶⁵

»Hiskia von Juda [...] schloss ich gleich einem Käfigvogel in seiner Residenz Jerusalem ein. Schanzen warf ich gegen ihn auf, das Hinausgehen aus seinem Stadttor verleidete ich ihm (oder: machte ich ihm unmöglich). Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Land ab [...] und verkleinerte so sein Land. Zu dem früheren Tribut, ihrer jährlichen Abgabe, fügte ich ein Geschenk als Gabe für meine Herrschaft zu und legte es ihnen auf.«⁶⁶

Darüber hinaus blieb Israel im alles andere als eigenen Land auch ein Gast Jahwes (Lev 25,23) und konnte dieses Privileg gewährter Gastfreundschaft seitens seines Bundesgottes verlieren, wie die Exilszeiten belegen.

Diese politischen und religiösen Faktoren erschwerten die Ausbildung einer unverwechselbaren nationalen Kultur, wie sie erst durch das deuteronomistische Konzept des Tora-Gehorsams während des Babylonischen Exils entstand. Es verdient Beachtung, dass gerade dieses Kultur bildende Element des Judentums sich in einer Zeit herausbildete und seinen Höhepunkt erreichte, als Israel alle nationalen Symbole – Land, Tempel und Gottesdienst – verloren hatte und außer messianischen Visionen keinen Anhalt für eine nationale Erneuerung besaß.

Der Messianismus Israels darf in diesem Zusammenhang keinesfalls überschätzt werden (wozu Christen im Blick auf das Judentum leicht nei-

⁶³ Vgl. Ez 18; Dtn 24,16.

⁶⁴ Das von der bedeutsamen Priesterschrift offerierte theologische Konzept (die Pentateuchquelle »P«) hätte Israel auf eine in sich geschlossene Gesellschaft reduziert, denn die nach P am Sinai geoffenbarte Weltordnung der Tora war das Privileg Israels, von dem die Völker mehr oder minder ausgeschlossen waren.

⁶⁵ Vgl. Jes 39; 2Kön 20,12-19.

⁶⁶ Text zitiert nach TGI³, 69.

gen).⁶⁷ Die jüdischen Messias Hoffnungen blieben eine Utopie und waren nicht der kulturell-religiöse Hauptfaktor, der Juden weltweit und über Jahrhunderte hinweg miteinander verband. Die Identität Altisraels und des daraus hervorgehenden Judentums gründete in weitaus größerem Maße im Gedanken des die Gemeinschaft verpflichtenden Gehorsams gegen die Tora und der Idee vom doppelten Ursprung der göttlichen Tora, die nach rabbinischer Überzeugung Israel am Sinai in einer »schriftlichen« und in einer »mündlichen« Variante überliefert worden war,⁶⁸ wobei Letztere Erstere interpretierend auslegte und im alltäglichen Leben anwandte. Das Konzept der Tora-Auslegung und ihre Anwendung wird durch die rabbinische Überlieferung gewährleistet, die in der Mischna und in der Gemara (dem »Talmud«) niedergelegt ist.⁶⁹ Dieses Konzept des Tora-Gehorsams hatte mindestens einen großen Vorteil: Es konnte von Juden weltweit an jedem Ort und zu jeder beliebigen Zeit verwirklicht werden, unabhängig davon, ob Israel sich als Nationalstaat etablierte oder ohne jede souveräne Staatlichkeit unter den Völkern lebte.

Der Nationalismus war daher alles andere als die zwingende oder auch nur überzeugende Konsequenz der Suche Israels nach seiner eigenen Identität. Einer der großen Philosophen zeitgenössischer jüdischer Orthodoxie, mein ehemaliger Lehrer Jeshajahu Leibowitz aus Jerusalem, betonte in seinen bemerkenswerten Vorlesungen immer wieder, dass jede Art von – jüdischem oder nichtjüdischem – Nationalismus nichts anderes als »Götzendienst« sei.⁷⁰ Israels Wesen und Existenz sei mitnichten von der staatlichen Autonomie abhängig, die für die Erfüllung der Tora völlig ohne Belang sei. Wenn die Tora verlange, dass bestimmte Gebote in »Eretz Israel« zu erfüllen seien, so bezieht sich diese Forderung auf das Land, nicht auf den Staat.

Israels Kultur wurde von sehr unterschiedlichen soziologischen und theologischen Faktoren geformt und entwickelt, die Hand in Hand gingen. Für die weitaus längste Zeitspanne der Geschichte Israels lag die Antwort auf die Frage nach der Identität Israels nicht in der Selbstverpflichtung auf einen chauvinistischen Traum nationaler Größe. Seine Kultur erwies sich als streng religiöses Phänomen; sein ethnisches Selbstbewusstsein gewann seine Gestalt, indem das alttestamentliche Gottesvolk inmitten der bekanntesten und mächtigsten Völker als lebendiges Zeugnis für seinen Gott lebte; sein Bürgerrecht wurde einzig durch Jahwe garantiert und die Welt entpuppte sich für Israel als Haus der Tora mit vielen Räumen. Unter welchen Umständen auch immer Israel lebte: Ihr Gott war bereit und willens, sein Volk überallhin zu begleiten: Von

⁶⁷ Vgl. G. Sholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. 1970, 121-167.

⁶⁸ Zum theologischen Verständnis der »doppelten Tora« vgl. E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, 286-314; H.L. Strack / G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁷1982, 41-54.

⁶⁹ Vgl. Strack / Stemberger, *Einleitung*, 111-221.

⁷⁰ Vgl. J. Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt a. M. 1990; *ders.*, *Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides*, Obertshausen 1984.

Chaldäa nach Kanaan, vom Sinai zum Zion, von Jerusalem ins Exil und vom Exil zurück in das verheißene Land Jahwes, wo sich eines Tages erfüllen sollte, was eine alte Weissagung verheißen hatte: »Die Tora wird vom Zion ausgehen und das Wort Gottes von Jerusalem« (Jes 2,3). Israels religiöse Identität beruhte nicht auf einer autochthonen Kultur und war alles andere als selbstbezogen. Sie hat ihren Grund und ihren Halt in Jahwes geheimnisvoller Erwählung, seinen Willen zu erfüllen und seine Einzigartigkeit der Welt zu offenbaren.

»Denn du bist für Jahwe, deinen Gott, ein heiliges Volk. Dich hat dein Gott Jahwe aus allen Völkern der Erde zum Volk seines Eigentums erwählt. Jahwe hat euch nicht deshalb angenommen und erwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – vielmehr bist du das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch liebt und damit er seinen Eid hält, den er euren Vätern geschworen hat. Darum hat er euch herausgeführt mit mächtiger Hand und hat dich erlöst aus der Knechtschaft.« (Dtn 7,6-8)

Bibliographie

- Assmann, A. (Hg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983.
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.
- , *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000.
- Baldermann, I. u. a. (Hgg.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993.
- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1 (ATD.E 4/1), Göttingen 1984.
- Flinders Petrie, W.M., *Six Temples at Thebes* (1896), London 1897.
- Fritz, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1996.
- Galling, K., *Textbuch zur Geschichte Israels* (TGI³), Tübingen 1979.
- Gnuse, R.K., *No other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (JSOT 241), Sheffield 1997.
- Gunneweg, A.J.H., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart u. a. ⁵1984.
- Hanson, P.D., *Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel*, Neukirchen-Vluyn 1993 (Originaltitel: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*, San Francisco 1986).
- Herrmann, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980.
- Hulst, A.R., Art. *אֱמוּנָה/יִי אֱמוּנָה* *am/goj*, THAT II, München 1984, 290-325.
- Keel, O. / Hartmann, B., *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt* (*Biblische Beiträge* 14), Fribourg (CH) 1980.
- Koch, K., *Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus*, in: B. Janowski / M. Krause (Hgg.), *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, *Gesammelte Aufsätze I*, Neukirchen-Vluyn 1991, 25-64.
- Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1937.
- Kosellek, R., *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, in: *ders.*, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, 130-143.
- Leibowitz, J., *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt a.M. 1990.
- , *Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides*, Obertshausen 1984.

- Levin, C.*, Das vorstaatliche Israel, in: ZThK 97 (2000), 385-403.
- Livak, R.*, Der Prophet und die Geschichte (BWANT 121), Stuttgart u.a. 1987.
- Martin-Achard, R.*, Art. גור *gur*, THAT I, München 1984, 409-412.
- Mehlhausen, J.*, Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie. VII/ 2: 19.-20. Jahrhundert, TRE 12, 643-658.
- Neu, R.*, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Preuß, H.D.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u.a. 1991; Bd. 2: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart u.a. 1992.
- Rost, L.*, Das kleine geschichtliche Credo, in: *ders.*, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 11-25.
- Sacci, P.* Das Problem des »wahren Israel« im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Testaments (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 77-100.
- Schmidt, W.H.*, Das sog. kleine geschichtliche Credo und der altisraelitische Kultus, in: *ders.* / *W. Thiel* / *R. Hanhart, R.* (Hgg.), Altes Testament, Stuttgart u.a. 1989, 26-30.
- , Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Sedlmeier, F.*, »Fremdlinge sind wir, wie alle unsere Väter« (1Chr 29,15). »Fremdsein« im Alten Testament, in: *das prisma* 9, H. 1 (1997), 6-13.
- Sholem, G.*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 121-167.
- Smend, R.*, Überlieferung und Geschichte, in: *O.H. Steck* (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Smith, M.S.*, The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford 2001.
- Soggin, J.A.*, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991.
- Stolz, F.*, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981.
- Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.
- Strack, H.L.* / *Stemberger, G.*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1982.
- Strübind, K.*, Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft. Anmerkungen zu einem Methodologieproblem, in: *ThGespr* 18 (1994), 2-14.
- Thiel, W.*, Geschichte Israels, in: *W.H. Schmidt* / *W. Thiel* / *R. Hanhart*, Altes Testament, 96-104.
- , Verwandtschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels, in: *P. Mommer* / *S. Pottmann* (Hgg.), Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, Neukirchen-Vluyn 2000, 1-15 (Erstveröffentlichung 1976).
- , Soziale Wandlungen in der frühen Königszeit, in: *P. Mommer* / *S. Pottmann* (Hgg.), Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels, Neukirchen-Vluyn 2000, 44-57 (Erstveröffentlichung 1982).
- , Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985
- Troeltsch, E.*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (ThB 43), 1971, München 1971, 105-127.
- Uhlig, C.*, Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, Frankfurt a.M. u.a. 1985.
- Urbach, E.E.*, The Sages. Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1979.
- Westermann, C.*, Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt 1976.

Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus*

Andrea Strübind

Einleitung

»Wir Baptisten sind überzeugt, daß die Kirche Christi nie ein Werkzeug für nationalistiche Bestrebungen werden kann, ohne ihre Kraft zu verlieren und ihre Mission in der Welt zu verleugnen; daß irgendwelche Abhängigkeit vom Staat, die ihre Freiheit, den Dienst weltoffener Liebe auszuüben, behindert, eine wirkliche Gefahr für die Kirche darstellt und ihre Möglichkeiten, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu tragen, vermindert.«¹

Diese eindeutige Stellungnahme zu den Gefahren des Nationalismus stammt aus dem Bericht der ersten Kommission des Baptistischen Weltbundes zum Thema »Nationalismus« aus dem Jahr 1934. Sie wurde auf der fünften Weltbundtagung, nicht weit von hier in Berlin, inmitten der Hauptstadt des »Dritten Reiches« vom schwedischen Vizepräsidenten, Nils Johan Nordström vorgetragen. Heute, 57 Jahre später, treffen wir uns als Vertreter/innen des Weltbundes wieder in Berlin – nach dem verheerenden Zweiten Weltkrieg und dem daraus resultierenden »Kalten Krieg«; nach dem Untergang faschistischer und sozialistischer Diktaturen, nach dem Holocaust, am Anfang eines neuen Jahrhunderts. Und wieder fragen wir nach unserer Haltung zum Nationalismus aus aktuellem Anlass. Denn im Zuge der großen gesellschaftlichen Veränderungen nach der politischen Wende von 1989 entstanden neue kriegerische Konflikte aus nationalem und ethnischem Chauvinismus.

Wenn wir uns jetzt der Geschichte der deutschen Baptisten unter der Herrschaft des Dritten Reichs zuwenden, dann leitet uns die Frage, wie unsere Gemeinden angesichts eines totalitären Staates, der seinen ideologischen Herrschaftsanspruch auf jeden Bereich des gesellschaftlichen Lebens erhob, ihre freikirchliche Identität zu bewahren suchten.

1. Historischer Kontext des Deutschen Baptismus

Die Geschichte der deutschen Baptisten, die erst im 19. Jahrhundert beginnt, ist ohne den speziellen kirchengeschichtlichen und politischen Kon-

* Deutsche Fassung des auf Englisch gehaltenen Referats anlässlich der BWA-Tagung am 28. Mai 2001 im Mutterhaus Bethel (Berlin).

¹ Aus dem Bericht der ersten Weltbundkommission »Nationalismus« von N.J. Nordström, in: W. Harnisch / P. Schmidt (Hgg.), Fünfter Baptisten-Weltkongreß, Kassel 1934, 202.

text Deutschlands nicht zu verstehen. Die Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters, wonach zwei oder mehr Religionen in einem Gemeinwesen nicht zu dulden seien, weil das den inneren Frieden der Gewissen und den äußeren politischen Frieden gefährde, waren trotz aller Toleranzgesetzgebung weiterhin prägend.² Der Landesherr hatte seit 1648 das Recht, die Religion seiner Untertanen festzulegen. Dieses Territorialprinzip verbunden mit dem Gedanken der Glaubenseinheit, die durch staatliche Gewalt sichergestellt wurde, blieb in Deutschland das herrschende Paradigma, und erschwerte das Aufkommen eines religiösen Pluralismus nachhaltig. Bis heute dominieren die beiden großen staatlich privilegierten Kirchen (röm.-kath. und ev. luth.) die deutsche Gesellschaft. Dahinter steckt trotz aller verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit letztlich noch das Grundmodell von *einer* Kirche in *einem* Territorium.

Im Zuge der zweiten Phase der Erweckungsbewegung entstanden in Deutschland ab der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die sogenannten »klassischen Freikirchen« (Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden).³ Die Baptisten wurden als separatistische Bewegung von Beginn an mit staatlichen Repressionen konfrontiert (Pfändungen, Inhaftierungen, polizeilichen Verhören, Versammlungsverboten). Gesellschaftlich geächtet und durch Staatskirche und Obrigkeit bekämpft, forderten die Baptisten und andere Freikirchen staatliche Toleranz und bürgerliche Freiheitsrechte. Mühsam erreichten verschiedene Freikirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine gewisse staatliche Anerkennung, die keineswegs einer Gleichberechtigung mit den beiden großen Kirchen entsprach. Die staatliche Duldung wurde wiederholt durch ihre neutrale Haltung im politischen Geschehen etwa während der Revolutionsjahre um 1848 erreicht. Um ihre missionarische und kirchliche Arbeit nicht zu gefährden, kam man daher zu der Überzeugung, sich jeglicher politischen Tätigkeit zu enthalten.⁴ Dies gilt es als wichtige »Urerfahrung« der deutschen Freikirchen, darunter auch der deutschen Baptisten, festzuhalten.

Im Kampf um ihre gesellschaftliche Anerkennung modifizierten die Baptisten so ihr Grundprinzip der Trennung von Staat und Kirche zur Forderung nach absoluter Neutralität in politischen Fragen. Man plädierte unter Hinweis auf die westlichen Freiheitsrechte zwar für mehr Toleranz und die staatlich geduldete freie Ausübung des eigenen kirchlichen Lebens. Die

² Vgl. F. Dickmann, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 232f.

³ Vgl. E. Beyreuther, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: ders., Frömmigkeit und Theologie, Hildesheim / New York 1980, 256. Im Folgenden beziehe ich mich auf die Methodisten, Baptisten und Freien evangelischen Gemeinden.

⁴ Vgl. K.-H. Voigt, Warum kamen Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Methodistischen Kirche, Bh. 4), Stuttgart 1975, 12f.

so eingeklagte Trennung von Staat und Kirche bedeutete aber für die Baptisten in erster Linie Befreiung von staatlicher Einflussnahme im Bereich der Gemeinde und Freiheit für die missionarischen Aktivitäten. Die positive bzw. pro-kirchliche Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche nach dem in den USA verwirklichten freikirchlichen Modell war damit jedoch nicht intendiert. Die Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung, die durchaus mit der Trennung von Staat und Kirche verbunden sein konnte, wurde von den deutschen Baptisten auch aufgrund ihrer ungesicherten gesellschaftlichen Position nicht im gleichen Maße wie im angloamerikanischen Raum als Aufgabe der Kirche erkannt. Religiöser Pluralismus und weltliche Demokratie können zumindest für den deutschen Baptismus, nicht von vornherein als wertestiftend angesehen werden.⁵

Die Trennung von Staat und Kirche bedeutete für die Baptisten darüber hinaus die heilsgeschichtlich motivierte Absonderung von der weltlichen Masse. Sie lebten aufgrund der politischen und kirchenpolitischen Situation zunächst als diffamierte »Sekte«, dann – als bedingt anerkannte Religionsgemeinschaft am Rande der Gesellschaft – eine *Separation* im exklusiven Sinn. Nicht Erneuerung der Gesellschaft, sondern Trennung und Auszug der wahrhaft gläubigen Schar, die in konsequenter Weise das biblische Ideal lebt und verwirklicht, entwickelte sich zum freikirchlichen Ideal. Die sich selbst finanzierende und autonom verwaltende Freiwilligkeitsgemeinde wurde so zur Minimaldefinition der Separation.

Aufgrund der repressiven Situation forderte man nicht länger die Glaubens- und Gewissensfreiheit als Grundrecht für jedermann, sondern die staatliche Duldung und die Gewährung von Missionsmöglichkeiten für die *eigene* Denomination. Man bemühte sich zudem durch politische Neutralität und demonstrative Loyalität, die staatliche Anerkennung und die wenigen Privilegien zu sichern. Das war die Ausgangssituation der deutschen Freikirchen im 20. Jahrhundert, das sie nach einem kurzem demokratischen Intermezzo mit dem totalen Machtanspruch ideologischer Diktaturen konfrontierte.

2. Die ungeliebte Republik – Ausgangsposition nach dem Ersten Weltkrieg

Die deutschen Baptisten hatten zur Weimarer Republik, der ersten demokratischen Grundordnung in Deutschland, aufgrund ihrer Treue zur Mo-

⁵ Strahm schreibt zur Einstellung der Methodisten im Blick auf die Weimarer Republik: »Andererseits behagte vielen Kirchengliedern die Demokratie, die bald einmal zum Scheitern verurteilt war, wenig, denn sie hatten den Schritt aus der Vorkriegszeit, in der Kaiser und Fürsten für sie gottgegebene Obrigkeiten waren, noch nicht vollzogen.« H. Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchner Kirchenhistorische Studien 3), Stuttgart u. a. 1989, 25.

narchie durchgängig ein ambivalentes Verhältnis.⁶ Zunächst verbanden sich jedoch mit der neuen Regierungsform auch große Hoffnungen, weil die freikirchliche Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche erstmalig durch die Verfassung garantiert wurde. Durch die mangelnde Realisierung der politischen Normen entstand in baptistischen Gemeinden bald darauf große Enttäuschung. Nur vereinzelt sah man in der demokratischen Regierungsform positive Möglichkeiten. Einige Verantwortliche wollten durch ihre Mitarbeit in einer wertkonservativen christlichen Partei, wie etwa dem »Christlich-Sozialem Volksdienst«, politische Verantwortung übernehmen.⁷ Diese Partei war ein früher entschiedener Gegner der aufbrechenden nationalsozialistischen Bewegung. Dem politischen Engagement Einzelner stand das mehrheitliche Bekenntnis zum Apolitismus gegenüber, das auch in den baptistischen Publikationsorganen verbreitet und zunehmend als genuin freikirchliche Norm verstanden wurde. Politik sei Privatsache und parteipolitische Neutralität müsse durchgehalten werden.⁸ Die Baptisten waren ebenso wie die beiden großen Kirchen nichts weiter als lediglich »korrekte Partner« (K. Scholder) der neuen Regierung und so blieb es bei einem unausrottbaren Misstrauen gegen den weltanschaulich neutralen »Staat ohne Gott«.

Die Akkommodation an staatliche Belange seit der Entstehungszeit und die mühsame Durchsetzung existenzsichernder Privilegien prägte den Bund der Baptistengemeinden. Ihre geschichtlichen Erfahrungen, wonach politische Abstinenz und demonstrative Loyalität die besten Garantien für eine staatliche Duldung waren, bestimmten ihr Verhältnis zu den wechselnden Obrigkeiten. So erkannten sie gerade die demokratischen Kräften nicht als ihre genuinen Bündnispartner für die Durchsetzung ihrer Rechte. Später schlossen sich viele der schonungslosen Kritik der NS-Propaganda gegen die Weimarer Republik an. Überblickt man diesen Befund, muss man wohl zu dem Ergebnis kommen, dass die deutschen Baptisten einen christlichen Obrigkeitsstaat, der ihnen ihre denominationellen Freiheiten zugestand, eher befürworteten, als eine weltanschaulich neutrale Demokratie, die die Trennung von Staat und Kirche garantierte.

Zu der politischen und wirtschaftlichen Krise in der Endphase der Weimarer Republik kam eine innere Krise des Baptismus hinzu, in der man intensiv nach der Identität des Bundes und seiner Bedeutung in der ver-

⁶ Vgl. A. Strübind, Die unfreie Freikirche, Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Zürich 21995, 49ff.; Strahm, Methodistenkirche, 13ff.; J. Mankel, Die Freien evangelischen Gemeinden in der Weimarer Republik. Ihre politischen Positionen und deren theologische Begründungen. Diplomarbeit im Rahmen der Diplomprüfung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Marburg, Masch. 1991.

⁷ Vgl. Strübind, Freikirche, 53ff.; H.-A. Ritter, Geschichte aufarbeiten – auf Hoffnung hin! Wie machen wir das?, in: W. Dietrich / H.-A. Ritter (Hgg.), Freie evangelische Gemeinden vor und nach der Mauer (Standpunkte 1-2), Witten 1995, 166; Strahm, Methodistenkirche, 25f.

⁸ Vgl. Strahm, Methodistenkirche, 25.

änderten gesellschaftlichen Situation fragte. Die Verfassung des Bundes wurde nach demokratischem Vorbild reformiert, was jedoch von vielen Gemeinden als Formalismus und Erstarrung empfunden wurde. Ebenso wie viele andere Deutsche hielten die Baptisten die Gefahr eines kommunistischen Umsturzes für durchaus real. Die kommunistische Gewaltherrschaft in der UdSSR galt vielen als eigentliche Bedrohung. Der baptistische Antikommunismus wurde durch die engen Verbindungen zu den russischen Gemeinden in der Sowjetunion, die unter staatlichen Repressionen litten, verstärkt.

In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus hatte der deutsche Baptismus am Ausgang der Weimarer Republik keine einheitliche Position gefunden. Das Meinungsspektrum reichte von schärfster Ablehnung bis hin zur aktiven Mitarbeit in der NSDAP. Der eskalierende Kampf der antagonistischen politischen Bewegungen drang auch in die Gemeinden ein. Das veranlasste die Verantwortlichen des Bundes Ende 1932 dazu, die Gemeinden zu ermahnen, jegliche Parteiagitation, das Tragen von Parteiabzeichen und das Grüßen mit einem politischen Kennwort zu unterbinden. Die politische Neutralität der Gemeinden wurde immer wieder hervorgehoben. Hinzu kam eine verstärkte apokalyptische Deutung des turbulenten Zeitgeschehens. Die Mehrheit der Baptisten war jedoch von vornherein politisch uninteressiert. Die Gemeinde sollte die »stille Friedensinsel« inmitten der politischen Auseinandersetzungen bleiben.

3. Die ersten Jahre der NS-Diktatur

Im ersten Jahr nach der sogenannten Machtergreifung am 30. Januar 1933 gelang es Hitler und seiner Partei, in wenigen Monaten die gesamte rechtsstaatliche Ordnung Deutschlands zu zerstören. Durch die diktatorische Politik der sogenannten »Gleichschaltung« wurden die Hoheit der Länderparlamente aufgehoben, die bestehenden Parteien aufgelöst sowie auch alle anderen demokratischen Organisationen, wie etwa die Gewerkschaften, zerschlagen. Der Rechtsprechung wurden die demokratischen Grundlagen entzogen. Maßgeblich für die Justiz waren fortan das »Volksempfinden« sowie die NS-Weltanschauung. Es entstand eine hierarchisch durchorganisierte Ein-Parteien-Diktatur unter dem »Führer« Adolf Hitler, die mit allen staatlichen Gewaltmitteln ausgestattet war, welche sie gezielt gegen politische und weltanschauliche Gegner einsetzte. Diese sogenannte »Nationale Revolution« wurde von der großen Mehrheit der Deutschen begrüßt und mitgetragen. Auf die Gründe für diese begeisterte Zustimmung möchte ich nicht weiter eingehen und verweise auf die einschlägige Literatur. Wichtig für das Verständnis ist jedoch die ungeheure Dynamik dieses politischen Umsturzes, die von vielen Christen als von Gott gelenkte Wende verstanden wurde. Auch die deutschen Baptisten wurden von einer zunehmenden Woge der Begeisterung für die neue

Staatsführung mitgerissen. Zudem galt sie ihnen nach den entscheidenden Wahlen vom 5. März 1933 als legitime Obrigkeit, der man nach Röm 13 Gehorsam schuldete.

Von Beginn sahen jedoch die Baptisten ihre organisatorische Kontinuität, später die gesamte Existenz des baptistischen Bundes durch den totalitären Staat gefährdet. Diese Verunsicherung resultierte aus der widersprüchlichen Kirchenpolitik der NS-Führung. Hitler sah die Kirchen nur als Faktoren zur Förderung oder Behinderung des von ihm betriebenen nationalen Einigungswerks an. Aus taktischem Interesse war im Parteiprogramm der NSDAP ein mehrdeutiges und schillerndes Bekenntnis zum »positiven Christentum« aufgenommen worden, das viele Christen als genuine Offenheit für christliche Werte deuteten.

Die NS-Führung zielte auf die totale Gleichschaltung der beiden großen Kirchen ab. Während die katholische Kirche durch den Abschluss des Reichskonkordats im Juli 1933 und die damit verbundene Zerschlagung des politischen Katholizismus in den revolutionären Staat scheinbar positiv integriert worden war, sollten die 28 evangelischen Landeskirchen durch eine ideologische »Eroberung von innen« zu einer einheitlichen, zentralistisch geleiteten Reichskirche unter der Führung eines Bischofs zusammengefasst werden. Um seine totalitäre Herrschaft zu sichern, war Hitler anfänglich bereit, taktische Annäherungen an die Kirchen zu vollziehen, die zunächst eine positive Einstellung seitens der Christen zum NS-Regime förderte (z. B. Tag von Potsdam).

Im Zuge der umstrittenen Reichsbischofswahl entbrannte der deutsche »Kirchenkampf«, der zugleich die Geburtsstunde der Bekennenden Kirche war, zu deren Protagonisten bekannte Theologen wie Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer zählten. Welche Position nahmen die deutschen Baptisten ein? Während die beiden großen Kirchen 1933 in Verhandlungen mit der Staatsführung standen, wodurch die Bildung einer evangelischen Reichskirche in Angriff genommen wurde und auf der anderen Seite die Positionierung der katholischen Kirche durch das Reichskonkordat gelang, gerieten die Freikirchen in eine überaus problematische Situation. Durch die nationalistische Glaubensbewegung Deutscher Christen wurde die Auflösung der Freikirchen und deren Integration in die evangelische Reichskirche propagiert. Gleichzeitig wuchs die Besorgnis in baptistischen Kreisen, dass man durch den Vorwurf, Baptisten seien nicht deutschen, sondern ausländischen Ursprungs, und durch ihre internationalen Beziehungen Schwierigkeiten bekommen werde. So wurde in öffentlichen Vorträgen gefordert, dass die Baptisten mit allen anderen Sekten nicht mehr in das neue Deutschland gehörten, sondern nach Afrika.⁹ Es blieb jedoch nicht nur bei dieser Forderung, sondern im Zuge der evangelischen Kirchenreform wurden im Rheinland und in Westfalen zeitweise

⁹ Vgl. Strübind, Freikirche, 94.

schon Baptistengemeinden aufgelöst und in die evangelischen Kirche eingegliedert.

Aus dieser Situation zogen die Verantwortlichen des baptistischen Bundes zwei organisatorische Konsequenzen. Um der Eingliederung in die Reichskirche zuvorzukommen, suchte man mit anderen Freikirchen den Zusammenschluss zu einer deutschen Freikirche, die als dritte Säule neben den beiden großen Kirchen Bestand haben sollte. Zum anderen wurde entsprechend dem staatlichen Vorbild eine Hierarchisierung und Zentralisierung des Bundes durch die Einführung des Führerprinzips unternommen. Diese beiden Strategien bestimmten das Jahr 1933 und wurden von Kompetenzstreitigkeiten in den staatlichen und kirchlichen Stellen geprägt, deren Zuständigkeit für die Freikirchen nicht geklärt war.

Die Umstrukturierung eines kongregationalistischen Bundes von autonomen Gemeinden, deren oberstes Gremium eine vom Bundesrat gewählte Bundesverwaltung war, zu einer hierarchisch geordneten Kirche unter der autoritären Leitung eines Bundesführers glich der Quadratur des Kreises. Dennoch ließen sich die Gemeindedelegierten auf der Bundeskonferenz 1933 nach heftigen Diskussionen aufgrund der politischen Lage auf die Einführung des Führerprinzips ein. Die einzige Konzession an die Einsprüche des Bundesrates war die Wahl von drei Bundesführern statt von einem. Deren rigorose Versuche, das Führerprinzip auch auf Vereinigungs- und Gemeindeebene durchzusetzen, führte jedoch zum offenen Widerstand in den Gemeinden. Man traf sich zu freien Versammlungen, um gegen die autoritäre Bundesführung zu protestieren. Die Bevormundung der Gemeinden wurde nicht toleriert, sondern als Bruch mit der eigenen freikirchlichen Tradition empfunden. Eines dieser Treffen fand in dem für der deutschen Kirchenkampf so bedeutsamen Stadt Wuppertal-Barmen statt, die ein Jahr später Schauplatz der ersten Synode der Bekennenden Kirche werden sollte. Das Führerprinzip scheiterte im Bund der Baptistengemeinden bereits nach wenigen Monaten und konnte letztlich nicht konsequent durchgesetzt werden. Da die Bundeskonferenzen jedoch nur alle drei Jahre stattfanden, konnte es erst 1936 offiziell aufgehoben werden.

Ende 1933 wurde den deutschen Freikirchen von kirchlicher Seite versichert, dass sie nicht in die deutsche evangelische Reichskirche eingegliedert werden würden. Nach dieser Zusicherung wurde der Plan zur Bildung einer einheitlichen deutschen Freikirche sofort fallengelassen. Die Einigungsbemühungen der Freikirchen traten erst ab 1937 in eine neue Phase ein, als der antikirchliche Kurs des NS-Regimes und seine rigide »Sektenpolitik« durch immer häufigere Verbote von kleineren Religionsgemeinschaften deutlicher zutage trat. Am Jahresende 1933 hatten sich die Baptisten nach innerkirchlichen Kämpfen und kirchenpolitischen Befürchtungen zu einer Haltung der uneingeschränkten Staatsbejahung durchgerungen, wie Veröffentlichungen, aber auch die strikte Befolgung aller staatlichen Anordnungen zeigten. Der damalige Generalsekretär des

baptistischen Weltbundes, James Henry Rushbrooke, berichtete nach der Rückkehr von einer Deutschlandreise: »... The overwhelming majority of German Baptists welcome the Nazi Government with the Chancellorship of Herr Hitler, chiefly on the ground that it has averted the peril of atheist-communist domination.«

Ein schmerzhafter Eingriff des NS-Staates traf jedoch im Februar 1934 die Jugendarbeit der deutschen Baptisten. Die Zwangseingliederung des Evangelischen Jugendwerkes in die nationalsozialistischen Jugendorganisationen durch einen Vertrag des Reichsbischofs mit dem Führer der Hitlerjugend, Baldur von Schirach, hatte indirekt auch Auswirkungen auf den baptistischen Jugendbund. Um sich einer generellen Gleichschaltung und damit der direkten Überführung aller Jugendlichen in die Hitlerjugend zu entziehen, löste sich der Bund selbst auf. Die Jugendarbeit ging somit in die Verantwortung der einzelnen Gemeinde über, wobei von Seiten des Staates eifersüchtig darüber gewacht wurde, dass es sich nur noch um rein religiöse Betätigung handelte, um keine Konkurrenz zu den NS-Jugendorganisationen bestehen zu lassen.

Der NS-Staat selbst hatte zu diesem Zeitpunkt keinerlei Interesse an den Freikirchen, wodurch diese ihre kirchliche Arbeit und Mission ungehindert fortführen konnten. Das änderte sich erst, als man ihre propagandistische Potenz gegenüber der internationalen baptistischen Gemeinschaft entdeckte und sie gegen die um ihre Unabhängigkeit kämpfende evangelische Kirche instrumentalisierte.

Das Jahr 1934 war durch den Kampf der evangelischen Landeskirchen um ihre Selbständigkeit gegenüber dem totalen Staat gekennzeichnet. Obwohl es in den Baptistengemeinden durchaus Sympathie für die Bekennende Kirche gab, distanzierte sich die Bundesführung offiziell vom Kirchenkampf und verpflichtete die Gemeinden zu einem Neutralitätskurs. Die durchaus problematische Vorgeschichte zwischen Landes- und Freikirchen verhinderte ihre Solidarisierung im Gegenüber zum NS-Regime. Der Kirchenkampf wurde von den Baptisten vielmehr als Chance begriffen, selbst unbehelligt zu bleiben. Auch von Seiten der Bekennenden Kirche gab es gegenüber den Freikirchen kein Signal zu einer Gesprächsbereitschaft noch irgendein Angebot der Zusammenarbeit. Die eindeutige Entscheidung der Bekennenden Kirche für die volkscirchliche Struktur führte in freikirchlichen Kreisen zur enttäuschten Abwendung, zur Betonung der eigenen Neutralität im Kirchenkampf und zu der selbstzufriedenen Feststellung, dass eine vergleichbare Krise in den Freikirchen ausgeblieben sei. Der Neutralitätskurs im Blick auf den Kirchenkampf wurde von den Baptisten seit 1934 konsequent eingehalten, bis hin zu den folgenschweren Ereignissen auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937, auf der sich freikirchliche Vertreter mit missverständlichen Äußerungen öffentlich von der Bekennenden Kirche distanzieren.

Die von Vertretern des Staates besuchten Feiern zum 100-jährigen Jubiläum des kontinentalen Baptismus im April 1934 führte die Baptisten

zum ersten Mal in eine größere Medienöffentlichkeit. Im Gegensatz zu den im Kirchenkampf befindlichen evangelischen Landeskirchen wurden die Baptisten durch die NS-Machthaber als vorbildliche Religionsgemeinschaft profiliert. Diese bis dahin in ihrer Geschichte nicht gekannte staatliche Wertschätzung öffnete die Gemeinden für eine stark ausgeprägte Bejahung des NS-Regimes.

Die Planung, Einladung und Durchführung der BWA-Tagung in Berlin 1934 gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang staatlicher Instrumentalisierung. War die Weltbundtagung zunächst im Frühjahr 1933 von Seiten der deutschen Baptisten abgesagt worden, um die Integration der Gemeinden in den neuen nationalen Staat nicht durch die offenkundige internationale Verbundenheit zu gefährden, so wurde die Konferenz auf Druck der deutschen Regierungsstellen erneut eingeladen, gefördert und als Propagandamaßnahme gegenüber dem skeptischen Ausland 1934 in Berlin durchgeführt. Von vornherein befanden sich die deutschen Baptisten dadurch in einem Konflikt zwischen staatlichen und konfessionellen Interessen. Die ungeklärte rechtliche Situation der Baptisten im Dritten Reich und der Versuch, die Existenz des Gemeindebundes zu sichern, verstärkte die Bereitschaft sich an staatliche Vorgaben und Auflagen anzupassen. Gleichzeitig führte der Kongress die deutschen Baptisten in eine Zerreißprobe, da die Schwesterkirchen im Ausland durchaus kritisch gegenüber dem NS-Staat vor allem im Blick auf seine Rassenideologie eingestellt waren. Die Verantwortlichen des deutschen Bundes verbürgten sich gegenüber staatlichen Stellen für den politisch unbedenklichen Verlauf des Kongresses, obwohl die Hauptverhandlungspunkte »Rassismus, Nationalismus und Friedensfrage« durchaus brisante Themen darstellten. Die deutschen Baptisten befanden sich von Anfang an in einer defensiven Rolle, die sich in ständigen Loyalitätsbekundungen zum NS-Staat niederschlug. Dennoch war die BWA-Tagung ein außerordentliches Ereignis, wurde doch, vielleicht zum letzten Mal während des Dritten Reichs, vor einem internationalen Gremium offen über die Gefahren des Nationalismus, Rassismus und Militarismus gesprochen, ohne dass es Eingriffe von staatlicher Seite gab.

Eine Weltbundkommission hatte sich seit 1931 mit dem Thema Nationalismus beschäftigt. Sie kam zu der Überzeugung, dass der Nationalismus eine Hauptursache des Krieges sei, weshalb die Kirchen kein Recht hätten, gegenüber einem chauvinistischen Nationalismus passiv und neutral zu bleiben. Die darin gegebene Theorie des absoluten und unbeschränkten Herrschaftsanspruchs des Staates wurde verurteilt, weil sie unweigerlich zur Unfreiheit der Bevölkerung und zur Feindschaft unter den Völkern führe. Mit diesen Ausführungen wurde der Kern der NS-Staatsideologie getroffen. In den Resolutionen wurden die deutlichen Verdikte gegen den Nationalismus, aber auch gegen Rassismus und Antisemitismus aufgenommen. In der Hauptstadt des Landes, das eine spezielle Gesetzgebung für seine jüdischen Mitbürger geschaffen hatte,

durch die diese diffamiert, entrechtet und verfolgt wurden, bezog der BWA-Kongress eindeutig Stellung gegen jede Rassendiskriminierung. Die deutschen Baptisten fühlten sich auf dem Kongress zu Verteidigern der NS-Politik berufen, unterstützten aber gleichzeitig in allen Themenfeldern die eindeutigen Resolutionen.

Während des Besuchs einer hochrangigen Delegation der BWA beim Reichsbischof wurde den Baptisten schriftlich zugesichert, dass sie nicht zwangsweise in die entstehende Reichskirche eingegliedert würden. Der BWA-Kongress wurde von Seiten des Staates als großer propagandistischer Erfolg gefeiert. Das große öffentliche Interesse an der Tagung und das daraus resultierende Presseecho führten zu einem deutlichen Prestigegegewinn der Baptisten. In NS-Publikationen wurden sie sogar als vorbildliche Glaubensgemeinschaft dargestellt und den großen Kirchen zur Nachahmung empfohlen. Ein wichtiges Ziel, die freie Existenz der Baptisten durch das demonstrative Auftreten der zahlenmäßig imposanten Schwesterkirchen zu sichern, war demnach erreicht worden.

4. Die Jahre der Ernüchterung (1935/36) bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs

Im krassen Gegensatz zu den ersten beiden Jahren der Diktatur, die eine Phase der Duldung darstellten, ist die Folgezeit zu bewerten. Dem Bund der Baptistengemeinden gelang es trotz vielfältiger Verhandlungen im Gegensatz zu anderen Freikirchen nicht, seine rechtliche Position durch reichsweite Körperschaftsrechte zu sichern. Seit Anfang 1935 setzten zudem systematische staatliche Überwachungsmaßnahmen ein, die zu ersten Verboten kleinerer Religionsgemeinschaften führten. Bei der Erhebung von Mitgliederlisten wurde zugleich die politische Gesinnung der jeweiligen Gemeinschaft beurteilt, wobei Neutralität und politische Abstinenz als negatives Kriterium galten. Diese Wertung erscheint seltsam, 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.

Mit der völkischen Bewegung, die 1935 eine staatlich geförderte Propagandawelle startete, setzten sich die Baptisten vehement kritisch auseinander. Gegenüber dem neuheidnischen Gedankengut erwiesen sich die Baptistengemeinden als weitgehend resistent. Dabei verkannte man offensichtlich den engen Konnex von NS-Staatsführung und völkischer Ideologie. Die offene Feindschaft gegen das Christentum, die im Weltanschauungskampf des Jahres 1935 zu Tage trat, die polizeilichen Übergriffe in baptistische Missionstätigkeiten und die staatlichen Überwachungsmaßnahmen führten jedoch zu einer grundsätzlichen Reflexion über den weiteren Weg des deutschen Baptismus. Ausgelöst durch die Inhaftie-

rung eines bekannten Predigers und Verantwortlichen des Bundes wegen seiner kritischen Äußerungen zur völkischen Ideologie, legte man den Gemeinden einen völligen Rückzug aus der öffentlichen Debatte nahe. Die Gemeinden sollten sich fortan von jeder Auseinandersetzung mit der Staatsideologie fern halten. Dieser Rückzug in die Innerlichkeit bei gleichzeitigem politischen Wohlverhalten charakterisierte den Weg des deutschen Baptismus bis zum Kriegsende. Die Duldung der baptistischen Missionstätigkeit ermöglichte überdies ein Arrangement mit dem NS-Staat, dessen antikirchlicher Charakter und totalitärer Herrschaftsanspruch zunehmend in aller Deutlichkeit erkannt wurden. In dieser Situation waren endgeschichtliche Spekulationen für viele Baptisten ein Ausweg, um in der krisenhaften Gegenwart zu bestehen.

1937 bildete den Höhepunkt der Sektenverbote. Die antikirchliche Fraktion innerhalb der NSDAP, die auf Dezentralisierung und letztlich Liquidierung der Kirchen abzielte, gewann sukzessiv die Vormachtstellung. Aufgrund dieser für die Freikirchen sehr gefährlichen Entwicklung knüpfte man an den Gedanken der Vereinigung zu einer deutschen Freikirche an, der schon 1933/34 vorübergehend beraten worden war. Man wollte durch den Zusammenschluss der Freikirchen an Relevanz gegenüber dem totalitären Staat gewinnen. Die freikirchlichen Einigungsbemühungen gestalteten sich aber überaus schwierig und zeigten in den kommenden Jahren kaum erkennbare Ergebnisse. Mitten in die Verhandlungen platzte das überraschende Verbot der Brüdergemeinden. Sie wurden schließlich unter strengen Auflagen durch die Staatsführung, zu denen demonstrative Loyalität gegenüber dem Nationalsozialismus gehörte, als Bund freier Christengemeinden wieder zugelassen, im Blick auf die Sektenpolitik im Nationalsozialismus ein m. E. einmaliger Vorgang. Die Baptisten nahmen in den kommenden Jahren wiederholt Gemeinschaften auf, die vor dem Verbot standen, um die eigene Existenz durch zahlenmäßige Relevanz zu steigern.

Gleichzeitig suchte man durch demonstrative Loyalität gegenüber dem Staat und gute Kontakte zu den verschiedenen staatlichen Stellen, allen voran dem Reichskirchenministerium, die Position der Baptistengemeinden zu sichern. Die grundsätzliche Loyalität gegenüber dem Staat war unumstritten. Hinzu kam die apolitische Grundhaltung in den Gemeinden bei gleichzeitiger Konzentration auf das missionarische Wirken, das vom Staat toleriert wurde.

5. *Das Verhältnis zur »Judenpolitik«*

Von einer Auseinandersetzung mit der »Judenfrage« in den Baptistengemeinden kann nur in der ersten Phase der NS-Diktatur gesprochen werden, wie Veröffentlichungen aus dem Jahr 1933 zeigen. Gegenüber den staatlichen Verfolgungsmaßnahmen der jüdischen Bevölkerung verhiel-

ten sich die Baptisten jedoch durchweg passiv. In Bezug auf die wenigen judenchristlichen Mitglieder in den Baptistengemeinden verzichtete man auf eine einheitliche Regelung. Der sogenannte »Arierparagraph« wurde zwar nicht in den Gemeinden umgesetzt, so dass judenchristliche Mitglieder nicht ausgeschlossen und bei Umzug auch aufgenommen wurden. Dennoch hatten judenchristliche Mitglieder verschiedentlich unter der Diskriminierung in den Gemeinden zu leiden. Engagierte Hilfe im Einzelfall stand der Isolierung durch Gemeindeglieder gegenüber.

Im Rückblick ist besonders beschämend, dass im Zusammenhang mit der Reichspogromnacht im November 1938 seitens des deutschen Bundes über günstige Kaufmöglichkeiten von Synagogen berichtet wurde. Nach dem Pogrom wurde von Käufen abgeraten, da auch die von Baptisten bereits erworbenen ehemals jüdischen Gebetsstätten demoliert und verbrannt worden seien. Man versuchte den materiellen Schaden von den Gemeinden abzuwenden, indem man die jüdischen Gemeinden auf Rückerstattung des Kaufpreises verklagte! Die letzte Phase der Judenverfolgung wurde von den Baptisten dann mit Schweigen übergangen. Einzelne leisteten jedoch auch den eroberten Ostgebieten Hilfe und versuchten die große Not zu lindern.

6. *Der Zweite Weltkrieg und die Folgen für die Nachkriegszeit*

Die Expansionspolitik Hitlers und seine Erfolge in der Außenpolitik, wie der Anschluss Österreichs, wurden von den Baptisten wie von der großen Mehrheit der deutschen Bevölkerung freudig begrüßt. Man sah darin die Chance neue Missionsgebiete zu erreichen. Diese missionsorientierte Kommentierung entwickelte sich in der Folgezeit zu einer stereotypen Rezeption der außenpolitischen Erfolge des NS-Staates. Beim Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gehörte die Loyalität gegenüber dem Vaterland zur selbstverständlichen und unumstrittenen Pflicht in den Baptistengemeinden. Bisher ist nur ein einziger Fall der Verweigerung des Kriegsdienstes durch einen Baptisten bekannt. Alfred Herbst, Mitglied der Stuttgarter Baptistengemeinde, verweigerte aus Gewissensgründen den Dienst mit der Waffe und wurde im Juli 1943 wegen »Wehrkraftzersetzung« hingerichtet.

Die antikirchliche Vorgehensweise der NS-Machthaber, die unter dem Deckmantel der »Kriegsnotwendigkeiten« massiv in die kirchlichen Bereiche eingriff, führte zu erneuten Verhandlungen über einen Zusammenschluss der Freikirchen. Im Herbst 1940 erwartete man eine kriegsentscheidende Wende zugunsten Deutschlands und wollte einer zwangsweisen kirchlichen Neuordnung nach dem Krieg durch eigene Initiative vorbeugen. Die Leitungsgremien von Baptisten- und Brüdergemeinden forcierten daher einen schnellen Zusammenschluss, der im Februar 1941 verabschiedet, aber erst nach einer quälenden Wartezeit im Oktober 1942

staatlich genehmigt wurde. Dass es sich hierbei keineswegs um einen intentionalen ökumenischen Konsens sondern um eine zeitgeschichtlich motivierte ›Notgemeinschaft‹ handelte, zeigt die tatsächliche Entwicklung in der Nachkriegszeit. Der organisatorische Zusammenschluss der beiden durchaus unterschiedlichen Freikirchen gab sich den bis heute gültigen Namen »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« (BEFG). Die neutrale Konfessionsbezeichnung war zugleich Programm, wollte man doch letztlich für den Anschluss weiterer Freikirchen offen sein.

Die Fortdauer des Krieges brachte immer schwerwiegendere staatliche Repressalien mit sich, die die Existenzangst in den Gemeinden verstärkten. Dazu kamen gravierende materielle Verluste: Das Predigerseminar in Hamburg, die organisatorische Zentrale (Bundeshaus), das Verlagshaus und zahlreiche Gemeindehäuser wurden zerstört. Die Hälfte der Prediger war eingezogen worden. Ab 1943 wurde die bevorstehende totale Niederlage immer stärker von den Verantwortlichen des Bundes erkannt und man begann präventive Maßnahmen für die Nachkriegszeit zu treffen. Trotz dieser Einschätzung sandten die Freikirchen nach dem missglückten Attentat auf Hitler vom 20. Juli 1944 ein Glückwunschtelegramm an den Führer, um ihre ungebrochene Loyalität unter Beweis zu stellen.

Der Zweite Weltkrieg brachte für den neuen Gemeindebund erhebliche Verluste mit sich. Etwa 145 Gemeinden mit 407 Zweiggemeinden gingen durch die Abtrennung der deutschen Ostgebiete verloren. Ein Drittel der Mitglieder waren von Flucht und Vertreibung betroffen. Zudem waren fast alle wichtigen Einrichtungen des Bundes zerstört oder schwer in Mitleidenschaft gezogen worden. In der Nachkriegszeit setzte sich die traditionelle Tendenz zur gesellschaftlichen Absonderung und Konzentration auf die Mission zunächst ungebrochen fort. Die theologisch legitimierte Distanz der Gemeinden zur Gesellschaft wurde hinsichtlich ihrer politischen und ethischen Verantwortung sogar noch vergrößert.

7. Zusammenfassung und Auswertung in Thesen

1. Während der NS-Zeit wurde das Prinzip der Separation durch die leitenden Verantwortlichen des Bundes der Baptistengemeinden aus taktischen Gründen in zunehmenden Maße preisgegeben. Diese Strategie führte zeitweilig sogar zur Übernahme staatlicher Formen für die Gemeindeorganisation, wie die Einführung des Führerprinzips für den Gemeindebund 1933-1936 zeigt. Die allgegenwärtige Einflussnahme des totalen Staates auf Gemeinde- und Bundesentscheidungen lässt sich anhand der Quellen kontinuierlich nachweisen. Wurden die Baptisten in der Frühzeit der NS-Diktatur als willkommene Propagandainstrumente gegenüber dem Ausland angesehen und im Rahmen staatlicher Kirchenpolitik zeitweise als Mittel zur Differenzierung im Kampf gegen die Bekennende Kirche benutzt, konnte bei den Beteiligten den-

- noch kein Zweifel bestehen, dass diese privilegierte Behandlung nur eine Duldung auf Zeit darstellte.
2. Die baptistischen Entscheidungsträger entwickelten eine Politik des diplomatischen Taktierens mit den staatlichen Stellen, um die Existenz der Gemeinden gegenüber der seit 1937 stark repressiven »Sektenpolitik« des NS-Staates nicht zu gefährden. Aus Existenzangst und um dem allzeit drohenden Verbot entgegenzuwirken, betrieben die verantwortlichen Bundesvertreter eine latent konzessive Akkommodation an staatliche Forderungen. Eine Folge war, dass sich die Baptisten während der nationalsozialistischen Diktatur ausschließlich auf die Missions- und Gemeindeaufbauarbeit konzentrierten, wobei die traditionelle Interpretation der Trennung von Staat und Kirche dem konsequenten Apolitismus entgegenkam. Im Windschatten der großen kirchlichen Auseinandersetzungen waren die Baptisten bemüht, ihre rechtliche Situation zu stabilisieren und ihre Eigenständigkeit soweit wie möglich zu behaupten.
 3. Im Ringen um die Selbsterhaltung traten im zwischenkirchlichen Miteinander zunehmend Animositäten, Differenzen und Vorurteile in den Vordergrund. Gegenüber dem Kirchenkampf verhielt man sich neutral oder desolidarisierte sich öffentlich von der Bekennenden Kirche, wie etwa auf der Weltkirchenkonferenz 1937 in Oxford. Die baptistischen Leitungsgremien nahmen sogar die daraus resultierende ökumenische Isolation in Kauf, um ihre institutionelle und organisatorische Unversehrtheit zu sichern. Die extreme Minderheitensituation und das damit verbundene Bewusstsein der zahlenmäßigen Bedeutungslosigkeit führte andererseits in den verschiedenen Phasen des Dritten Reiches zu einem intensiven Bemühen um einen Zusammenschluss aller deutschen Freikirchen, um gegenüber dem totalen Staat zumindest einige Relevanz zu gewinnen. Aus Existenzangst und der sich daraus ergebenden ständigen Akkommodation an staatliche Forderungen wurden die Freikirchen zu einem eher stabilisierenden Faktor der NS-Diktatur.
 4. Die konsequente Realisierung der Trennung von Staat und Kirche hätte die Baptisten dagegen unweigerlich in einen Konflikt mit dem Totalanspruch des Staates geführt. Sie bekannten sich zwar weiterhin zum Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, verstanden es aber im Sinne einer genuinen Eigengesetzlichkeit des Staates. Die propagierte These der Unvereinbarkeit von Christsein und Politik, die sich bereits im 19. Jahrhundert und dann verstärkt in der Weimarer Republik zum freikirchlichen Axiom im Blick auf die Sozialethik entwickelt hatte, wurde in der NS-Zeit bestätigt. Wiederholt wurde gerade die politische Neutralität der Freikirchen herausgestellt, mitunter sogar in deutlicher Distanzierung zum »Politisieren« der sich im Kirchenkampf befindenden Volkskirche. Man betonte die eigene Neutralität, erwies sich aber als äußerst wendig im Umgang mit staatlichen Behörden. Die Konzentration auf eigene kirchenpolitische Interessen und der zähe Kampf um die institutionelle Erhaltung der jeweiligen Freikirche waren zumin-

- dest im Blick auf die leitenden Verantwortlichen das wichtigste Motiv zur stringenten Anpassung an die NS-Diktatur.
5. An dieser Stelle soll im Anschluss an dieses allgemeine Resümee nach den Gründen für das Prinzip der politischen Neutralität und die mangelnde Resistenz im »Dritten Reich« gefragt werden. Dabei wird der These nachgegangen, dass theologische und traditionsbedingte Voraussetzungen eine konsequente Haltung der Freikirchen gegenüber dem totalitären Staat verhinderten.
 6. Die freikirchliche Lehre von der *Obrigkeit*, wie sie im angelsächsischen Freikirchentum verstanden wird, versagte dem Staat jegliche religiöse Bedeutung. Diese areligiöse Deutung des Staates markierte den entscheidenden Unterschied zur theologischen Interpretation des Staates durch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre. Im Blick auf sozialetische Entwürfe orientierte sich zumindest der deutsche Baptismus eher unbewusst als kritisch-reflektiert an den großen Entwürfen der evangelischen Theologie. Man näherte sich dabei vor allem der Neuinterpretation der Lehre von den beiden Reichen an.¹⁰ Die Baptisten und auch andere Freikirchen übernahmen zwar die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat als Erbe des angelsächsischen Freikirchentums, verbanden sie aber mit einer dualistischen Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre, die während des »Dritten Reiches« zur religiösen Erhöhung des totalitären Staates als von Gott eingesetzter Erhaltungsordnung führen konnte.
 7. Die Verwurzelung der deutschen Baptisten in der Erweckungsbewegung stellt einen entscheidenden Grund dafür dar, dass die Trennung von Kirche und Staat vornehmlich als Unvereinbarkeit von Christsein und Politik verstanden wurde. Gemeinde und Welt sind in dieser Perspektive völlig voneinander geschieden, so dass dem Staat freie Machtentfaltung zugestanden werden kann. Auch im »Dritten Reich« betonten sie deshalb ständig ihre politische Neutralität. H.J. Goertz hat zurecht festgestellt, dass diese freikirchliche Neutralität angesichts des weltanschaulich totalen Staates zur »Nichteinmischung« verpflichtete und »die Kirchen also an eine politische Übereinkunft«¹¹ band und dadurch letztlich ihre nonkonformistische Freiheit desavouierte. Dieses Neutralitätsprogramm hielt die Baptisten aber keineswegs davon ab, loyale Stellungnahmen zum Staat und z. B. zur Unterstützung der Innen- und Außenpolitik der NS-Regierung zu veröffentlichen und zu fordern. Neutralität wurde vor allem dann zum genuin freikirchlichen Standort erklärt, wenn es um oppositionelle Einstellungen (z. B. im Kirchenkampf) ging. In anderen Fällen äußerte man sich sehr wohl »politisch«, sofern es sich um taktische Loyalität, Grußadressen bis hin zur propagandistischen Unterstützung des NS-Staates gegenüber den Gemeinden handelte.

¹⁰ Vgl. *Strübind*, Freikirche, 43.

¹¹ *H.J. Goertz*, Die kleinen Chancen der Freiheit. Überlegungen zur Reform der Freikirchen, ÖR 31/2 (1982), 186.

8. Ein weiteres Erbe der Erweckungsbewegung zeigt sich in der starken missionarischen Ausrichtung der deutschen Baptisten. Sie entfalteten auch unter den Bedingungen der NS-Diktatur bis in die Kriegszeit hinein eine rege und einsatzfreudige Evangelisationsarbeit. Die Gemeindestruktur und die Mission der Baptisten orientiert sich zunächst am Individuum und zielt auf dessen Bekehrung, persönliche Glaubenserfahrung und sein inneres geistliches Wachstum anhand der Heiligen Schrift. Mission war und ist daher die oft einzige beabsichtigte und theologisch legitimierte Form der Einflussnahme auf die Gesellschaft. Die vom NS-Staat tolerierte bzw. geförderte Missionsarbeit wurde daher zum entscheidenden Kriterium für die Beurteilung des Regimes. Ein Staat, der diese Form baptistischer Missionsarbeit und damit ihre wichtigste Sendung nicht behinderte, wurde trotz aller offensichtlichen Missstände noch als positiv eingeschätzt.
9. Die Frömmigkeit der deutschen Baptisten war von einer individualistischen weltverneinenden Tendenz geprägt, die den universalen Herrschaftsanspruch Gottes auf seine Welt verstellte. Das Bekenntnis zu dem persönlichen »Herrn und Heiland« ließ das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn der Welt, der allein Macht hat über alle Herren und Gewalten, in den Hintergrund treten.¹²
10. Mit der Forderung nach der Trennung von Kirche und Staat, die wir als freikirchliches, nonkonformistisches Erbe vertreten, war ursprünglich die Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit für jedermann verbunden gewesen. Diesen Anspruch müssen Baptisten in jedem politischen System einklagen, sonst verlieren sie ein Element ihrer theologischen Identität. Das Schweigen und die Passivität der Baptisten im Blick auf die Verfolgung der jüdischen Mitbürger und Andersdenkender in der NS-Zeit offenbart das Versagen gerade in dieser unaufgebbaren »Anwaltsrolle«.
11. Als Baptisten glauben wir, dass Gott bis zum Ende der Welt »Geschichte macht«. Dieses eschatologische Geschichtsverständnis war und ist Konsens in unseren Gemeinden. Die heilsgeschichtliche Perspektive konnte Anlass dafür sein, die staatliche Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus zu tolerieren und mit Hilfe eines vermeintlich festgeschriebenen Heilsplanes Gottes zu begreifen. Auch die Verfolgung der Juden wurde von vielen Gläubigen heilsgeschichtlich bzw. »unheilsgeschichtlich« gedeutet. Die apokalyptische Geschichtsdeutung konnte den totalen Rückzug in die Gemeinde, die vollständige politische Abstinenz und das Schweigen zum Unrecht des Regimes theologisch legitimieren. Die unreflektierte theologische Geschichts-

¹² Vgl. G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989, 123.

- deutung konnte aber auch zur Überhöhung und Glorifizierung des Führer-Staates beitragen.¹³
12. Ein weiterer wichtiger traditionsbedingter Faktor ist der Biblizismus, der zum Grundbestand der baptistischen Ekklesiologie gehört. Von Anfang an bekannten sich die Baptisten zur Heiligen Schrift als *alleiniger* Autorität in Fragen der Lehre und des Glaubenslebens und lehnten verbindliche Bekenntnisschriften ab. Es ging also bei der Beurteilung der Obrigkeit immer um den Gehorsam gegenüber der Schrift. Das aus dem reformatorischen Erbe stammende Schriftprinzip konnte zur formalistischen Anwendung und Betonung einzelner Bibelverse führen, wie der exklusive Bezug auf Röm 13 in der Zeit des »Dritten Reiches« belegt. Diese biblizistische Verengung hatte weitreichende Konsequenzen bei der Frage nach einem christlich motivierten Widerstand, dem aufgrund von Röm 13 durch die Verantwortlichen stets eine Absage erteilt wurde, während der Gehorsam gegen die Obrigkeit durchgehalten wurde, auch als der antichristliche Charakter des Regimes längst erschreckend deutlich geworden war. Politische Indifferenz gegenüber den politischen Systemen und Passivität des einzelnen wurden so biblisch legitimiert.
 13. In meiner Untersuchung zum Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich« wurde die inhaltliche Deutung der Freiheit der Freikirche als entscheidend für ihr Verhältnis zur jeweiligen Staatsform und für ihre Identität herausgearbeitet. Diese Grundidee habe ich der wertvollen Studie von Keith Clements über die englischen Baptisten und den deutschen Kirchenkampf entnommen. Die deutschen Baptisten und andere Freikirchen hielten sich für frei, solange sie vom Staat ungehindert ihren Missionsaufgaben nachgehen konnten. Sie kämpften um ihre institutionelle Freiheit. Für deren Erhalt waren sie bereit, vielfältige Kompromisse mit dem NS-Staat einzugehen, Grundüberzeugungen zu nivellieren und Lehrauffassungen zu korrigieren. Der Erhalt der äußeren Existenzform und die institutionelle Unversehrtheit der Gemeinden wurden als höchstes Ziel angesehen. Nur wenige erkannten, dass die Preisgabe der institutionellen Freiheit die wahre Freiheit der Freikirche offenbart hätte. Die wahre Freiheit der Freikirche zeigt sich in der Verkündigung des Evangeliums an jedermann, in der Bewährung der Botschaft von der Versöhnung im Dienst am Nächsten gleich welcher Herkunft, Religion oder Hautfarbe, im Kampf für die Freiheit des anderen und im klaren Einspruch gegen das Unrecht in jedem Staat.

¹³ Vgl. *Strahm*, Methodistenkirche, 310. Die diktatorische Politik konnte in diesem Sinne als »göttliche Fügungen« interpretiert werden.

Bibliographie

- Balders, G.*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989.
- Beyreuther, E.*, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: *ders.*, Frömmigkeit und Theologie, Hildesheim / New York 1980, 245-264.
- Dickmann, E.*, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 203-251.
- Goertz, H.J.*, Die kleinen Chancen der Freiheit. Überlegungen zur Reform der Freikirchen, ÖR 31/2 (1982), 177-192.
- Mankel, J.*, Die Freien evangelischen Gemeinden in der Weimarer Republik. Ihre politischen Positionen und deren theologische Begründungen. Diplomarbeit im Rahmen der Diplomprüfung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Marburg, Masch. 1991
- Nordström, N.J.*, Bericht der ersten Weltbundkommission »Nationalismus«, in: *W. Harnisch / P. Schmidt* (Hgg.), Fünfter Baptisten-Weltkongress, Kassel 1934.
- Ritter, H.-A.*, Geschichte aufarbeiten – auf Hoffnung hin! Wie machen wir das?, in: *W. Dietrich / H.-A. Ritter* (Hgg.), Freie evangelische Gemeinden vor und nach der Mauer (Standpunkte 1-2), Witten 1995, 161-193.
- Strahm, H.*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchner Kirchenhistorische Studien 3), Stuttgart u.a. 1989.
- Strübind, A.*, Die unfreie Freikirche, Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Zürich ²1995.
- Voigt, K.-H.*, Warum kamen Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Methodistischen Kirche, Bh. 4), Stuttgart 1975.

Baptisten und Demokratie

Einige Anmerkungen

Erich Geldbach

Die folgenden Ausführungen mussten innerhalb kürzester Zeit zu Papier gebracht werden, weil einer der prominenten Referenten der Berliner Tagung, der Generalsekretär der EBF, Dr. Theo Angeloff, kurzfristig seine Teilnahme absagen musste. Der Autor hatte nur wenige Stunden Zeit, um seine Gedanken zu Papier zu bringen. Der Leser ist deshalb gebeten, die holzschnittartigen Ausführungen zu entschuldigen und zu bedenken, dass der Referent nur zwanzig Minuten für seine Darlegungen eingeräumt bekam.

Man kann sagen, dass im allgemeinen die Baptisten ein demokratisch gesinntes Volk sind. Das Priestertum aller Gläubigen ist die theologische Basis für das egalitäre Prinzip. Man sollte an dieser Stelle auch hinzufügen, dass diese Ansicht am Beginn der baptistischen Bewegung die Frauen als gleichberechtigt einschloss, eine Tatsache, die in späteren Entwicklungen traurigerweise oft genug vergessen wurde. Vom Schöpfer-Gott aus gesehen sind alle Brüder und Schwestern, die in seinen Bund durch die Taufe eingetreten sind, gleichberechtigt. Das war zugleich die Basis für heftige Kritik an Bischöfen, die über das Volk regierten, ohne ein Mandat durch das Volk zu besitzen. Das lässt sich auf der örtlichen Ebene anders gestalten, weil der Pastor der Herde von dieser gewählt wird und der Gemeinde gegenüber verantwortlich für seine Taten und Unterlassungen ist. Die Gemeindestunde, in der alle wichtigen Fragen besprochen werden, ist so organisiert, dass eine Person auch eine Stimme hat, wenn nach der Diskussion Entscheidungen anstehen. Keine andere größere Kirche ist so sehr dem Priestertum aller Gläubigen verpflichtet und damit auch der Autonomie der einzelnen Ortsgemeinde wie die baptistische Gemeinschaft.

In Übereinstimmung mit dem Thema unserer Konferenz mag die Frage erörtert werden, ob diese Sicht durch den kulturellen Kontext in England zu Beginn des 17. Jahrhunderts hervorgebracht wurde, als die baptistische Geschichte begann, oder ob es eine notwendige Folge des Lesens und Verstehens der Heiligen Schrift ist, wie es Baptisten taten. Mein Verständnis der baptistischen Geschichte neigt zu der zweiten Möglichkeit, aber das Lesen der Heiligen Schrift zu Beginn der baptistischen Geschichte geschah im Kontext einer bischöflichen Ordnung innerhalb der anglikanischen Kirche. Gegenüber diesem Hintergrund haben die Baptisten ein klares Verständnis des Priestertums aller Gläubigen entwickelt und in der nachfolgenden Geschichte entscheidende Beiträge zur Entwicklung der

Demokratie und der Menschenrechte geleistet. Baptisten scheinen am besten zu gedeihen, wenn ein bestimmter Referenzrahmen sichergestellt ist, konkret gesagt: eine Gesellschaft, die charakterisiert ist durch demokratische Institutionen und rechtsstaatliche Verhältnisse. Es scheint, als sei diese Konstellation weitgehend verantwortlich für den riesigen Zulauf zu den baptistischen Gemeinden im 19. Jahrhundert in den USA.

In einer Demokratie ist die Regierung abhängig vom Willen des Volkes; sie wird gebildet durch das (Wahl)Volk und soll für das Volk handeln. Die Regierungsverantwortung ist nicht das Geburtsrecht einiger weniger, die zufällig in eine adlige Familie geboren wurden. Eine Demokratie strebt die Mitbestimmung des ganzen Volkes an, um zu seiner bestmöglichen Regierung zu gelangen, und die Besonderheit demokratischer Institutionen kann man so zusammenfassen, dass die politische Macht an einige Verantwortungsträger für eine nur begrenzte Zeit delegiert wird und dass die Institutionen nicht nur unabhängig voneinander sind, sondern dass sie sich auch gegenseitig kontrollieren. Die Judikative operiert auf einer anderen Grundlage als die Legislative oder die Exekutive, aber alle sind notwendig, um die Rechtsstaatlichkeit zu sichern. Es soll verhindert werden, dass eine Person oder sein Clan, sein Stamm oder seine Kaste die Kontrolle über ein Land an sich reißt und dieses Land in eine Diktatur verwandelt, die nur dem Wohlbefinden einiger weniger auf Kosten des Wohlbefindens der Massen dient. Das demokratische Gegenstück zur Diktatur haben die australischen römisch-katholischen Bischöfe mit dem nicht übersetzbaren Wortspiel »common wealth and common good« zum Ausdruck gebracht: Die finanziellen, natürlichen und intellektuellen Ressourcen einer Gesellschaft bilden den gemeinsamen Reichtum (»common wealth) und sind wie ein »commonwealth«, das diesen Namen verdient. Es verdient diesen Namen nur dann, wenn der gemeinsame Reichtum auch dem Gemeinwohl aller (»common good«) zugute kommt. Ein anderer wesentlicher Aspekt ist die Funktionsfähigkeit einer loyalen Opposition. Die Opposition ist kein notwendiges Übel, sondern ein unerlässlicher Teil des demokratischen Systems. Es kann keine lebendige Demokratie ohne eine Opposition geben, und die Opposition ist »loyal«, weil sie nicht darauf abzielt, das ganze System zu stürzen. Ihre Loyalität richtet sich vielmehr an dem Wohlbefinden aller aus, während sie eine Alternative zu denjenigen bietet, die gerade zufällig und bis zur nächsten Wahl die Macht in Händen haben. Es ist das Ziel der Opposition, das Wahlvolk davon zu überzeugen, dass ihr Programm »besser« ist als das derjenigen, die gegenwärtig die Regierung stellen.

In einem demokratischen Gemeinwesen sollten die Bedingungen so sein, dass alle Bürger beim Regieren und Regiertwerden in bedeutsamer Weise mitbestimmen können. Daher ist die öffentliche Debatte, die offene, informierte und für alle lesbar, hörbar und sichtbar geführte Diskussion in den Medien (Zeitungen, Magazinen, Fernsehen, Radio, Internet), in Schulen und Universitäten, in Clubs und Vereinen und schließlich

auch in den Kirchen von größter Bedeutung. Die Kirche oder Gemeinde kann als eine unabhängige, aber öffentliche Plattform für die notwendige Diskussion aufgefasst werden. Eine Gesellschaft, die dies alles erlaubt, kann als eine offene und partizipatorische Gesellschaft angesprochen werden. Das Prinzip des Priestertums aller Gläubigen ist transformiert in den Bereich der Politik als ein »Politikertum aller Bürger«. Es sollte keine »politische Klasse« und keine politische Elite geben. Das Gleichheitsprinzip funktioniert sowohl in einer demokratischen Gesellschaft als auch in einer baptistischen Gemeinde so, dass durch eine offene Debatte entschieden wird, was das Beste für alle ist.

Gegenwärtig sind die Demokratie und der demokratische Prozess in einer ernsthaften Krise. Die Globalisierung von Gütern und Dienstleistungen sowie von Finanzen und wissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften hat mächtige ökonomische, finanzielle und technologische Konzerne sowie Mediengiganten entstehen lassen, die weltweit so operieren, dass nationale Regierungen weitgehend keine Kontrolle mehr darüber besitzen, was in ihrem eigenen Lande passiert, und schon gar nicht darüber, was auf der internationalen Bühne vor sich geht. Der Prozess, dass sich wirtschaftliche Macht und die Verfügung über die Medien in den Händen von wenigen konzentrieren, scheint darauf hinauszulaufen, dass die nationalen Regierungen zu Dienern transnationaler Korporationen und Interessengruppen werden; dieser Prozess hat nationale und internationale Amtsträger empfänglich für Korruption und Bestechung werden lassen. Wer verfügt eigentlich über die Kontrolle und wem sind Politiker Rechenschaft schuldig für ihre Handlungen oder für ihre Unterlassungen? Wie werden Entscheidungen getroffen und zu welchen Zielen? Wie können Nationen ihre finanziellen und natürlichen Ressourcen gebrauchen? Die multinationalen Korporationen können jedem Land der Welt ihr Programm aufoktroyieren, und Politiker handeln nach der Maxime »Wes Brot ich ess, des Lied ich sing«. In diesem Land sind wir erst vor kurzem Augenzeugen eines großen Geldwäscheskandals gewesen, in den international operierende Firmen und der frühere Kanzler Helmut Kohl und seine Partei involviert waren. Diese Partei nennt sich ironischerweise Christliche Demokratische Union.

Einige andere Beispiele seien angeführt:

1. Wir wissen eigentlich nichts über die langfristigen Auswirkungen des radioaktiven Mülls. Gleichwohl produzieren wir jährlich Hunderte von Tonnen solcher Giftstoffe, und Präsident Bush hat im Mai 2001 angekündigt, weitere Atomkraftwerke zu bauen. Übrigens hat die deutsche Regierung einige Wochen später eine Übereinkunft mit den Energiegiganten unterzeichnet, in dem sich beide Seiten verpflichteten, alle Atommeiler innerhalb der nächsten zwanzig Jahre stillzulegen.
2. Wir wissen viel über die Gründe und die Gefahren der globalen Erwärmung. Gleichwohl fahren wir fort, Kohle zu verbrennen, weigern uns, Autos mit geringem Benzinverbrauch zu konstruieren, und setzen da-

- her tonnenweise Kohlendioxid in die Atmosphäre frei; Regenwälder und andere natürliche Umwelten werden weiterhin sinnlos zerstört.
3. Wir wissen eigentlich nichts über die Konsequenzen der genetischen Veränderung von Pflanzen, Tieren oder sogar Menschen, und trotzdem werden genetisch veränderte Lebensmittel vermarktet, ja wir klonen Tiere und experimentieren weiterhin mit menschlichen Zellen oder Stammzellen.
 4. Wir wissen, wie viel Manipulation in den Nachrichtenmedien geschieht, und dennoch unternehmen wir nichts, um das Monopol einiger weniger Giganten in der Informationsindustrie zu begrenzen.
 5. Wir wissen praktisch alles über die Grenzen der natürlichen Ressourcen, und dennoch fahren wir fort, sie auszubeuten, so als ob sie uns für immer zur Verfügung stünden.
 6. Wir wissen, dass wir eigentlich nicht viel benötigen, um ein lebenswertes Leben zu führen, und dennoch werden wir dauernd durch die Reklameindustrie herausgefordert, die in uns künstliche Bedürfnisse weckt, damit mehr verkauft und ein höherer Profit erreicht wird.
 7. Wir wissen, dass finanzielle Manipulationen eine Volkswirtschaft oder eine Währung in ernste Schwierigkeiten bringen können, wie dies seinerzeit mit dem südafrikanischen Rand geschehen ist, und dennoch haben wir keine Mittel entwickelt, um Geldhändler und Firmen zu kontrollieren, die riesige Geldsummen durch einen Knopfdruck um den ganzen Globus herumsenden können.

Als die Veränderungen in Osteuropa passierten, ließ sich ein unerwarteter Mangel an Begeisterung beobachten, im Gegensatz etwa zu den Veränderungen in Südafrika. Als ich einen Tag vor der letzten nur für Weiße reservierten Wahl in Südafrika landete, war ich überrascht, als ich mir das Apartheidsystem näher anschaute, wie viel Opposition im Lande war. Zeitungen waren in Opposition, junge Menschen trugen T-Shirts mit klaren Antipartheidslogans, ein Netzwerk von zivilen Organisationen arbeitete gegen das Regime, obgleich Einzelne und Gruppen in dauernder Gefahr waren verfolgt zu werden, Kirchengemeinden engagierten sich in vorderster Front im Kampf gegen Rassenhass. Mit anderen Worten, gegen alle Widerstände gab es vitale Zeichen ziviler Unruhe für ein besseres Ziel, ein Schwimmen gegen den Strom, ein öffentliches Leben in politischer Opposition gegen das Regime. All dies war Ausdruck einer funktionierenden Zivilgesellschaft, und all dies hatte auf der anderen Seite in den kommunistischen Staaten gefehlt. Sie wurden monopolisiert durch eine und nur *eine* Meinung, und jede Abweichung wurde durch die Staatssicherheit oder durch andere Mittel unterdrückt. Selbst die Kirche war kein Faktor, der sich für die Veränderung einsetzte. Dies ist besonders deutlich in den Ländern, wo die Orthodoxie dominierende Religion ist und wo sie sich darauf beruft, ein religiöses Monopol zu besitzen. Dort hatte die kommunistische Ideologie, die als eine Quasi-Religion anzuse-

hen ist, die Orthodoxie sozusagen beerbt: Ein religiöses Monopolssystem wurde von einem anderen (quasi)religiösen System ersetzt, und nach der Wende beansprucht der alte Monopolist wieder das Monopol. Er weiß aber wenig oder gar nichts von offener und öffentlicher Diskussion und demokratischen Werten. Aber wir sollten nicht auf andere schauen. Selbst während die Veränderungen vor sich gingen, haben einige baptistische Prediger in der früheren DDR ihren Leuten immer noch beizubringen versucht, dass man den staatlichen Autoritäten Gehorsam leisten müsse, wie es die lutherische Auslegung von Röm 13 (»seid untertan der Obrigkeit«) seit Jahrhunderten in diesem Land gelehrt hatte.

Andere Beispiele könnten hinzugefügt werden. Es mag dabei sein Bewenden haben, weil alle nur das Eine aufzeigen sollen: dass wir nämlich heutzutage eine Globalisierung der Demokratie dringend nötig haben. Demokratie kann nicht länger Ausdruck eines lebendigen Lebensstil auf einer nationalen Ebene sein, sondern Demokratie muss sich internationalisieren. Es bedarf international operierender und demokratisch kontrollierter Institutionen, die die machtvollen Interessengruppen unter Kontrolle halten. Die Ziele könnte man so umschreiben:

1. Die Ausbeutung der Natur zu stoppen, um eine natürliche Umwelt für zukünftige Generationen sicherzustellen. Sie haben ein Recht auf eine solche Umwelt, so dass die gegenwärtige Generation dafür arbeiten muss, die Überlebensfähigkeit der Wirtschaft und Umwelt sicherzustellen.
2. Internationale Regeln und Gesetze einzuführen, die Menschen und Firmen verantwortlich halten für das, was sie tun oder versäumen.
3. Sicherzustellen, dass jeder Zugang zu einer Vielzahl von Informationen hat und nicht nur zu einem Informationsmonopolisten.
4. Den Respekt vor den Menschenrechten sicherzustellen. Diese schließen ein: zivile und politische Rechte, soziale und ökonomische Rechte, die Rechte zukünftiger Generationen und die Rechte einer natürlichen Umwelt.
5. Repressive Regierungen und Tyrannen zu identifizieren und sie international zu isolieren.
6. Durch Dialog und durch gegenseitigen Respekt einen religiös motivierten »Kampf der Zivilisationen« zu verhindern, weil die Geschichte unterstreicht, dass religiöse Kriege die blutigsten sind.
7. Die UNO zu stärken als einen Garant internationaler Übereinkommen.

Es bedarf wenig Phantasie, um zu dem Ergebnis zu kommen, dass alle diese Punkte »konservativen« Programmen in der Politik zuwider laufen, obwohl, ironisch genug, alle wichtig sind, um zu »konservieren« und um gewisse Standards aufrecht zu erhalten. Wie können baptistische Gemeinden dazu beitragen, dass sich die internationale Demokratie im Lichte der kritischen Zeichen der Zeit ausbreitet?

1. Baptisten müssen sich ins Bewusstsein zurückrufen, welche wichtigen Beiträge sie zur Hervorbringung der Demokratie geleistet haben.

2. Baptisten müssen von einem Individualismus und von einer Konzentration auf das individuelle »Seelengewinnen« Abstand nehmen zugunsten der größeren Herausforderungen, mit denen alle Menschen in der gegenwärtigen Welt konfrontiert sind. Das soll nicht bedeuten, dass es keiner missionarischen und evangelistischen Anstrengungen bedarf, aber wir müssen unsere Vision von Mission und Evangelisation vergrößern.
3. Baptisten müssen die sozialen Implikationen des Evangeliums Christi in der Macht des Heiligen Geistes neu entdecken und entsprechend handeln. Baptisten wären gut beraten, wenn sie sich an ihre eigenen Propheten wie Walter Rauschenbusch oder Martin Luther King wenden würden und sie im Lichte der gegenwärtigen Situation wieder und wieder lesen würden.
4. Baptisten müssen die Lokalgemeinde stärken und lokal denken und handeln.
5. Baptisten müssen zur gleichen Zeit global denken und handeln, um die Idee der Autonomie der Ortsgemeinde zugunsten der Universalität der Kirche Christi zu überwinden bzw. um zwischen Ortsgemeinde und universaler Kirche zu einem Gleichgewicht zu kommen. Das kann am besten geschehen, indem der Baptistische Weltbund, die Europäische Baptistische Föderation oder vergleichbare baptistische Organisationen in anderen Teilen der Welt gestärkt werden und indem interdenominationale Organisationen wie die Konferenz Europäischer Kirchen oder entsprechende Organisationen auf anderen Kontinenten und der Ökumenische Rat der Kirchen unterstützt werden.
6. Baptisten müssen allen Formen des Fundamentalismus abschwören und sich der Unterstützung rechter und rechtsradikaler Politik enthalten.
7. Baptisten müssen den Weltbund in seiner Rolle als Nicht-Regierungsorganisation stärken.
8. Baptisten müssen an der vordersten Front stehen, um neue Mittel zu entwickeln, wie Bürger besser partizipieren können, z.B. Bürgergutachten, so wie sie der baptistische Soziologe Peter Diemel entwickelt hat, und andere solche Möglichkeiten.
9. Baptisten sollten in jedem Land diejenigen Menschen genau beobachten, die zu den Entscheidungsträgern gehören, und sie sollten zugunsten der Unterdrückten, der Stummen und der Opfer politischer Systeme intervenieren.
10. Baptisten sollten in der Öffentlichkeit stärker sichtbar sein und sie sollten die offene, informierte und öffentliche Debatte zum Wohle aller Bürger unterstützen.

Die Zeichen der Zeit erkennen

Kultur und der trinitarische Gott*

Thorwald Lorenzen

1. »Sehen«

Es geht darum, anlässlich der weltweiten ethnischen Konflikte und der Ausländerfeindlichkeit in unserem eigenen Land die Verantwortung des Glaubens in der jeweiligen Kultur zu bedenken. Da der Glaube nicht aus sich selbst lebt, sondern von Gott kommt und aus Gott lebt, müssen wir versuchen, das christliche Gottesverständnis mit dem, was wir Kultur nennen, zusammen zu denken.

1.1. Schönheit

Wie alles, was Gott geschaffen hat, ist auch die Kultur in Gott gegründet und aufgeschlossen für Gott. In einem der biblischen Schöpfungsberichte betrachtete *Gott* seine Schöpfung und fand sie »sehr schön« (1. Mose 1,31). Christen bekennen sich zur Schönheit der Schöpfung, indem sie *Jesus Christus* als Schöpfungsmittler bezeichnen. Auch der *Geist Gottes* ist nicht nur der Geist des Heils, sondern dazu der Geist des Lebens überhaupt: »[...] du erneuerst das Antlitz der Erde. [...] der Herr freue sich seiner Werke« (Psalm 104,29-31).

Wir haben also gute Gründe, das Wirken des dreieinigen Gottes zu suchen und zu finden in der Schönheit der Wellen und der Berge, in den Farben Monets und Chagalls, und in den Tönen von Mozart und Bach.

Zur gleichen Zeit werden wir täglich und aus aller Welt mit den Verzerrungen des Lebens konfrontiert: Vergewaltigung als Instrument der Kriegsführung; Genozid und ethnischer Hass; Folter und Missbrauch von Kindern; Zerstörung der Natur und nationaler Egoismus.

Wie können wir uns als Christen den Herausforderungen des Lebens stellen – der Schönheit des Lebens und seiner Entstellungen? Wo liegt unsere Verantwortung im verschränkten Netzwerk von Natur und Ge-

* Die nachfolgenden Überlegungen dienen als Grundlage für ein Referat, welches anlässlich des vom Baptistischen Weltbund und vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland organisierten Seminars über das Thema »Baptist Identity and National Culture« gehalten wurde. Das Seminar fand vom 26. bis 29. Mai 2001 im Hause der Diakoniegemeinschaft Bethel in Berlin-Dahlem statt.

schichte? Hat Gott eine Mission für sein Volk; und können wir diese Mission *erkennen* und *erfüllen*?

1.2. Kairos

Während Theologen über die eschatologische Naherwartung diskutieren, wird häufig vergessen, dass Gott im Wort von Gnade und Gericht *immer* nahe ist. Es ist also nicht genug – *coram deo!* – nur zurückzuschauen und uns mit den Propheten und Aposteln gegen deren Gegner in Kirche und Staat zu identifizieren. Es genügt nicht, die Täufer und Dissidenten durch die Jahrhunderte zu ehren, die Deutschen Christen zu kritisieren und die Bekennende Kirche zu loben. Es ist nicht genug, Martin Luther Kings Kampf für Bürgerrechte und seines prophetischen Protestes gegen den Krieg in Vietnam zu gedenken zu einer Zeit, als dieser Protest in seinen eigenen Reihen sehr kontrovers war. Seine Freunde wollten, dass er sich auf die Bürgerrechtsbewegung konzentrierte und die Finger von Vietnam lasse. Aber King war der Meinung, dass das moralische Gewissen nicht geteilt werden könne! Es ist auch nicht ausreichend zu theologisieren, dass Gott auf der Seite der Anti-Apartheid Bewegung war, dass die Gebete der Christen mitgeholfen haben die Mauer niederzubringen, und dass Gott auf der Seite von Recht und Befreiung in Birma aktiv mit dabei ist.

Wir sind gefordert, die Zeichen der Zeit zu erkennen und zu entscheiden – hier und jetzt. Wir müssen der Nähe Gottes entsprechen, indem wir sein Wort verantworten und seinen Willen tun – hier und heute. Wir müssen handeln. Mit unseren trinitarischen Überzeugungen bekennen wir, dass Gott seine Schöpfung nicht verlassen hat, sondern sie erneuert und begleitet, dass Gottes Gnade danach verlangt, Ereignis zu werden. Es ist unser Privileg und unsere Aufgabe, das Wort des Herrn zu hören, die Zeichen der Zeit zu erkennen, gehorsam den Willen Gottes zu suchen und dann mutig zu beten, zu reden und zu handeln.

Das setzt natürlich voraus, dass Gottes Gnade uns nicht zur Passivität entmündigt, sondern zu machtvолlem Tätigsein ermächtigt. Wir *sind* συνεργοί θεοῦ¹ (1 Kor 3,9), das Salz der Erde und das Licht der Welt (Mt 5,13-16). Das ist keine Selbstüberhebung, das ist auch keine Selbstbezeichnung, das ist die Interpretation unseres Seins durch Gottes Wort. Karl Barth hat ganz richtig gesehen, dass Gottes Handeln »als vollzogen gar nicht anders als in seinem tätigen *Nachvollzug* erkannt werden« kann.²

1.3. Autorität

Wir haben keine Wahl. Wir müssen versuchen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und danach zu handeln. Unsere Glaubwürdigkeit vor Gott, voreinander und vor der Welt steht auf dem Spiel.

¹ *synergoi theou* – Mitarbeiter Gottes.

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich 1953, 111.

Unser Bekenntnis zur *Bibel* als Wort Gottes hält die Erinnerung wach, dass Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit üben zusammengehören (explizit in Jer 22). Und wie auch immer unsere Christologie aussehen mag, wir können und dürfen nicht vergessen, dass Jesus weder an einem Herzinfarkt noch an Altersschwäche starb. Er war auch nicht das Opfer eines Justizirrtums, sondern er wurde als Menschenverführer und Gotteslästerer von den religiösen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen seiner Zeit verfolgt, gefangen genommen, verurteilt und hingerichtet.

Auch die Achtung vor unserer eigenen baptistischen *Tradition* lässt uns nicht vergessen, dass es in unserer gebrochenen und gewalttätigen Welt immer wieder Situationen gibt, in denen unser Glaube an Jesus Christus *Widerspruch* und *Widerstand* gegen Unrecht verlangt und auch bereit ist, dafür *Leiden* in Kauf zu nehmen. In der Reformationszeit wurden Tausende von Täufern verfolgt und gefoltert, weil ihnen die Stimme des an Christus orientierten Gewissens wichtiger war als die Vorschriften von Staat und Kirche. 5000 von ihnen wurden hingerichtet, häufig mit barbarischen Mitteln. Und auch in unserer Zeit ist die baptistische Tradition von Widerspruch und Leiden nicht tot, wie Berichte aus Spanien, Bulgarien, Brasilien, Israel und Indonesien bezeugen. Um nicht gleich in die Sektenecke abgeschoben zu werden, lässt uns nicht vergessen, dass man weder die Patriarchen noch die Propheten, weder Jesus, Stephanus, Paulus, Petrus und Jakobus verstehen kann ohne ihre Bereitschaft, sich auf die Verheißungen Gottes zu verlassen und dafür den Preis von Ablehnung, Einsamkeit, Verfolgung, Folter und Tod zu zahlen. Der christliche Glaube sucht weder das Leiden, noch verherrlicht er den Märtyrertod. Aber wenn Gott Gott ist und menschliche Sünde als Egoismus, Hochmut und Trägheit Wirklichkeit ist, dann kann man den Glauben nicht ohne Widerspruch und Leiden haben. Man kann bewusst und freudig in der Welt leben und doch nach einer anderen Musik tanzen.

Die Glaubwürdigkeit unseres Bekenntnisses zu *Christus als Κύριος*³ steht auf dem Spiel. Sind wir bereit, das Schiff »Gemeinde« zu sein, das zwar seinen Urheber und Erbauer kennt, sich aber nicht im sicheren Hafen von Bequemlichkeit und Kompromiss versteckt, sondern sich hinaus begibt in die Stürme des Lebens und doch versucht, einen sicheren Kurs zu steuern? Die im Rückblick gewonnene Einsicht, dass Baptisten in Amerikas Süden, im Deutschland der dreißiger Jahre und im Südafrika unserer Zeit, klarer hätten sehen müssen, deutlicher hätten reden und mutiger hätten glauben können, ist eine Herausforderung an uns heute: Wird unser Glauben stärker sein, werden wir deutlicher sehen und mutiger reden und handeln?

³ *kyrios* – Herr.

2. »Reflektieren«

Unser Thema ist sehr kontrovers, und die einschlägige Literatur ist immens. Ohne in Einzelheiten gehen zu können, möchte ich kurz skizzieren, was ich unter »Kultur« verstehe und welche theologische Grammatik meine Ausführungen trägt.

2.1. Kultur

Wir können ethnisches Misstrauen, ethnischen Hass und ethnische Gewalt nur verstehen lernen, wenn wir uns der formenden Macht der jeweiligen Kultur über uns Menschen bewusst werden. Wir werden in eine Kultur hinein geboren und bleiben in sie eingebettet. Sprache, Lieder, Geschichte und Geschichten, Speisen und Gerüche, Raum, Erde, Bäume, Familie, Freunde sind und werden Teil unserer persönlichen Identität. Ich kenne Menschen, die schon 40, 50, 60 Jahre, wichtige Jahre für Beruf, Ehe und Familie, in einer anderen Kultur leben und sich doch nie zu Hause fühlen. »Mein Leib ist hier, aber meine Seele ist in Serbien, Italien, Spanien [...]«, höre ich immer wieder. Nur wenn wir die attraktive Macht der Kultur begreifen, werden wir verstehen, was Menschen bereit sind zu tun, um ihren Raum zu sichern oder um sich Raum zu schaffen.

Für unser Thema ist es hilfreich, sich einiger Aspekte von dem, was wir »Kultur« nennen, zu vergegenwärtigen.⁴

Kultur entsteht aus *menschlicher* Kreativität und menschlichem Handeln. Sie ist im Werden, und als solche kann sie innerhalb gewisser Grenzen beeinflusst und verändert werden.

Kultur umfasst das *ganze* Leben einer bestimmten Gruppe von Menschen, ihre Gewohnheiten, Sitten, Werte und Institutionen.

Menschliche Kulturen sind sehr *unterschiedlich*. Andere Länder, andere Sitten. Ja, es gibt immer mehr Länder, wie die USA, Kanada und Australien, in denen mehrere Kulturen nebeneinander und zusammen leben. Eine viel diskutierte Frage ist, ob die christliche Gemeinde ihre eigene Kultur haben sollte, die dann als Modell für die »Welt« gelten könnte.

Ob wir es wollen oder nicht, leben wir im Zeitalter der Globalisierung mit einer sich bildenden trans-nationalen Kultur. Eine solche Kultur bestätigt und ermutigt nationale Eigenheiten, schafft aber zur gleichen Zeit ein »europäisches«, »lateinamerikanisches«, »asiatisches« oder »afrikanisches« Bewusstsein, und damit verbundene Werte und Traditionen. Die Menschenrechtstradition erinnert allerdings daran, dass nicht alles relativ ist. Bei aller kultureller Unterschiedlichkeit gibt es doch Werte, die *universal* sind. Folter, Rassismus, Kindesmisshandlung, Vergewaltigung, Sklaverei und religiöse Intoleranz werden heute offiziell fast überall geächtet.

⁴ Ich folge hier K. Tanner, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis 1997, bes.: 25-29.

Als Christen bekennen wir, dass Christus der *Κύριος* unseres Lebens und unserer Welt ist. Dieses Bekenntnis müssen wir aber angesichts der existentiellen, soziologischen und historischen Tatsachen verantworten, weil wir immer dazu neigen, »Gott« für unsere kulturellen Interessen einzuspannen. Kriege und Konflikte haben gezeigt und zeigen immer noch, dass wir bereit sind, Schwestern und Brüder »in Christus« zu töten, um unsere kulturelle Identität zu bewahren. Das muss uns beim Bedenken unseres Themas immer zugehen sein.

2.2. Trinität

»Trinität« ist das christliche Identitätssymbol für unser Gottesverständnis. Dieses Symbol impliziert Gottes Zusammensein mit seiner Schöpfung, welches wie folgt etwas aufgefächert werden kann.

2.2.1. Schöpfer

Gott schafft, begleitet und erhält die Welt. Obgleich menschliche Sünde und Trägheit Gottes gute Schöpfung entstellt haben, ist die Schöpfung nicht gottlos. Christliches Glaube bekennt, dass *letztlich* in der Tiefe und am Ende nicht Sünde, Tod und Teufel, sondern Gott das letzte Sagen hat.

Kultur, wie auch immer pervers, ungerecht und korrupt Teile von ihr sein mögen, ist nicht zum Verhängnis verdammt, sondern sie ist begnadet mit der Verheißung, dass etwas Neues werden kann, dass Menschen und Dinge sich so ändern können, dass die jeweilige Kultur mehr von der ihr gegebenen Schönheit widerspiegelt.

2.2.2. Erlöser

Gott erwies seine Gnade und seine Souveränität indem er schenkte, was der Mensch und die Welt brauchten, aber nicht selbst bewirken konnten: In Christus hat Gott die Welt nicht nur geliebt, sondern von ihrer Entfremdung erlöst und mit Gott versöhnt. Welches Bild wir auch immer für diese Erlösung oder Versöhnung verwenden, ich glaube, dass wir der modernen Tendenz wehren sollten, Jesus Christus auf ein *exemplum*, ein Vorbild, einen großartigen Menschen, zu begrenzen. Christus ist der Erlöser und Versöhner, der uns von der Sünde und ihren Konsequenzen befreit.

2.2.3. Gegenwart

Wenn wir vom Geist Gottes reden, dann meinen wir Gottes Gegenwart in unserem Leben, in der Gemeinde, in der Welt, im Kosmos. Die *Identität* des Geistes besteht darin, dass der Geist Gott als Vater und Sohn, als Schöpfer und Erlöser gegenwärtig macht. Als solcher ist der Geist Gottes der Geist des Lebens (Ps 104,29f.) und der Geist des Heils und der Befreiung (Lk 4,14-30).

Ein trinitarisches Gottesverständnis folgt der biblischen Einsicht, den Geist als Gottes Geist daran zu messen, ob er die Menschlichkeit und das Kreuz des Auferstandenen vergegenwärtigt (1Kor 12,1-3,10; 1Joh 4). Diese Vergegenwärtigung bezieht sich natürlich nicht nur auf ein theoretisches Bekenntnis, sondern auf eine Praxis, in der deutlich wird, dass Gott auf der Seite derer ist, die um das Menschsein des Menschen bemüht sind.

2.2.4. *Verheißung und Erfüllung*

In unserer entfremdeten und fragilen Welt wird der Glaube immer von der Frage begleitet, ob es *der Mühe wert ist*, sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Wir dürfen uns daher mit der Geschichte Jesus sagen lassen, dass unsere »Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn« (1Kor 15,58). Der gleiche Gott, der durch die Auferweckung Jesu Christi die Macht des Todes besiegt hat, wird dafür Sorge tragen, dass letztlich der Folterer nicht über seine unschuldigen Opfer triumphieren wird, und dass er als Gott, der Liebe *ist*, einmal »alles in allem« sein wird (1Kor 15,20-28).

2.2.5. *Die Gemeinde*

Die Gemeinde, die Jesus Christus hört, die an ihn glaubt und ihm folgt, reflektiert das trinitarische Sein Gottes. Der Unterschied zwischen Gemeinde und Welt ist nicht, dass die Gemeinde schuldlos und die Welt sündig ist. »Alle haben ja gesündigt und ermangeln der Ehre vor Gott« (Röm 3,23). Welt und Gemeinde stehen beide als Sünder vor Gott. Der Unterschied ist, dass die Gemeinde dies weiß und etwas dagegen tut. Als Salz der Erde und Licht der Welt weiß die Gemeinde etwas über die Quelle, aus der Liebe und Hoffnung fließen. Wenn diese Quelle unser Leben bestimmt, wird sie auch die Gesellschaft in die Richtung von Wahrheit und Gerechtigkeit transformieren.

2.3. *Identität*

Es war mir wichtig, hervorzuheben, mit welcher Macht die jeweilige Kultur unser Leben formt und bestimmt. Es muss jetzt allerdings mit gleicher Deutlichkeit gesagt werden, dass der Glaube und die Taufe uns in eine andere, eine neue Realität versetzen. Durch Glaube und Taufe wird Christus unser Leben, und unsere kulturellen Bindungen gehören damit zum Vorletzten.

Wir glauben an Jesus Christus und sind in seine Wirklichkeit hinein getauft. Christus ist »in uns«. Er hat unser Gewissen von Sünde und Selbstwillen befreit und ist zum Grund und Ziel unseres Lebens geworden. Wir stimmen dem Apostel zu, wenn er seine Identität so formuliert: »[...] für mich ist das Leben Christus und das Sterben ein Gewinn« (Phil 1,21); »[...] ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit *ich Gott lebe*. Ich bin *mit Christus gekreuzigt*; ich lebe, aber nicht mehr ich,

sondern *Christus lebt in mir*. Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich *geliebt und sich für mich dahingegeben hat*« (Gal 2,19f.). Unsere Identität ist in Christus. Das ist für Christen die letztgültige Wirklichkeit. Hier geht es um Leben und Tod, wie uns die Märtyrer der frühen Christenheit, die Täufer während der Reformationszeit und Bonhoeffer und Romero in unserer Zeit bezeugt haben. Alles andere gehört zum Vorletzten.⁵

Als Christen gehören wir also Christus *und* unserer jeweiligen Kultur an. Und doch ist unsere letzte Bindung bei Gott. Wir sind Bürger des Himmels, nicht der Erde (Phil 3,20). Unser Leben in unserer jeweiligen Kultur ist uns gegeben und als solches bestätigt. Zur gleichen Zeit ist es unsere Aufgabe, in und vor der Welt zu bezeugen, dass »die Erde und was sie erfüllt« dem Herrn gehört.⁶

3. »Hören«

Unser Anliegen gehört zu den »heißen« Themen in der Theologie. Wir denken und handeln nicht in einem Vakuum. Heutige Theologie ist ökumenisch. Wir müssen daher von denen lernen, die sich mit ähnlichen Herausforderungen auseinandergesetzt haben. Da die Literatur zu unserem Thema unübersichtlich geworden ist, habe ich mich auf solche Stimmen begrenzt, deren Theologie sich in Situationen von Konflikt und Streit entwickelt hat.

Ich möchte kurz an die Stimmen Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths aus den Wirren der dreißiger Jahre in Deutschland erinnern. Ihre theologischen Reflexionen haben den Test der Zeit bestanden und wirken auch heute noch in vielen Teilen der Erde klärend und inspirierend. Dann möchte ich unseren theologischen Horizont erweitern und auf das *Kairos Document: Challenge to the Churches* (1985)⁷ hinweisen, welches aus dem südafrikanischen Kampf gegen die Apartheid entstanden ist. Das soll dann noch ergänzt werden durch einen Hinweis auf *The Road to Damas-*

⁵ Miroslav Volf hat es so gesagt: »[...] Christians can never be first of all Asians or Americans, Croations, Russians, or Tutsis, and then Christians. At the very core of Christian identity lies an all-encompassing change of loyalty, from a given culture with its gods to the God of all cultures. A response to a call from that God entails rearrangement of a whole network of allegiances. As the call of Jesus' first disciples illustrates, »the nets« (economy) and »the father« (family) must be left behind (Mk 1,16-20). Departure is part and parcel of Christian identity. Since Abraham is our ancestor, our faith is »at odds with place« [...].« (*Ders.*, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996, 40.)

⁶ Mt 5,13-16; Ps 24,1.

⁷ *The Kairos Document: Challenge to the Churches. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa* (2nd ed. 1986), in: R. McAfee Brown (Hg.), *Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church*, Grand Rapids 1990, 15-66.

cus Document: Kairos and Conversion (1989)⁸, das im Kampf gegen Armut und Unterdrückung in Afrika, Asien und Lateinamerika seinen Ursprung hat. Letztlich mache ich auf die »Baptist Vision« aufmerksam, die in den USA entwickelt und von Theologen wie James Wm. McClendon, John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, Glen H. Stassen and Miroslav Volf getragen wird.⁹

3.1. Karl Barth

Als »Götterdämmerung« und als »ethisches Versagen« der bis dahin theologischen Voraussetzungen seiner Theologie bezeichnete Barth, dass er 1914 viele seiner theologischen Lehrer unter denen fand, die öffentlich die Kriegspolitik des deutschen Kaisers unterstützten. Bei solchen Verlautbarungen konnten auch die »exegetischen und dogmatischen Voraussetzungen nicht in Ordnung sein«.¹⁰ Dies führte zu Barths Bruch mit dem Liberalismus.

Wenige Jahre später wiederholte sich die Geschichte. Wir alle wissen, dass eine große Anzahl berühmter deutscher Theologen im Deutschland der dreißiger Jahre nicht gewappnet waren, die Zeichen der Zeit zu erkennen und dem Anspruch der Hitler-Ideologie zu wehren. Aktiv und passiv unterstützten sie die Nazi-Ideologie und missbrauchten den Namen Gottes, um Nationalismus, Rassismus, Genozid und Krieg zu rechtfertigen.

Theologen hatten versäumt, ihre Kultur zu *problematisieren*. Sie hatten die Ambiguität der Kultur verkannt und waren nicht in der Lage, die kritische Dimension der Kreuzesbotschaft des christlichen Glaubens zu ihrer Kultur in Beziehung zu setzen. Gewollt oder nicht, durch Tun oder Nichtstun haben sie die Herausforderungen ihrer Zeit verpasst und haben kulturelle Werte, die im Gegensatz zum christlichen Glauben stehen, theologisch legitimiert. Die Worte »Gott«, »Christus«, »Geist« und »Vorsehung« wurden benutzt, um nationalistische und rassistische Ideen zu taufen. Neben dem einen »Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben«, waren »andere Ereignisse und Mächte, Gewalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung« und als Quelle christlicher Verkündigung anerkannt worden.¹¹

⁸ *The Road to Damascus: Kairos and Conversion. A document signed by Third World Christians from El Salvador, Guatemala, Korea, Namibia, Nicaragua, Philippines, South Africa* (1989), in: a. a. O., 109-138.

⁹ Ich sage nicht, dass diese Theologen im konfessionellen Sinne Baptisten sind, sondern dass sie in ihren Äußerungen zu unserem Thema von Kultur und Glaube das baptistische Erbe fortführen.

¹⁰ E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1986, 93.

¹¹ Vgl. die *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche* (= *Barmen Theologische Erklärung*) (1934), in: *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871 bis 1945*, hg von K. Kupisch, Hamburg 1960, §1.

Karl Barth ist hilfreich, weil sein theologisches Denken es uns ermöglicht, kulturelle, politische und wirtschaftliche Phänomene ernst zu nehmen, ohne ihnen göttliche Würde zu verleihen.¹² Barth lädt ein, den Geist Gottes in der Kultur zu vermuten. Einerseits hat menschliche Sünde Entfremdung – nicht Trennung¹³ – zwischen Gott und seiner Schöpfung bewirkt, so dass man keine menschlichen und geschichtlichen Institution mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ¹⁴ identifizieren darf. Andererseits hat Gott die Welt nicht nur geschaffen, sondern durch Christus auch mit sich versöhnt. Es kann daher keine menschlichen und geschichtlichen Lebensäußerungen geben, die sich außerhalb von Gottes Machtbereich befinden.¹⁵

Für Barth können menschliche, kulturelle und historische Phänomene »Gleichnisse«, »Entsprechungen«, »Bezeugungen« der βασιλεία τοῦ θεοῦ sein. Kulturelle Ereignisse sind daher »gleichnisfähig«.¹⁶ Ob sie aber dann auch wirklich Gleichnisse des Himmelreiches sind, muss theologisch entschlüsselt werden, denn sie sind und bleiben ja Teil einer von Gott entfremdeten Welt. Sie können also nicht direkt mit dem Reich Gottes in Verbindung gebracht werden – sie sind nicht nur gleichnisfähig, sondern auch »gleichnisbedürftig«.¹⁷ Das Kriterium für die theologische Entschlüsselung ist Jesus Christus wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist.¹⁸

3.2. Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer inspiriert nicht nur mit dem Zeugnis seines Lebens und Todes, sondern auch mit seinen theologischen Einsichten.

Er sagt uns erstens, dass unsere Lebenswirklichkeit nicht in zwei Räume, »von denen der eine göttlich, heilig, übernatürlich, christlich, der andere aber weltlich, profan, natürlich, unchristlich ist«, aufgeteilt wer-

¹² Barths diesbezügliche theologische Äußerungen finden sich in der *Barmen Theologischen Erklärung* (1934), sowie in: *ders.*, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), in: *Theologische Studien* 104 (1984) 49–82; vgl. auch *ders.*, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3,1, Zürich 1959, 95–126.

¹³ »Denn man vergesse nicht: Es gibt zwar eine Gottlosigkeit des Menschen, es gibt aber laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes.« (ebd.).

¹⁴ *basileia tou theou* – Kirche Gottes.

¹⁵ »Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität [...] Man kommt, man denkt und redet nicht von Jesu Christi Auferstehung her, wenn man das Gegenteil behauptet!« (ebd.).

¹⁶ *K. Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, 49–82, hier: 65 (§14).

¹⁷ *A. a. O.*, 66 (§14).

¹⁸ »Andere« Worte müssen also zu dem »einen« Wort in Beziehung gesetzt werden. Für die »Wahrheit« der anderen Worte gilt: »Es müssten diese Worte, um ihrerseits wahr, Worte echter Prophetie zu sein, mit dem einen Worte Gottes selbst und also mit dem seines einen Propheten Jesus Christus sachlich, inhaltlich aufs genaueste *zusammentreffen* und *übereinstimmen*. Es müsste ihnen somit eben die dem einen Worte Gottes eigene Wahrheit ihrerseits innewohnen. ›Wahr‹ müsste also, angewendet auf solche anderen Worte, bedeuten, dass sie dasselbe sagen, was das eine Wort Gottes selbst sagt und dass sie daraufhin ebenso wahr wären wie dieses.« *A. a. O.*, 123.

den kann.¹⁹ »Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern *nur eine Wirklichkeit*, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. An Christus teilhabend stehen wir zugleich in der Gotteswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit.«²⁰

Daraus ergibt sich die Abweisung von zwei Alternativen, wir nennen sie die sektiererische und die liberale.²¹ Die *sektiererische* Alternative geht davon aus, dass in Jesus Christus die Welt ihre Erfüllung und ihr Ende erreicht hat. Es besteht ein Bruch zwischen Christus und Kultur. »Was [...] aus der Welt wird, fällt nicht mehr ins Gewicht, der Christ trägt keine Verantwortung dafür, und die Welt muss doch verkommen.«²² Der Welt wird mit Misstrauen, Bitterkeit und Hass begegnet. Je näher man zu Christus kommt, so diese Einstellung, je mehr man die Welt verneinen und sich von ihr distanzieren.

Die andere, die *liberale* Alternative ist die große Versuchung aller Staats- und Volkskirchen. Sie neigt dazu, kulturellen Tatsachen und Ereignissen theologische Würde zuzusprechen. Damit würde die Bezeugung des Evangeliums überflüssig oder nebensächlich. Sie würde dann nur noch dazu dienen, ans Licht zu bringen, was sowieso schon da ist.

In der einen Wirklichkeit unterscheidet Bonhoeffer zwischen dem *Letzten* und dem *Vorletzten*.²³ Er lässt keinen Zweifel daran, dass die »Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein« »Ursprung und Wesen allen christlichen Lebens« ist.²⁴ Nicht menschliche Leistung, sondern der Glaube als Gottes Heilsgabe ist die von Gott gegebene letzte Wirklichkeit.²⁵

Aber was bedeutet dies für die Kultur, die ja zu den vorletzten Dingen gehört? Wie ist die Beziehung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten zu denken?²⁶ Weder darf das Letzte (sektiererische Alternative) noch das Vorletzte (liberale Alternative) verabsolutiert werden. In *Jesus Christus* – »vere deus et vere homo« – kommen beide zu ihrem Recht. Das Vorletzte wird weder zerstört noch geheiligt. In Christus begegnen sich die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt und »christliches Leben ist Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt«.²⁷

Unser Leben in unseren jeweiligen Kulturen gehört zum Vorletzten. Es geht dem Letzten voran. Dieses Vorgehen ist ein »Gehen«. Es weiß vom Letzten, flüchtet sich aber weder in die Gegenwart noch in die Zukunft, sondern nimmt angesichts des Letzten die Verantwortung für das Vorletzte wahr und bereitet damit den Weg des Herrn. »Christliches Le-

¹⁹ D. Bonhoeffer, Ethik. Zusammengestellt und hg. von E. Bethge, München 1966, 209.

²⁰ A. a. O., 210.

²¹ Bonhoeffer nennt sie die »radikale Lösung« und den »Kompromiss« (a. a. O., 135-139).

²² A. a. O., 135.

²³ A. a. O., 128-152.

²⁴ A. a. O., 128.

²⁵ A. a. O., 128-133.

²⁶ A. a. O., 133-152.

²⁷ A. a. O., 141.

ben ist der Anbruch des Letzten in mir, das Leben Christi in mir.«²⁸ Dies ist aber »nicht nur ein innerliches Geschehen, sondern ein gestaltendes Handeln in sichtbar größerem Ausmaß«:²⁹

Der Hungerige braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, der Vereinsamte Gemeinschaft, der Zuchtlose Ordnung, der Sklave Freiheit. Es wäre eine Lästerung Gottes und des Nächsten, den Hungernden hungrig zu lassen [...] Um der Liebe Christi willen, die dem Hungernden gehört wie mir, brechen wir das Brot mit ihm, teilen wir die Wohnung. Wenn der Hungernde nicht zum Glauben kommt, so fällt die Schuld auf die, die ihm das Brot verweigerten. Dem Hungernden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade.³⁰

3.3. Die theologischen Anliegen von Kairos (1986) und The Road to Damascus (1989)

Und nun noch einige Anregungen aus den Gebieten unserer Erde, wo die Lebenswirklichkeit von Ungerechtigkeit, Armut und Unterdrückung bestimmt ist. Die theologischen Pamphlete *Kairos* und *The Road to Damascus* erweitern unseren »westlichen« Horizont zu einer globalen Perspektive. Diese theologischen Zeugnisse kommen von Theologen, die in ihrer jeweiligen Kultur die Zeichen der Zeit erkannt und das Wort des Herrn unter schwierigen Umständen gesprochen haben.

3.3.1. Gerechtigkeit und Versöhnung

Angesichts der Tatsache, dass Konfliktsituationen immer vieldeutig sind, und dass Recht und Unrecht immer auf allen Seiten zu finden sind, neigen wir »westlichen« Theologen dazu, *nicht* Partei zu nehmen, sondern uns *stattdessen* für Vermittlung und Versöhnung einzusetzen. Dazu die *Kairos* Theologen:

»Nowhere in the Bible or in Christian tradition has it ever been suggested that we ought to try to reconcile good and evil, God and the devil.«³¹

Daraus ergibt sich:

»To be truly biblical our Church leaders must adopt a theology [...] of direct confrontation with the forces of evil rather than a theology of reconciliation with sin and the devil.«³²

Für die *Kairos* Theologen kann es keine Versöhnung geben ohne Gerechtigkeit und Buße.

²⁸ A. a. O., 150.

²⁹ A. a. O., 144.

³⁰ A. a. O., 145f.

³¹ *Kairos*, 39, vgl. 38-40.

³² A. a. O., 40, vgl. 38-40.

3.3.2. Eine gespaltene Christenheit

»The Church is divided against itself and its day of judgment has come.«³³ Wo man auch hinschaut, ins Deutschland der dreißiger Jahre, nach Südafrika während der Apartheid, nach Australien, USA und Lateinamerika in ihrer Behandlung der Eingeborenen, getaufte Christen, die sich regelmäßig um den Tisch des Herrn versammeln, befinden sich auf allen Seiten der Konflikte. Unterdrücker und Unterdrückte, Folterer und Gefolterte nehmen das Brot und trinken vom Kelch und beten zum gleichen Gott.

»There we sit in the same church while outside Christian police men and soldiers are beating up and killing Christian children or torturing Christian prisoners to death while yet other Christians stand by and weakly plead for peace.«³⁴

Diese Vereinnahmung Gottes steht im krassen Gegensatz zum christlichen Bekenntnis, dass »Gott« kein leeres Symbol ist, sondern dass Gott sich in Jesus Christus interpretiert hat. »Gott« ist kein leeres Wort, in das jeder seine eigenen Wünsche und Interessen hineinlesen kann. Für Christen ist Wahrheit letztlich weder relativ noch situationsgebunden. Theologen müssen sich der Herausforderung der Wahrheit in ihren eigenen Reihen stellen. Es ist eine ernüchternde Tatsache, dass Theologen zu allen Zeiten und auch heute noch biblische und theologische Argumente benutzt haben und benutzen, um Unrecht in Form von Antisemitismus, Apartheid, Patriarchat und westlichem Imperialismus zu legitimieren.

»We are a divided Church precisely because not all the members of our churches have taken sides against oppression. In other words, not all Christians have united themselves with God, »who is always on the side of the oppressed« (Ps 103,6).³⁵

3.3.3. Sünde und Bekehrung

Weder Sünde noch Bekehrung sollten auf das Individuelle und Persönliche reduziert werden. In Situationen von Ungerechtigkeit geht es nicht nur um persönliche Schuld, sondern auch um strukturelle Ungerechtigkeit. Menschen werden Tag für Tag gefoltert und getötet (the »problem that we are dealing with [...] is not merely a problem of personal guilt, it is a problem of structural injustice. People are suffering, people are being maimed and killed and tortured every day«³⁶). Ich erinnere mich noch gut an Resolutionen des baptistischen Weltbundes, in denen Apartheid in Südafrika als »Sünde«, »Verbrechen« und »Häresie« benannt wurden,

³³ A. a. O., 27.

³⁴ Ebd.

³⁵ A. a. O., 61.

³⁶ A. a. O., 41; *The Road to Damascus*, 126-133.

welche wir im Namen Gottes zu verurteilen haben (»it is our duty in the name of God to denounce«³⁷).

In einer gespaltenen Christenheit ist es gut, sich daran zu erinnern, dass der biblische Ruf zur Bekehrung nicht an die »Welt«, sondern an das Volk Gottes gerichtet ist. Die harten Worte des Apostels an die Gemeinde in Korinth (1 Kor 11) sind nicht an die Außenseiter und Ungläubigen, sondern an die leitenden Christen der Gemeinde gerichtet. »All of us who profess to be followers of Jesus of Nazareth are in continuous need of conversion.«³⁸

3.3.4. Heil und Hoffnung

Der Radikalität der Sünde kann nur mit einem tiefen und weiten Heilsverständnis begegnet werden. Die heutige Tendenz, Jesus als Held und Vorbild zu verstehen, zielt hier viel zu kurz. Das Heil ist in Jesus Christus, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferweckung gegründet. Als solches bedeutet es die Vergebung von der uns von Gott entfremdenden Sünde, aber zu gleicher Zeit und mit gleichem Nachdruck impliziert das Heil auch die Befreiung vom Nichtstun und von Furcht, sowie die Befreiung der Glaubenden von einem Geschichtsverständnis, welches ihnen bewusst oder unbewusst vermittelt, dass ihre Lage schicksalhaft ist, und dass sie nichts tun können, um ihre Welt in Richtung von Wahrheit und Gerechtigkeit zu verändern. Das in Christus gegründete Heil enthält den Zuspruch, mit vollem Gottvertrauen handeln zu können (»to act hopefully, to act with full confidence and trust in God«³⁹).

»The disciple cannot be greater than the master, and we are following the path of a crucified Christ. Whatever twists and turns the road might take, be firm and steadfast. The pain we undergo is part of the birthpangs of a new creation.«⁴⁰

3.3.5. Christliche Spiritualität

Schon Bonhoeffer hatte uns daran erinnert, dass traditionelle christliche Spiritualität der Welt mit Misstrauen und Abneigung begegnet und darum immer zögert Verantwortung für die Welt zu übernehmen. Dagegen, eine

³⁷ Es folgen einige Zitate aus Resolutionen der General Council des baptistischen Weltbundes: Montreal, Kanada, 1991: »opposition to apartheid as a *sin* against the Gospel of God's love for all people.« Singapur, 1986: The BWA General Council »is convinced that the apartheid system is an affront to the Christian understanding of life and must be declared a *sin* against God, for Christians a *heresy*.« Los Angeles, 1985: »we *openly denounce* the whole system of apartheid as practiced by the South African Government.« (Hervorhebung vom Autor).

³⁸ *The Road to Damascus*, 135f.

³⁹ *Kairos*, 60.

⁴⁰ *The Road to Damascus*, 138.

»[...] truly biblical spirituality would penetrate into every aspect of human existence and would exclude nothing from God's redemptive will. Biblical faith is prophetically relevant to everything that happens in the world.«⁴¹

3.3.6. *Gott ist parteiisch*

»God is not neutral!«⁴² Karl Barth hat die unterschiedlichen Strömungen der Befreiungstheologie angeregt, das biblische Zeugnis ernst zu nehmen, nach dem Gott »parteiisch« ist. Wenn wir von der Inkarnation, dem Kreuz oder dem Menschsein Christi sprechen, dann machen wir nicht irgendwelche, wie auch immer wichtige abstrakte Aussagen, sondern wir bekennen, dass Gott ein parteiischer Gott ist. Jesus manifestiert diese Parteilichkeit Gottes indem er »an allen, die in der Welt hoch, groß, mächtig, reich sind, vorübersah auf die Niedrigen, die Kleinen, die Schwachen, die Armen [...]«⁴³

3.3.7. *Praxis*

»Christians [...] must quite simply participate in the struggle for liberation and for a just society.«⁴⁴ Göttliche Gnade ignoriert den menschlichen Gehorsam nicht und operiert auch nicht am Menschen vorbei, sondern sie ermächtigt den Glauben und die Gemeinde der Glaubenden zu aktivem Gehorsam.⁴⁵ Der Inhalt christlicher Nachfolge ist durch die konkrete Passion Jesu gegeben. Jesus konnte die Schönheit von Natur und Kultur als Gleichnisse für das Reich Gottes beanspruchen und zu gleicher Zeit dürfen wir nicht vergessen, dass die gleiche Kultur ihn abgelehnt, verdammt und zerstört hat.

3.4. »The baptist vision«

Bevor wir diesen Abschnitt über das »Hören« beenden, sollten wir uns noch kurz an die baptistische Tradition erinnern. Diese Tradition reicht bis in den linken Flügel der Reformation zurück und wird seit ihren Anfängen von Verfolgung und Kampf um Gewissensfreiheit geprägt. Die baptistische Tradition hatte sich also seit ihren Anfängen mit dem Kampf

⁴¹ *Kairos*, 46f.

⁴² A.a.O., 58; vgl. *The Road to Damascus*, 123f.

⁴³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2, Zürich 1955, §64,3; 188.

⁴⁴ *Kairos*, 62.

⁴⁵ Vgl. Anm. 1. »*Barmen 2*« mag als gute Zusammenfassung dienen: »Wie Jesus Christus Gottes *Zuspruch* der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und *mit gleichem Ernst* ist er auch Gottes *kräftiger Anspruch* auf unser *ganzes* Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.«

um Wahrheit und Freiheit zu beschäftigen.⁴⁶ Für uns heute ist diese Tradition wichtig, weil sie uns daran erinnert, dass die christliche Kirche in erster Linie nicht eine Organisation mit Ämtern, Kirchengesetzen, Liturgien und Dogmen ist, sondern ein freiwilliges Zusammenkommen von Freunden Jesu, die sich für Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Genährt durch Wort und Sakramente bekennen sie deutlich mit Wort und Tat zu wem sie gehören und leben damit eine Alternative zu einer Welt, die ohne Gott auszukommen sucht. Stanley Hauerwas und William H. Willimon haben die Beschreibung »resident aliens« populär gemacht. Sie bezeichnen damit eine Glaubensgemeinschaft, die freiwillig aber deutlich mit der Tatsache ernst gemacht hat, dass ihre Bürgerschaft und damit ihre letzte Loyalität im Himmel ist (Phil 3,20),⁴⁷ dass die christliche Gemeinde eine von der sie umgebenden Kultur deutlich zu unterscheidende Gruppe sein sollte, um eine besondere Mission und Verantwortung in der Kultur wahrzunehmen.⁴⁸ Nur wenn wir wissen, wem wir gehören und wo wir hingehören, können wir die Zeichen der Zeit erkennen und das Wort des Herrn verantworten.

4. »Entscheiden«

Soweit haben wir die Frage gestellt und analysiert, und wir haben uns mit einigen relevanten Stimmen aus der weltweiten Glaubensgemeinschaft vertraut gemacht. Es ist jetzt an der Zeit, unsere eigenen Gedanken zu sammeln und zu gruppieren in der Hoffnung, dass sie uns helfen mögen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und das Wort des Herrn zu sprechen.

⁴⁶ James Wm. McClendon fasst die Hauptelemente der »baptist vision« wie folgt zusammen: »first of all the awareness of the *biblical* story as our story, but also as *mission* as responsibility for costly witness, of *liberty* as the freedom to obey God without state help or hindrance, of *discipleship* as life transformed into obedience to Jesus' lordship, and of *community* as daily sharing in the vision.« (J. Wm. McClendon, *Ethics: Systematic Theology*, Vol. I, Nashville 1986, 35). Vgl. auch: *ders.*, *The Believers Church in Theological Perspective*, in: S. Hauerwas / C.K. Huebner / H.J. Huebner / M. Thiessen *Nation* (Hgg.), *The Wisdom of the Cross. Essays in Honor of John Howard Yoder*, Grand Rapids, Michigan 1999), 309-326; J.H. Yoder, *A People in the World: Theological Interpretation*, in: J.L. Garrett, Jr. (Hg.), *The Concept of the Believer's Church. Addresses from the 1967 Louisville Conference*, Scottdale, Pa. 1969, 250-283; M. Volf, *After our Likeness. The Church as the image of the Trinity*, Grand Rapids / Michigan 1998, Teil II.

⁴⁷ S. Hauerwas / W.H. Willimon, *Resident Aliens. A provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong*, Nashville 1989; *diess.*, *Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice*, Nashville 1996.

⁴⁸ J.H. Yoder, *How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture*, in: G.H. Stassen / D.M. Yeager / J.H. Yoder, *Authentic Transformation. A New Vision of Christ and Culture. With a Previously Unpublished Essay by H. Richard Niebuhr*, Nashville 1996, 31-89, z.B. 75.

4.1. Glaube und Taufe

Obgleich Gott *und* Kultur in unserer relationalen Lebenswelt wichtig sind, ja obgleich unsere Beziehung zu Gott kulturell vermittelt wird, so findet doch im Ereignis von Glaube und Taufe ein *radikaler* Wechsel statt. Unser *Gewissen*, die integrierende Mitte und Sammlung unserer Persönlichkeit, wird befreit und zu gleicher Zeit fokussiert. Christus wird als unsere letzte Wirklichkeit erkannt und bekannt, eine Wirklichkeit, zu der alle anderen Dinge, Herausforderungen und Ansprüche in Beziehung gesetzt werden. Die ersten frühchristlichen Bekenntnisse Κύριος Ἰησοῦς⁴⁹ und »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt« bezeugen den *Grund* unseres Lebens (Christus als *sacramentum*). Zu gleicher Zeit sind sie auch der *Inhalt* und der *Maßstab* für unser Leben und für unseren Dienst (Christus als *exemplum*).

Glaube und Taufe sind nicht nur ein individuelles und persönliches Erlebnis von Glauben, Buße und Gebet, sondern sie schließen auch unseren Einsatz für Wahrheit und Gerechtigkeit ein. Der Zweig, der keine Früchte der Liebe produziert, verfehlt sein Sein, ist unbrauchbar und wird daher abgebrochen und weggeworfen (Joh 15). Glaube wird sichtbar in der Liebe (Gal 5,6). Glaube ohne Werke ist tot (Jak 2,14-26). Bekehrung zu Christus als Κύριος schließt die Bekräftigung ein: »Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht, und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt« (Mt 11,5f.). Für Christen ist es nicht möglich, Gott am Fremden und Benachteiligten vorbei anzubeten.

4.2. Die Gemeinschaft des Glaubens

Obgleich wir als einzelne glauben und getauft werden, so vereinzelt uns Glaube und Taufe doch nicht. Ganz im Gegenteil. Sie stellen uns in eine neue relationale Wirklichkeit, die Gemeinde. Die Gemeinde ist notwendig für unser christliches Sein. Wir sind relationale Wesen, dazu geschaffen, unsere Identität nicht gegen einander, sondern miteinander zu suchen und zu finden. Im Gegensatz zum »westlichen« Freiheitsverständnis ist christliche Freiheit keine individualistische, sondern eine Gemeinschaftswirklichkeit. Der Individualismus, der unsere »westliche« Kultur prägt und auch vieles in unseren Gemeinden bestimmt, muss analysiert, kritisiert und ihm muss widerstanden werden.

Gemeinde ist das *συνερχομένων*⁵⁰ der Glaubenden (1Kor 11,18-20) mit der erklärten Absicht, die Gegenwart des Gekreuzigten zu suchen und zu feiern. Nach dem Korintherbrief des Apostels Paulus ist das nur möglich, wenn man die »Nachzügler«, die Hausmädchen, die Hafenarbeiter und die

⁴⁹ *Kyrios Jesus* – Jesus ist Herr.

⁵⁰ *synerchomenon* – zusammenkommen.

Sklaven, die nicht rechtzeitig von ihrer Arbeit loskommen, nicht vergisst. Es ist nach Paulus nicht möglich, das Herrenmahl – mit dem Gekreuzigten als Gastgeber – zu feiern und gleichzeitig die Nachzügler zu vergessen. Unsere Glaubensbeziehung zu Christus und unser Einsatz dafür, dass den Benachteiligten Gerechtigkeit zukommt, gehören zusammen.⁵¹

4.3. Gottes Willen erkennen

Kann Gottes Wille erkannt werden, nicht nur damals in Korinth, sondern auch von uns, hier und heute? Wir alle zögern an diesem Punkt, weil wir uns so bewusst sind, wie viele Fehler Christen und Kirchen durch die Jahrhunderte gemacht haben, und weil uns unser eigener unbändiger Selbstwille so nahe ist. Wir wollen bescheiden, demütig und tolerant sein, und wir zögern, Gott zu nahe zu treten und anderen Menschen zu sagen, was sie zu tun haben. Und doch kann unsere Demut und Toleranz falsch sein. Sie kann uns auf subtilem Weg daran hindern, Unrecht zu erkennen und Nachfolge Christi zu leben.

Gibt es nicht eine kognitive Seite unseres Glaubens an Jesus Christus? Wir glauben ja nicht an uns selbst oder ins Leere hinein, sondern wir glauben an Jesus Christus, der ein ganz bestimmtes Leben gelebt hat und für seine Lebensvision bereit war zu sterben. Wir bekennen mit den frühen Christen, dass Gott mit der Geschichte Jesu die Welt nicht nur versöhnt hat, sondern uns auch mitgeteilt hat, wer Gott eigentlich ist, und was ein Leben in der Nachfolge bedeutet. Es wäre daher ein Zeichen unseres Unglaubens und Ungehorsams, wenn wir behaupteten, auch unter Bezugnahme auf die wichtigen Tugenden der Bescheidenheit, Demut und Toleranz, dass Gottes Wille von uns nicht erkannt und also auch nicht getan werden kann. Auch ein naives Lesen der biblischen Geschichte Jesu in ihrer bunten Vielfalt macht deutlich, dass der Glaube an Jesus Christus erkennbaren Inhalt für unser Leben enthält. Hier einige Beispiele:

»Gott« ist ein *gutes* Wort, welches für Freude, Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden steht. Gott will Menschen in einen »weiten Raum« stellen (Ps 18,20, 31,9).

- Dadurch dass Gott sein Leben mit Jesus geteilt hat, hat Gott auch die menschliche Kultur mit *Anerkennung, Erneuerung und Verwandlung* in die Richtung von Gerechtigkeit, Wahrheit und Frieden geehrt.
- Der Zuspruch, dass wir in Jesus Christus als *Sünder* angenommen sind, impliziert den Anspruch, dass wir unsere *Feinde* lieben. Durch Jesus Christus hat Gott in seinem eigenen Wesen Raum für uns als Sünder geschaffen. Wir antworten dankbar auf diese Initiative Gottes, indem wir Raum für den »Anderen« in unserer eigenen Selbstverwirklichung schaffen, für den Fremden, den Flüchtling, den Asyl Suchenden,

⁵¹ Ich beziehe mich natürlich auf 1Kor 11-14.

die Waisen, die allein stehenden Frau, den Drogenabhängigen. Unser Verhältnis zum »anderen« ist der Testfall dafür, ob wir wirklich dem Gekreuzigten nachfolgen (Mk 8,34-38).

- In unserer Einstellung zu religiösen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen und Institutionen dürfen wir weder unser biblisches noch unser geschichtliches Erbe vergessen. Jesus ist weder an Altersschwäche noch an einem Herzinfarkt gestorben, sondern er wurde von den Autoritäten seiner Zeit kritisiert, verfolgt, gefangen genommen, verurteilt und getötet. Das Neue Testament enthält nicht nur Römer 13, sondern auch Offenbarung 13. Unsere eigene Tradition ist voll mit Beispielen von Frauen und Männern, die ihrem Gewissen treu geblieben sind und ihren Glauben verantwortet haben, auch wenn dies zu Verfolgung und Leiden führte. Es gehört zur *prophetischen Aufgabe der Gemeinde*, ihre Umwelt kritisch zu betrachten und Unrecht aufzudecken. Wenn Profit vor Menschen kommt, wenn Selbstverwirklichung den »anderen« aus- und nicht einschließt, wenn menschliche Institutionen unser Gewissen beanspruchen, dann ist es die Aufgabe unserer leitenden Schwestern und Brüder, dies deutlich zu verurteilen. Nach christlichem Verständnis hat der Staat die klare Aufgabe, für Frieden, Freiheit, und soziale Gerechtigkeit zu sorgen. Wenn er dies tut, ist er zu unterstützen, wenn er es nicht tut, muss er im Namen Gottes kritisiert werden.
- In einer Welt, in der man versucht, menschliche Konflikte mit Gewalt, mit einer »Auge um Auge«-Mentalität und mit der Institution des Krieges zu lösen, kennt die christliche Gemeinde ein kostbares Geheimnis. Es gehört zum Zeugnis der Friedenskirchen und der Bewegungen der Gewaltlosigkeit⁵² zu zeigen, dass dem Bösen auch mit *Vergebung* und *Gewaltlosigkeit* begegnet werden kann. Indem Christen die Gewalt ablehnen, zeigen sie, dass ihr Wirklichkeitsverständnis vom *Gekreuzigten* und nicht von der »Welt« bestimmt wird.
- Dazu kennt die Gemeinde die *Macht der Buße*⁵³ als eine Alternative zu Hochmut und Gewalt. Indem man von sich selbst weg in die Zukunft Gottes einstimmt, kann man dazu beitragen, zu verhindern, dass die Sünden der Vergangenheit unsere Zukunft bestimmen. Der Mensch kann umkehren und etwas Neues riskieren. Die Gemeinde kann der Gesellschaft vorleben, dass man sich für Unrecht entschuldigen und Kompensation anbieten kann.
- Mit der Auferweckung Jesu hat Gott eine *neue* Wirklichkeit geschaffen und damit auch die Erkenntnis und die Quellen bereitet, um etwas von der ursprünglichen Schönheit der Schöpfung in der Gesellschaft aufleuchten zu lassen. Die entfremdende und isolierende Macht der

⁵² Es sei hier beispielsweise an Mahatma Ghandi und Martin Luther King erinnert.

⁵³ M. Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996, 111-119.

Sünde und des Todes ist gebrochen, und die *neue*, von Gott geschaffene Wirklichkeit macht es möglich, dass Macht, Vorrecht und Freiheit nicht länger nach Klasse, Rasse oder Geschlecht entschieden werden, sondern dass Gottes trinitarisches Wesen in einer *Gemeinschaft von Gleichheit und Solidarität* widergespiegelt wird (Gal 3,28).

Nach meiner Erfahrung ist es bei den großen Themen unserer Zeit – man denke nur an unsere Asyl- und Flüchtlingspolitik, an die Ökologiekrise, an ethnischen und religiösen Hass, an die neuen Herausforderungen der Biomedizin – nicht so schwierig, den Willen Gottes zu erkennen. Natürlich sollten wir es schaffen, Geld für ein Institut aufzubringen, in dem die sozial-ethischen Herausforderungen unserer Zeit aus christlicher Perspektive studiert und analysiert werden könnten, um unsere Gemeinden in der Entscheidungsfindung zu unterstützen. Aber die größere Schwierigkeit scheint mir zu sein, ob wir überhaupt den Willen Gottes *wollen* und ob wir den *Mut* haben, die Verantwortung für unsere Einsichten zu übernehmen.

4.4. Menschenrechte

Neben Bibel und Tradition kann uns die menschliche Kultur auch helfen, den Willen Gottes zu finden. Unsere geistlichen Vorfahren im linken Flügel der Reformation, in der Dissidentenbewegung in England und in den Freikirchen einiger amerikanischer Kolonien haben zur Entstehung der modernen Menschenrechte beigetragen.⁵⁴ Menschenrechte sind weder göttliche Gesetze, noch haben sie Offenbarungscharakter. Sie können und müssen theologisch entschlüsselt werden. Wir dürfen aber *vermuten*, dass sie Teil des Vorsehungshandeln Gottes sind, durch das Gott die Welt erhält und Möglichkeiten schafft, die Welt an ihre ursprüngliche Schönheit zu erinnern. Wir sollten die allgemeinen Menschenrechte ernst nehmen. Sie zeigen uns, wo die sozial-ethischen Herausforderungen unserer Zeit liegen und in welche Richtung die universale Moral denkt und handelt.

Da jedoch Christus unsere *letzte* Wirklichkeit ist, müssen wir als Christen die universalen Menschenrechte zur Geschichte Jesu in Beziehung setzen und theologisch entschlüsseln. Dabei könnten wir die Intention einzelner Menschenrechte sogar vertiefen. Aber als ein »common standard(s) of achievement for all peoples and all nations« – »als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal«⁵⁵ – ist es

⁵⁴ Ich habe verschiedentlich versucht, den Beitrag der baptistischen Tradition für die Entstehung der modernen Menschenrechte zu würdigen und die Menschenrechte theologisch zu entschlüsseln; zuletzt in: *T. Lorenzen*, Towards a Theology of Human Rights, in: Review and Expositor 97/1 (2000), 49-66.

⁵⁵ Dies ist die Selbstbestimmung der *Universal Declaration of Human Rights* (in ihrer Präambel).

für uns durchaus hilfreich und wichtig zu wissen, dass es in der weltweiten menschlichen Gemeinschaft anerkannt ist, dass Flüchtlinge und Asyl Suchende Rechte haben, dass Folter, Vergewaltigung und Ablehnung von Religionsfreiheit gegen die universale Moral verstoßen, und dass Menschen in allen Teilen der Welt davon ausgehen, dass jeder Mensch eine »inherent dignity and ... equal and inalienable rights« – innewohnende Würde und gleiche und unveräußerliche Rechte – hat:

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.⁵⁶

4.5. Den Fremden lieben

Ein Beispiel soll helfen, unsere letzten beiden Punkte zu untermauern. Ethnisches Misstrauen und ethnische Feindseligkeit sind offensichtlich die Quelle vieler Probleme in unserer Welt. Argwöhnisch, ja fanatisch werden Raum und Rasse verteidigt. Die Worte »Gott« und »Allah« kommen leicht über die Lippen, um Folter, Mord, Vergewaltigung, gewaltsame Bekehrungen, Brutalität und Bürgerkrieg zu rechtfertigen.

Wir Christen interpretieren ethnischen Hass und Rassismus als Manifestation unserer Entfremdung von Gott. Gleichzeitig bekennen wir, dass Gott in Jesus Christus die entfremdende Macht der Sünde gebrochen und damit eine neue Wirklichkeit geschaffen hat. Eine Wirklichkeit, in der sich die traditionellen Unterteilungen nach Rasse, Klasse und Geschlecht relativiert werden und eine Gemeinschaft der Gleichen entwickelt (Gal 3,28). Der Gott der hebräischen und christlichen Bibel entlastet nicht nur das Los der Sklaven, Witwen, Waisen und Fremden, sondern es ist Gottes erklärter Wille, den Fremden in unserer Mitte willkommen zu heißen. Im Anschluss an Mt 25,31-46 entscheidet sich in unserem Verhalten dem Fremden gegenüber auch unser Verhältnis zu Christus. Der Imperativ für das Volk Gottes bleibt gültig:

So beschneidet nun eure Herzen und seid fortan nicht mehr halsstarrig. Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, starke und furchtbare Gott, der die Person nicht ansieht und nicht Bestechung annimmt, der der Waise und Witwe Recht schafft und den Fremdling liebhat, so dass er ihm Brot und Kleidung gibt. Und ihr sollt den Fremdling lieben; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten. (Dtn 10,16-19)

Dieser Schutz für die »Fremden« – Asyl Suchenden, Flüchtlinge, ethnischen Minderheiten – ist heute internationales Gesetz. Es gibt eine große

⁵⁶ Zitiert aus der Präambel und §1 der *Universal Declaration of Human Rights*. Originaltext von §1: »All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.«

Anzahl von Menschenrechtsinstrumenten und Strukturen, die die Rechte der »Fremden« definieren und schützen. Der Christ darf, kann und soll sich also freudig und als Teil seines Gottesdienstes für die Durchsetzung dieses Menschenrechts einsetzen.

Wenn wir den Willen Gottes erkannt haben, was könnte uns hindern, Verantwortung für diese Einsicht zu übernehmen und zu handeln?

5. »Handeln«

5.1. *Mut*

Es ist unerlässlich, Verantwortung für unsere Erkenntnisse und Einsichten zu übernehmen. Wir müssen zu »Tätern des Wortes« werden: »Wer nun weiß, Gutes zu tun, und tut es nicht, dem ist es Sünde« (Jak 1,22 und 4,17).

Wenn wir uns auf das biblische Zeugnis zur Geschichte Jesu konzentrieren, wenn wir bereit sind, uns auf die jeweils gegebene Situation einzulassen, wenn wir die moralische Leitfunktion der Menschenrechte anerkennen und wenn wir dazu ein gesundes Misstrauen gegenüber unseren eigenen und kirchlichen Interessen einbringen, dann sollten wir doch eigentlich beanspruchen können, den Willen Gottes zu erkennen. Natürlich müssen wir alle rationalen und geistlichen Ressourcen auf ein uns konfrontierendes Thema konzentrieren, aber ich glaube, dass unser Problem weniger im *intellektuellen Erkennen* als im *Willen zum Tun* liegt.

Mit der *Geschichte Jesu*, die natürlich Gottes Zusammensein mit seinem Volk in der hebräischen Bibel einschließt, sollte es nicht zu schwierig sein, zu einer klaren Erkenntnis hinsichtlich Nationalismus, Rassismus, Apartheid, Militarismus, Folter, Kindesmisshandlung, Armut, gewaltsame Bekehrungen, ethnischen Hass und religiösen Fanatismus zu kommen. Die Frage ist, ob wir als Christen und Gemeinden den *Mut* haben, unser Sein und unsere Erkenntnis auch umzusetzen und zu verwirklichen.

5.2. *Optionen*

Indem wir versuchen, die Ressourcen unseres Glaubens mit den Herausforderungen unserer jeweiligen Kultur zusammenzubringen, gibt es verschiedene Optionen für unser Denken und Handeln.

5.2.1. *Schöpferisch*

Da ist erstens die schöpferische und produktive Option einer ganzheitlichen Evangeliumsverkündigung. Wir können und dürfen mit Freude bezeugen, dass Gott alle Menschen liebt und annimmt, dass Menschen an Christus glauben können, und dass der Heilige Geist sie zum Leben ermutigen kann.

Es gehört auch zu unserer christlichen und unserer baptistischen Tradition, dass wir uns für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzen, und dass wir Krankenhäuser, Waisenhäuser, Alterszentren, Schulen und Universitäten bauen und unterhalten. Je nach Kultur haben wir Gewerkschaften gegründet und unterstützt, haben uns für Versöhnung und Konfliktbewältigung eingesetzt, und Sklaverei, Rassismus und Apartheid widerstanden.

Dazu müssen wir als christliche Gemeinde auch unsere *eigene Kultur* gestalten, so dass sichtbar und deutlich werden kann, zu wem wir gehören. Wir müssen beispielhaft demonstrieren, dass Versöhnung möglich ist, dass man sich für begangenes Unrecht entschuldigen kann, dass der Feind geliebt werden kann, dass man die Wahrheit sagen kann und dass Treue, Gleichheit und Solidarität gelebt werden können. Die Tatsache, dass es immer noch Gemeinden und sogar Bünde gibt, die sich weigern, Frauen zu ordinieren oder die Ordination von Frauen anzuerkennen, dass Rassentrennung in vielen Gemeinden noch nicht überwunden ist, dass Mitglieder unserer Gemeinden häufig zu den konservativsten und militaristischsten Kreisen in der jeweiligen Gesellschaft gehören, zeigt, dass der Weg noch lang ist, bevor unser Handeln mit unserem mit Christus gegebenem Sein übereinstimmt.

5.2.2. *Kritische Grundhaltung*

Wir dürfen Gottes befreiendes Handeln in der Welt vermuten. Gott hat die Welt geschaffen, in Christus hat er die Welt mit sich versöhnt, und er hat ihr den uns erhaltenden Geist des Lebens nicht entzogen. Aber ob es Gott ist, der handelt und wie und wo Gott handelt, das muss sorgfältig entschlüsselt werden, indem wir die Phänomene unserer Kultur mit den Ressourcen des Glaubens zusammen denken. Es ist daher methodisch ratsam, der Kultur nicht ablehnend, aber doch kritisch zu begegnen.

5.2.3. *»Nein«!*

Es gibt Situationen, in denen ein deutliches und ernsthaftes »Nein« gesagt werden muss. In einer Kultur, die dazu neigt, die Würde menschlichen Lebens nach Leistungen zu beurteilen, in der der Mensch zu einem »Ding« zu werden droht, wo Freiheit als Schutz vor dem »Anderen« und nicht als Leben mit den »Anderen« verstanden wird, da ist es im wahrsten Sinne notwendig für die menschliche Würde einzutreten und die Todesstrafe, aktive Euthanasie, Militarismus, ethnische Misstrauen und Ausländerfeindlichkeit deutlich abzulehnen.

Solch ein klares »Nein« hat Parallelen in der Menschenrechtstradition. Der *Internationale Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte* enthält mehrere Rechte, die zum Kern der Menschenrechte gehören, und die unter allen Umständen rechtsgültig sind (§4,2). Dazu gehören z.B.

das angeborene Recht auf Leben (§6), das Verbot von Sklaverei und Leibeigenschaft (§8:1,2), das jedem Menschen zustehende Recht als rechtsfähig anerkannt zu werden (§16), und das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (§18).

Wir leben in der so genannten postmodernen Zeit, in der universale und absolute moralische Ansprüche suspekt sind. Unser »westliches« imperialistisches Gehabe hat uns sensibilisiert, und wir bemühen uns heute zu Recht, asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Kulturen und Werte zu schätzen und zu respektieren. Wir bekräftigen ausdrücklich, dass Toleranz und Demut wichtige menschliche Tugenden sind. Zu gleicher Zeit wissen wir aber auch, dass diese großen und wichtigen Tugenden dazu missbraucht werden können, uns vor moralischer Verantwortung zu drücken. Bequemlichkeit und Trägheit können leicht unsere moralische Sensibilität dämpfen. Es gilt daher, regionale, nationale und kulturelle Unterschiede zu würdigen, aber gleichzeitig darf dies nicht dazu führen, alle Werte für relativ und situationsgebunden zu erklären. Es gibt absolute Werte, die genannt und verwirklicht werden müssen, ob wir uns in Kenia, Afghanistan, Frankreich, Chile, Kanada, Schweden, Amerika oder Australien befinden. Folter, Vergewaltigung, Kindesmissbrauch, Sexismus, Sklaverei, Leibeigenschaft, Armut, Hunger, Unterdrückung, Genozid und viele andere Unrechte können niemals und unter keinen Umständen recht sein.

5.3. Herausforderung

Es gehört zu den Aufgaben der leitenden Schwestern und Brüder in Bund und Gemeinden, die Zeichen der Zeit zu erkennen, das Wort des Herrn zu sprechen, die Gemeinden herauszufordern und zu ermächtigen, ihrem Zeugnis Glaubwürdigkeit zu verleihen, indem sie ihren Einsichten entsprechende Programme, Strukturen und Aktionen schaffen.

Ich möchte daher vorschlagen, dass für das Selbstverständnis der leitenden Geschwister und ihre Aufgaben in Bund und Gemeinden folgende Punkte sorgfältig bedacht werden müssen.

- Unser Dienst muss durch eine *ganzheitliche, dem Evangelium entsprechende Theologie* motiviert und untermauert werden. Eine solche Theologie konzentriert sich auf das Wort Gottes, hört aber auch auf unsere Tradition, und weicht vor allem den Herausforderungen unserer Zeit nicht aus. Angesichts unserer eigenen Vergangenheit muss ausdrücklich betont werden, dass man nicht missionieren kann, ohne Ungerechtigkeit, Ideologie und Unwahrheit anzusprechen und aufzudecken. Eine solche Theologie weiß, dass Gott kein einsamer Patriarch ist, sondern eine Gemeinschaft der Liebe. Sie lebt von Jesus Christus, nicht nur als *exemplum*, sondern besonders und zuerst als *sacramentum*. Sie weiß, dass der Heilige Geist uns zur Nachfolge befähigt und sie vergisst nicht, dass der Gott der Bibel Liebe ist und »Recht schafft

- allen Unterdrückten« (Ps 103,6). Gott sucht die Verlorenen zu retten, die Kranken zu heilen und die Unterdrückten zu befreien.
- Wie ein Schiff gebaut wird, um die Werft und den Hafen zu verlassen und sich den Wellen und Stürmen auszusetzen, so muss die christliche Gemeinde, die ja häufig mit einem Schiff verglichen wird, ermutigt und ermächtigt werden, den sicheren Hafen der Bequemlichkeit zu verlassen und *Teilnahme an den Herausforderungen unserer Zeit zu riskieren*. An Gott zu glauben und Gott zu erkennen, heißt Gerechtigkeit üben. Auf dem Weg des Glaubens suchen wir Jesus in Wort und Sakrament und in der Gemeinschaft der Glaubenden, aber nach Mt 25 sollen wir ihn auch im Gefangenen, Hungrigen und Unterdrückten suchen und finden.
 - Dem Gott, dem Himmel und Erde gehören, können wir nur durch einen *ganzheitlichen Dienst* entsprechen. Als *Evangelisten* verkündigen wir das Freude bringende Evangelium. Als *Diakone* suchen wir, Not zu lindern, wo und wie immer es unseren Möglichkeiten entspricht. Als *Priester* sind wir bereit, uns Konfliktsituationen auszusetzen und als Vermittler anzubieten; und als *Propheten* wagen wir, Unrecht aufzudecken und ihm zu widerstehen.
 - Die Gemeinden dürfen *theologische und moralische Führung* von ihren leitenden Geschwistern erwarten. Nicht Popularität, sondern Gehorsam, nicht Geld, sondern Glaube, nicht Zahlen, sondern Treue, nicht Einheit, sondern Wahrheit sind die Richtlinien für leitende Geschwister in unseren Gemeinden. Es ist eine traurige Tatsache, dass leitende Geschwister häufig zu sehr auf die konservative Mehrheit in unseren Gemeinden hören und damit das prophetische Amt der Gemeinde verfehlen. Wie viel haben wir dazu beigetragen, unsere Gemeinden zu spalten (vgl. §3.3.2.) indem wir ihnen billige Gnade gepredigt haben, die nach Bonhoeffer »der Todfeind unserer Kirche« ist und »mehr Christen zugrunde gerichtet hat als irgendein Gebot der Werke«⁵⁷
 - *Ziviler Ungehorsam und Leiden* sind wichtige Elemente unserer baptistischen Tradition. Es ist daher nicht nur eine traurig machende Verkürzung des Evangeliums, sondern auch eine Verkennung und Verneinung unserer Tradition, wenn leitende Schwestern und Brüder in Bund und Gemeinden und die von ihnen forcierten Programme häufig mehr an numerischem Gemeindegewachstum interessiert zu sein scheinen, als deutlich und demonstrativ die Dämonen unserer Zeit zu benennen, sie zu demaskieren und entmachten zu helfen.
 - Leitende Geschwister müssen *leiten*. Wir dürfen unsere zu Recht bestehende Überzeugung von der Autorität der Ortsgemeinde nicht als Entschuldigung gebrauchen, der Verantwortung unseres »Amtes« zu entfliehen. Wir müssen intensiv darum beten, die delikate Balance zu

⁵⁷ D. Bonhoeffer, Nachfolge, München 1958, 1.12.

finden, einerseits integrierter Teil unserer Gemeinden zu sein, andererseits aber nicht nur den Glauben und die Moral der Gemeinden zu reflektieren, sondern kreativ neue Impulse zu geben. Gemeindeleitung muss eine prophetische Spitze haben. Als Gemeindepastor erwarte ich von den leitenden Geschwistern im Bund nicht nur Berichte über Budgets, Finanzen und Gemeindegewachstumskonferenzen – wie auch immer wichtig diese sein mögen – aber ich erwarte auch ein klares und deutliches »Nein« zu Rassismus, ethnischem Hass, Ausländerfeindlichkeit, Militarismus und Folter und ein klares und deutliches »Ja« zu Religionsfreiheit, Frauenordination und sozialer Verantwortung.

»Schaffe Rat, triff Entscheidung, [...]

Verbirg die Versprengten, verrate die Flüchtlinge nicht!

Lass die Versprengten Moabs bei dir zu Gaste sein,

sei ihnen ein Schirm vor dem Verwüster;

denn hat ein Ende der Bedrucker,

ist es aus mit dem Verwüster,

sind fort die Zertreter aus dem Lande,

so wird der Thron durch Güte befestigt sein,

und auf ihm wird im Zelte Davids unwandelbar ein Richter sitzen,

der nach dem Rechte trachtet und sich der Gerechtigkeit befleißt.«

(Jesaja 16,3-5)

Bibliographie

- Barth, K. Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), in: Theologische Studien 104 (1984), 49-82.
- , Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1953.
- , Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich 1955.
- , Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3,1, Zürich 1959.
- Busch, E., Karl Barths Lebenslauf, München 1986.
- Bonhoeffer, D., Ethik. Zusammengefasst und hg. von E. Bethge, München 1966.
- , Nachfolge, München 1958.
- The Kairos Document: Challenge to the Churches. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa (2nd ed. 1986)*, in: R. McAfee Brown (Hg.), Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church, Grand Rapids 1990, 15-66.
- Hauerwas, S. / Willimon, W.H., Resident Aliens. A provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong, Nashville 1989.
- , Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice, Nashville 1996.
- Lorenzen, T., Towards a Theology of Human Rights, in: Review and Expositor 97/1 (2000), 49-66.
- McAfee Brown, R. (Hg.), Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church, Grand Rapids 1990.
- McClendon J. Wm., Ethics: Systematic Theology, Vol. I, Nashville 1986.
- , The Believers Church in Theological Perspective, in: S. Hauerwas / C.K. Huebner / H.J. Huebner / M. Thiessen Nation (Hgg.), The Wisdom of the Cross. Essays in Honor of John Howard Yoder, Grand Rapids, Michigan 1999.

- Tanner, K., *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis 1997
- Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche (1934)*, in: *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871 bis 1945*, hg. von K. Kupisch, Hamburg 1960, 274-277.
- The Road to Damascus: Kairos and Conversion. A document signed by Third World Christians from El Salvador, Guatemala, Korea, Namibia, Nicaragua, Philippines, South Africa (1989)*, in: R. McAfee Brown (Hg.), *Kairos: Three Prophetic Challenges to the Church*, Grand Rapids 1990, 109-138.
- Yoder, J.H., *A People in the World: Theological Interpretation*, in: J.L. Garrett, Jr. (Hg.), *The Concept of the Believer's Church. Addresses from the 1967 Louisville Conference*, Scottdale, Pa. 1969.
- , *How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture*, in: G.H. Stassen / D.M. Yeager / J.H. Yoder, *Authentic Transformation. A New Vision of Christ and Culture. With a Previously Unpublished Essay by H. Richard Niebuhr*, Nashville 1996.
- Volf, M., *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville 1996.
- , *After our Likeness. The Church as the image of the Trinity*, Grand Rapids / Michigan 1998, Teil II.

»Berliner Erklärung«

Resolution zur Tagung: Baptistische Identität und nationale Kultur

Baptist World Alliance

Baptists from every continent gathered in Berlin from 26-29 May 2001. They came at the invitation of the Baptist World Alliance, the European Baptist Federation, and the German Baptist Union, to consider »Baptist Identity and National Culture«. At the conclusion of the Seminar the delegates agreed to the following Resolution

BERLIN DECLARATION ON BAPTIST IDENTITY AND NATIONAL CULTURE TO THE CHURCHES AND MEMBER BODIES OF THE BAPTIST WORLD ALLIANCE

Sisters and Brothers,

1. WE HAVE HEARD THE CRY of God's people from many areas of ethnic conflict in the world. We have heard at first hand from Europe, Asia, Africa and South America of the situations of ethnic, racial and religious conflict faced by many of our Baptist brothers and sisters.
2. WE ACKNOWLEDGE with sadness that many of our societies and communities are marred by an intolerant nationalism, racial and ethnic hatred, suspicion of foreigners, and discrimination on the grounds of race, culture and religion.
3. WE CONFESS that as Baptist Christians and Churches we have often been complicit in this. We have failed to 'love the stranger', to speak and act decisively and to be peacemakers and reconcilers. We have shrunk back from confronting evil and taking a prophetic stance with governments and institutions. In our mission work we have often failed to respect the indigenous cultures of those with whom we have shared the Gospel.
4. WE HAVED LISTENED:
 - 4.1. to the Biblical traditions and what they tell us about culture, ethnicity nationality and citizenship.
 - 4.2. to insights from Christian history and different times and places where the church has faced these issues up to and including the present time.

- 4.3. to our Baptist traditions and especially those convictions which speak to our present situation.
 - 4.4. to the challenges of the contemporary world, especially nationalism, genocide and the horrors of ›ethnic cleansing‹, as well as racial discrimination and the effects of globalisation.
 - 4.5. to one another, as we have told our ›stories‹ from around the world.
5. As a result of our discussions WE AFFIRM:
- 5.1. The biblical truth that all human beings are related in a common ancestry, divinely created for fellowship with God and with one another, within the blessings of creation. (Genesis 1, 2:25, Acts 17:26)
 - 5.2. That human communities, cultures and nations are to be affirmed as having a crucial role in shaping our identities and forming us, under God, into the people we are; and the diversity of such cultures is to be celebrated among us.
 - 5.3. That the Lordship of Jesus Christ is the ultimate foundation for the identity of every believer and Christian community. (*1 Corinthians 3:11*)
 - 5.4. That Christ calls us into a community which is characterised by a radical equality where ›all are one in Christ Jesus‹ (*Galatians 3:28*) regardless of human distinctions, and where a diversity of complementary gifts in evangelism, social concern and a concern for justice are given for the work of God's kingdom.
 - 5.5. That all forms of racial discrimination are sinful, and Christians are called instead to ›love the stranger‹. (*Deuteronomy 10 v18-19*)
 - 5.6. That in playing a full and active role as responsible citizens of a particular nation, our national commitment is nevertheless always seen as provisional, for we are ›citizens of heaven‹ (*Philippians 3:20*)
 - 5.7. That nationalism or adherence to a national ideology which exalt one nation over others, or are used to exclude others, are forms of idolatry and not compatible with our Christian beliefs.
 - 5.8. That the mission of churches in all cultures is to witness to cultures in the name of Christ, and to work for their transformation according to the values of the kingdom of God. (*Matthew 5 v13-16*)
 - 5.9. That as Baptists who stand for freedom of conscience, religious freedom for all and the separation of church and state, we have a particular concern for the human rights of persecuted minority groups in our societies.
6. WE CALL ON THE CHURCHES AND MEMBER BODIES OF THE BAPTIST WORLD ALLIANCE:
- 6.1. To study the Biblical traditions as they relate to human cultures, national aspirations and responsible citizenship.

- 6.2. To educate and inform our members concerning the contemporary challenges mentioned above, to reflect and confront our own history and guilt regarding these issues, and to honor the martyrs of modern times.
- 6.3. To encourage the active participation of Baptist churches and their members in the processes which build society and work towards its common good, and to be alert to the abuse of power within and outside the church.
- 6.4. To accept the challenge of being ›bearers of the message of reconciliation‹ in Christ, such reconciliation to be understood as applying both to individuals and their communities.
- 6.5. To confront injustice with informed prayer, courage, action and prophetic witness.
- 6.6. To see Christ in the ›other‹ in all our dealings with those who are racially, ethnically or culturally different from us.
- 6.7. To have respect for the many different ways in which the Gospel is contextualised in different cultures.
- 6.8. To uphold the Baptist concern for religious freedom and for minority groups which often feel themselves to be powerless.
- 6.9. To work for justice and peace for all and actively to oppose war and violence as a means of settling national disputes and ethnic conflicts.
- 6.10. To use every opportunity to give practical expression to that unity in Jesus Christ which transcends nation, culture, class and gender.
- 6.11. To make use of the resources of the Baptist World Alliance in addressing issues of culture and ethnicity, and in particular to support the BWA Decade for Racial Justice.
- 6.12. To find common cause with believers of other Christian traditions and all people of goodwill who are working as peacemakers and reconcilers in situations of ethnic or religious conflict.

After this I looked, and there before me was a great multitude that no one could count, from every nation, tribe, people and language, standing before the throne and in front of the Lamb. They were wearing white robes and were holding palm branches in their hands. And they cried out in a loud voice: ›Salvation belongs to our God who sits on the throne and to the Lamb.‹ All the angels were standing around the throne and worshipped God, saying: ›Amen! Praise and glory and wisdom and thanks and honour and power and strength be to our God for ever and ever. Amen!‹ (Revelation 7: 9-12)

Baptisten aus aller Welt trafen sich in Berlin vom 26.-29. Mai. Sie kamen auf Einladung des Baptistischen Weltbundes, der Europäischen Baptistischen Föderation und des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, um über »Baptistische Identität und nationale Kultur« zu beraten. Die Delegierten verabschiedeten am Ende der Beratungen folgende Resolution:

BERLINER ERKLÄRUNG ZU
BAPTISTISCHER IDENTITÄT UND NATIONALER KULTUR
AN DIE GEMEINDEN UND MITGLIEDSORGANISATIONEN
DES BAPTISTISCHEN WELTBUNDES

Liebe Schwestern und Brüder

1. WIR HABEN DEN AUFSCHEI des Gottesvolkes aus vielen Gebieten der Welt mit ethnischen Konflikten vernommen. Wir haben durch Augenzeugen aus Europa, Asien, Afrika und Südamerika gehört, welchen von ethnischen und religiösen Konflikten und Rassenkampf bestimmten Bedingungen viele unserer baptistischen Schwestern und Brüder ausgesetzt sind.
2. WIR STELLEN MIT GROSSER TRAUER FEST, dass viele unserer Gesellschaften und Gemeinschaften durch intoleranten Nationalismus, Hass zwischen Rassen und Völkergruppen, Argwohn gegenüber Fremden und Diskriminierung von Menschen anderer Rasse, Kultur oder Religion beeinträchtigt sind.
3. WIR BEKENNEN, dass wir als baptistische Christen und Gemeinden oft mit schuld daran sind. Wir haben darin versagt, »den Fremden zu lieben«, entschieden zu reden und zu handeln sowie Friedensstifter und Versöhner zu sein. Wir hatten nicht den Mut, Bösem entgegenzutreten und gegenüber Regierungen und Institutionen eine prophetische Stimme zu erheben. In unserer Missionsarbeit haben wir oftmals nicht die einheimische Kultur derjenigen respektiert, mit denen wir das Evangelium geteilt haben.
4. WIR HABEN GEHÖRT:
 - 4.1. auf die biblischen Traditionen und auf das, was sie uns über Kultur, Volkszugehörigkeit, Nationalität und Bürgertum lehren.
 - 4.2. auf Erkenntnisse von Christen zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten, in der Geschichte und bis zum heutigen Tag, wann immer die Kirche mit diesen Fragen konfrontiert war und ist.
 - 4.3. auf unsere baptistischen Traditionen und insbesondere auf solche Überzeugungen, die für unsere gegenwärtige Situation relevant sind.

- 4.4. auf die Herausforderungen der Welt heute: insbesondere Nationalismus, Völkermord und die Schrecken »ethnischer Säuberung« wie auch Rassendiskriminierung und die Folgen der Globalisierung.
 - 4.5. aufeinander, als wir unsere Erfahrungen aus aller Welt miteinander teilen.
5. Als Ergebnis unserer Gespräche BEKRÄFTIGEN WIR:
- 5.1. die biblische Wahrheit, dass alle Menschen durch gemeinsame Herkunft miteinander verbunden sind und dazu geschaffen, in Gemeinschaft mit Gott und miteinander im Segen der Schöpfung zu leben (1Mo 1,26-27; Apg 17,26).
 - 5.2. dass menschliche Gemeinwesen, Kulturen und Nationen darin bestätigt werden, dass sie eine entscheidende Rolle in der Herausbildung unserer Identität spielen und uns mit Gottes Hilfe zu den Menschen machen, die wir sind; und dass die Unterschiedlichkeit solcher Kulturen bei uns gefeiert werden sollte.
 - 5.3. dass die Herrschaft Jesu Christi die letztgültige Grundlage der Identität aller Gläubigen und christlichen Gemeinschaften ausmacht (1Kor 3,11).
 - 5.4. dass Christus uns in eine Gemeinschaft ruft, die sich durch radikale Gleichheit auszeichnet, in der alle unabhängig von menschlichen Unterschieden »in Christus eins sind« (Gal 3,28); und dass in dieser Gemeinschaft vielfältige sich ergänzende Begabungen zu Evangelisation, sozialem Engagement und zum Eintreten für die Gerechtigkeit das Reich Gottes mitgestalten.
 - 5.5. dass jegliche Form von Rassendiskriminierung Sünde ist und dass Christen stattdessen aufgerufen sind »den Fremden zu lieben« (5Mo 10,18-19).
 - 5.6. dass wir eine aktive Rolle als verantwortliche Bürger einer bestimmten Nation wahrnehmen, unsere nationalen Verpflichtungen aber doch immer als vorläufig verstehen, weil »unser Bürgerrecht im Himmel« ist (Phil 3,20).
 - 5.7. dass Nationalismus oder das Festhalten an einer nationalen Ideologie, die eine Nation über eine andere erhebt oder die dazu benutzt wird, andere auszuschließen, eine Form des Götzendienstes darstellt, der mit unseren christlichen Glaubensüberzeugungen nicht vereinbar ist.
 - 5.8. dass die Mission der Kirche in allen Kulturen darin besteht, den Namen Jesu Christi zu bezeugen und so dazu beizutragen, jegliche Kultur gemäß den Werten des Gottesreiches prägend zu verändern (Mt 5,13-16).
 - 5.9. dass uns als Baptisten, die für Gewissensfreiheit, allgemeine Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat eintreten, besonders die Menschenrechte verfolgter Minderheiten in unseren Gesellschaftssystemen am Herzen liegt.

6. WIR RUFEN DIE GEMEINDEN UND MITGLIEDSORGANISATIONEN DES BAPTISTISCHEN WELTBUNDES AUF:

- 6.1. die biblischen Traditionen im Blick auf menschliche Kulturen, nationale Ansprüche und verantwortungsbewusste Bürgerschaft zu untersuchen.
- 6.2. unsere Mitglieder über die oben genannten gegenwärtigen Herausforderungen zu informieren und zu unterrichten, sich unsere eigene Geschichte und Schuld in diesen Fragen bewusst zu machen und sich ihnen zu stellen und die Märtyrer unserer Zeit zu ehren.
- 6.3. die Baptistengemeinden und ihre Mitglieder zu ermutigen, sich an den Prozessen zu beteiligen, die dem Aufbau der Gesellschaft und dem gemeinsamen Wohl dienen, und wachsam zu sein gegen Machtmissbrauch außerhalb und innerhalb der Kirche.
- 6.4. die Herausforderung anzunehmen, »Träger der Botschaft der Versöhnung« in Christus zu sein, einer Versöhnung, die sich sowohl auf einzelne Menschen als auch auf ihre Gemeinwesen bezieht.
- 6.5. der Ungerechtigkeit mit sachkundigem Gebet, Mut, Tat und prophetischem Zeugnis entgegenzutreten.
- 6.6. Christus im »Anderen« zu erkennen im Umgang mit Menschen, deren Rasse, Herkunft und Religion sich von unserer eigenen unterscheidet.
- 6.7. die vielen Arten und Weisen zu achten, in denen das Evangelium in unterschiedlichen Kulturen im Kontext betrachtet wird.
- 6.8. das baptistische Eintreten für Religionsfreiheit und für Minderheiten, die sich oft machtlos fühlen, aufrechtzuerhalten.
- 6.9. für Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen einzutreten und gegen Krieg und Gewalt als Mittel zur Bewältigung nationaler Auseinandersetzungen oder ethnischer Konflikte aktiv Stellung zu beziehen.
- 6.10. jede Gelegenheit zu ergreifen, der Einheit in Jesus Christus Ausdruck zu verleihen, die Nation, Kultur, Klasse und Geschlecht übersteigt.
- 6.11. sich der Hilfsmittel des Baptistischen Weltbundes zu bedienen, um auf ethnische und kulturelle Probleme aufmerksam zu machen, und insbesondere die »Dekade für Gerechtigkeit für Menschen aller Rassen« des Baptistischen Weltbundes zu unterstützen.
- 6.12. sich zusammenzuschließen mit Gläubigen anderer christlicher Traditionen und mit allen Menschen, die guten Willens sind und Frieden und Versöhnung stiften inmitten ethnischer und religiöser Konflikte.

»Danach sah ich eine große Menge Menschen, so viele, dass niemand sie zählen konnte. Es waren Menschen aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen. Sie standen in weißen Kleidern vor dem Thron und dem Lamm und hielten Palmzweige in den Händen. Mit lauter Stimme

riefen sie: »Der rettende Sieg gehört unserm Gott, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm.« Alle Engel standen im Kreis um den Thron und um die Ältesten und um die vier mächtigen Gestalten. Sie warfen sich vor dem Thron zu Boden, beteten Gott an und sprachen: »Das ist gewiss: Preis und Herrlichkeit, Weisheit und Dank, Ehre, Macht und Stärke gehören unserm Gott für immer und ewig, Amen!« (Offb 7,9-12).

Von der Erbgutforschung über die Genetik zur Gentechnik

Kleine Geschichte mit Begriffserläuterungen *

Lutz Röcke

1. Historischer Abriss¹

1900 »offizieller« Beginn der Erbgutforschung durch die Wiederentdeckung der Veröffentlichung von Gregor Mendel zur Vererbung aus dem Jahr 1866.

Mendel, Augustinerpater des Klosters zu Brunn, gilt heute als der Begründer der Erbgutforschung. Er machte als Erster systematische Kreuzungsversuche an Tausenden von reinerbigen Erbsenpflanzen mit verschiedenen Merkmalen (z. B. Farben und Formen) und fand in der ersten und zweiten Kindgeneration das Auftreten der Elterneigenschaften in ganz bestimmten Mengenanteilen (Zahlenverhältnissen). Er formulierte die drei *Vererbungsgesetze*, die man später die *drei Mendel'schen Regeln* nannte. Sie gelten auch heute noch.²

1901 Entdeckung sprunghafter Veränderungen des Erbguts, die *Mutationen* genannt werden (de Vries). Genauere Definition siehe S. 242.

Die meisten dieser Veränderungen wirken sich allerdings nachteilig aus. Trotzdem wurden die Mutationen als ein wichtiger Faktor für die Entwicklung neuer Rassen und Arten erkannt.

1909 werden Mendels *Vererbungsfaktoren* mit dem Konzept des *Gen* erklärt (durch Johannsen). Auch wird zum ersten Mal der Begriff *Genetik* in der Erbgutforschung verwendet. Unter einem *Gen* verstand man eine Erbanlage für ein bestimmtes Merkmal des ausgereiften Organismus (des *Phänotyps*) in den *Chromosomen*³ der

* Leicht abgeänderter Vortrag, der auf der Herbsttagung der Theologischen Sozietaät in Sindelfingen am 5. Oktober 2001 gehalten wurde.

¹ Die historische Übersicht wurde aus dem Artikel »Die Gen-Revolution«, Der Spiegel Nr. 26/2000 entnommen und mit Fakten und Bildern aus dem Biologie-Buch *A. Kollmann, Abitur-Wissen: Genetik, Freising 2000* ergänzt.

² Genaueres findet man in jedem Biologiebuch der 11. Klasse zum Thema Genetik.

³ Die *Chromosomen* hatte man schon 1880 in den Zellkernen beliebiger Zellen entdeckt: gut anfärbbare Fäden aus Eiweißstoffen (Proteinen) und Säuren (Nucleinsäuren), die sich bei der Zellteilung zusammenziehen und mit der Zelle teilen.

- Zellkerne, die die Erbfaktoren Mendels bilden und die mit den Mutter- und Vaterkeimzellen an die Nachkommen weitergegeben werden. Man stellte sich vor, dass Gene wie Perlen einer Kette auf den Chromosomen im Zellkern angeordnet sind (Morgan).
- 1915 wird die Richtigkeit und Allgemeingültigkeit der drei Mendelschen Regeln zur Vererbung bewiesen und zwar mittels Kreuzungsversuchen an Taufliegen *Drosophila* (durch Morgan); er findet das Phänomen der *Genkopplung* und des *Crossing over*, welche die Ausnahmen der Mendel'schen Regeln bewirken; Definitionen siehe S. 241.
- 1938 wird der Begriff *Molekularbiologie* eingeführt für das neue Gebiet der Biologie, welches die Genetik einschließt (siehe S. 241).
- 1944 die Substanz DNS (*Desoxyribonukleinsäure*)⁴ wird in den Chromosomen als Träger der Erbinformation erkannt und beschrieben (durch Avery). Zum ersten Mal wird auch Idee und Funktion des *genetischen Codes* für den Aufbau eines Organismus beschrieben.⁵
- 1950 wird das DNS-Makromolekül zum ersten Mal in seine Bestandteile zerlegt,⁶ in die »Nucleotide«, die wiederum aus Zucker (Ribose), Phosphorsäure und einer »Nucleotid-Base« bestehen; man findet ferner in der DNS insgesamt vier Bausteine (Nucleotid-Basen) A, C, G und T und erkennt, dass diese immer in Paaren vorliegen (A mit C und G mit T; Chargaff). Definitionen siehe S. 240.

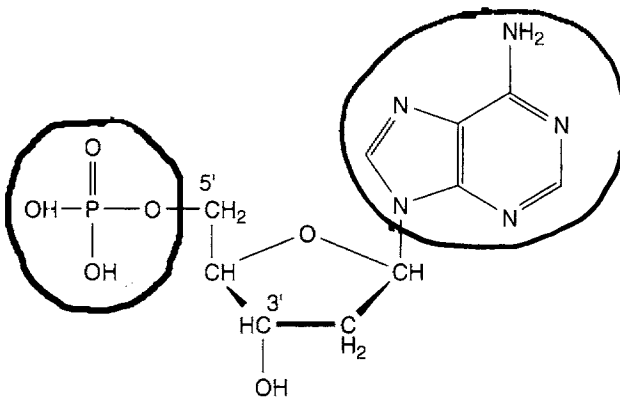


Abbildung 1: Bausteine der DNS

⁴ In der angelsächsischen Fachliteratur wird diese Säure mit DNA abgekürzt (von »acid« für Säure).

⁵ E. Schrödinger, Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet. München 1999.

⁶ Das wird chemisch mit einem speziellen Enzym gemacht.

1953 wird erkannt, dass das DNS-Makromolekül die räumliche Form einer Doppelhelix hat, die durch die Basen A, C, G und T miteinander verbunden sind (Watson und Crick).⁷

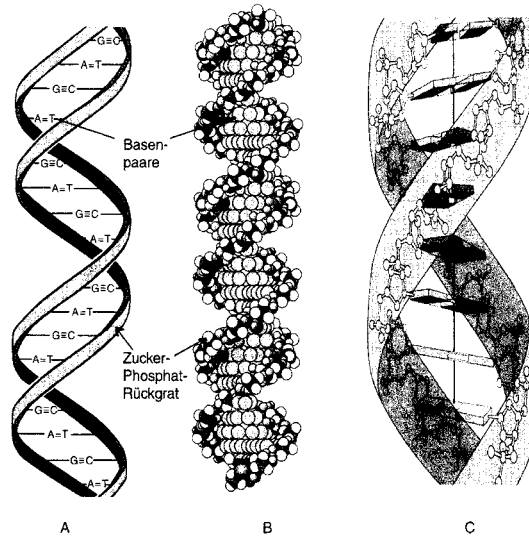


Abbildung 2: DNS-Doppelhelix⁸

1956 wird die Zahl der Chromosomen in den Zellen des Menschen ermittelt: es sind 2×23 .

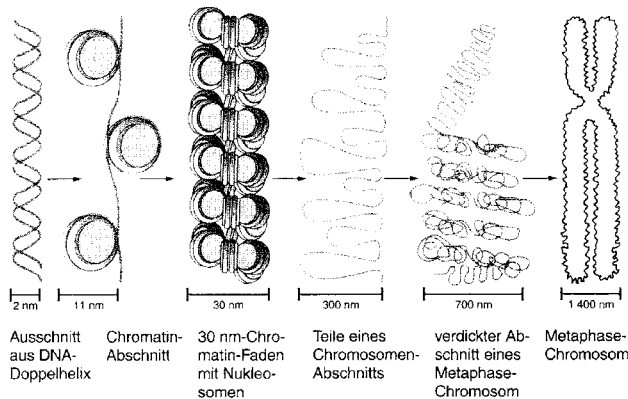


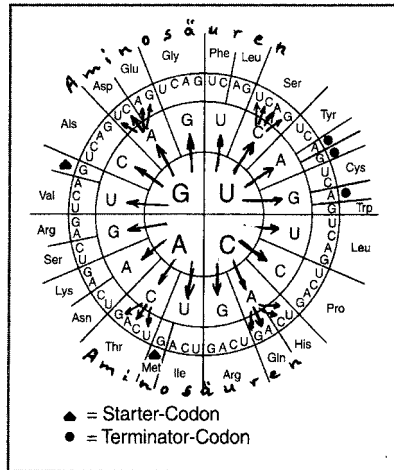
Abbildung 3: Aufbau eines Chromosoms

⁷ Solche dreidimensionalen Strukturanalysen werden mit einem Röntgendiffraktometer gemacht; dazu muss ein DNS-Stück allerdings erst tiefgefroren werden, damit es in einen kristallförmigen Zustand übergeht (Röntgenstrahlbeugung an Kristallen).

⁸ DNS bzw. DNA in drei Darstellungsarten.

1965 wird der *Genetische Code* für die Herstellung der verschiedenen Proteine in den Zellen erkannt; er wird gebildet durch die Abfolge der Nucleotid-Basen A, C, G und T: je drei Basenpaare (ein *Triplett* oder *Codon*) codieren eine Aminosäure; 20 verschiedene Aminosäuren bilden alle Proteine eines Organismus (Nirenberg und Crick).⁹

Die Sprache der Gene
[3 Basen → 1 Aminosäure]



Code-Sonne mit den Verschlüsselungen der Aminosäuren auf der m-RNA. Die Ablesung erfolgt von innen nach außen.

Abbildung 4: Genetischer Code für alle Organismen¹⁰

1973 wird ein erster *gentechnisch* veränderter Organismus hergestellt (ein Bakterium). Beginn der *Gen-Technik* (Definition siehe S. 243).

1977 wird erstmals ein Gen aus einer Zelle eines Menschen isoliert und vervielfältigt.

1983 die *Polymerase-Kettenreaktion* (PCR)¹¹ wird entwickelt und damit eins der wichtigsten Verfahren der modernen Gentechnik: es ist eine automatisierbare Methode zur quasi unbegrenzten Vervielfältigung von DNS-Abschnitten zu deren Erforschung oder Weiterverarbeitung (genauerer dazu siehe S. 242).

⁹ Ursprünglich an bestimmten Bakterien entschlüsselt. Bald konnte nachgewiesen werden, dass dieselben Basensequenzen von fast allen Organismen bis herauf zum Menschen verwendet werden; der Code ist also universell und funktioniert bereits seit über drei Milliarden Jahren auf unserem Planeten als *Gedächtnis der Evolution*.

¹⁰ Die RNA oder RNS (Ribonucleinsäure) hat anstelle der Base T die Base U; eigentlich ergeben sich bei vier Basen im Triplett 64 Möglichkeiten, aber die Natur benötigt nur 20 (verschiedene Aminosäuren).

¹¹ Die englische Abkürzung ist PCR, wegen »chain« für Kette.

- 1990 offizieller Start des internationalen *Human-Genom-Projektes* (HGP)¹² zur *Sequenzierung* und *Entschlüsselung* des gesamten menschlichen Erbguts (*Genoms*). Definition der Begriffe siehe S. 243.
- 1996 ein erstes Genom wird vollständig sequenziert und teilweise entschlüsselt: das der Bierhefe. Das Resultat der Sequenzanalyse in einem Sequenzier-Automaten zeigt das folgende Bild:

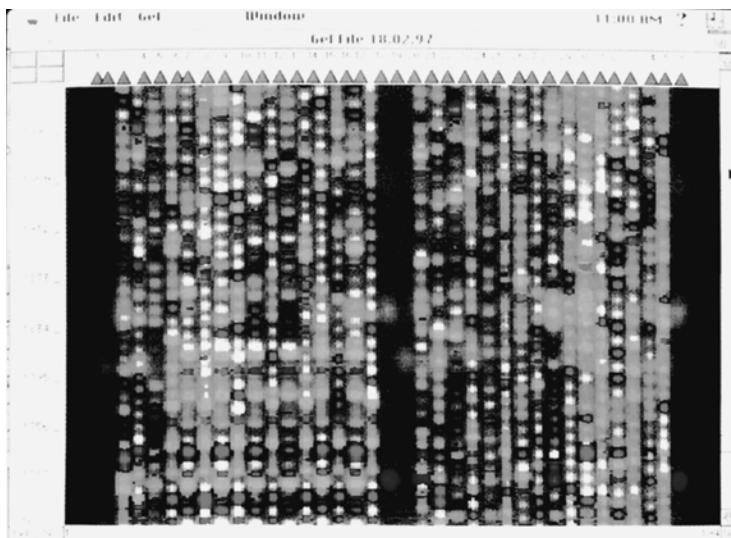


Abbildung 5: Basen-Sequenz eines DNS-Abschnitts¹³

Der nächste Schritt auf dem Weg der Entschlüsselung des Erbguts ist die Identifikation der Gene in dem DNS-Fadens auf einem Chromosom; das Resultat ist eine sog. *Gen-Karte* (siehe S. 239).

- 1998 gelingt zum ersten Mal die Zucht embryonaler *Stammzellen*¹⁴ des Menschen.
- 2000 wird die Arbeitsversion der Sequenzanalyse des menschlichen Genoms (HGP)¹⁵ vorgestellt.
- 2001 gibt es bereits ca. 80 gentechnisch hergestellte Pharmazeutika auf dem Markt.

¹² Vgl. L. Röcke, Das Human-Genom-Projekt. Die Entschlüsselung des Erbgutes des Menschen, ZThG 7 (2002), 244-252.

¹³ Das Bild muss spaltenweise von oben nach unten gelesen werden; die vier Farben kennzeichnen die vier verschiedenen Basen A, C, G, T, kenntlich gemacht durch verschiedene Fluoreszenzfarbstoffe, die an den Basen haften.

¹⁴ Stammzellen sind Zellen, die noch nicht ausdifferenziert sind und künstlich in der Retorte zu fast beliebigen Zelltypen herangezüchtet werden können.

¹⁵ Vgl. Anm. 12.

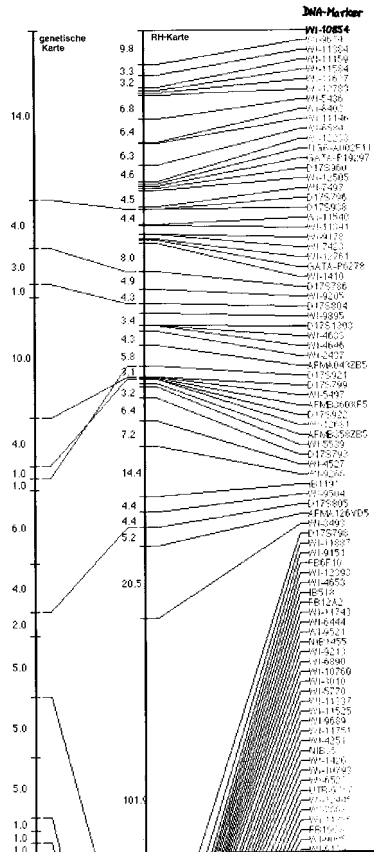


Abbildung 6: Gen-Karte eines Chromosoms¹⁶

2003 Abschluss der vollständigen Sequenzierung des menschlichen Genoms (HGP).¹⁷ Von einer Entschlüsselung des Genoms des Menschen ist die Genforschung noch meilenweit entfernt.

¹⁶ Die Gen-Karte zeigt die genaue Position eines Gens auf dem Chromosom, angegeben in Morgan-Einheiten.

¹⁷ Es deutet manches darauf hin, dass dieser Teil des Projektes schon früher abgeschlossen werden kann; die weiteren Forschungsaufgaben des HGP werden die Molekularbiologen und Humangenetiker aber noch viele Jahre beschäftigen. Vgl. L. Röcke, Das Human-Genom-Projekt, a. a. O.

2. Erläuterung molekularbiologischer Begriffe

Zelle

Jede pflanzliche und tierische Zelle enthält in ihrem Zellkern das vollständige Erbgut, d.h. den vollständigen Bauplan des jeweiligen Organismus. Diese Information ist in den *Chromosomen* der Zellkerne enthalten. Jede Zelle hat diese Erbinformation zweifach: eine Kopie von der Mutter und eine Kopie vom Vater.

Chromosom

Die gesamte Erbinformation befindet sich in den Chromosomen jedes Zellkerns, genauer in dem DNS-Makromolekül auf den Chromosomen, und zwar als sehr dicht gepackter Faden. Entpackt und linearisiert ist z.B. das Erbgut des Menschen (auf 46 Chromosomen) ein Molekül-Faden von fast zwei Metern (!) Länge.

DNA oder DNS

Jeder Zellkern enthält neben gewissen Eiweißmolekülen zwei Arten von Nucleinsäuren: die DNS und die RNS. Die DNS oder DNA (engl.: deoxyribonucleid acid) ist die chemische Substanz, die durch ihre einzigartige Struktur Information über den Bauplan des Organismus speichern und weitergeben kann. Die Information ist durch die Abfolge (Sequenz) von vier verschiedenen Bausteinen, den Nucleotid-Basen Adenin (A), Cytosin (C), Guanin (G), und Thymin (T), entlang des fadenförmigen DNS-Makromoleküls verschlüsselt. Die DNS besteht eigentlich aus zwei kettenförmigen Riesenmolekülen, die sich wie ein Reißverschluss zu einem Doppelstrang (Helix) zusammenlagern. Die Basen der beiden Einzelstränge bilden dabei sich gegenüberstehende Paare, gewissermaßen die Sprossen einer Leiter. Dabei kann A immer nur T und C immer nur G gegenüberstehen (binden).

RNA oder RNS

Die RNS oder RNA (engl.: ribonuclein acid) ist chemisch fast genauso aufgebaut wie die beiden *Holme* der DNS-Doppelhelix. Sie spielt u.a. bei dem Aufbau der Eiweißstoffe (Synthese der Proteine) aus den Aminosäuren in den Zellen eine große Rolle (siehe *Transkription, Translation, Biosynthese*).

Replikation oder Reduplikation

Sie bedeutet identische Verdoppelung der DNS, die bei jeder Zellteilung im Organismus geschieht.

Nucleotid

Die Nucleotide sind die Bausteine der DNS, bestehend aus einem Zucker-Molekül (Ribose), einer Phosphat-Gruppe und einer Base (A, C, G oder T). Der Anzahl der vier verschiedenen Basen entsprechend gibt es vier verschiedene Nucleotide.

Gen

Nur ein Bruchteil (3-5 %) der DNS enthält Informationen für die Bauanleitung der verschiedenen Proteine eines Organismus.¹⁸ Diese DNS-Funktionseinheiten werden Gene genannt. Jedes Gen entspricht einem bestimmten Abschnitt des doppelsträngigen DNS-Moleküls in einem der Chromosomen der Zellkerne. Es enthält die Anleitung zur Herstellung eines spezifischen Makromoleküls, normalerweise eines Strukturproteins oder eines Enzyms. Diese Anleitung ist durch die unterschiedliche Abfolge der vier Basen A, C, G und T festgelegt (codiert). Dabei bestimmt die Kombination aus jeweils drei aufeinander folgenden Basen (*Triplet* oder *Codon*) einen Baustein eines Proteins, nämlich eine Aminosäure.

Neben diesen *Strukturgenen* gibt es noch *Operatorgene* und *Regulatorgene* (siehe unter *Protein*).

Genom

Die Gesamtheit der Gene in den Zellkernen eines Lebewesens.

Gen-Kopplung

Wenn zwei Merkmale (Eigenschaften) bei den Nachkommen eines Elternpaares immer zusammen auftreten, kann man davon ausgehen, dass diese von zwei Genen verursacht werden, die auf einem Chromosom der Keimzelle des Vaters oder der Mutter direkt nebeneinander liegen und quasi miteinander gekoppelt sind.

Gen-Expression

von lat.: herauspressen, bezeichnet die Umsetzung der Information eines Gens in ein Zellbestandteil, normalerweise ein Protein. Das geschieht auf natürliche Weise bei der Biosynthese in den Zellen. Es wird aber auch künstlich (nämlich gentechnisch) durchgeführt zur Herstellung von allerlei biologischen Stoffen.

Gen-Transfer

ist der gentechnische Einbau eines veränderten Gens in das Genom einer Bakterie, Pflanze oder eines Tieres zur Veränderung (Verbesserung?!) bestimmter Eigenschaften, also die Herstellung transgener Organismen.¹⁹

Genetik

ist ein moderner Begriff für Erbgutforschung – seitdem man weiß, dass die Erbanlagen bestimmte Funktionsabschnitte auf der DNS sind, so genannte Gene.

Molekularbiologie

nennt man den Forschungszweig der Biologie, der sich mit den chemischen und physikalischen Eigenschaften organischer Makromoleküle in

¹⁸ Welche Bedeutung die 95-97 % des DNS-Fadens hat, die keine Gene darstellen, ist zur Zeit noch weitgehend unbekannt.

¹⁹ Berühmte Beispiele sind die nicht matschende Tomatensorte und das Schaf Dolly.

Organismen und deren Wechselwirkungen mit Proteinen, Enzymen, Nucleinsäuren usw beschäftigt.

Mutationen

sind zufällige, spontane, ungerichtete Veränderungen der Basenfolge im DNS-Makromolekül eines Organismus. Das geschieht in einer bestimmten geringen Häufigkeit (*Mutationsrate*) auf natürlichem Weg, kann aber künstlich durch energiereiche Strahlen oder bestimmte (*mutagene*) Chemikalien gesteigert werden.

Protein

Die Bausteine der Proteine (Eiweißstoffe) sind Aminosäuren, und zwar insgesamt 20 verschiedene Arten. Die Proteine bilden nicht nur das Grundgerüst der einzelnen Zellen, sie sind lebenswichtige Komponenten aller Organe und an allen chemischen Abläufen im Körper beteiligt (als Enzyme). Aufgrund der in der Erbsubstanz DNS festgeschriebenen Bauanleitung werden die verschiedenen Aminosäuren wie Perlen an einer Kette aneinander gereiht. Die Funktion der Proteine wird aber erst durch die Faltung des Fadens in eine spezifische dreidimensionale Form bestimmt. Der menschliche Körper besteht aus mehreren 100000 verschiedenartigen Proteinen, die alle zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten des Körpers erzeugt und an bestimmten anderen Stellen deponiert werden müssen – gesteuert durch spezifische Gene, den *Regulationsgenen*.

Transkription, Translation, Biosynthese von Proteinen

sind die Hauptphasen bei dem schrittweisem Aufbau der Eiweißstoffe in den Zellen jedes Organismus, also der Synthese der Proteine.

Bei der *Transkription* wird die DNA-Doppelhelix aufgespalten und die Information des DNA-Hauptstranges originalgetreu auf die so genannte mRNA (Message-RNA) umkopiert.

Bei der *Translation* wird die *Sprache* der Nucleinsäuren in die Sprache der Aminosäuren umgesetzt. Das geschieht an den Ribosomen der Zelle, und zwar mittels der tRNA (Transfer-RNA), welche die jeweils richtige Aminosäure herbeischafft (entsprechend dem Basen-Codon der mRNA!).

Diese wird dann an die vorher angelagerte Aminosäure abgelegt und durch eine Peptidbindung mit dieser verknüpft usw., bis das Protein vollständig aufgebaut ist (*Biosynthese*).²⁰

Polymerase-Kettenreaktion (PCR)

Methode bzw. Technik zur quasi unbegrenzten Vervielfältigung (*Klonierung*) beliebiger DNS-Abschnitte zu deren Weiterverarbeitung und Erforschung. Sie besteht aus folgenden drei automatisierbaren Arbeitsgängen, die ständig wiederholt durchlaufen werden:

²⁰ Das geschieht in wenigen Sekunden oder Minuten (ein Protein kann aus 100 bis 1000 Aminosäuren bestehen!). Da jede Zelle mehrere Ribosomen besitzt, können mehrere Proteine parallel aufgebaut (*synthetisiert*) werden.

1. Erhitzen zur Aufspaltung des DNS-Doppelstrangs.
2. Abkühlen und Hybridisieren mit künstlichen Nucleotiden zum Starten der Synthese der DNS-Komplementärstränge.
3. DNS-Synthese mittels DNS-Polymerase (ein Enzym) durch Zugabe von Nucleotid-Bausteinen → die DNS-Einzelstränge werden wieder komplettiert zu Doppelhelixen usw.

Sequenzierung der DNS

Bestimmung der Abfolge (Sequenz) der Basen A, C, G und T der DNS eines Chromosoms. Das geschieht gentechnisch und weitgehend automatisch mit der *Methode des chemischen Abbaus nach Gilbert*.²¹

Mit diesem Text aus einer Folge von vier Buchstaben(paaren) – beim Genom der meisten Wirbeltiere und des Menschen besteht dieser Erbgut-Text aus mehr als eine Mia. Buchstaben! – hat man noch nicht viel gewonnen. Von einer *Entschlüsselung* des Genoms des Menschen ist die Molekularbiologie noch weit entfernt.

Entschlüsselung der DNS bzw. einzelner Gene

Der Begriff zielt auf die Bedeutung der DNS-Stücke (Gene) und umfasst drei Untersuchungsphasen:

1. Sequenzierung der DNS,
2. Identifikation der Gene innerhalb der DNS und auf dem Chromosom,
3. Funktionsanalyse der Gene.

Gentechnik/-technologie

Darunter subsummiert man alle biologischen Experimente, Labortechniken und Verfahren zur Manipulation von DNS-Stücken beliebiger Organismen (vor allem von Genen) und zur Synthese ganzer, veränderter Gene und deren Einbau (*Transfer*) in andere Organismen; also zur Herstellung gentechnisch veränderter Bakterien, Pflanzen und Tiere (so genannter *transgener Organismen*), aber auch zur Herstellung von Pharmazeutika für die Heilung genetisch bedingter Krankheiten des Menschen.

Bibliographie

- »Die Gen-Revolution«, Der Spiegel Nr. 26/2000.
 Kollmann, A., Abitur-Wissen: Genetik, Freising 2000.
 Röcke, L., Das Human-Genom-Projekt. Die Entschlüsselung des Erbgutes des Menschen, ZThG 7 (2002), 244-252.
 Schrödinger, E., Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet, München 1999.

²¹ Nachlesbar in jedem Lehrbuch der Genetik.

Das Human-Genom-Projekt

Die Entschlüsselung des Erbgutes des Menschen*

Lutz Röcke

1. *Das internationale Human-Genom-Projekt (HGP)*

Mit der Vorlage der Arbeitsversion des menschlichen Erbgutes, also des Genoms Ende Juni 2000 hat das internationale Humangenomprojekt eine erste wichtige Etappe auf dem Weg zum Verstehen der Abläufe im menschlichen Organismus erreicht. Dieses Ereignis bildet zweifellos einen Meilenstein in der Entwicklung der Biowissenschaften. Das neues Wissen, das auf der Kenntnis des menschlichen Erbgutes beruht, führt uns in eine neue Dimension des Verständnisses von uns selbst. In den nächsten Jahren werden diese Erkenntnisse zu großen Veränderungen in der Medizin sowie der pharmazeutischen Industrie führen.

Das Humangenomprojekt ist ein internationales Großprojekt, das aus 7 Phasen oder Teilzielen besteht und organisiert wird von der HUGO, der »Human Genom Organisation«. Es ist in dieser Form und Dimension für die Biowissenschaften einmalig und war bisher nur in der Physik und der Raumfahrt üblich (CERN, NASA, ESRO). Es wurde 1990 in den USA mit dem Ziel gestartet, innerhalb von 15 Jahren das menschliche Genom zu sequenzieren, d. h. die Folge der ca. drei Milliarden Bausteine (»Buchstaben«) unserer Erbinformation zu lesen, um dann darauf aufbauend die biologische Funktion aller Gene, den Informationseinheiten des Lebens, zu bestimmen. Mittlerweile beteiligen sich viele Länder, darunter auch Deutschland seit 1996, an dem Projekt.

Das Projekt HGP besteht aus folgenden 7 Phasen (Aufgaben, Zielen):

1. Sequenzanalyse des menschlichen Genoms;
2. Identifikation der Gene innerhalb der DNA;
3. Funktionsanalyse der Gene;
4. Erforschung der Interaktion der von den Genen erzeugten Proteine;
5. Erforschung der molekulare Ursachen genetisch bedingter Krankheiten;
6. Entwicklung neuer Verfahren für Diagnose und Therapie;
7. Moralische, rechtliche und soziale Folgeprobleme des HGP.

* Dieser Artikel basiert auf der Pressemitteilung vom 26. Juni 2000 des deutschen Projektkoordinators Wadzack und einer Tagung an der Ev. Akademie Mülheim/Ruhr im Oktober 2000 zum Thema »Was bedeuten die Gen-Daten des Menschen?«.

Eine Maxime des öffentlichen Humangenomprojektes war, die Daten unverzüglich der Allgemeinheit zugänglich zu machen, d. h. im Idealfall innerhalb von 24 Stunden ins Internet zu stellen. Jeder Forscher der akademischen Welt oder aus der Wirtschaft so wie jeder interessierte Laie kann die Daten kostenlos und ohne Restriktionen einsehen und mit ihnen arbeiten.

An der ersten Phase waren und sind 16 Forschungseinrichtungen aus den USA, Großbritannien, Frankreich, Deutschland, Japan und China beteiligt. Das sind etwa 1000 Wissenschaftler, denen ein Budget von ca. 300 Mio. US-Dollar zur Verfügung steht.

1.1. Sequenzierung des DNA-Stranges

Mit der Vorstellung der so genannten Arbeitsversion im Juni des Jahres 2000 hat das öffentlich geförderte Humangenomprojekt über neunzig Prozent der mehr als drei Milliarden Buchstaben (Nukleotid-Basen) gelesen und in der richtigen Reihenfolge angeordnet. Der vorliegende Text enthält zwar noch ca. 16000 Lücken und weist auch noch in Teilen eine große Ungenauigkeit auf, er repräsentiert aber bereits eine nahezu vollständige Blaupause des Bauplanes des menschlichen Organismus. Viele wissenschaftliche und auch medizinische Fragestellungen lassen sich schon jetzt mit der vorliegenden Arbeitsversion bearbeiten.¹ Ziel bleibt jedoch das Erreichen der 100 Prozent. Das wird voraussichtlich Mitte 2003 oder schon früher der Fall sein.

Die Sequenzanalyse ist (nur) der Anfang der Erforschung des Erbgutes, sozusagen die Ausgangsbasis².

1.2. Identifikation der Gene im DNA-Strang

Den jetzt vorliegenden Text, der aus einer scheinbar wahllosen Reihenfolge seiner Bausteine (den Nucleotid-Basen A, C, G und T) besteht, müssen wir zunächst einmal lesen lernen. Der Text enthält weder Lücken zwischen den einzelnen Wörtern oder Sätzen noch Satzzeichen, die die Sätze voneinander trennen.

¹ Solche Fragen sind z. B.: Wie groß sind die Unterschiede in der DNA-Sequenz zwischen gesunden Menschen eines Volkes?, Wie groß sind diese Unterschiede zwischen gesunden und kranken Menschen, die an einer genetisch bedingten Krankheit leiden? Und an welchen Stellen des DNA-Stranges sind die Abweichungen in der Nukleotid-Basenfolge?

² Die Amphibien und die meisten Pflanzen besitzen mehr DNA (nicht Gene!) als der Mensch, haben also mehr als drei Milliarden Basen. Die Länge des Textes des Erb-Moleküls, d. h. seiner Buchstabenfolge, sagt also nicht viel über seine Bedeutung aus. Weiteres zu den Begriffen Sequenzierung, Entschlüsselung, Nucleotid-Basen usw. findet man im Anhang meines Beitrags *Von der Erbgutforschung über die Genetik zur Gentechnik* in diesem Heft, S. 234-243.

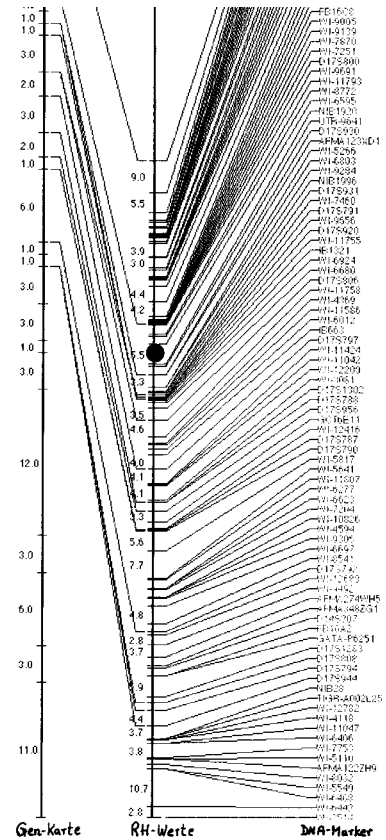
Hier liegt nun die Herausforderung an die genetische Forschung der nächsten Monate und Jahre.

Noch kennen wir nicht die genaue Anzahl der menschlichen Gene oder wo sie im Einzelnen auf unseren Chromosomen liegen – geschweige denn, welche Funktionen sie eigentlich haben. Erschwert wird die Suche nach den Genen durch die Tatsache, dass nur etwa drei bis fünf Prozent der gesamten DNA-Sequenz auch tatsächlich Gene sind, also Proteine (und Enzyme) codieren.

Neueste Berechnungen auf Grundlage der bereits vollständig entschlüsselten Chromosomen 21 und 22 besagen, dass wir 35000 bis 45000 Gene in uns tragen. Davon sind zurzeit erst ca. 9000 identifiziert und in ihrer Funktion teilweise erforscht.³

In den restlichen 97 bis 95 Prozent unserer Erbinformation sind zwar wichtige Kontroll- und Regulations-Abschnitte verborgen, dem überwiegenden Teil der DNA-Sequenz lassen sich jedoch nach heutigem Erkenntnisstand keine erkennbaren Funktionen zuordnen. Vieles spricht dafür, dass sich diese Teile im Laufe der Primaten- und Menschheitsgeschichte angesammelt haben und gleichsam als Spielwiese für die weitere Entwicklung des Genoms, und damit des Menschen, dienen.

Jedes Gen besteht aus mehreren 100 Basen-Triplets (Codons), codieren also Proteine, die aus Hunderten von Aminosäuren bestehen. Dabei spielen aber nur 20 Triplets, also 20 verschiedenartige Aminosäuren eine Rolle beim Aufbau der Proteine, also bei ihrer Synthese an den Ribosomen der Zellen.



Das Resultat dieser Forschungsphase besteht in der Erstellung einer so genannten »Gen-Karte« für jedes Chromosom, d. h. in der genauen Positionangabe der Gene auf dem Träger-Chromosom.⁴

1.3. Analyse der Gen-Funktion (*Functional Genomics*)

Noch weniger als die Buchstabenfolge unseres Erbgutes verstehen die Genetiker im Moment die biologische Funktion der einzelnen Gene sowie das komplexe Wechselspiel der Gene und ihrer Produkte in unseren Zellen (den Proteinen und Enzymen). Aber erst wenn diese Funktionen und das Zusammenspiel verstanden ist, kann es gelingen, komplexe, genetisch bedingte Krankheiten, wie z. B. viele Krebsarten, gezielt zu bekämpfen und neue Medikamente zu entwickeln.

Hilfreich wird vor allem die *Erforschung von Modellorganismen* sein. Die meisten Modellorganismen besitzen ein wesentlich kleineres Genom als das menschliche und sind deshalb einfacher und leichter zu erforschen und zu verstehen. Die kompletten genomischen Sequenzen, z. B. der Hefe, der Fruchtfliege und des Fadenwurms, liegen schon vollständig vor und werden nun eingehend untersucht. Andere höhere Modellorganismen, wie die Maus haben ein Genom, das dem des Menschen sehr ähnlich ist. Defekte in einzelnen Genen führen bei Maus und Mensch oft zu vergleichbaren Erkrankungen. Die Maus ist damit ein ideales Studienobjekt, um die Funktion der Gene und die Entstehung genetisch bedingter Erkrankungen des Menschen zu erforschen.

1.4. Erforschung der Netzwerkinteraktionen der erzeugten Proteine (*Proteomics*)

Gott sei Dank ist der Mensch nicht das Produkt seiner Gene. An seinem körperlichen, geistigen und seelischem Erscheinungsbild (dem »Phänotyp«) spielen neben der Erziehung und den vielfältigen Umwelteinflüssen auch das komplizierte Zusammenspiel der Gene untereinander und dieser mit ihren erzeugten Produkten, den Proteinen und Enzymen, eine große Rolle. Auch die Wechselwirkung der Proteine untereinander ist maßgebend bei vielen Funktionen des menschlichen Körper, wie z. B. bei dem Stoffwechsel und dem Immunsystem. Hier hat die Grundlagenforschung

⁴ Das Bild von S. 247 wurde aus »Spektrum der Wissenschaft«, Sonderheft »Gene und Genome«, Jg. 1997 entnommen. Auf der linken Skala ist der relative Abstand der Gene zueinander auf dem Chromosom in so genannten Morgan-Einheiten angegeben; auf der RH-Skala ist die Rekombinationshäufigkeit der »DNA-Marker« angegeben (ein Maß ihres Abstandes voneinander); rechts stehen die Bezeichnungen für die so genannten DNA- oder Gen-Marker. Das sind DNA-Abschnitte, deren Position auf dem Chromosom bereits bekannt sind. Die Marker werden benötigt, um die Position eines krankheit-auslösenden Gens auf einem Chromosom zu lokalisieren. Hier ist es das BRCA1-Gen, welches bei Frauen Brustkrebs auslösen kann (der große Punkt auf der RH-Skala).

gerade erst vor einigen Jahren begonnen. Bisher sind erst 2 % aller Proteine des Menschen in ihrer Struktur und Funktion bekannt – und es gibt einige 100000 davon! Deshalb sind einige HGP-Projekte der zweiten Phase für dieses Problemfeld vergeben worden.

1.5. Erforschung der molekularen Ursachen von Erkrankungen

Die medizinische Forschung nimmt heute an, dass es etwa 7000 genetisch bedingte Erkrankungen des Menschen gibt. Das sind immerhin etwa 30 % aller relevanten Krankheiten! In Deutschland leiden etwa 5 Mio. Menschen an einer genetisch bedingten Krankheit. Leider sind die wenigsten davon monogenetisch bedingt; bei den meisten sind viele dutzend Gene beteiligt. Das macht die Erforschung so schwer und langwierig. Weil dieses Gebiet für die Gesundheit der Bürger so eminent wichtig ist, finanzieren die HUGO und das BMB+F im Rahmen des HGP hierzu einige Projekte.⁵



Bild 2: »Den Genen auf der Spur«⁶ zeigt, welche Erbkrankheiten durch defekte Gene auf welchem Chromosom ausgelöst werden können und wie viele Gene auf diesem Chromosom bereits entschlüsselt sind (also identifiziert und in ihren Funktionen teilweise erforscht; Stand von März 2001).

⁵ Nähere Informationen vgl. Kap. 2.

⁶ Das Bild der Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, Aus Politik und Zeitgeschichte, B27/2001 vom 29.6.2001 entnommen.

1.6. Entwicklung neuartiger Verfahren für Diagnose und Therapie

Durch die umfassende Funktionsanalyse der Gene und das Verstehen ihrer komplexen Wechselwirkungen in unseren Zellen wird in den nächsten Jahrzehnten eine bessere Diagnose und Therapie vieler genetisch bedingter Erkrankungen möglich werden. Außerdem können Veranlagungen (Prädispositionen) für bestimmte Leiden frühzeitig erkannt und auch gezielter Medikamente dagegen entwickelt werden (Pharmaco-genomics). Auf diesem Gebiet haben sich vor allem private Unternehmen engagiert, in erster Linie die vielen in den letzten Jahren gegründeten gentechnischen Institute und Firmen. Leider ist die Situation heute und in näherer Zukunft die, dass es bereits Diagnoseverfahren für einige genetisch bedingte Krankheiten gibt bzw. bald geben wird, aber eine angemessene Therapie noch in weiter Ferne ist. Das führt natürlich zu etlichen individuell-persönlichen und gesellschaftlich-sozialen Problemen.⁷

»Bei aller Euphorie des Augenblicks muss jedoch vor überzogenen Erwartungen an die Behandlung und Heilung schwerer Krankheiten gewarnt werden. Es werden sicherlich noch 15 bis 25 Jahre vergehen, bevor wir wirklich in der Lage sind, genetisch bedingte Krankheiten (wie z.B. die verschiedenen Krebskrankheiten) weitgehend in den Griff zu bekommen«, so Wadzack.⁸

1.7. Moralische, rechtliche und soziale Folgeprobleme des HGP

Es war allen Verantwortlichen klar, dass die Erforschung des menschlichen Genoms für die Gesellschaft diverse Probleme nach sich ziehen würden, insbesondere durch die Ermittlung derjenigen Gene und Gendefekte, die für den späteren Ausbruch bestimmter genetisch bedingter Krankheiten verantwortlich sein können.

Diese Probleme können hier nur angedeutet werden:⁹

- Es sollte ein Recht auf Wissen wie auf Nichtwissen geben in Sachen des persönlichen Genoms!
- Wie garantiert man den vertraulichen Umgang mit den Genom-Daten?
- Es muss auch diesbzgl. ein Recht auf die Privatsphäre geben!
- Wie vermeiden wir die Diskriminierung Kranker durch die Gesellschaft?
- Wie kann ein bezahlbarer Kranken- und Lebens-Versicherungsschutz für alle erreicht werden?
- Die Bürger müssen über die gentechnischen Verfahren, insbesondere über gentechnische Diagnosen und Therapien informiert werden!
- Wie kann die Kommerzialisierung des Wissens über das Genom des Menschen vernünftig begrenzt werden?

⁷ Vgl. Kap. 1.7.

⁸ Vgl. Kap. 2.

⁹ Nähere Informationen vgl. die in Kap. 3 angegebene Literatur.

- Wie erreichen wir das weltweite Verbot der Patentierbarkeit von DNA-Sequenzen (inklusive der Gene)?
- Welche möglichen gentherapeutischen Verfahren sollten verboten und welche erlaubt werden? Und für wie lange und für welche Patienten?
- Wie unterbinden wir gentechnische Fehlentwicklungen in den Bereichen Humanmedizin, Pharmazeutische Industrie, Nahrungsmittelinindustrie, Landwirtschaft und Tierzucht?

2. Das deutsche Human-Genom-Projekt (DHGP)¹⁰

Waren an der ersten Phase des internationalen HGP nur 3 deutsche Forschungseinrichtungen beteiligt, so sind in der zweiten Phase über 20 Institute mit 44 Projekten involviert. Die meisten werden vom BMB+F finanziert, einige von der DFG.

Die Projekt-Themen, Institute und die jeweiligen Koordinatoren der zweiten HGP-Phase kann man im Internet unter www.dhgp.de/scientific/projectsecond/alle.html einsehen.

3. Ethische, theologische und soziale Implikationen der Gen-Forschung und Gen-Technologie – Informations- und Literaturhinweise

3.1. Grundsätzliches

Aus dem vorher Gesagten ist hoffentlich ersichtlich, dass das Human-Genom-Projekt einen wesentlichen Einfluss auf die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Entwicklung unserer Zukunft haben wird. Und dies auch dann, wenn nicht alle vollmundigen Verheißungen der Gentechnik- und Pharma-Firmen in Erfüllung gehen.¹¹ Es ist hoffentlich auch deutlich geworden, dass die Gen-Forschung und ihre Anwendung mit erheblichen Gefahren und Risiken verbunden ist – vor allem jetzt im Anfangsstadium dieser Wissenschaft und Technologie.

Es würde aber viel zu kurz greifen, wenn man nur den erwarteten Nutzen und Vorteil den (noch?) bestehenden Risiken und Nachteil gegenüberstellt und gegeneinander abwägt. Selbst die wichtige Frage nach der ethischen Relevanz dieses Projektes und der anderen Forschungsbereiche und Anwendungen der Molekularbiologie und -medizin greift meines Erachtens zu kurz, da hier grundsätzliche Fragen aufgeworfen werden nach der Natur des Menschen, dem Sinn des Lebens, des Leidens und der Entscheidungsfreiheit und nach unserer Verantwortung gegenüber unse-

¹⁰ Diese Information wurde www.rzpd.de entnommen.

¹¹ Z.B. »eine Zukunft ohne genetisch bedingte Krankheiten« oder sogar »eine krankheitsfreie Gesellschaft«.

ren Mitgeschöpfen. Solche Fragen müssen für Christen vor allem vom Menschenbild der Bibel her, also theologisch-anthropologisch und schöpfungstheologisch beantwortet werden. Darum ist es wichtig, dass sich Theologen und Kirchen an dem gesellschaftliche Dialog um die Genforschung und Gentechnik beteiligen und vor allem an den notwendigen politischen Entscheidungen in dieser Sache, also an den Gesetzgebungsverfahren.

3.2. *Stellungnahmen von Kommissionen für den Bundestag bzw. die Bundesregierung*

Stellungnahme der Enquetekommission des Bundestages »Chancen und Risiken der Gentechnologie«, München 1987.

Der Bericht an den 10. Deutschen Bundestag informiert ausführlich über die Anwendungsbereiche der Gentechnologie sowie über die Themen Sicherheit, Auswirkungen auf Landwirtschaft und Umwelt und auf die Dritte Welt. Er ist inzwischen allerdings teilweise überholt.

Studie des Büros für Technikfolgenabschätzung beim Dt. Bundestag: Hennen/Petermann/Sauter, »Das genetische Orakel«. Prognosen und Diagnosen durch Gentests – eine aktuelle Bilanz, Berlin 2001.

Enquete-Kommission des Ministeriums für Gesundheit »Recht und Ethik der modernen Medizin« unter der Leitung von Margot von Renesse; Veröffentlichungen mit Schwerpunkt Fortpflanzungsmedizin: www.bundestag.de.

Nationaler Ethikrat der Bundesregierung, im Mai 2001 konstituiert, 25 Persönlichkeiten aus Wissenschaft, Philosophie, Theologie und Politik; Geschäftsstelle: Akademie der Wissenschaften von Berlin und Brandenburg in Berlin.

3.3. *Stellungnahmen der evangelischen Kirchen zur Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin*

EKD (Hg.), Das Leben achten. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin. Gütersloh 1988.

–, Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur Urteilsbildung in Sachen Gentechnik und ihre Anwendungen, Gütersloh 1997.

3.4. *Stellungnahmen der katholischen Kirche zu den Biotechnologien*

Deutsche Bischofskonferenz, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998

3.5. *Veröffentlichungen namhafter Theologen und Biologen*

Einer der ersten und renommiertesten Kritiker der Gentechnologie war und ist der *evangelische Theologe* und Biologe Günter Altner:

Altner, G., Leben auf Bestellung? Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie, Freiburg i. Br. 1988.

Einführung in den 1988 aktuellen Erkenntnisstand, in die Nutzungsziele und Anwendungsfelder, die Gefahren; Beschreibung von Wegen und Methoden für ei-

nen öffentlichen Prüfungsprozess und für politische und gesetzliche Grenzziehungen.

→, *Leben in der Hand des Menschen – die Brisanz des biotechnischen Fortschritts*, Darmstadt 1998.

Ein anderer sehr renommierter Kritiker ist der evangelische Theologe und Biologe Ulrich Eibach:

Eibach, U., *Gentechnik – der Griff nach dem Leben*, Wuppertal 1986, 1988.

Methoden und Möglichkeiten der Gentechnik und Fortpflanzungsbiologie, Grundsätzliche ethische und theologische Überlegungen dazu und konkrete ethische Probleme: gentechn. Beratung, Genomanalyse, Genterapie, Chancen und Risiken der Gentechnik bei Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren.

Von *katholischer Seite* ist der bekannteste Kritiker der Biotechnologien Dietmar Mieth, Professor für Ethik in Tübingen:

Mieth, D., alle Veröffentlichungen des Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen: http://www.izew.uni-tuebingen.de/index_info.html.

Aber auch die Herausgeberin von ›Publik-Forum‹ Doris Weber:

Weber, D., *Jetzt brechen die Dämme – den Gen-Rausch stoppen*, Publik-Forum Dossier, Oberursel 1999.

3.6. Informationen von unabhängigen Instituten und Organisationen

Institut für Technik, Theologie und Naturwissenschaft der Universität München unter der Leitung von E.-L. Winnacker.

»Gentechnik – Eingriffe am Menschen. Ein Eskalationsmodell zur ethischen Bewertung«, München 1997.

Robert Koch Institut, Berlin; www.rki.de.

IZEW der Uni Tübingen unter der Leitung von D. Mieth; www.uni-tuebingen.de/abot.

Bundesärztekammer; www.bundesaerztekammer.de.

Öko-Institut Freiburg, 79033 Freiburg i. Br., Postfach 6226; www.oeko-institut.

Greenpeace Hamburg, Gentechnik-Kampagne; www.greenpeace.de.

Gen-ethisches Netzwerk, Berlin; www.gen-ethisches-netzwerk.de.

3.7. Konvention des Europarates zur Biotechnologie und Humangenetik

»Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin«, Europa-Rat, April 1997.

Beschluss der 9. Synode der Evangelischen Kirche zu obigem Übereinkommen, EKD, 5. November 1998 in Münster.

Gentechnik am Menschen

Ethische Fragen und Argumente*

Monika Bobbert

1. Einleitung

Die Gentechnologie umfasst eine große Bandbreite an Methoden und Techniken in Medizin, Biologie, Agrarwissenschaft, Chemie und Pharmazie. Im folgenden steht die »rote« Gentechnologie, die sich auf die Humanmedizin bezieht, im Mittelpunkt. Die »grüne« Gentechnologie in Landwirtschaft, Umwelt und Tiermedizin lasse ich aus Platzgründen beiseite.

Die revolutionären Entwicklungen der Gentechnik in der Humanmedizin stellen die lange Zeit gültigen biologischen, sozialen und philosophischen Annahmen über die menschliche Natur infrage. Die individuellen und gesellschaftlichen Veränderungen, die sich durch medizinische Diagnose- und Therapiemöglichkeiten bereits ergeben haben, werden zunehmend deutlicher. Aber auch die Grundlagenforschung (z. B. die Analyse des menschlichen Genoms oder Forschungsvorhaben mit embryonalen Stammzellen) rückt mehr und mehr ins Interesse der Öffentlichkeit angesichts der Tatsache, dass Grundlagenforschung und Anwendung zunehmend miteinander verweben sind. (So machte z. B. erst die künstliche Befruchtung im Reagenzglas den menschlichen Embryo für die genetische und entwicklungsphysiologische Grundlagenforschung zugänglich.)

Die neuen Gentechniken in der Humanmedizin und Humanbiologie aus einer ethischen Perspektive zu betrachten heißt erstens, die moralischen Rechte und Pflichten ethischer Subjekte zu klären, zweitens mögliche Probleme institutioneller Strukturen und Regelungen zu beleuchten und drittens die grundlegenden Werte und Zielsetzungen einer Gesellschaft zu explizieren und kritisch zu diskutieren.

2. Allgemeine ethische Fragen

Aus dem Feld der ethischen Fragestellungen zur Reproduktionsmedizin und zur Gentechnik am Menschen habe ich einige zentrale Fragen und Argumentationslinien ausgewählt:

* Der vorliegende Beitrag entspricht einem Vortrag, der anlässlich des Herbstsymposiums der Theologischen Sozietät am 5. Oktober 2001 in Sindelfingen gehalten wurde.

1. Frage: In welcher Welt wollen wir in Zukunft leben?

Gibt es Lebensstile, soziale Gewohnheiten (z. B. mit »Beziehung« verbundene Sexualität) und Institutionen (z. B. Familie), soziale Strukturen (z. B. der professionellen Unterstützung) und Werte (z. B. Solidarität, Rücksicht gegenüber Schwächeren) oder auch natürliche Verläufe oder Ereignisse (z. B. vom natürlichen Zufall bestimmter Nachwuchs), die es wert sind, beibehalten zu werden?

Sicher wollen wir keine Welt, wie sie die nordamerikanischen Bioethiker Buchanan, Brock, Daniels und Wikler in ihrem neuesten Buch »From Chance to Choice – Genetics and Justice«¹ in mehreren Szenarien provokativ entwerfen: Hier beschließt beispielsweise eine religiöse Gemeinschaft, um ihre Vision einer guten Gesellschaft zu verwirklichen, in einem privaten gentechnischen Labor durch Klonen einen erprobt guten Menschen zu vervielfältigen. Oder ein Mann und eine Frau konkurrieren um einen Arbeitsplatz bei einer angesehenen Firma, doch nun ist nicht mehr das Geschlecht ein wichtiger Faktor, sondern ein der Bewerbung beiliegendes Genetik-Zertifikat. Dieses weist aus, dass sich die betreffende Person einer genetischen Behandlung zur Verbesserung der Widerstandskraft unterzogen hat und deswegen weniger anfällig für grippale Infekte ist und außerdem über ein besseres Erinnerungsvermögen verfügt.

Welches sind also diejenigen Werte und Ziele, nach denen wir unser gesellschaftliches Zusammenleben ausrichten wollen? Durch welche auf das Individuum gerichteten Maßnahmen oder aber gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen wollen wir diese Werte und Ziele umsetzen? Und welche der erstrebenswerten Ziele lassen sich durch die neuen Gentechniken fördern? Gibt es dem gegenüber Anliegen und Ziele, die womöglich durch eine ausgedehnte »Genetisierung« des gesellschaftlichen Denkens und Handelns gefährdet würden?

2. Frage: Auf welche Weise sollen Forschungsprioritäten gesetzt werden?

Sollen Wissen und Techniken entwickelt werden, ohne die Zwecke und Ziele zu hinterfragen? Oder sollten nicht vielmehr Forschung und ihre Anwendungen vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Anliegen und Probleme analysiert und bewertet werden? Die Bewertung neuer Forschungsentwicklungen und -techniken kann zum einen probleminduziert und zum anderen technikinduziert erfolgen.² Bei einer probleminduzier-

¹ Vgl. A. Buchanan / D. W. Brock / N. Daniels / D. Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge 2000, 2f.

² Die Unterscheidung zwischen technik- und probleminduzierter Bewertung, die der Verband der Deutschen Ingenieure (VDI) in einer Richtlinie eingeführt hat (vgl. VDI, *Technikbewertung – Begriff und Grundlagen. Erläuterungen und Hinweise zur VDI-Richtlinie 3780*, 1991), wurde in zahlreichen wissenschaftsethischen Arbeiten des Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen weitergeführt.

ten Zugangsweise legitimieren die gesellschaftlichen und politischen Probleme die Forschungsaktivitäten. So könnten etwa gesellschaftliche Probleme wie Drogenabhängigkeit oder die Frage nach dem Umgang mit chronischen Krankheiten oder altersbedingten Einschränkungen zu entsprechenden Forschungsvorhaben führen. Bei einer technikinduzierten Zugangsweise werden Forschungswissen und Techniken entwickelt und anschließend deren positive und negative Konsequenzen untersucht, um dann zu bestimmen, unter welchen Umständen die Anwendung des Wissen und der Methoden erlaubt sein sollte.

Betrachtet man die Gentechnik, dann liegt zwar oft eine Mischung dieser beiden Zugangswesen vor, jedoch ist die technikinduzierte Richtung stärker vertreten. Diese Einseitigkeit ist zu kritisieren, da eine überwiegend technikinduzierte Beurteilung viele (sozial-)ethische Fragen ausklammert. Darüber hinaus könnte man häufig sogar zu dem Schluss kommen, dass die Probleme, die als zu lösende präsentiert werden, eher zur Legitimation der Technik dienen, als dass es sich um dringende gesellschaftliche Probleme handelt. So bot die In-vitro-Fertilisation, die in den 70er und 80er Jahren hauptsächlich mit dem Kinderwunsch und dem individuellen Leiden einzelner Paare an ihrer Unfruchtbarkeit gerechtfertigt wurde, auf der anderen Seite für Wissenschaftler die optimale Gelegenheit zur Weiterentwicklung der humangenetischen Forschung am Embryo– wie Robert Edwards, der technische »Vater« des ersten Retortenbabys Louise Brown, in Großbritannien heute freimütig äußert.³

Aber auch bei einer technikinduzierten Bewertung einer bereits vorhandenen Technik kann die Perspektive der Bewertung geweitet werden. So wäre zu fragen, um welche Probleme es sich handelt, die diese Technik zu lösen verspricht, wie aussichtsreich die Lösungen wissenschaftlich gesehen wirklich sind, und ob wir genau diese Probleme überhaupt lösen wollen oder ob es möglicherweise andere Probleme höherer Priorität gibt.

Davon abgesehen ist folgende ethische Minimalregel bei einer Bewertung zu beachten: Eine neue Technik darf bei ihrer Anwendung nicht gravierendere Problem hervorbringen als sie zu lösen beansprucht.⁴ So ist z. B. anzunehmen, dass das Klonen von Menschen keine ernsthaften Probleme löst, wohl aber steht zu vermuten, wie auch der Forscher Ian Wilmut (der »Vater« des Schafs Dolly) immer wieder betont, dass die Technik bei der Mehrzahl der Klone zu schrecklichen Missbildungen führt.⁵ Ebenso führten Eingriffe in die menschliche Keimbahn wahrscheinlich zu

³ Vgl. R. G. Edwards, 20 Years of Science, Medicine, and Ethics in IVF, Vortrag auf dem Symposium »In vitro Fertilization in the 90ies: Methods, Contexts, Consequences«, Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Universität Tübingen, Januar 1997.

⁴ Vgl. D. Mieth, Ethik angesichts der Beschleunigung der Biotechnik, in: Das Parlament – Beilage »Aus Politik und Zeitgeschichte«, 11. August 2000, 3-9, hier: 4.

⁵ Vgl. Interview mit I. Wilmut, »Das ist ein Traum, ein Albtraum«, in: DIE ZEIT, März 2001.

so schweren Seiteneffekten, dass mögliche positive Effekte dagegen verblissen würden.

3. Frage: *Wie viel biologischen Zufall und Natürlichkeit wollen wir beibehalten?*

Was soll in Zukunft mehr Gewicht erhalten oder behalten: zufällige bzw. »natürliche« Verläufe und Geschehen am Menschen, (medizin-)technische Eingriffe in den Menschen oder die Gestaltung sozialer und politischer Rahmenbedingungen?⁶ Offensichtlich ist jede Option für etwas »Natürliches« immer zugleich auch eine kulturelle Option bzw. Entscheidungsoption. Aber bislang hatten wir Menschen in Bezug auf unsere biologische Verfasstheit einen größeren Grad an Geschehenlassen – verglichen mit der Züchtung und Verbesserung von Tieren oder Pflanzen. So galten z.B. alle nach der Geburt sich zeigenden Krankheiten und Behinderungen mehr oder weniger als ein vom Menschen selbst nicht zu verantwortendes Schicksal.

Dies könnte sich ändern, indem wir kontrollierend und verändernd tätig werden. Doch wir als Handelnde müssen immer dann Gründe angeben, wenn wir in die »Natur« eingreifen – selbst, wenn wir sie »nur« gestaltend nachahmen. Insofern ist in Argumentationen der sogenannte naturalistische Fehlschluss zu vermeiden, bei dem man vom Sein auf das Sollen schließt. Wenn man z. B. das Klonen mit dem Hinweis rechtfertigt, dass die Natur ja auch genetisch identische Zwillinge hervorbringe. Oder wenn man die Pränataldiagnostik (PND) und den anschließenden Abbruch damit legitimieren wollte, dass schwerste genetische Fehlbildungen bei Embryonen häufig zu einem Spontanabort führen.

4. Frage: *Wann beginnt das menschliche Leben?*

Wann ist etwas ein menschliches Wesen und wann hat dieses eine menschliche Würde, so dass es ein Zweck in sich selbst ist und nicht gänzlich für Fremdinteressen und Fremdzwecke instrumentalisiert werden darf? Die Frage, wann menschliches Leben beginnt, welcher Art der moralische Status von Embryonen ist und welche Schutzrechte damit verbunden sind, ist in der Reproduktionsmedizin und neuerdings auch im Zusammenhang mit der Grundlagenforschung (z. B. der verbrauchenden Embryonenforschung oder der Forschung mit embryonalen Stammzellen) wieder virulent geworden. Mit der Beantwortung dieser Frage stehen und fallen Vorwürfe der Diskriminierung von Menschen durch Selektion im Embryonalstadium. Ebenfalls davon abhängig würden Abwägungen

⁶ Vgl. dazu z. B. L. Honnefelder, Was wissen wir, wenn wir das menschliche Genom kennen? Über die Herausforderung der Humangenomforschung, in: Information Philosophie, Nr. 4, 2001, 7-18.

zwischen dem Schutzanspruch befruchteter Eizellen und dem Interesse an Grundlagenforschung bzw. an klinischer Forschung, die (mehr oder weniger konkret) die Behandlung bislang unheilbarer Krankheiten in Aussicht stellt, unterschiedlich ausfallen.

5. Frage: Was ist unter Krankheit zu verstehen und was sind im Unterschied dazu erwünschte oder unerwünschte Merkmale?

Das Krankheitsverständnis unterliegt historischen und kulturellen Veränderungen und hängt darüber hinaus vom subjektiven Erleben ab. Gleichzeitig hat die Zuschreibung »Krankheit«, die unausweichlich Wertungen transportiert, immer auch Aufforderungscharakter, d.h. sie fordert zum helfenden Handeln heraus. Wenngleich empirische genetische Daten und körperliche Befunde eine wichtige Rolle spielen, ist der Krankheitsbegriff immer auch ein hermeneutischer und letztlich moralisch relevanter Begriff. Was also verstehen wir unter Krankheit, und wo verlaufen die Grenzen zur sozialen Erwünschtheit von Merkmalen? Solange wir diese Frage nicht beantworten können, lassen sich beispielsweise Indikationen für genetische Tests nicht festlegen.

Bemühungen, das Krankheitsverständnis ethisch-normativ zu bestimmen, stehen noch in den Anfängen und sind umstritten.⁷ Aber selbst wenn das Krankheitsverständnis sich letztlich nur faktisch-diskursiv erschließen ließe, legt sich als nächste Frage nahe: Wer soll die Definitionsmacht über Krankheit und Gesundheit haben? Die Tatsache, dass derzeit hauptsächlich Mikrobiolog/-innen, Mediziner/-innen und/oder Ärzt/-innen die Standards für Krankheit und Gesundheit festlegen, ist kritikwürdig. Auch kritikwürdig wäre ein Krankheitsverständnis, das einseitig auf genetisch nachweisbare Auffälligkeiten eingengt würde – unter Ausblendung des subjektiven Erlebens und der Wechselwirkungen mit gesellschaftlichen Verständnissen.

3. Einige speziellere ethische Fragen und Argumente

3.1. Autonomie

Autonomie als individuelles Recht meint unter anderem »informierte Zustimmung« und die Vertraulichkeit persönlicher Daten. In diesem Sinne wird Autonomie als Abwehrrecht bzw. als »negatives« Recht verstanden, das dem Schutz des Individuums dient. Zudem wird häufig auf ein »positives« Autonomierecht, d.h. auf Autonomie als Anspruchsrecht verwiesen. Autonomie als positives Recht beinhaltet, auf mehrere Optio-

⁷ Vgl. z.B. M. Bobbert, Die Problematik des Krankheitsbegriffs und der Entwurf eines moralisch-normativen Krankheitsbegriffs im Anschluß an die Moralphilosophie von Alan Gewirth, in: *Ethica* 8 (2000), 405-440.

nen und Mittel zurückgreifen bzw. zwischen ihnen wählen zu können. So könnte ein Recht auf Gesundheit sowohl ein negatives Recht, nicht wesentlich gesundheitsschädigenden Einflüssen ausgesetzt zu werden, beinhalten als auch ein positive Recht auf bestimmte Behandlungsleistungen.

Autonomie als negatives wie positives individuelles Recht wird begrenzt durch zentrale individuelle Rechte anderer. Abwehrrechte sind in der Regel »stärkere« individuelle Rechte als Anspruchsrechte. So ist z. B. das negative Recht, nicht an der Fortpflanzung gehindert zu werden, unstrittig, ein positives Recht auf ein Kind bereits umstritten und ein Recht gar auf ein gesundes Kind vermutlich nicht zu rechtfertigen.

Neben der Notwendigkeit, in Bezug auf die Autonomie einen ethischen Standpunkt einzunehmen, d. h. die Interessen und Rechte aller Betroffenen zu berücksichtigen und dann abzuwägen, kann die individuelle Autonomie auch konterkariert werden. Zum einen wird das Recht auf »informierte Zustimmung« und das Recht, wählen zu können, oft nur bestimmten menschlichen Wesen zugestanden. So scheinen bei Menschen mit einer geistigen Behinderung Autonomierechte eher nicht beachtet zu werden. Zusätzlich scheinen auch deren weitere zentrale Abwehrrechte eher Verletzungen ausgesetzt zu sein. So wurden z. B. den Bewohner/-innen einer Einrichtung der Behindertenhilfe in Eisingen bei Würzburg vor einigen Jahren ohne jede Informierung und Einwilligung der Betroffenen oder ihrer Familien Blutproben zum Zweck genetischer Screenings entnommen.⁸

Abgesehen von Überschreitungen des Autonomierechts als Abwehrrecht ist auch das Autonomierecht als Anspruchsrecht zu wählen in der Praxis häufig nur für einen eng umrissenen Personenkreis reserviert, der nicht einmal alle kompetenten, d. h. zur Selbstbestimmung in vollem Sinne fähigen Erwachsenen umfasst. So ist beispielsweise die In-vitro-Fertilisation in der Regel nur bei verheirateten heterosexuellen Paaren zugelassen, bei denen die behandelnden Ärzt/-innen keine ernststen psychischen Probleme vermuten. Polemisch könnte man dies als Zuteilung des Rechts auf Autonomie entsprechend gesellschaftlichen Erwünschtheiten bezeichnen.

Zum zweiten – immer noch die Autonomie betrachtend – können Außeneinflüsse und gesellschaftliche Bedingungen das individuelle Recht auf Autonomie korrumpieren, indem individuelle Entscheidungen psychischem und sozialem Druck unterworfen sind. Unsere Gesellschaft formt individuelle Werte und Haltungen gegenüber Behinderung und Krankheit, unsere Gesellschaft lehrt Individuen, mit solchen Phänomenen umgehen bzw. sie zu umgehen. Als Mitglied einer Gesellschaft, die dazu tendiert, Menschen mit einer Behinderung als Menschen von geringerem Wert anzusehen und sie und ihre Familien auszugrenzen, wird die

⁸ Vgl. K. Dörner / U. Spielmann (Hg.), *Geistige Behinderung, Humangenetik und Ethik. Der Würzburg-Eisinger Fall*, Würzburg 2001.

Entscheidung nach einer Pränataldiagnostik (PND) für ein Kind mit einer Behinderung, etwa Down-Syndrom oder Offenem Rücken (Spina bifida), schwer fallen.

Gegen eine Zulassung der Präimplantationsdiagnostik (PID) in Deutschland ließe sich aus sozialemethischer Sicht anführen, dass diese Methode die gesellschaftliche Tendenz zur Behindertenfeindlichkeit verstärken und dass für die werdenden Eltern zusätzlich zur bereits bestehenden PND noch neue Entscheidungszwänge entstehen würden.

Zum dritten besteht die Tendenz, in Debatten über Gentechnik und Humangenetik auf das Recht auf individuelle Autonomie zu rekurrieren, obwohl die Probleme, die gelöst werden sollten, auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene liegen. Der Bezug auf das individuelle Recht auf Autonomie verlegt die moralische Verantwortung und Entscheidung in das Individuum, erweitert vordergründig die individuelle Freiheit und vermeidet so allgemeine Regulierungen, die in einer pluralistischen Gesellschaft nicht leicht zu finden sind. Ob aber PND, PID oder genetische Tests an Kindern und Erwachsenen als neue Wahlmöglichkeiten tatsächlich die Freiheit der Betroffenen erweitern, kann zumindest nicht von vornherein angenommen werden.

3.2. Das Recht zu wissen, das Recht nicht zu wissen oder die Pflicht zu wissen

Genetische Tests und Screenings (gendiagnostische Reihenuntersuchungen) stellen Informationen neuer Qualität zur Verfügung und dieser Pool an Informationen wird noch weiter anwachsen. Derzeit gibt es etwa 1000 Tests für genetische Krankheiten, etwa 300 Tests werden routinemäßig in Labors angewendet und rund 25 Tests sollen nach Angaben der Bundesärztekammer auf dem freien Markt bzw. über das Internet erhältlich sein.⁹ Über welche – genetisch bedingten bzw. in irgendeiner Weise (mit)bedingten – Krankheiten oder Charakteristika können wir in Zukunft Auskunft erhalten? Wie treffsicher werden diese Informationen über Dispositionen und beeinflussende Faktoren tatsächlich sein?

Derzeit lassen sich zwar zahlreiche Krankheitsdispositionen diagnostizieren, doch fehlen (bis auf wenige Ausnahmen, etwa die Eisenspeicherkrankheit – Hämochromatose) medizinische Behandlungsmöglichkeiten. Sollte man nur dann genetische Informationen mitteilen, wenn es auch therapeutische Optionen gibt? Oder ist das Wissen darum, z. B. in der Lebensmitte an Veitstanz (Chorea Huntington) zu erkranken, an sich schon geschuldet oder einklagbar? Dürfen Eltern solche Tests für ihre Kinder einfordern?

⁹ Vgl. E. Richter, Gendiagnostik. Gesetzgebung hinkt hinterher. Bundestags-Enquete-Kommission diskutiert über Risiken, in: Deutsches Ärzteblatt 97/43 (2000), C2130.

Sicher lässt sich das Recht auf Nicht-Wissen über bestimmte genetische Informationen, d. h. das Abwehrrecht, genetisches Wissen nicht unangefordert mitgeteilt zu bekommen, nicht so leicht durch den Verweis auf zentrale moralische Rechte anderer beschneiden. Allerdings wird derzeit doch recht kontrovers diskutiert, ob das Recht auf Nicht-Wissen wirklich als essentieller Bestandteil des Rechts auf Autonomie anzusehen ist und außerdem, ob ein vorhandenes Wissen nicht doch womöglich Pflichten zur Informierung bestimmter Personen oder Institutionen nach sich ziehen sollte.

Etwas anders sieht es mit dem Anspruch auf genetisches Wissen über bestimmte Veranlagungen aus, da solche molekulargenetischen Untersuchungen zum ersten Kosten verursachen, zum zweiten schwerwiegende psychische Reaktionen hervorrufen können, mit denen man die Betroffenen schlecht allein lassen kann, und sich zum dritten Vorhersagen eventuell nur durch die Einbeziehung von Familienmitgliedern (und damit einer Untersuchung ihrer Erbanlagen bzw. Dispositionen) treffen lassen. So ist z. B. eine genetische Diagnostik auf das p 53-Tumorsuppressor-Gen hin nur im Zusammenhang mit der molekulargenetischen Untersuchung weiterer Familienmitglieder und der Erhebung der familiären Krankheitsgeschichte (Stammbaumanalysen über mehrere Generationen) aussagekräftig.¹⁰ Dabei wird zwangsläufig Wissen über die genetischen Dispositionen dieser Familienmitglieder hervorgebracht. Das Recht auf Wissen oder Nicht-Wissen kann also bereits auf dieser Ebene nicht isoliert diskutiert werden.

Darüber hinaus wäre zu klären, ob das individuelle Recht auf Wissen freiwillig jederzeit veräußert werden kann. Gibt es auch Grenzen einer »freiwilligen« Informierung Dritter und können davon abgesehen Freiwilligkeit und Wissentlichkeit (als wesentliche Bestandteile der Fähigkeit zur Selbstbestimmung) in der Praxis zuverlässig gewährleistet werden – wenn es beispielsweise um die Bewerbung um einen Arbeitsplatz geht? In Bezug auf genetische Screenings an Erwachsenen werden mittlerweile auch ökonomische Interessen sichtbar. Kranken- und Lebensversicherungen zeigen bereits jetzt großes Interesse, auf solche Daten zurückgreifen zu können. Im Moment sind die Aussagewahrscheinlichkeiten offensichtlich noch zu schlecht – gerade weil die meisten Krankheiten oder Merkmale multifaktoriell bedingt sind.

Die Ethik muss sich auch fragen, ob bestimmte moralische Rechte durch Gesetze geschützt werden können oder gar müssen. In Bezug auf Probleme des Wissens oder Nicht-Wissens um genetische Informationen gibt es bislang wenig gesetzliche Regelungen. Diesbezüglich wäre zu klären, ob

¹⁰ Es muss festgestellt werden, ob eine Spontanmutation oder eine familiär vererbte Genmutation vorliegt. Vgl. dazu z. B. den Beitrag von *Anonymus*, Diagnose Eierstockkrebs – und was dann? Hoffnung durch neue Wege in der gynäkologischen Onkologie: Gentherapie und prädiktive Genanalyse, in: Freiburger Uni-Magazin, Nr. 1, 2000, 11-17.

und wenn ja, welche Gesetze und Vorschriften das Recht auf Privatheit und auf personenbezogene vertrauliche Daten wirksam schützen können.

In diesem Abschnitt wurde viele Fragen aufgeworfen und an diesen zeigte sich recht deutlich, dass genetische Tests ein komplexes Bündel von Problemen hervorbringen. In Anbetracht der oben angeführten Minimalregel, durch (medizin-)technische Neuerungen nicht mehr und schwerwiegendere Probleme hervorzubringen als die Techniken zu lösen versprechen, ist die Einführung und Anwendung genetischer Tests und Screenings eher kritisch zu beurteilen, sofern sie nicht an konkrete Behandlungsmöglichkeiten gekoppelt sind.

3.3. Moralisch gute Zwecke rechtfertigen nicht jedes Mittel

Zur Zeit wird in Europa kontrovers über die Forschung an embryonalen Stammzellen diskutiert. Eine Methode zur Herstellung embryonaler Stammzellen wird als »therapeutisches« Klonen bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch verwischt jedoch, dass nicht die verwendeten Embryonen bzw. die daraus gewonnenen (vermutlich totipotenten) Stammzellen therapiert werden, sondern diese lediglich ein Mittel zur Entwicklung von Zellkulturen oder irgendwann in ferner Zukunft von Ersatzorganen, von Genmaterial zur somatischen Gentherapie oder gar Keimbahntherapie darstellen. Die Hoffnung, neue Techniken zur Herstellung von Geweben und Organen zu entwickeln, um auf diese Weise die Transplantationsmedizin zu revolutionieren, die Hoffnung, mit neuronalem Gewebe Krankheiten wie Parkinson oder Multiple Sklerose zu behandeln oder menschliches Gewebe in Medikamentenversuchen einzusetzen, um bessere Vorhersagen zu treffen, sind Ziele, die man schwerlich ablehnen kann.

Jedoch sind zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Aussichten, komplette Organe oder funktionsbezogene Gewebe herzustellen, angesichts der biotechnischen Schwierigkeiten, des mangelnden genetischen Wissens und der fehlenden Modelle sehr vage. So ist zunächst einmal nicht jedes »gute« Ziel auch ein realistisches Ziel. Hingegen ist eine Verwendung entsprechender Forschungsergebnisse für die somatische oder gar für die bislang noch für tabu erklärte Keimbahntherapie aus biologischer Sicht realistischer. Doch wird dieses Ziel aufgrund der mit diesen Techniken verknüpften öffentlichen Vorbehalte derzeit selten in Anschlag gebracht.

Aus ethischer Perspektive ist relevant, welche Mittel eingesetzt werden, um ein Ziel zu erreichen, weil eben kein noch so guter Zweck die Mittel heiligt. Welche Art von Forschung ist also erlaubt? Wenn sich totipotente Zellen, pflanzte man sie ein, zu einem Menschen entwickeln würden, für Forschungszwecke verbraucht, d.h. als Material eingesetzt und anschließend vernichtet werden, ist dies nicht moralisch neutral. Obwohl die Frage, welche Schutzrechte solche embryonalen Zellen haben, strittig bleibt, besteht doch ein Minimalkonsens darüber, dass es sich um mehr als bloßes Zellmaterial handelt. Eine abgestufte Zuschreibung des

Verbots der Instrumentalisierung bzw. Tötung über Kriterien wie z. B. Schmerzempfinden, Bewusstsein oder Überlebensfähigkeit lässt sich kaum begründen und unterliegt damit dem Vorwurf der Willkürlichkeit.¹¹ Zwar lassen sich mit Hinweis auf die genetische Individualität und auf die Potentialität dieser Embryonalzellen nicht sämtliche moralische Rechte zuschreiben, die erwachsenen Menschen zukommen, zumindest aber das Recht, nicht völlig für externe Zwecke instrumentalisiert zu werden. Und dies wäre der Fall, wenn Embryonen für Forschungszwecke hergestellt oder wenn »übrige« Embryonen verbraucht würden.

Außerdem sind Alternative auszuloten, um ethisch weniger problematische Wege zu finden und zuerst zu gehen. So sollte im Fall der Stammzellforschung der Weg der Gewinnung und Verwendung von Stammzellen Erwachsener gewählt werden, außerdem ließe sich aus wissenschaftlicher Perspektive zum jetzigen Zeitpunkt zweifellos vieles noch über Tierexperimente und entsprechende Tiermodelle genauer erforschen und vorantreiben.

Ein anderes Beispiel für einen guten Zweck, aber ein aus ethischer Sicht verbotenes Mittel ist die Forschung zur Alzheimer-Erkrankung oder zu anderen Demenzerkrankungen, insofern dabei Humanexperimente an Betroffenen vorgenommen würden, die selbst nicht mehr zustimmen können. Obwohl an Demenz Erkrankte nicht mehr fähig sind, ihr Recht auf Achtung der Autonomie wahrzunehmen, sind sie durch alle anderen individuellen moralischen Rechte geschützt, also unter anderem durch das Recht auf physische und psychische Unversehrtheit, auf Schutz der Gesundheit und auf Schutz der persönlichen Daten. Die Zustimmung zu humanmedizinischer Forschung, die für die Behandlung der nächsten Generation oder für andere Betroffene, aber nicht für einen selbst Hilfe bringt, kann nur durch kompetente Individuen gegeben werden. (Ein eventuell gangbarer Weg wäre hier eine schriftlichen Vorausverfügung in gesunden Tagen –ähnlich wie es Patientenverfügungen für die Frage der Behandlungsbegrenzung gibt.) Somatische und psychische Eingriffe ohne therapeutischen Effekt für Menschen mit einer geistigen Behinderung oder einer Demenzerkrankung würde bedeuten, sie vollständig für externe Zwecke zu instrumentalisieren.¹²

¹¹ Vgl. S. Graumann, Zur Problematik der Präimplantationsdiagnostik, in: Das Parlament – Beilage »Aus Politik und Zeitgeschichte«, 29. Juni 2001, 17-25, hier: 20f.

¹² Einzig denkbar wären sehr geringfügige Eingriffe, die von dem jeweiligen Menschen mit einer Behinderung nachprüfbar nicht als Belastung empfunden werden. Am wichtigsten ist bei diesen sehr vorsichtig vorzunehmenden Abwägungen, dass nicht eine – andere(!) Menschen betreffende – Nutzensumme (vermuteter großer Nutzen für zukünftige Generationen oder Gruppen) gegen einen konkreten Menschen in Anschlag gebracht wird, sondern dass in jedem Fall die grundlegenden Individualrechte jedes einzelnen Menschen mit einer Behinderung Vorrang haben, d. h. respektiert und geschützt werden.

3.4. Stellen die genetische Techniken eine neue Form von Eugenik dar und sind deshalb abzulehnen?

»Eugenik« im biologischem Sinne – dies wurde von Genetiker/-innen selbst gezeigt – ist nicht möglich: Um die Gesamtheit aller Gene der menschlichen Population durch Vorselektion oder gentechnische Eingriffe zu »verbessern«, wären Zeiträume nötig, welche die Geschichtsschreibung übertreffen, und außerdem entstehen die meisten dominant vererbt und damit phänotypisch ausgeprägten »Defekte« durch Neumutationen. Davon abgesehen gibt es aber eine Bedeutung von Eugenik, bei der individuelle Entscheidungen auf der Grundlage von gesellschaftlichen Abwertungen und Unerwünschtheiten gefällt werden. So lassen sich individuelle und soziale Maßnahmen und Ziele, die bestimmte Menschen fördern und bevorzugen, weil diese eine bessere Gesundheit oder bestimmte Charakteristika vorweisen können, als soziale Eugenik bezeichnen.¹³ Der Molekularbiologe James Watson ist nicht der einzige, der von einer Verantwortung der Eltern spricht, so gesunden Nachwuchs wie möglich zu zeugen.¹⁴ Andere mögen vielleicht in Bezug auf die PID sagen: warum einen schlechteren Embryo nehmen, wenn man auch einen besseren haben kann?

Besonders die Gegner der PID sehen in der Möglichkeit der Selektion zwischen mehreren Embryonen eine Form positiver sozialer Eugenik. In der Tat unterscheidet sich die PID von der PND, weil hier »positiv« zwischen mehreren Embryonen ausgewählt wird. Dagegen ist aus ethischer sowie logischer Sicht einzuwenden, dass die Embryonen alle dasselbe Recht haben sollten, zum Leben zu kommen. Wenn nur ein spezielles, genetisch kodierte Merkmal darüber entscheidet, dass ein bestimmter Embryo verworfen wird, stellt dies eine Ungleichbehandlung potentieller menschlicher Wesen dar.¹⁵ Dies ist der Grund dafür, dass diese Praxis mit »Eugenik« im Sinne einer schweren Diskriminierung verglichen wird.

4. Ethische und theologische Aspekte

Zum Schluss noch einige Bemerkungen zum Stellenwert bzw. zur Reichweite theologischer Argumente: Wenn man das Modell einer autonomen Moral im Kontext der Christlichen Ethik akzeptiert, wie dies viele

¹³ Vgl. dazu S. Graumann, Selektion im Reagenzglas, in: M. Emmrich (Hg.), Im Zeitalter der Bio-Macht. 25 Jahre Gentechnik – eine kritische Bilanz, Frankfurt a. M. 1999, 105-124, hier: 117 ff.

¹⁴ Vgl. J. D. Watson, Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26.10.2000.

¹⁵ Vgl. D. Mieth / K. Ruppel, Ethische Probleme der Präimplantationsdiagnostik, in: M. Düwell / D. Mieth (Hgg.), Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive, Tübingen, 1998, 358-382, hier: 372 f.

deutschsprachige Moralthnolog/-innen tun,¹⁶ dann umfasst dies noch keine Entscheidung für eine bestimmte philosophische Denkform in der Ethik, wohl aber die Einsicht, dass die Urteilsbegründung mit philosophischen Mitteln erfolgt.¹⁷ Der Beitrag der Theologie wird weniger im Begründungszusammenhang als vielmehr im Entdeckungszusammenhang der ethischen Werte und Normen gesehen. Zudem kann die Theologie zur Sensibilisierung und zur ethischen Motivation beitragen.

Dies vorausgesetzt, ist in Bezug auf die biomedizinische Debatte nicht zu erwarten, dass die Glaubenswissenschaft ethische Argumente umgeht oder ersetzt. So ist z. B. in der Debatte um den Embryonenschutz auch dann, wenn man sich auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen oder auf die heilsgeschichtlich begründete besondere Beziehung zwischen Gott und Mensch bezieht, erst einmal über eine philosophische Reflexion zu begründen, wann ein Mensch die lebendige Entität ist, auf welche die Rede von der Gottebenbildlichkeit oder Menschenfreundlichkeit Gottes zu trifft. Und im Anschluss daran ist zu klären, welchen Schutz bzw. welche Rechte dies nach sich zieht.

Die Bibel kann ebenso wenig wie die kirchliche Tradition oder das Lehramt zu Fragestellungen herangezogen werden, die sie nicht hatte. Die christliche Botschaft kann die ethische Argumentation mit philosophischen Mitteln nicht ersparen, wohl aber kann sie den jeweiligen Stellenwert ethischer Argumente erheblich beeinflussen. So führen z. B. die theologischen Impulse der Würde und Besonderheit jedes Menschen zu individuellen moralischen Rechten statt zu utilitaristischen Nutzenmaximierungen und verbieten es, einen Menschen nur als Mittel zu gebrauchen. Die Option für besonders verletzbare Menschen, z. B. ökonomisch Arme oder an Leib und Seele Kranke, gebietet einen Minderheitenschutz bzw. verbietet eine Diskriminierung aufgrund bestimmter, gesellschaftlich gering geschätzter »Merkmale« und fordert außerdem Solidarität und konkrete Hilfe.

5. Schluss

Ich wollte Ihnen einen Einblick in ethische Fragen, Probleme und Argumentationslinien in der Gentechnik geben. Sicher würde eine ethische Bewertung jedes der erwähnten konkreten Beispiele mehr Zeit und Raum sowie ausdifferenzierende Argumentationen erfordern. Ich hoffe aber, dass ich einige für Sie interessante Fragestellungen und Argumente aufzeigen konnte.

¹⁶ Vgl. z. B. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

¹⁷ Vgl. D. Mieth, *Biopolitics, Bioethics, Theology*, in: M. Junker-Kennedy (Hg.), *Designing Life? Genetics, Procreation and Ethics*, Aldershot 1999, 20ff.

Bibliographie

- Anonymus*, Diagnose Eierstockkrebs – und was dann? Hoffnung durch neue Wege in der gynäkologischen Onkologie: Genterapie und prädiktive Genanalyse, in: Freiburger Uni-Magazin, Nr. 1, 2000, 11-17.
- Auer, A.*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.
- Bobbert, M.*, Die Problematik des Krankheitsbegriffs und der Entwurf eines moralisch-normativen Krankheitsbegriffs im Anschluß an die Moralphilosophie von Alan Gewirth, in: *Ethica* 8 (2000), 405-440.
- Buchanan, A. / Brock, D.W. / Daniels, N. / Wikler, D.*, From Chance to Choice, Cambridge 2000.
- Dörner, K. / Spielmann, U.* (Hgg.), Geistige Behinderung, Humangenetik und Ethik, Der Würzburg-Eisinger Fall, Würzburg 2001.
- Graumann, S.*, Zur Problematik der Präimplantationsdiagnostik, in: Das Parlament – Beilage »Aus Politik und Zeitgeschichte«, 29. Juni 2001, 17-25.
- , Selektion im Reagenzglas, in: *M. Emmrich* (Hg.), Im Zeitalter der Bio-Macht, 25 Jahre Gentechnik – eine kritische Bilanz, Frankfurt a.M. 1999, 105-124.
- Honnfelder, L.*, Was wissen wir, wenn wir das menschliche Genom kennen? Über die Herausforderung der Humangenomforschung, in: *Information Philosophie*, Nr. 4, 2001, 7-18.
- Mieth, D. / Ruppel, K.*, Ethische Probleme der Präimplantationsdiagnostik, in: *M. Düwell / D. Mieth* (Hgg.), Ethik in der Humangenetik, Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive, Tübingen 1998, 358-382.
- Mieth, D.*, Biopolitics, Bioethics, Theology, in: *M. Junker-Kennedy* (Hg.), Designing Life? Genetics, Procreation and Ethics, Aldershot 1999, 6-22.
- , Ethik angesichts der Beschleunigung der Biotechnik, in: Das Parlament – Beilage »Aus Politik und Zeitgeschichte«, 11. August 2000, 3-9.
- Richter, E.*, Gendiagnostik, Gesetzgebung hinkt hinterher, Bundestags-Enquete-Kommission diskutiert über Risiken, in: *Deutsches Ärzteblatt* 97/43 (2000), C2130.
- Verband Deutscher Ingenieure (VDI)*, Technikbewertung – Begriff und Grundlagen. Erläuterungen und Hinweise zur VDI-Richtlinie 3780, 1991.

Molekulare Humangenetik*

Jörg T. Epplen

Wahrscheinlich haben Sie sich selbst schon einige Gedanken gemacht, was Gentechnik ist. Um endlich einmal etwas Klarheit zu schaffen, möchte ich zunächst auf einige definitorische Zusammenhänge eingehen.

- Was ist Gentechnik, und was beinhaltet dieser Begriff andererseits nicht?
- Der Ausdruck »Klonen« kommt heute in praktisch jeder Boulevardzeitung vor; aber was ist das eigentlich genau?
- Im Augenblick stehen Fragen im Rahmen der Stammzell-Diskussion im Vordergrund des öffentlichen Interesses, und Stammzell-Forschung wird auch unter Gentechnik subsummiert. Welcher Zusammenhang besteht daher zwischen Stammzellen und Gentechnik?
- In diesem Jahr haben wir den Bauplan des menschlichen Erbguts in großen Auszügen oder – optimistisch ausgedrückt – zu mindestens mehr als 95 % kennen gelernt. Jedermann kann sich die Informationen hierüber aus dem Internet herunterladen. Was lernen wir daraus?
- Ein weiterer thematischer Zusammenhang besteht in den Möglichkeiten, die der genetische Fingerabdruck bietet. Was steckt wirklich dahinter? Wie gläsern ist eigentlich der Mensch auf der Basis seines genetischen Fingerabdrucks?
- Schließlich gelangen wir dann zu unserem eigentlichen Thema – der Humangenetik. Da spielt natürlich die genetische Diagnostik eine wesentliche Rolle, die Erbgut- oder DNA-Diagnostik (Desoxyribonukleinsäure). Wenn Sie als Patient zu uns in die Sprechstunde kommen, sind wir natürlich als Ärzte dazu aufgerufen, etwas zu den Behandlungsmöglichkeiten – z.B. bei Erbkrankheiten oder anderen Erkrankungen – zu sagen. Was vermag die Humangenetik heute auszurichten?

Ich bin Mediziner, aber eigentlich wäre ich auch gerne Biologe geworden. Biologen und Mediziner sollten immer im Hinterkopf behalten, dass wir auch mit den heute noch existierenden Organismen, insbesondere den Tieren, gemeinsame Vorfahren hatten. Wie kann diese Entwicklungsgeschichte von den gemeinsamen Vorfahren der heutigen Menschenaffen und des Menschen weitergehen? Über den Jäger und Sammler kommen wir in unsere Zeit. Wie ist sie geprägt durch die Menschen, die vor ihren Computern im Internet »surfen«? Ich glaube nicht allein, dass jegliche

* Überarbeiteter Vortrag, der anlässlich der Theologischen Sozietät am 5. Oktober 2001 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Sindelfingen gehalten wurde.

organisch-biologische Evolution des Menschen längst abgeschlossen ist, weil die *kulturelle Evolution* eine derartig hohe Entwicklungsgeschwindigkeit vorgibt (z.B. durch effektive Planung der Nachkommenschaft/Empfängnisverhütung, Geschlechtswahl; Ausschaltung der sog. natürlichen Selektion z.B. bei Infektionskrankheiten und auch bei genetischen Leiden), so dass die *biologische Evolution* heute und zukünftig auch definitiv nicht mehr konkurrieren kann.

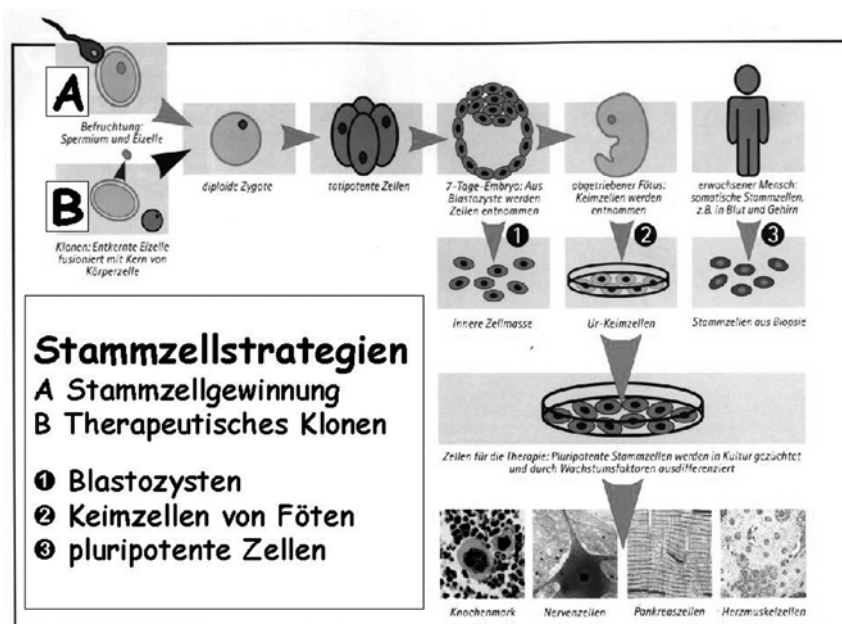
1. Klonen

Jedermann kann irgendeine Vorstellung vom Begriff »Klonen« haben. Der Versuch einer wirklich exakten Definition ist gar nicht so einfach: Allgemein gesprochen ist Klonen das Herstellen von identischen Vielfachen normalerweise in biologischen Systemen. Was aber hat das mit Gentechnik zu tun? Genau betrachtet absolut gar nichts. Denn Gentechnik greift – wie im Namen festgelegt – an den Genen an, an der DNA, am Erbgut allgemein. Klonen andererseits heißt einfach nur: Herstellen von identischen Vielfachen. Beim Klonen des Menschen beispielsweise kann man mit Gentechnik zunächst gar nicht viel ausrichten, wenn z.B. identische Zwillinge produziert werden sollen. Klonen von Menschen kann auch im überschaubaren Zeitraum der nächsten Jahrzehnte ausschließlich nur mit zellbiologischen Methoden geschehen.

Wir haben als Menschen alle einmal als eine befruchtete Eizelle und – in der Folge – als ein kleines Häufchen von praktisch identischen Zellen angefangen. Ein frühes Zwischenstadium vor der Einnistung in der Gebärmutter ist der Achtzeller des Menschen, der normalerweise über den Eileiter zum Uterus transportiert wird. In den letzten 20-30 Jahren haben überall in den westlichen Industrieländern Fruchtbarkeitsbehandlungen (im Sinne der künstlichen Befruchtung von Eizellen durch Spermien außerhalb des Mutterleibs) bei kinderlosen Paaren Einzug gehalten. Sie können heute in vielen spezialisierten Frauenarztpraxen derartige menschliche Embryonen im Mikroskop betrachten. Und wenn z.B. eine technische Mitarbeiterin, die derartige frühe menschliche Embryonen zur Einpflanzung in die Gebärmutter aufbereitet, mit einer Pipette den menschlichen Zellhaufen teilen würde, dann würden zwei identische Vierzeller aus dem ehemaligen Achtzeller entstehen und sich zumeist separat und ungestört weiter entwickeln. Die Mitarbeiterin hätte dann die menschliche Frucht *kloniert*. *Der liebe Gott* bzw. *die Natur* führten und führen dieses zellbiologische Experiment immer wieder wie selbstverständlich durch. Nach mindestens jeder 300sten Schwangerschaft werden bekanntlich eineiige, identische Zwillinge geboren. Dieser Vorgang der initialen Fruchtteilung passiert aber natürlicherweise noch viel häufiger beim Menschen als 1:300 mal, wie uns heutzutage u.a. die besonders frühe Ultraschalldiagnostik lehrt. Manchmal stirbt ein zweiter Zwilling

ab, er wächst z. B. bei gesundheitlichen Störungen in der Frühschwangerschaft in der Gebärmutter nicht weiter. Die schwangere Frau spürt und weiß andererseits zumeist gar nicht, dass ursprünglich zwei (oder noch mehr) Fruchtanlagen bestanden haben.

2. Stammzelltechniken



Möglichkeiten und Risiken von verschiedenen Stammzelltechniken stellen in der ethischen Betrachtung und Bewertung ein aktuelles, ganz schwieriges Gebiet dar. Hier sollen nur Ausschnitte betrachtet werden. Es ergibt sich aber auch zunächst wieder die Frage, was Stammzellen mit Gentechnik zu tun haben? Natürlicherweise befruchtet ein Spermium eine Eizelle. Die beiden Erbguthälften der Eltern werden vereinigt zum Erbgut der befruchteten Eizelle und des zukünftigen eigenständigen Organismus. Hierbei hat man in den letzten 20 Jahren verstanden, das jeweilige Erbgut der Eizellen von Tieren zu entfernen und andere Erbgüter in eine derartig entkernte Eizelle einzubringen. Dann muss man der Eizelle nur noch das Signal geben, dass sie befruchtet ist. So kann sich die genetisch veränderte Zelle auch wie befruchtete Eizelle weiterentwickeln. Aus dieser Frucht kann man also auch (nebenbei) nach mehreren Zellteilungen omnipotente oder totipotente Zellen isolieren, die für sich allein einen vollständigen Organismus ausbilden können (siehe Dolly, das erste Klon). Oder man verwendet später in der Entwicklung der Frucht

multipotente Zellen, die sich zwar noch in verschiedene Richtungen weiterentwickeln können, z. B. Nierengewebe, Leber, Haut, jedoch kann man aus diesen Stammzellen definitionsgemäß keinen kompletten Organismus herstellen. Klonierte Individuen können aus frühen Stammzellen entstehen, also aus dem Vier- bis Achtzeller. Wenn bei einem Achtzeller ein oder zwei Zellen weggenommen werden, stört es andererseits die Weiterentwicklung meist nicht. Die omnipotente, abgetrennte Zelle ist selbst in der Lage, einen weiteren gesamten Organismus auszubilden. Die Frage, ob beim erwachsenen Menschen noch omnipotente Zellen isoliert werden können, bleibt zunächst unbeantwortet. Omnipotenz ist definitionsgemäß mehr als Multipotenz: Jede einzelne Zelle des Vier- oder Achtzellers kann einen weiteren unabhängigen identischen Organismus bilden – durch Klonieren sozusagen. Multipotente bzw. in der Folge immer weniger potente Stammzellen (je nach dem, in welcher Entwicklungsphase des menschlichen Embryos man diese Stammzellen entfernt) kann man natürlich auch ›in Kultur nehmen‹ und kann dann in der Kulturschale bewirken, dass sich diese Zellen in Richtung einer Leberzelle, einer Herzmuskelzelle, einer Gehirnzelle entwickeln bzw. differenzieren. Dies bedeutet Stammzellenforschung. Sie bietet potentiell völlig neue Möglichkeiten in der Behandlung bisher unheilbarer Erkrankungen. Die Diskussion über Möglichkeiten und Risiken beschäftigt derzeit in Deutschland die Öffentlichkeit und einige herausgehobene Gremien. Eine kritische Frage in diesem Zusammenhang ist: Dürfen die so genannten überzähligen Embryonen, die im Reagenzglas erzeugt, jedoch noch nicht in die Gebärmutter eingepflanzt sind und im flüssigen Stickstoff lebend lagern – sofern kein Einpflanzungsbedarf mehr besteht – zur Behandlung unheilbarer Krankheiten verwandt werden oder eben nicht?

Die Ausgangsfrage war, was Stammzellarbeiten mit Gentechnik, mit DNA zu tun haben. Im Prinzip nichts. Man kann natürlich die DNA, die in eine solche Keimzelle experimentell eingebracht ist, manipulieren, abändern; das wäre mit gentechnischen Methoden möglich. Aber Stammzelltechnologie hat im strengen Sinn mit Gentechnik nichts zu tun.

3. DNA

Die Erbsubstanz, die DNA, ist ein wunderschönes Molekül – aber bei genauerer Betrachtung der chemischen Zusammensetzung eher ein bisschen langweilig. In jeder menschlichen Körperzelle befindet sich ein ungefähr zwei Meter langer DNA-Faden bestehend aus beinahe sieben Milliarden Bausteinen. Der Faden ist ein doppelsträngiges Molekül mit jeweils einem invariablem Rückgrat aus Zucker-Phosphat-Polymeren. Die informationstragenden Basen stehen sich komplementär gegenüber und werden durch chemische (Wasserstoff-)Brücken im Doppelstrang stabilisiert. Die Einzelbausteine jedes Strangs könnte man dann symbolisch

etwa wie die Stufen in einer langen, unvorstellbar dünnen Wendeltreppe ansehen. Diese DNA ist im lebenden Organismus ganz eng zusammen gepackt bzw. verknäuelte, damit sie in jeder einzelnen kleinen Zelle Platz hat. Nach der ersten strukturbiochemischen Analyse war seit 1953 klar, dass die DNA das lange gesuchte Erbmolekül ist und dass darin die ganze genetische Information beinhaltet sein kann. Die Frage bleibt, wie man die Information dechiffriert, decodiert und entziffert.

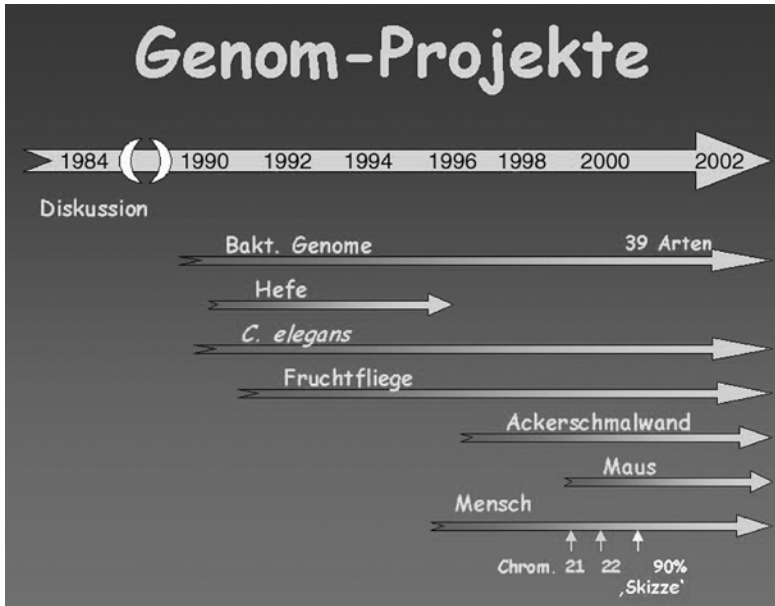
Alle Menschen, außer eineiigen Zwillingen, sind auch genetisch verschieden – quasi als Reflektion auf der Ebene des Erbguts. Bis zu jedem 500sten der sechs Milliarden Bausteine unserer DNA kann unterschiedlich sein zwischen Unverwandten. Wir unterscheiden uns als Menschen von unserem nächsten tierischen Verwandten, dem Zwergschimpansen, erbgutmäßig in weniger als einem Prozent der Bausteine; in den sinntragenden Abschnitten, den Genen, sind die Unterschiede quantitativ noch unbedeutender (s.u.). Das heißt, die Grenzen auf Erbgutebene können zwischen verwandten Tier- und Pflanzenarten eher fließend sein. Ganz andere Mechanismen, wie z. B. Fehlverteilungen der Erbträger, der Chromosomen, verhindern, dass aus einer rein theoretischen Verpaarung zwischen einem Menschenaffen und einem Menschen ein zeugungsfähiges Wesen entsteht.

Erbgutunterschiede spiegeln sich nicht nur in unserem Äußeren wider, sondern natürlich auch in unserem Befinden, in unserem Verhalten, Gesundheit und in der Empfänglichkeit für bestimmte Krankheiten. Neben den Erbkrankheiten im engeren Sinn zählen hierzu die viel häufigeren Volkskrankheiten (englisch: *common diseases*). Aus dem Internet sind hier die häufigsten Volkskrankheiten zitiert. Für all diese Volkskrankheiten gibt es auch eine erbliche Grundlage. Das heißt nicht, dass dies Erbkrankheiten im engeren Sinne sind, sondern Krankheiten, bei denen das Erbgut einen gewissen Beitrag liefert. Für die Manifestation der Volkskrankheiten sind die meist unbekanntesten Umwelteinflüsse sicherlich auch wesentlich mitentscheidend.

4. Genomprojekte

Bei genauerer Betrachtung gibt es derzeit nicht nur ein, sondern zwei Human-Genomprojekte, also Projekte zur Definition des gesamten Erbmaterials des Menschen. Eines davon wird hauptsächlich vom amerikanischen Staat bzw. Steuerzahler finanziert (also ein öffentlich-rechtliches Genomprojekt), das andere wird von privatwirtschaftlich organisierten Genomforschern betrieben. Die Verantwortlichen jenes Projekts waren in der Öffentlichkeitsarbeit bzw. der zwangsläufigen Vermarktung etwas innovativer und nannten ihr Projekt *The book of life*.

Das Human-Genomprojekt wurde von der Konzeption her bereits vor ca. 17 Jahren angefangen. Damals haben sich einige der damals führenden



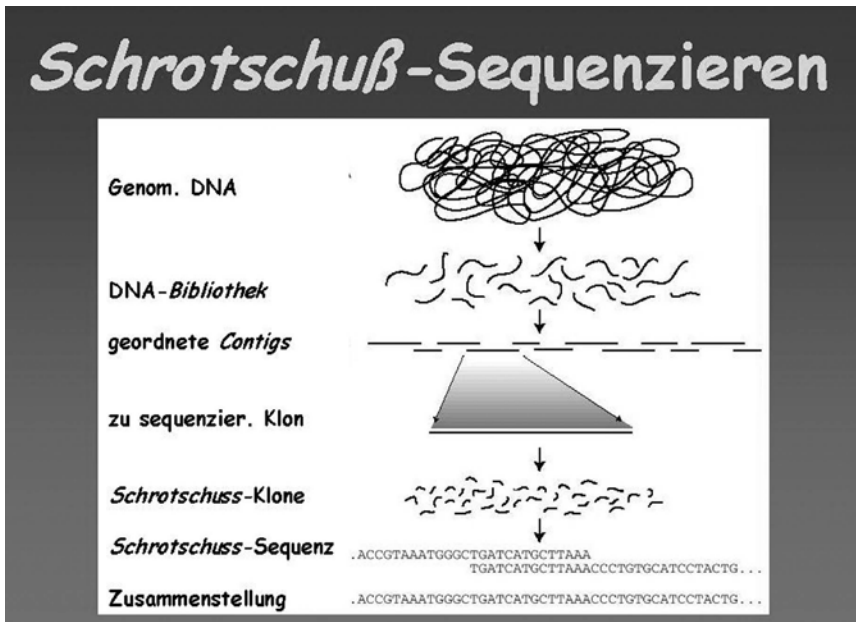
Genforscher zunächst einmal zum Nachdenken und zur Beratung nach Asilomar in Kalifornien zurückgezogen und sich gefragt: »Wollen wir wirklich ein Human-Genomprojekt? Können wir das wirklich bewerkstelligen?« Heute wird oft vergessen bzw. verschwiegen, dass dort ein Moratorium verkündet wurde, wonach die Genomforschung am Menschen zunächst für fünf Jahre ausgesetzt wurde.

In der Zwischenzeit sind die Genome von mehr als 40 verschiedenen Bakterienarten sequenziert, und es kommen alle paar Wochen zusätzliche abgeschlossene Genomprojekte von Bakterien dazu. Damit ist jeder einzelne Baustein des Erbguts von diesen verschiedenen Bakterien definitiv bekannt. Ein wesentlicher Modellorganismus für die Biologie und den Menschen ist – vermutlich für manche überraschend – die Bäckerhefe, und zwar einfach deswegen, weil sie ein vergleichsweise kleines Erbgut und – im Gegensatz zu den meisten Bakterien – auch einen echten Zellkern hat. Man kann durch Vergleiche des menschlichen Erbguts mit der DNA der Bäckerhefe die sinnmachenden Anteile des Erbguts viel besser erfassen als allein aufgrund der Information im menschlichen Erbgut. Das Hefegenom ist seit nunmehr gut fünf Jahren vollständig entziffert und wird daher immer eingehender verstanden.

Ein weiterer wichtiger Modellorganismus ist ein interessanter Wurm, *Cenorhabditis elegans*. So einfach er aussieht, er besteht aus nur wenig mehr als 1200 Zellen, also ein vielzelliger Organismus, dessen Genomuntersuchung systematisch vor mehr als 10 Jahren begonnen worden, aber immer noch nicht abgeschlossen ist. Die Fruchtfliege *Drosophila melano-*

gaster ist als ein ›Haustier der Genetiker‹ natürlich auch auf dieser Liste der Genomprojekte. Pflanzen dürfen nicht fehlen: *Arabidopsis thaliana*, im Deutschen Ackerschmalwand, ist ein eher unscheinbares Pflänzchen, das wir vielleicht als Unkraut im Gärten entfernen würden. Die Maus kam relativ spät in die Reihe der Genomprojekte hinein, einfach deswegen, weil die Größe des Erbguts der Maus praktisch identisch ist mit derjenigen des Menschen, d. h., es handelt sich um ein großes Erbgut mit sieben Milliarden Basenpaaren im diploiden Zustand. Die Erbgutinformation der Maus ist für den Vergleich mit dem Menschen ganz besonders wichtig als weiteres Säugetier. Das menschliche Genomprojekt wurde Mitte der 90er-Jahre wirklich ernsthaft begonnen, und eine Zwischenstation ist hierbei schon erreicht. Vor zwei Jahren war zunächst die Sequenz von Chromosom 21 bekannt. Der kleinste menschliche Erbräger war als Erster komplett in seiner Sequenzabfolge definiert. Seit Februar 2001 ist die Information einer Skizze des gesamten menschlichen Erbguts allgemein zugänglich, 95 % der humanen DNA sind nun Baustein für Baustein bekannt.

5. Schrotschuss-Sequenzieren



Wie geht man technisch im Genomprojekt vor? Mit einem Knäuel von ausgezogen ca. zwei Metern DNA kann man nicht ohne weiteres arbeiten; das menschliche Genom kann man nicht insgesamt als solches ana-

lysieren. Die DNA des Zellkerns muss zunächst gezielt in kleinere Einheiten unterteilt werden. Dann wird vielfach kloniert, identische Kopien werden hergestellt, damit man von jedem DNA-›Schnipsel‹ Milliarden Kopien zur Verfügung hat. Immer kleinere DNA-Stücke kann man dann mittels hochgerüsteten Sequenzierautomaten bearbeiten. Letztendlich hat man die zusammensetzbare Information eines größeren Abschnitts der DNA. Es gibt im Prinzip nur vier Buchstaben A, C, G und T, aber besonders viele davon mit wenigen festen Orientierungspunkten im ›Buchstabensalat‹ der DNA – und das ist das eigentliche Problem. Und schließlich gilt es, die Information eines jeden einzelnen Gens zu entschlüsseln. Hierbei sind offensichtlich nur weniger als 5 % des menschlichen Erbguts absolut unentbehrlich, um in die Funktionsmoleküle der Eiweiße überschrieben zu werden. Im Zusammenhang mit der Evolution des Menschen stellt sich daher seit langer Zeit die Frage, woher der Rest, der so genannte ›evolutionäre Müll‹ stammt? Warum sind diese redundanten DNA-Sequenzen bis heute im menschlichen Erbgut verblieben? Hat die vermeintlich überschüssige DNA vielleicht doch tiefergehende Bedeutung, die man heute nur noch nicht einordnen bzw. verstehen kann?

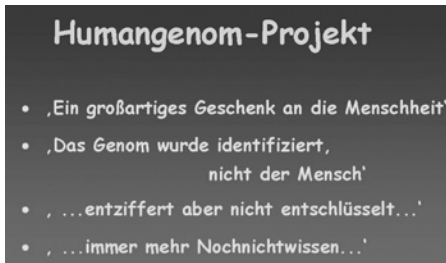
Der aktuelle Stand im Human-Genomprojekt beinhaltet zunehmend weniger Lücken, weit mehr als 95 % des menschlichen Genoms sind jedoch schon frei und für jedermann öffentlich zugänglich. Die Genauigkeit der bisherigen Sequenzanalyse beträgt über 99,96 %. Diese Präzision reicht aber bei weitem noch nicht aus, wenn im ›Meer‹ der Millionen Bausteine nur ein Fehler ist, dann kann man den Sinn eventuell nicht korrekt erfassen. Gibt es beispielsweise eine Verschiebung um nur einen Baustein oder ein einzelner Austausch an einer kritischen Stelle, so entsteht Fehlsinn oder ein Stopzeichen für die Übertragung der genetischen Information in die Funktionsmoleküle, die Eiweiße. Daher muss die Genauigkeit im Genomprojekt weiterhin noch ganz erheblich gesteigert werden.

Eine große Überraschung war, dass das menschliche Erbgut nur das Äquivalent von zwei Fruchtfliegen-Genomen darstellt. Bei der Fruchtfliege wurden 16000 bis 20000 Gene (Erbeinheiten) identifiziert. Eine vermeintlich große Erkenntnis aus dem Humangenom-Projekt waren die anfänglich jeweils ca. 32000 erkennbaren Gene. Wenn man aber die Ergebnisse des öffentlich-rechtlichen Genomprojekts mit denen des privat finanzierten vergleicht, dann werden viele zusätzliche Gene offenbar, die nur in jeweils einem der beiden Projekte definiert wurden. Daher kann man weiterhin Genzahlen in der Größenordnung von ca. 50000 Erbeinheiten für den Menschen erwarten. Andererseits wird die Definition eines Gens mit zunehmender Erkenntnis immer problematischer.

Der Begriff *Gen* 1909 von Johannsen, eingeführt als eine *Art Rechnungseinheit*, ist weder als Einheit der genetischen Struktur noch als Einheit der Funktion bestimmbar. Das Gen ist weder diskret noch kontinuierlich (Exon/Intron-Struktur), seine Grenzen sind variabel (›differentielles Spleißen‹) und seine Position kann unterschiedlich sein (›springende

Gene). Ein Gen lässt sich auch nicht durch sein Produkt bestimmen, etwa als RNA (direktes Genprodukt) oder als Eiweiß (indirektes Genprodukt), da diese Produkte Sequenzabweichungen vom direkten Abbildungsverhältnis zur DNA-Sequenz (primäre Bausteinabfolge im Erbträger) zeigen können. Daher geht die dem Gen unterlegte Bedeutung jeweils erst aus dem Zusammenhang hervor und richtet sich auch nach dem Bedarf des Untersuchers. Der Genbegriff hat aber alle Wandlungen der Konzeptionen und alle Ebenen der Analyse überdauert, weil er sich als nicht reduzierbar und daher als unersetzlich erwiesen hat. Er bezeichnet weiterhin eine Erbeinheit, wenn auch auf einer höheren Stufe der Komplexität. Zentral im Genomprojekt ist also letztlich das Interpretieren der Buchstabenvielfalt, die potentiellen Gene sowie weitere Sequenzfunktionen (Genomarchitektur etc.) zu erkennen. Das gesamte Erbgut ist zwar entziffert, aber es ist noch nicht dechiffriert. Was wird in Eiweiße, die Funktionsmoleküle unserer Zellen, überschrieben? Das Erbgut ist ein Plan, die Blaupause, die sozusagen die Matrize darstellt.

6. Humangenomprojekt

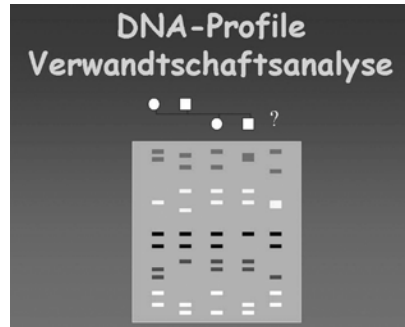


Ist bei all den immensen Kosten das Human-Genomprojekt doch ein großartiges Geschenk an die Menschheit? Das Genom wurde zwar sequenziert und die einzelnen Buchstaben identifiziert, so dass ein Bauplan für den Menschen vorhanden ist. Allerdings ist dadurch noch nichts über den

Menschen an sich ausgesagt. Wahrscheinlich trifft die Behauptung am besten, dass mit den Genomprojekten besonders viel ›noch-Nicht-Wissen‹ produziert worden ist. Insbesondere rücken damit die Wechselbeziehungen von Erbe und Umwelt auch wieder ins Zentrum des Interesses. Hier einen Gegensatz zwischen Erbe und Umwelt zu suchen bzw. zu konstruieren, entspricht sicherlich eher einer verzweifelt reduktionistisch angelegten akademischen Pflichtübung als dem heutigen Verständnis dieses komplexen Interaktionsgefüges. Der vermeintlich klassische Dualismus *nature versus nurture* ist vielmehr durch wechselseitige Bedingtheit geprägt. Die konstruktivistische Interaktion von Erbe und Umwelt schafft kontinuierlich neue Bedingungen in der Entwicklung des menschlichen Organismus bzw. bei Lebewesen allgemein. Diese Bedingungen sind nicht informativ, sondern formativ. Der Mensch und alle lebenden Systeme mit ihrer inneren und äußeren Umwelt stellen damit jeweils nicht nur eine *forma formata*, sondern eine *forma formans* dar.

7. Genetische Vielfalt

Genetische Unterschiede spielen auch aktuell im Zusammenhang mit Alltagsproblemen, z.B. Kriminalfällen oder katastrophalen Unglücken, eine erhebliche Rolle. Man kann von jedem Menschen, ohne dessen Aufmerksamkeit zu erregen, ein so genanntes DNA-Profil herstellen. In der Presse wird das Vorgehen auch noch verkürzt ›genetischer Fingerabdruck‹ genannt. Diese beiden Begriffe, *DNA-Profil* und *genetischer Fingerabdruck* bzw. insbesondere noch allgemeiner, *en-Test*, sollten aber sprachlich differenziert angewandt werden.

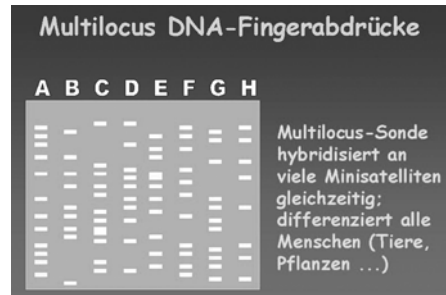


Da es so viele variable Stellen im Erbgut gibt, kann man aus DNA von Haaren, aus dem Speichel unter einer aufgeklebten Briefmarke oder aus der Samenflüssigkeit Erbgut-Profile erstellen. Damit kann ein entsprechender kriminologischer Gutachter sehr viele Individuen eindeutig unterscheiden, ohne dass es Verwechslungsmöglichkeiten gibt. Das ist ein Prinzip, wie es heute z.B. in der Vaterschaftsdiagnostik oder auch bei fälschlicherweise *Massen-Genests* genannten, eher ungezielten Fahndungen mit DNA-Profilen angewandt wird. Mit dieser vom Bundeskriminalamt und von den Landeskriminalämtern angewandten Technik könnte theoretisch Missbrauch betrieben und mehr Informationen als genetische Individualität aus diesen DNA-Profilen herausgelesen werden. Das DNA-Profil-Verfahren ist auch wichtig im Zusammenhang mit dem Terroranschlag, der uns seit dem 11. September 2001 bewegt. Es müssen mehrere tausend Leichen unzweifelhaft identifiziert werden, und es werden immer noch täglich zahllose Leichenteile gefunden, die nicht ohne weiteres einer Person zugeordnet werden können. Mittels DNA-Technologie ist es möglich, z.B. einen abgetrennten Fuß oder isoliert gefundene Finger einem Individuum eindeutig zuzuordnen. Deswegen wurden die Angehörigen der potentiellen Katastrophenopfer aufgefordert, alte Zahnbürsten und Käme usw. zu überstellen, damit DNA-Profile zum Vergleich mit denen der Opfer erstellt werden können.

8. Multilocus DNA-Fingerabdrücke

Der klassische genetische Fingerabdruck ist im Gegensatz zum DNA-Profil zusätzlich noch mit einem immanenten, sozusagen methodisch bereits eingebauten Datenschutz versehen. Man kann im genetischen Fingerabdruck nicht zurückverfolgen, woher die Information aus dem Erbgut stammt. Alle menschlichen Individuen, die jemals auf unserem Planeten

gelebt haben, lassen sich in ihren genetischen Fingerabdrücken unterscheiden (mit der einzigen Ausnahme von genetisch identischen, eineiigen Zwillingen). Aufgrund von methodologischen Unterschieden des genetischen Fingerabdrucks zum DNA-Profil ist sozusagen eine Milchglasscheibe über die eigentliche Genetik gelegt, da man nicht zurückverfolgen kann, woher die Information des genetischen Fingerabdrucks aus dem Genom herkommt. Mit DNA-Profilen könnte statistisch (in Missbrauchabsicht) ermittelt werden, mit welcher Wahrscheinlichkeit ein Spurenleger bei einem Verbrechen weiß, gelbe oder schwarze Hautfarbe besitzt, ob er gegebenenfalls eine Veranlagung z. B. für Schizophrenie – und zukünftig wahrscheinlich spruchreif – allgemein für kriminelles Verhalten hat. Mit dem klassischen genetischen Fingerabdruck sind derartige Aussagen niemals möglich, da keinerlei weitere Information als die genetische Individualität oder Verwandtschaft geschaffen wird.



9. Humangenetik

Pränatal-Diagnostik

- Ultraschall
- Fruchtwasseruntersuchung

Zukünftig

- Bluttest der Mutter (kindl. Zellen
⇒ mütterl. Blutbahn)
- Präimplantationsdiagnostik (Ausland,
aufwendiges Verfahren)

Diese Definition erscheint vielleicht zunächst etwas gewagt: *Humangenetik beschäftigt sich nicht nur mit menschlichen Krankheitsbildern und deren Vererbung, sondern ganz allgemein mit der genetischen Variabilität des Menschen und mit den Konsequenzen daraus.* Humangenetik kommt ins Bewusstsein größerer Anteile der Allgemeinbevölkerung, insbesondere – und dafür werden Humangenetiker angegriffen – in der vorgeburtlichen Diagnostik.

Was ist vorgeburtliche Diagnostik oder Pränataldiagnostik? Es gibt die zunehmend wichtigen nicht eingreifenden Verfahren, also den Ultraschall, der jeder Frau sehr früh zu einer Sicht-Beziehung auch zu ihrem Kind verhilft – gegebenenfalls auch dem werdenden Vater. Grobe anatomische Fehlbildungen (z. B. offener Rücken, Herzfehler etc.) können hiermit effizient ausgeschlossen werden. Ferner kommt den eingreifenden Untersuchungstechniken immer größere Bedeutung zu. Dazu gehört die inzwischen sehr verbreitete angewandte Fruchtwasseruntersuchung, die Amniocentese. In der Zukunft hofft man – aber das versucht man schon seit gut 30 Jahren zu entwickeln – mittels eines Bluttests bei der Schwan-

geren auch kindliche Zellen reinigen zu können, denn über den Mutterkuchen treten ganz wenige Zellen des Kindes in die mütterliche Blutbahn über. Diese kindlichen Zellen sind ausgesprochen selten im Blut der Schwangeren (1 : 1 Million bis 1 : 1 Milliarde) und können nur mit besonders aufwendigen Verfahren isoliert werden. Daher bestehen bislang keine ausgereiften Routinemethoden für ein derartiges Vorgehen. Die interessanten Verfahren sind experimentell auch nur in wenigen Einzelfällen erfolgreich angewandt worden.

10. Präimplantationsdiagnostik

Zielgruppe PID

Kinderlose Paare mit hohem
genetischen Risiko

- ➔ Duchenne Muskeldystrophie
- ➔ Huntington Krankheit
- ➔ Cystische Fibrose / Mukoviszidose

Die Präimplantationsdiagnostik (PID) ist ein derzeit besonders viel-diskutiertes Verfahren, welches prinzipiell in allen westlichen Industrieländern durchgeführt wird, außer in den deutschsprachigen Staaten in Europa sowie in Portugal. Warum darf es in Deutschland keine PID (genetische Diagnostik am *in vitro*-erzeugten menschlichen Embryo) geben, in der »ge-

sunde« (genetisch unauffällige) Embryonen selektiert werden können, während andererseits – bei entsprechender medizinischer Indikation – eine Schwangerschaft theoretisch noch im 10. Monat beendet werden darf? Das ist eine eigentlich schizophrene Situation, in die Mütter, Eltern und auch mittelbar die betreuenden Ärzte versetzt sind: PID grundsätzlich nein, Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich ja.

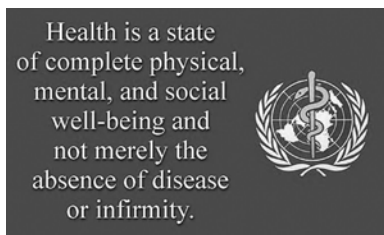
Wie geschieht bei Fruchtwasseruntersuchungen, Amniocentesen? Durch die Bauchdecke der Mutter geht der Frauenarzt mit einer dünnen Kanüle in die Fruchthöhle ein. Da das Kind auch Fruchtwasser schluckt und bei intakter Nierenfunktion urinieren, gibt es selbst aus dem ableitenden Nieren-/Harnwegsystem Zellen ins Fruchtwasser ab, die man dann nach Kultur untersuchen kann. Seit wenigen Jahren geschieht dies auch auf direktem Wege und damit erheblich schneller, da die Kulturzeit eingespart wird: Durch den so genannten FiSH-(Fluoreszenz-*in situ*-Hybridisierung) Schnelltest kann man innerhalb von 24 Stunden sagen, ob das Kind drei Kopien z. B. von Chromosom 21 hat. Dann wird das Kind ein Down-Syndrom bzw. eine Trisomie 21 entwickeln. Früher hat man diesen Zustand auch als Mongolismus oder Mongoloidismus bezeichnet, Namen, die ganz einfach falsch sind, weil die genetische Veränderung, die überzählige genetische Information, nichts mit wissenschaftlich schwer objektivierbaren, morphologischen Besonderheiten des Gesichts in der mongolischen Population zu tun hat. Im Anschluss an den Schnelltest

wird dann aber noch die komplette Chromosomenanalyse nach Kultur erfolgen müssen, da der Schnelltest systembedingt nur ca. 90 % aller möglichen Chromosomenauffälligkeiten diagnostizieren lässt.

Eine jede derartige vorgeburtliche Diagnostik sollte immer in eine fachhumangenetische Beratung eingeschlossen sein. Und was ist eine fachhumangenetische Beratung? Es ist ein Angebot an alle diejenigen, die befürchten, von einer Erbkrankheit betroffen zu sein oder die einfach nur Informationen zu genetischen Erkrankungen haben wollen – also jeder, der eine entsprechende Frage bzw. Probleme hat. Es ist allerdings im Augenblick in unserem Gesundheitssystem manchmal etwas schwierig, einen Überweisungsschein von einem Hausarzt für eine derartige Beratung zu bekommen. Hausärzte fürchten fatalerweise zunehmend um ihr Budget bei den kassenärztlichen Anrechnungen, obwohl genetische Beratungen andere Verrechnungssparten betreffen.

Zurück zur PID, ein – angefangen beim deutschen Bundespräsidenten – derzeit wirklich heiß diskutiertes Thema. Bei der ethischen Betrachtung der PID sollte man immer im Auge haben, dass es eine Technik ist, die nur für ganz wenige Familien irgendwann einmal relevant werden kann. Im Augenblick liegen die Schätzungen in Deutschland zwischen 50 und maximal 150 bis 200 möglichen Fällen pro Jahr. Im Gegensatz dazu werden 150000 bis 160000 Schwangerschaftsabbrüche pro Jahr nach der so genannten Fristenregelung vorgenommen. 98 % dieser Schwangerschaftsabbrüche werden aufgrund der so genannten Beratungsregelung durchgeführt, d.h. andererseits werden nur 2 % aufgrund von medizinischer Indikation oder kriminologischer Indikation (z.B. nach Vergewaltigung) durchgeführt. Diese Verhältnisse müssen einfach auch in den quantitativen Verhältnissen klar angesprochen sein, wenn man über dieses Thema diskutiert.

11. Definition Gesundheit (WHO)



Wichtig im Rahmen der vorgeburtlichen Diagnostik ist andererseits die Reflexion der Frage, was überhaupt Gesundheit und was Krankheit ist. Gesundheit wird von den Medizinern gerne als ein mehr oder weniger labiles Gleichgewicht des Organismus definiert. Man kann sich eigentlich wenig

Konkretes darunter vorstellen. Also ist es wahrscheinlich viel einfacher, Krankheit zu definieren. Aber das ist auch nicht ganz so simpel. In diesem Zusammenhang sagt die höchste Autorität, die Welt-Gesundheitsorganisation (WHO), dass Gesundheit ein Zustand kompletten physischen, geistigen und sozialen Wohlbefindens ist und nicht nur das Fehlen von

Krankheit oder Schwäche. Wer fühlt sich nach dieser Definition absolut gesund? Oder wer hat nicht zumindest minimale soziale Schwächen? Beim nachfolgend besprochenen Krankheitsbild wird es im Gesamtzusammenhang sicher keine definitorischen Unklarheiten geben.

12. *Erblicher Veitstanz (Chorea Huntington) als Modellerkrankung*

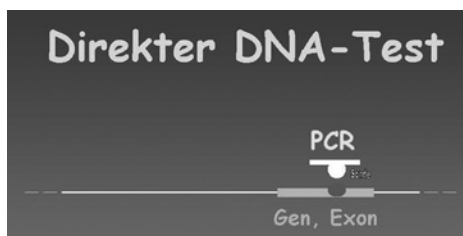
Unter den Erbkrankheiten hat der erbliche Veitstanz Modellcharakter, einerseits ist es eine vergleichsweise spät manifestierende neuropsychiatrische Erkrankung, andererseits hat das verantwortliche Gen hierfür praktisch vollständige Penetranz (s.u.). Chorea Huntington (nach dem griechischen Wort für Tanz und dem Erstbeschreiber George Huntington benannt) wirkt sich zumeist im mittleren Lebensalter in unwillkürlichen Bewegungen des Gesichtes und besonders der Extremitäten, der Arme und Beine aus. Bewegungen schießen unwillkürlich ein und / oder können zunächst als Verlegenheitsgesten umgeformt, später aber überhaupt nicht mehr kontrolliert ausgeführt werden. Diese muskulären Phänomene sind nur ein erster Aspekt eines komplexen, zunehmend fortschreitenden Krankheitsbildes, welches neben den unkontrollierbaren Bewegungsstörungen vor allem auch psychische Störungen aufweist, von depressiven Verstimmungszuständen über schizophrene Zeichen wie wahnhaftige Verkennung und dementielle Entwicklungen in den Endstadien. Dabei repräsentiert der erbliche Veitstanz eine typische Erbkrankheit im engeren Sinn. Veitstanz wird autosomal dominant vererbt, d.h. wenn einer der beiden direkten Vorfahren dieses Krankheitsbild bzw. die Anlage dafür besitzt, haben alle leiblichen Nachkommen ein Risiko von 50%, das Krankheitsbild auch zu entwickeln. Wenn die Anlage ererbt wurde, ist auch ganz sicher, dass das Individuum erkrankt – vorausgesetzt allerdings, es erreicht das Manifestationsalter (100%ige Penetranz; daher ›schwarz/weiß‹ Verhältnisse, praktisch keine Grauzone). Was sind die pathophysiologischen und genetischen Grundlagen hierfür?

In der autopsischen Gehirnuntersuchung zeigen Huntington-Patienten nach langem Krankheitsverlauf und Tod deutlich vergrößerte Hohlräume im Gehirn, die vom sog. Hirn- oder Nervenwasser ausgefüllt sind. Neben allgemeiner Hirnatrophie sind zentrale Anteile des Gehirnes praktisch komplett untergegangen (z.B. *Nucleus caudatus*, *Putamen*). Die anatomischen Grundlagen für dieses Krankheitsbild sind weitestgehend klar; sie erklären auch sehr gut die neurologische wie die psychiatrische Symptomatik. Der Patient verstirbt nicht an Chorea Huntington im eigentlichen Sinn, sondern in der Folge der langen Bettlägerigkeit an Infektionen, an Schluckbeschwerden etc. Die Krankheitsdauer beträgt im Durchschnitt 20 Jahre, im Regelfall also zwischen 15 bis 25 Jahre. Chorea Huntington ist zunächst eine vergleichsweise seltene Erkrankung, wurde aber früher als noch weit seltener eingeschätzt. Sie betrifft mindestens

1 : 10000 Einwohner in Deutschland. Auch sehr bedeutende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens haben an diesem Krankheitsbild gelitten, wie z. B. Woody Guthry, die Legende der amerikanischen Volkssänger in der Mitte des letzten Jahrhunderts. Es ist gut bekannt, dass er nicht nur ein künstlerisch sehr erfülltes Leben geführt, sondern auch eine ganze Reihe von Kindern gezeugt hat, und all die Nachkommen haben mit einer Wahrscheinlichkeit *a priori* von 50 % dieses Krankheitsbild dann auch entwickelt.

Was können Humangenetiker zur Bewältigung von Problemen mit Erbkrankheiten beitragen? Die genetische Beratung z. B. beschäftigt sich natürlich mit den einzelnen Risikopersonen bzw. betroffenen Familien, die mit einer derartigen Fragestellung in die humangenetische Sprechstunde kommen. Es gibt internationale Richtlinien, nach denen die Beratungen bzw. deren Ablauf vorgenommen wird. Die Berater nehmen nach der allgemeinen Information zum Krankheitsbild und der Frage nach den Bedürfnissen, Anforderungen und Erwartungen der Ratsuchenden an das Gespräch gegebenenfalls die eigene Krankheitsgeschichte sowie den Familienstammbaum des/der Ratsuchenden auf. Der ausführlichen Eingangsberatung für eine Risikoperson kann frühestens nach einem Monat (sofern zwischenzeitlich auch die psychologische Konfliktberatung erfolgt ist) die Blutabnahme für den Gen-Test inbezug auf die *Huntingtin*-Genmutation (s. u.) folgen. Ein Termin für die Ergebnismitteilung wird allenfalls nach einem weiteren Monat durch den Ratsuchenden vereinbart. Die Risikoperson muss auch eine Vertrauensperson ihrer Wahl (Partner, Freund, Betreuer, Pfarrer, Hausarzt) in den gesamten Beratungsprozess einschließen. Alle Kontaktaufnahmen wie Terminvereinbarungen etc. gehen vom Ratsuchenden selbst aus.

13. DNA-Tests



Wie wird der entsprechende Gentest durchgeführt? Das verantwortliche Erbmerkmal für den erblichen Veitstanz heißt *Huntingtin*. Es beherbergt etwa 14000 einzelne Bausteine. Bei Chorea Huntington findet sich immer eine Mutation in einem

definierten Abschnitt des *Huntingtin*-Gens. Diese Mutation kann technisch sehr einfach innerhalb von einigen Stunden nachgewiesen werden, wenn ein wenig Blut des Patienten oder der Risikoperson zur Verfügung steht. Vor jeder DNA-Diagnostik wird ganz klar differenziert zwischen Anlageträger und Patient. Der Patientenstatus wird nur vom Neurologen oder vom Nervenarzt bestimmt, der die Krankheitszeichen objektiviert.

Bisher bestehen aber praktisch keinerlei Möglichkeiten, an der Wurzel des Übels zu therapieren. Und das ist eine schwierige Situation, die auch in der antiken Tragödie bei Ödipus von Sophokles schon vorhergesehen und angesprochen wurde: »Was nützt es denn, wenn man dieses Wissen hat, aber eben nichts gegen die Ursache des Übels tun kann?«

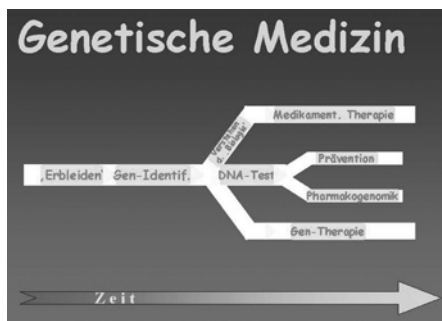
In Bochum wurde 1993 ein Zentrum für den erblichen Veitstanz mit einer neurologischen Station sowie psychologischer und sozialpädagogischer Betreuung und Begleitung eingerichtet, das Huntington-Zentrum Nordrhein-Westfalen (HZ NRW). Mehr als 500 Familien wurden hier in den letzten acht Jahren im Zusammenhang mit dieser Erkrankung beraten. Viele ratsuchende Risikopersonen haben keinerlei Krankheitszeichen; sie könnten gesund bzw. in einem vorsymptomatischen Stadium sein. Sie beanspruchen die vorhersagende, so genannte prädiktive Diagnostik, bevor die Krankheit sie ereilt. Sie wollen einfach im Sinne ihrer Lebensplanung oder Berufsfeldentscheidungen entscheiden: »Baue ich jetzt ein Häuschen oder nicht? Mache ich eine zusätzliche Weiterbildung oder schule ich lieber auf etwas ganz anderes um? Hab' ich nun diese (verdammte) Genmutation oder nicht?« In einigen Familien beschäftigen sich die Mitglieder seit vielen Jahren bzw. Generationen mit möglichen Risiken und dem Krankheitsbild und haben vielleicht intensive Erfahrungen in der Pflege und Begleitung Anverwandter und direkter Vorfahren. Ein seltener Sonderfall ist die Beratung und Diagnostik in der Schwangerschaft. Sofern von der Schwangeren eine Beendigung der Schwangerschaft in Betracht gezogen wird, ist natürlich keine Zeit, gesetzte Wochenfristen wie in der regulären prädiktiven DNA-Diagnostik zwangsläufig abzuwarten.

Warum hat sich diese eventuell als allzu zögerlich anzusprechende Herangehensweise bei der Vorhersagediagnostik von Chorea Huntington international ausnahmslos und vollkommen bewährt? Weil ziemlich genau die Hälfte des Beratungsklientels, welche sich als Einzelpersonen vorher absolut sicher waren, dass sie die Diagnostik haben müssen, im Laufe des Beratungsprozesses wieder umentschieden haben. Bei genauerer Betrachtung und beim vertieften Nachdenken über die Problematik des Wissens vom Genträgerstatus meinen diese Risikopersonen dann doch nicht mit dieser Schwarz-Weiß-Situation der diagnostischen Aussage klarzukommen – oder zumindest nicht für diesen Augenblick. Es könnten ja gut und gerne noch 20, 30 ja 40 Jahre ohne Beeinträchtigung, ohne ein einziges Krankheitszeichen vor ihnen liegen. Und sie haben dann immer dieses Damoklesschwert des sicheren Wissens um ihre genetische Belastung für die schwere Erkrankung über sich ...

DNA-Tests

- 2001: >1500 monogene Erkrankungen
- 2001: Humangenom-Sequenz komplett
- 200X: Volkskrankheiten (multifaktoriell)

14. Genetische Medizin



Derartige DNA-Tests wie für Chorea Huntington haben in der Folge dann natürlich eventuell auch ganz andere Konfliktpotentiale. Die Diagnose sagt etwas über die Anlage aus; der Arzt kann aber absolut nicht voraussagen, wann die Krankheitszeichen anfangen und wie das Krankheitsbild in welcher zeitlichen Abfolge verlaufen wird. Klinisch werden sehr unterschied-

liche Verlaufsformen beobachtet. Die Klinikärzte verstehen erst jetzt anhand der sicheren molekulargenetischen Diagnostik die Vielfalt der klinischen Erscheinungsbilder. Das Ergebnis ist dabei dauerhaft und kann nicht mehr wegdiskutiert, nicht verdrängt oder im Sinne psychischer Verarbeitungsmechanismen verschoben werden. Eine weitere wichtige Konfliktmöglichkeit berührt das Recht auf Nichtwissen bei Dritten: Wenn ein junge Risikoperson sich entschieden hat und feststellt: »Mein Großvater hat erblichen Veitstanz gehabt, und ich möchte über meine Anlage Bescheid wissen. Meine Mutter hat damit nichts zu tun. Sie möchte nichts davon hören«. Damit ist ein Konflikt innerhalb der Familie vorprogrammiert. Denn, wenn wir dem jungen Mann sagen müssen, dass er Genträger ist, dann weiß die Mutter in der Folge auch, dass zwangsläufig mit 100 %iger Sicherheit Genträgerschaft bei ihr selbst besteht. Das ist ein Konfliktfall, dessen psychische Verarbeitung und deren fachliche Betreuung eventuell weit über die Kompetenz der genetischen Beratung hinausgeht. Die Entscheidung über Durchführen oder Unterlassen der DNA-Diagnostik kann im Kontext der Familie strittig bleiben. Natürlich wird der obligatorische, besonders geschulte Psychologe im Beraterteam den Motiven für die individuelle Haltung nachgehen, da er sich ganz spezifisch mit dem Krankheitsbild und seinen Implikationen befasst hat. Auch ein Sozialpädagoge sowie die erfahrenen Klinikärzte tragen zur spezifischen Konfliktbearbeitung bei, aber dennoch kann einem weiter bestehenden bzw. eskalierenden Konflikt dann nicht ausgewichen werden. Zusätzlich können dann natürlich auch die Selbsthilfegruppen mit ihrem breiten Erfahrungsschatz hinzugezogen werden. Diese Interessenvertretungen sind international und auch in Deutschland sehr gut organisiert.

Wenn man sich in einer derartigen Situation interdisziplinär und familienzentriert berät, ist es im Allgemeinen so, dass entweder eine familien-spezifische Lösung für den Konflikt gefunden wird oder aber – wenn sich die Meinungen weiterhin diametral entgegenstehen – war es bisher in der Regel so, dass man dem Recht auf Wissen gegenüber dem Recht auf Nichtwissen Vorrang eingeräumt hat – wohlwissend um den möglicher-

weise dauerhaften Konflikt. Insbesondere wird die unausweichliche Situation dadurch akzentuiert, dass keine ursächlichen Behandlungsmöglichkeiten für Chorea Huntington verfügbar sind bzw. nicht einmal die Hoffnung darauf zeitlich in der Zukunft konkretisiert werden kann.

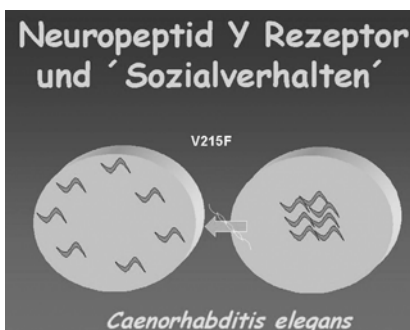
15. DNA-Diagnostik und Gentherapie bei Erbkrankheiten

Chorea Huntington ist eines der häufigeren erblichen Krankheitsbilder im engeren Sinn. Viele weitere erbliche Krankheitsbilder sind noch seltener bis sehr selten oder kommen gar nur in einer einzigen bekannten Familie vor. Von diesen bekannten eigentlichen Erbkrankheiten kann man heutzutage mehr als ein Viertel direkt mit DNA-Tests diagnostizieren. Man kann also den Finger sozusagen in die »genetische Wunde«, also die ursächliche Mutation, legen. In dieser an sich für viele Familien positiven Entwicklung hat natürlich das Human-Genomprojekt mit allen Erkenntnissen für die Diagnostik geholfen. Im Laufe der nächsten 5-10 Jahre wird die Grundlagenforschung zusätzliche Ergebnisse liefern, um auch in Bezug auf die viel häufigeren alltäglichen Volkskrankheiten suffiziente Gendiagnostik anbieten zu können. Derartige Gendiagnostik wird natürlich bei den multifaktoriell bedingten Volkskrankheiten keine besagten schwarz/weiß Ergebnisse liefern können. Aussagen sind zu erwarten wie: »Sie haben ein Risiko von 5,897 % im Laufe ihres Lebens an Rheumatoider Arthritis zu erkranken« oder »Sie haben ein 23-fach erhöhtes Risiko gegenüber der Normalbevölkerung, an Multipler Sklerose zu erkranken«. Im Augenblick erscheinen diese Entwicklungen als realistische zukünftige Möglichkeiten, über deren Relevanz für den Einzelnen jeweils weiter nachgedacht werden muss. Aber es gibt durchaus bereits heute Ratsuchende, die mit derartigen Anfragen in die genetische Beratungsstelle kommen, um auch zu Volkskrankheiten Auskünfte zu erhalten. Dabei üben normale Spielarten von mehreren oder vielen Erbmerkmalen (Genen) Einflüsse aus, und vor allem greifen sie in ungeheuer komplexer Art und Weise ineinander.

Die Entwicklungen in der Gentherapie hinken den Möglichkeiten der DNA-Tests weit hinterher, wohl mindestens 10 bis wahrscheinlich 20 Jahre. Gendiagnostik wird umfassend und zunehmend effizient verfügbar sein. Gentherapie wird dem Arzt andererseits Behandlungsmöglichkeiten eröffnen, die mit konventioneller (Medikamenten-)Behandlung unerreichbar sind. Insgesamt erscheint es möglich, das eben begonnene Zeitalter der genetischen Medizin zu erkennen. Aus industrieller Sicht hat die Anzahl der gentherapeutisch hergestellten Medikamente bereits erheblich zugenommen; Anfang 2001 sind es bereits bei 80 verschiedene Pharmaka. Es gibt Schätzungen, dass in 15 Jahren mindestens jedes 2. Medikament gentechnologisch hergestellt wird. Dann wird bei der Dimension der Umsätze der pharmazeutischen Industrie klar, welche wirtschaftliche

Bedeutung dieser Entwicklung beizumessen ist. Wo findet Gentherapie bisher statt? Hauptsächlich in Amerika und mit großem Abstand auch in Europa und Australien. Welche Erkrankungen werden behandelt? Erbkrankheiten im engeren Sinn sind bemerkenswerterweise nur ein ganz kleiner Sektor in diesem Komplex. Krebs und andere katastrophale Erkrankungen, für die sonst keine effizienten Therapieansätze zur Verfügung stehen, sind primäre Ansätze bzw. Zielvorgaben für Gentherapie.

16. Zur Genetik des Verhaltens

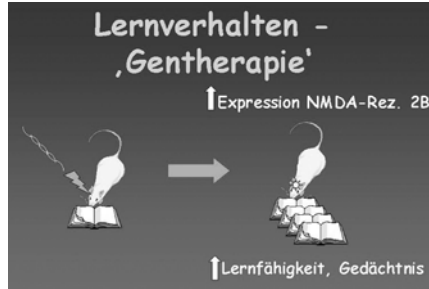


Bei dem oben erwähnten Wurm *C. elegans* treten in der Natur u.a. zwei verschiedene Ausprägungsformen oder Populationen hinsichtlich eines bestimmten Verhaltensmerkmals auf: Es gibt solche, die »dissozial fressen«, wie es die beteiligten Forscher verkürzt formuliert beschrieben haben. Da hat also jeder einzelne Wurm seinen eigenen Futterbrocken für sich allein. Und dann gibt es andere

Würmchen derselben Art, die gemeinsam am Futter bleiben. Gewiefte Genetiker haben dann die beiden Würmerpopulationen mit dem unterschiedlichen Verhaltensmuster miteinander gekreuzt. Erstaunlicherweise wird das Verhaltensmerkmal »dissoziales Fressen« gemäß den Regeln der Mendelgenetik weitergegeben. In der Folge konnte das verantwortliche Protein und ebenso das entsprechende Gen identifiziert werden, die den Unterschied zwischen den beiden Wurmpopulationen ausmacht. Betroffen ist ein anderweitig bereits bekanntes Molekül, ein bestimmter Rezeptor im Gehirn, eine »Andockstelle« für eine Art von Hormon. Der Unterschied zwischen den Wurmpopulationen betrifft einen einzigen genetischen Baustein der DNA. Diese Mutation führt dazu, dass in der Folge ein Eiweißbaustein unterschiedlich ist, und das ist auch der einzige Unterschied zwischen diesen sog. Verhaltensmutanten. Um wissenschaftlich korrekt zu beweisen, dass dieser einzige genetische Unterschied für das differentielle Sozialverhalten verantwortlich ist, transferiert man das Gen der einen Wurmpopulation in die andere und stellt dann tatsächlich fest, dass auch solche als Verhalten definierbaren Merkmale eines Modellorganismus genetisch bedingt sein können. Hier herrscht eine sehr, sehr einfache Beziehung zwischen Erbe und einem Verhaltensmerkmal bei diesem Modellorganismus. Diese Beziehung ist eindimensional, und ein Austausch eines einzelnen Bausteins reicht zur Verhaltenskonversion aus. Bei Menschen dürfen wir davon ausgehen, dass diese Beziehungen etwas komplexer angelegt sein müssen.

17. Lernverhalten – »Gentherapie«

Ein zweites Modellsystem erreicht eine höhere Stufe der Komplexität in den Verhaltensparametern: Es wird gefragt, wie man das Lernverhalten der Maus verbessern kann. Durch Genmanipulation kann man die zellständige Menge eines bestimmten Rezeptors im Gehirn der Maus vermehren. Das heißt, wenn normalerweise 2000 Kopien dieses Proteins auf der Zelloberfläche sind, dann hat man bewirkt, dass nach dem Eingriff 5000 oder 10000 Kopien auf der Zelloberfläche zur Verfügung stehen. Die genetisch veränderten Mäuse sind tatsächlich zur Bewältigung größerer Lernleistungen befähigt, natürlich immer bezogen auf die typischen Leistungsmerkmalen dieser Nager.



18. Gene und Verhalten



Die Beziehungen zwischen bestimmten Genen und gegebenen Verhaltensmerkmalen des Menschen sind sicherlich insofern komplexer und komplizierter zu entschlüsseln. Darüber hinaus sind auch die entsprechenden Funktionsmoleküle noch völlig unbekannt. Das Zusammenspiel dieser Ei-

weiße im Stoffwechsel muss letztlich für alle funktionellen Analysen möglichst genau bekannt sein. Wenn z.B. eineiige Zwillinge in verschiedenen Umwelten aufwachsen, werden sie in spezifischen Situationen jeweils anders reagieren – verhaltensmäßig – als wenn sie in derselben Umwelt groß geworden sind. Letztlich gibt es beim Menschen immer noch eine Instanz, die man nun wirklich nicht reduktionistisch oder genetisch definieren kann, den freien Willen, der auf jeden Fall das menschliche Verhalten wesentlich mit beeinflusst.

Die institutionelle Ökonomik der Stammzellforschung

Rüdiger Wink

1. Die Fragestellung

Im Jahr 2001 scheint der Fortschritt gentechnischer Forschung endgültig eine Neudefinition des Verhältnisses zwischen den Generationen nahe-zulegen. Die einstmals »natürlichste Sache der Welt« – Zeugung, Schwangerschaft und Geburt mit all ihren genetischen Zufällen und Risiken – wird zunehmend mit Begriffen wie »genetische Frühauslese«, »Früheuthanasie« oder Produktion eines »Zellersatzteillagers« in Verbindung gebracht.¹ Forschungspläne, aus embryonalen Stammzellen gezielt Zellen und Gewebe zu züchten, um bislang unheilbar erscheinende Krankheiten zu überwinden, haben die Diskussion um die Grenzen gentechnischer Verfahren in vielen Ländern neu entfacht.² Im Zentrum stehen hierbei Fragen der Menschenwürde eines Embryos, der ethischen Rechtfertigung mit elementaren Risiken behafteter und gesellschaftlich umstrittener Forschung und der Sicherung ethischer Normen in Zeiten internationalen Standortwettbewerbs.

Die Ökonomie wird in diesen Diskussionen zumeist als Kronzeuge zur Aufhebung bestehender Verbote und zur Illustrierung erwarteter Erträge und Arbeitsplätze herangezogen.³ Bereits gezüchtete Stammzelllinien

¹ Vgl. zur Diskussion u. v. a. im deutschen Sprachraum *R. Kollek*, Präimplantationsdiagnostik: Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht, Tübingen 2000; *R. Merkel*, Früheuthanasie. Rechtsethische und strafrechtliche Grundlagen ärztlicher Entscheidungen über Leben und Tod in der Neonatalmedizin, Baden-Baden 2001; *P. Dabrock / L. Klinnert*, Zum Problem des »Würde«-Arguments in der ethischen Debatte zur Stammzellforschung, Bochum 2001; *J. Habermas*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a.M. 2001.

² Vgl. zur internationalen Diskussion *R. B. Dworkin*, The Human Genome Project's Implications for Autonomy, Respect and Professionalism in Medical Genetics, Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), 115-135; *J. Harris*, Rights and Reproduction Choice, in: *ders./ S. Holm*, (Hgg.), The Future of Human Reproduction. Ethics, Choice, and Regulation, Oxford 1998, 5-37; *L. Nielsen*, From Bioethics to Biolaw, in: *C. M. Mazzoni* (Hg.), A Legal Framework for Bioethics, Boston u. a. 1998, 39-52.

³ Vgl. zu statistischen Aussagen über die derzeitige Unternehmensstruktur, Arbeitsplätze und Prognosen innerhalb der unterschiedlichen Bereiche der Biotechnologie *Prognos*, 1996; *Ernst & Young*, Convergence: The Biotechnology Industry Report 2000, in: www.ey.com und *Informationssekretariat Biotechnologie (ISB)* Zahlen zur Roten Biotechnologie 2001, in: www.i-s-b.org/rotebt.htm

werden als Ware international gehandelt, Unternehmen mit dem Wissen, aus solchen Zellen Gewebe zu züchten, verfügen über gute Chancen, sich über Risikokapital finanzieren zu können, und für Produkte aus dem Bereich *Tissue Engineering* wird bereits bis zum Jahr 2004 ein weltweites Marktwachstum von derzeit 140 Millionen US-Dollar jährlich auf eine Milliarde US-Dollar per annum prognostiziert, wobei die erwartet ertragreichen Produkte einer embryonalen Stammzellforschung gemäß der meisten Prognosen erst frühestens in fünfzehn Jahre vorliegen werden.⁴ Ein Unterlassen weiterer Forschung in einem Unternehmen bzw. in einem Land würde somit zum Verlust des Anschlusses an internationale Märkte und zur verstärkten Abhängigkeit von Produkten aus anderen Ländern führen.

In der Öffentlichkeit bietet sich demnach ein Bild mit zwei Paralleldiskussionen: Einerseits wird eine ethische Debatte um Legitimation und Grenzen gentechnischer Verfahren geführt, in der sich neben Vertretern der Theologie, Philosophie und Soziologie auch Politiker und einschlägige Naturwissenschaftler äußern, und andererseits bietet sich ein Spektrum an Marktanalysen durch Ökonomen und Naturwissenschaftler, die zugleich auch den Druck auf die Forschung erhöhen, zu konkreten Verfahren und Produkten zu gelangen.⁵ Ökonomische Kommentare zur Legitimation existierender gesetzlicher Normen für die Anwendung gentechnischer Verfahren sowie zur Gestaltung möglicher Reformen des Embryonenschutzgesetzes bilden hingegen die Ausnahme, was wiederum den Eindruck festigt, dass der Einfluss der ökonomischen Forschung und Beratung auf die praktische Politik schwindet.⁶

Der folgende Beitrag bietet einen Überblick über ökonomische Argumentationsmuster zur Auseinandersetzung mit ethischen Konflikten bei der Entscheidung über die Verwendung embryonaler Stammzellen und hieraus abzuleitende allgemeine Schlussfolgerungen für die politische Praxis. Ein besonderer Schwerpunkt gilt der Beachtung des evolutionären Charakters der gentechnischen Forschung, die Legitimation und gesetzgeberische Reaktion vor besondere Probleme stellt. Am Beginn steht eine kurze Charakterisierung des Konflikts um die embryonale Stammzellforschung, die daraufhin in eine ökonomische Terminologie übertragen wird, um den Beitrag ökonomischer Kriterien für die Entscheidungsfindung über die Nutzung dieser Forschung zu prüfen. Ausgehend von der

⁴ Die Zahlen entstammen einer Schätzung der US-amerikanischen Investmentbank Burrill & Co., vgl. u.v.a. S. Hofmann, Zelltherapie verspricht keine großen Renditen, in: Handelsblatt 124 (2001), 14; P. Bethge u.a., »Wir sind besser als Gott«, in: Der Spiegel 20 (2001), 240-252; H. Albrecht, Supermächte der Therapie, in: Die Zeit 19 (2001), 41-43.

⁵ Vgl. zur öffentlichen Debatte C. Schwarke, Die Kultur der Gene. Eine theologische Hermeneutik der Gentechnik, Stuttgart 2000, 79ff. Dementsprechend beteiligte sich auch kein Ökonom an der Diskussion um den neu gegründeten Ethikrat der Bundesregierung.

⁶ Vgl. zu Symptomen und Ursachen B. S. Frey, Was bewirkt die Volkswirtschaftslehre?, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 1 (2000), 5-33.

Entwicklung einer evolutionären Perspektive sollen in den anschließenden Abschnitten Wege aufgezeigt werden, unter welchen Voraussetzungen aus ökonomischer Sicht in einem durch globalisierte Wirtschaftsbeziehungen geprägten Gesellschaftssystem legitime Entscheidungen erreicht werden können. Vorrangig geht es hierbei um die Begründung allgemeiner Entscheidungslinien, weniger um einzelne konkrete Reformempfehlungen, auch wenn konkrete Instrumente zur Überwindung der Konflikte angesprochen werden. Den Abschluss bildet ein Ausblick auf ökonomische Ansätze zur Beantwortung der Frage, wie auf neue Herausforderungen an die soziale Gerechtigkeit in einer modernen Gesellschaft zu reagieren ist.

2. Der Streitfall embryonaler Stammzellforschung

Ausgangspunkt der embryonalen Stammzellforschung ist das Vorliegen eines Embryos in einem frühen Stadium von wenigen Tagen.⁷ Entsprechende Embryonen entstehen bei einer künstlichen Befruchtung außerhalb des Mutterleibs. Sie haben zwischen dem 5. und 8. Tag der Entwicklung eine Hohlkugel (die »Blastozyste«) gebildet und verfügen über Stammzellen, aus denen sich sämtliche Körperzellen des Menschen entwickeln. Diese Eigenschaft der *Pluripotenz* bzw. *Totipotenz*, d. h. die Möglichkeit, dass sich aus einer solchen Zelle noch zahlreiche oder alle verfügbaren Körperzellen entwickeln können, bildet die Basis der besonderen Chancen einer Nutzung dieser Zellen. Für die Forschung sollen ausschließlich pluripotente Stammzellen genutzt werden, da sich aus totipotenten Zellen noch vollständige Individuen entwickeln könnten. Aus der Blastozyste entnommen, sollen die pluripotenten Zellen im Labor gezielt zu bestimmten Zelltypen herangereift werden, um sie daraufhin kranken Patienten zu injizieren, damit sie dort zum Ersatz oder Reparatur kranker Zellen bzw. kranken Gewebes beitragen. Vor allem die Züchtung von Herzmuskel- und Nervenzellen in Verbindung mit der Bekämpfung von Herzerkrankungen und neurologischen Krankheiten (Parkinson, Alzheimer) wird als Forschungsziel genannt. Für den Embryo bedeutet die Entnahme der Stammzellen den Tod. Neben der Verbesserung der Heilungschancen bislang unheilbarer Erkrankungen wird auch die Aussicht auf eine größere Unabhängigkeit vom derzeitigen System der Organtransplantation angeführt, das einen chronischen Mangel an Spenderor-

⁷ Die Darstellung der naturwissenschaftlichen Zusammenhänge orientiert sich an populären Präsentationen in den Medien, vgl. z. B. *Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG): Stellungnahme zum Problemkreis »Humane embryonale Stammzellen«*, Bonn 1999; *Bethge u. a.*, »Wir sind besser als Gott«; *Albrecht*, *Supermächte der Therapie*; sowie zu allgemeinen Grundlagen *H. Lodish u. a.*, *Molecular Cell Biology*, New York ³1995.

ganen und die fortlaufende Gefahr immunologischer Abwehrreaktionen aufweist.⁸

Als Alternative zur Verwendung embryonaler Stammzellen wird die Entnahme von Stammzellen aus dem Knochenmark oder den Organen erwachsener Menschen oder aus dem Blut der Nabelschnur von Neugeborenen diskutiert. Auch hier wird durch gezielte Beifügung von Wachstumsfaktoren die Entwicklung unterschiedlichster Zelltypen erwartet. Allerdings führen die Befürworter embryonaler Stammzellforschung als Vorteile ihrer Forschungsrichtung an, dass die Gewinnung adulter Stammzellen aufwendiger ist, ihre Entwicklungsfähigkeit Grenzen aufweisen und die Wahrscheinlichkeit von Abwehrreaktionen zunehmen könnte. Ein abschließender naturwissenschaftlicher Konsens über die Vorteilhaftigkeit eines der diskutierten Verfahren ist jedoch nicht zu beobachten.

Ethische Konflikte über die Grenzen embryonaler Stammzellforschung beziehen sich in ihrem Grundsatz auf die Wahrung der Menschenwürde.⁹ Inwieweit diese Menschenwürde bei den betreffenden Embryonen gegeben ist bzw. eingeschränkt werden könnte, wird kontrovers beurteilt, wobei sich in der Praxis unterschiedliche Fälle zur Beurteilung der Schutzwürdigkeit embryonaler Stammzellen ergeben haben:

- die Nutzung bereits existierender embryonaler Stammzelllinien, wobei Schwerpunkte des Angebots bislang in den USA, Israel und Australien zu finden sind;¹⁰
- die Verwendung der Stammzellen von Embryonen, die durch künstliche Befruchtung entstanden, jedoch nicht in den betreffenden Mutterleib eingesetzt worden sind und bislang kryokonserviert wurden (»verwaiste Embryonen«);¹¹

⁸ Vgl. zum System der Organtransplantation aus ökonomischer Sicht *H. Kliemt*, Solidarität und Rationierung in der Organtransplantation, in: *Transplantationsmedizin* 11 (1999), 4-13; *D. Hecht*, Ökonomische Aspekte der Organübertragung – das Beispiel der Nierentransplantation, in: *List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik* 24 (1998), 183-199.

⁹ Vgl. zu den Problemen einer Definition u. v. a. *Dabrock / Klinnert*, Zum Problem des »Würde«-Arguments; *O. Höffe*, Rechtspflichten vor Tugendpflichten. Das Prinzip Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 77 (2001), 11; *W. Vögele*, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründung von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000

¹⁰ In Europa hat bislang lediglich ein schwedisches Unternehmen auf ein entsprechendes Angebot hingewiesen. Ausschließlich für diese Art der Nutzung embryonaler Stammzellen ist z. B. in den USA die Gewährleistung öffentlicher Mittel vorgesehen, vgl. o. V., Rückenwind für Forscher, in: *Handelsblatt* 154 (2001), 2.

¹¹ Vgl. *H. Krefß*, Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonale Stammzellen. Ein Plädoyer für Güterabwägungen, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 46 (2001), 234f. sowie zur Erläuterung eines Konzepts, das für diese Embryonen die Möglichkeit einer Zellübertragung im Wege einer Organspende durch ihre Eltern vorsieht, *Dabrock / Klinnert*, Zum Problem des »Würde«-Arguments.

- die gezielte Erzeugung von Embryonen zur Produktion und Entnahme von Stammzellen, z. B. durch die Einfügung eines Körperzellkerns in eine entkernte Eizelle;¹²
- die Einfuhr embryonaler Stammzelllinien, die nicht im eigenen Land entstanden sind;¹³
- der vollständige Verzicht auf jegliche Nutzung embryonaler Stammzellen.¹⁴

Der Entscheidung über die Zuweisung von Menschenwürde steht das gesellschaftliche Interesse an Forschung, der Erweiterung des Kenntnisstands und der Entwicklung neuer Verfahren der Krankheitsbekämpfung gegenüber. Auch hinsichtlich der Zulassung von Forschung und Anwendung gentechnischer Verfahren an embryonalen Stammzellen existieren Kontroversen. Die Palette der Argumente reicht von einer vollständigen Freigabe der Nutzung embryonaler Stammzellen auch für die Entwicklung alltäglicher Therapien bis hin zu einer Beschränkung auf Forschungsvorhaben, um Erfahrungswissen in Fällen zu gewinnen, bei denen bislang alternative Therapien fehlen, dringender Handlungsbedarf aufgrund der Krankheitsfolgen konstatiert wird, durch embryonale Stammzellen ein schnellerer Erkenntnisgewinn erreicht werden kann und das Erfahrungswissen zukünftig zur Verwendung adulter Stammzellen oder Stammzellen aus dem Blut der Nabelschnur genutzt werden kann.

Es geht somit um die Beantwortung der Fragen: Gilt die Unbegrenztheit der Menschenwürde eines Embryos in jedem Fall uneingeschränkt nach der Vereinigung von Ei- und Samenzelle? Falls nein, in welchen Fällen sind welche Einschränkungen zu rechtfertigen? Welche Konsequenzen hat die Beantwortung der ersten zwei Fragen für Ausmaß und Gestaltung des Umgangs mit embryonalen Stammzellen in der Forschung und der konkreten produktbezogenen Anwendung? Herausforderungen für die Definition sozialer Gerechtigkeit stellen sich in diesem Kontext in vielfältiger Hinsicht.¹⁵ Erstens besteht intergenerationell der Konflikt,

¹² Diese Vorgehensweise eines »therapeutischen Klonens«, die auf die Methode der Entstehung des Schafes Dolly am Edinburgher Roslin-Institut zurückgeht, wurde zu Beginn des Jahres 2001 in Großbritannien zugelassen, vgl. zur Begründung *J. Polkinghorne*, Therapeutic Use of Cell Nuclear Replacements, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 45 (2001), 149-152.

¹³ In dieser Weise lässt sich die rechtliche Situation des bundesdeutschen Embryonenschutzgesetzes interpretieren, das jegliche Eingriffe an embryonalen Zellen zu Forschungszwecken vom Zeitpunkt der Empfängnis untersagt, jedoch nicht die Einfuhr von Stammzellen regelt, vgl. zu den Zielen des Gesetzes *R. Keller / H.-L. Günther / P. Kaiser*, Embryonenschutzgesetz. Kommentar zum Embryonenschutzgesetz, Stuttgart u. a. 1992.

¹⁴ Vgl. zur Begründung z. B. *Höffe*, Rechtspflichten vor Tugendpflichten; *V. Höhle*, Heilung um jeden Preis?, in: Die Zeit 10 (2001), 36.

¹⁵ Vgl. u. v. a. *P. Koller*, Technische Entwicklung, gesellschaftlicher Fortschritt und soziale Gerechtigkeit – am Beispiel der Humangenomforschung, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), 291-319; *Dworkin*, The Human Genome Project's Implications.

welche Erkenntnisse zukünftigen Generationen zur Verfügung gestellt werden sollen, welche Anforderungen durch verbesserte gentechnische Verfahren an nachfolgende Generationen gestellt werden, und wie die Menschenwürde der nachfolgenden Generation definiert werden soll bzw. welche embryonalen Opfer erwartet werden. Innerhalb der lebenden Generation existieren Konflikte z. B. im Hinblick auf die Freiheit der Forschung, ihre Schwerpunkte autonom und unbeschränkt zu wählen, die Rechte von Eltern, über die Art der Existenz ihrer Nachkommen zu entscheiden, sowie die Durchsetzung gemeinsamer ethischer Werturteile. Die Beantwortung dieser Fragen ist vor dem Hintergrund einer Entscheidungssituation zu treffen, die durch drei Aspekte eine besondere Komplexität aufweist:¹⁶

- Chancen und Grenzen des Einstiegs in die embryonale Stammzellforschung können frühestens in ein bis zwei Jahrzehnten anhand konkreter Resultate beurteilt werden. Bis zu diesem Zeitpunkt herrscht Unsicherheit und ein sich permanent ändernder Kenntnisstand.
- Mit einer heutigen Entscheidung für oder wider embryonale Stammzellforschung werden Pfadabhängigkeiten zukünftiger Forschungs- und Anwendungsschwerpunkte ausgelöst, deren Rücknahme im Zeitverlauf angesichts der Kosten und Spezialisierungseffekte des Humankapitals schwieriger wird.
- Jede Entscheidung ist mit der Unausweichlichkeit eines Pluralismus der Werte, einschließlich der Bewertung der Menschenwürde, und bei offenen Grenzen mit der internationalen Konkurrenz gesetzlicher Normen und Vollzugspraxis konfrontiert. Selbst internationale Verbotsnormen garantieren somit keinen Verzicht auf die Anwendung.

3. Die ökonomische Interpretation

Ökonomik setzt sich grundsätzlich mit Knappheitsphänomenen auseinander. Den Ausgangspunkt bilden demnach Konflikte um die Allokation knapper Mittel auf konkurrierende Verwendungen.¹⁷ Im Fall der embryonalen Stammzellforschung betrifft dies die Entscheidung über die Zuweisung knapper Faktoren – menschliches Wissen, Qualifikationen, Anlagen, aber auch Stammzellen – auf eine bestimmte Nutzung, d. h. die gezielte Züchtung und Nutzung embryonaler Stammzellen. Diese Entscheidung wird ausgehend von dem Verhaltensmodell eines *homo oeconomicus* getroffen, der seinen Informationsstand bewusst und ge-

¹⁶ Vgl. ausführlich R. Wink, Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationaler Investitionsentscheidungen. Institutionenökonomische Betrachtungen am Beispiel gentechnischer Verfahren, Baden-Baden 2001.

¹⁷ Vgl. zur Einführung A. Dixit, *The Making of Economic Policy. A Transaction-Cost Politics Perspective*, Cambridge 1996; N. G. Mankiw, *Macroeconomics*, New York 31996.

zielt zur Maximierung seines Eigennutzes einsetzt.¹⁸ Das ökonomisch-rationale Verhaltensmodell unterstellt grundsätzlich nicht, dass sich alle Menschen in dieser Weise verhalten, sondern bildet einen abstrakten Vergleichsmaßstab, zu welchen Entscheidungen und Handlungen die Anreize alternativer institutioneller Arrangements führen, um auf diese Weise der Gesellschaft Alternativszenarien zur Entwicklung effizienter und legitimer Entscheidungen zu bieten.¹⁹ Mit dem Konzept des Eigennutzes wird keine Orientierung an utilitaristisch-hedonistischen Bewertungen vorgenommen, sondern ein wertoffener Begriff verwendet, in den auch andere normative Urteile, z.B. altruistische oder solidarische Anliegen, eingefügt werden können.

Worauf kommt es dem Ökonomen bei der Entscheidung über embryonale Stammzellforschung an? Häufig werden ökonomische Stellungnahmen auf positiv-konsequentialistische Aussagen reduziert, z.B. Kosten-Nutzen-Analysen über Investitionen in die Stammzellforschung, zukünftig eingesparte Krankheitskosten, erwartete Arbeitsplatz- und Wettbewerbseffekte unter Verwendung von Diskontraten oder Aussagen zu den inter- und intragenerationellen Verteilungseffekten, d.h. begünstigten und benachteiligten Bevölkerungsgruppen, bei einem Ausbau dieser Forschungsrichtung.²⁰ Da die Forschung sich bislang auf wenige wirtschaftlich starke Nationen konzentriert, Verfahren und Produkte grundsätzlich besser durch Patentschutz abgesichert werden können als z.B. bei der ausschließlichen Nutzung körpereigener adulter Zellen und vielfältige Anwendungsoptionen bei der Entwicklung neuer Arzneimittel und Therapien erwartet werden, wird zudem ausgehend von ökonomischen Modellen der strategischen Handelspolitik die entscheidende Bedeutung einer frühzeitigen internationalen Markterschließung und -absicherung nationaler Anbieter betont.²¹ Etablieren sich nämlich bereits starke An-

¹⁸ Vgl. zur Kritik an diesem Vorgehen u.v.a. *J. Elster*, Social Norms and Economic Theory, in: *Journal of Economic Perspectives* 3 (1989), 99-117; *H.G. Nutzinger*, Imperialistisches Sprachspiel. Möglichkeiten und Grenzen des »Homo-oeconomicus«-Modells, in: *Evangelische Kommentare* 5 (1996), 256-259; *P. Dabrock*, Menschenbilder und Priorisierung, in: *W. Vögele / A. Dörries* (Hgg.), *Menschenbilder in Medizin und Theologie*, Rehrburg-Loccum 2000, 173-223.

¹⁹ Vgl. zur Erläuterung *I. Pies*, Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus, Tübingen 1993; *K. Homann*, Homo oeconomicus und Dilemmastrukturen, in: *H. Sautter* (Hg.), *Wirtschaftspolitik in offenen Volkswirtschaften*, Göttingen 1994, 387-411; zum Begriff der institutionellen Arrangements vgl. *D.C. North*, Institutions, Institutional Change, and Economic Performance, Cambridge u.a. 1990.

²⁰ Vgl. z.B. *Ernst & Young*, *Convergence*; *G. Licht u.a.*, *Zur technologischen Leistungsfähigkeit Deutschlands*, Mannheim 2000.

²¹ Vgl. einführend zu den Grundmodellen der »Neuen Außenhandelstheorie« und strategischen Handelspolitik *J.A. Brander / B.J. Spencer*, Export Subsidies and Market Share Rivalry, in: *Journal of International Economics* 18 (1985), 83-100 und *P. Krugman*, Import Protection as Export Promotion: International Competition in the Presence of Oligopoly and Economies of Scale, in: *H. Kierzkowski* (Hg.), *Monopolistic Competition and International Trade*, Oxford 1984, 180-193.

bieter auf oligopolistischen Märkten, wird es schwieriger für die Nachzügler, noch einen Zutritt auf den betreffenden Märkten zu finden und sich dort zu behaupten. Abhängigkeiten von Patenten aus anderen Ländern, Produktivitätsrückstände gegenüber ausländischen Konkurrenten und Qualifikationsdefizite wären die Folge, Patienten und qualifizierte Forscher und Arbeitnehmer würden abwandern.²² Solche Argumente werden insbesondere angeführt, um eine gezielte Subventionierung der Stammzellforschung oder Freistellung von Regulierungen und Verboten zu begründen.

Eine solche positive Analyse möglicher Folgen heutiger Entscheidungen über die Entwicklung embryonaler Stammzellforschung bildet ein Segment der ökonomischen Gesellschaftsberatung. Der Einsatz solcher Analyseverfahren setzt jedoch auch Einsicht in die Erklärungsgrenzen voraus. Zwangsläufig können Unsicherheiten über die zukünftige Entwicklung der Forschung, ihre Anwendung und Folgen nur unzureichend prognostiziert und daher in die Modelle integriert werden. Jedes Modell setzt zwangsläufig in seinen Annahmen bestimmte normative Urteile über die zu untersuchenden Kriterien und die unterstellten Kausalzusammenhänge voraus. Und nicht zuletzt die Erfahrungen mit der Übertragung von Modellaussagen der strategischen Handelspolitik auf konkrete Politikprozesse weisen auf gravierende Defizite bei der Dosierung entsprechender nationaler Förderungen und bei der Verhinderung eines Subventions- und Retorsionswettkampfs hin.²³

In der Tradition der klassischen politischen Ökonomie und ihren Wurzeln in der schottischen Moralphilosophie entstanden in den vergangenen Jahren vor allem im anglo-amerikanischen Raum Konzepte, die sich mit der Legitimation kontroverser Entscheidungen in pluralen Gesellschaften auf der Basis prozeduraler Gerechtigkeit auseinandersetzen.²⁴ Weniger die konkreten Allokationsergebnisse als Konsequenz kontroverser Entscheidungen, zu deren legitimer Bestimmung sowohl notwendige Informationen als auch gemeinsame Werturteile fehlen, werden hierbei

²² Bei dieser Diskussion ist zu beachten, dass die biotechnologische Forschung in Europa in den meisten Feldern einen deutlichen Rückstand gegenüber den USA aufzuholen hat, vgl. z. B. M. Sharp / J. Senker, *European Biotechnology: Learning and Catching-up*, in: A. Gambardella / F. Malerba (Hgg.), *The Organization of Economic Innovation in Europe*, Cambridge 1999, 269-302 und P.P. Saviotto, *Industrial Structure and the Dynamics of Knowledge Generation in Biotechnology*, in: J. Senker (Hg.), *Biotechnology and Competitive Advantage. Europe's Firms and the US Challenge*, Cheltenham u.a. 1998, 19-43.

²³ Vgl. zur Diskussion u. v. a. P. Krugman, *Does the New Trade Theory Require a New Trade Policy?*, in: *World Economy* 15 (1992), 423-441; H. Klodt, *Theorie der Strategischen Handelspolitik und neuen Wachstumspolitik als Grundlage für eine Industrie- und Technologiepolitik*, in: F. Meyer-Krahmer (Hg.), *Innovationsökonomie und Technologiepolitik. Forschungsansätze und politische Konsequenzen*, Heidelberg 1993, 196-230.

²⁴ Vgl. u. v. a. J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago u. a. 1975; B. Barry, *Theories of Justice. Volume I of the Treatise on Social Justice*, Berkeley 1989.

beachtet, als vielmehr die Verfahren, die zu solchen Entscheidungen führen. Als Kriterium zur Prüfung der Legitimation der Entscheidungen gelangt die Fähigkeit der Zustimmung zu den Verfahrensregeln in den Blickpunkt. Idealtypisch verbindet sich mit einem Konsens zwischen den Beteiligten die Verwirklichung des Pareto-Kriteriums, d. h. niemand kann durch eine Regeländerung besser gestellt werden, ohne dass eine Person schlechter gestellt wird.²⁵ Zu untersuchen sind demnach die Regeln der Verfahren, die zur Entscheidung über den Einsatz embryonaler Stammzellen führen, z. B. die Gesetzgebung, die Entscheidungsfindung über Forschungsfinanzierungen in der Deutschen Forschungsgemeinschaft oder die Verwendung von Embryonen in reproduktionsmedizinischen Instituten. Kann diesen Entscheidungsregeln von allen Betroffenen – z. B. Forschern, Patienten, Eltern – grundsätzlich zugestimmt werden, ist von legitimen Entscheidungen auszugehen. Zum Entscheidungsinhalt zählt auch die Zuweisung der Menschenwürde. Idealtypisch sollten bei einem solchen intergenerationell relevanten Regelwerk auch alle Generationen zustimmen können. Faktisch ist diese Entscheidung jedoch stets von den Zeitgenossen zu treffen, die Fähigkeit, ihre Zustimmung zu erlangen, ist somit relevant.²⁶

Eine solche Vorgehensweise ist nicht losgelöst von anderen ethischen Konzeptionen zu verstehen. Vielmehr reiht sie sich in eine Legitimationshierarchie ein, an deren Ausgangspunkt die Akzeptanz eines transzendentalen Tausches von Rechten und Pflichten zwischen allen Menschen steht.²⁷ Erst wenn jeweils die Person als gleichwertiger Träger menschlicher Rechte und Pflichten verstanden wird, kann die Begründung und Durchsetzung eines ökonomischen Kriteriums der Zustimmungsfähigkeit gewährleistet werden. Hieraus leiten sich allgemeine normative Grundanliegen ab, deren konkrete inhaltliche Ausfüllung vor dem historischen und kulturellen Hintergrund angepasst wird. Sie bilden als »regulative Ideen«²⁸ den Rahmen für eine Entwicklung konkreter Verfahrensregeln, die dem Kriterium der Zustimmungsfähigkeit zu genügen haben. Um die Zustimmungsfähigkeit zu prüfen, sind wiederum positive Analysen über die Anreizwirkungen und Konsequenzen alterna-

²⁵ Vgl. zur Auseinandersetzung über die Verwendung eines fiktiven oder faktischen Konsenses als Legitimationskriterium *Buchanan*, *The Limits of Liberty*; *K. Homann*, *Rationalität und Demokratie*, Tübingen 1988; *C. Folkers*, *Konstitutionelle Ökonomie und Finanzwissenschaft*, in: *I. Pies / M. Leschke* (Hgg.), *James Buchanans konstitutionelle Ökonomie*, Tübingen 1996, 111-150; *J.M. Buchanan / R. Congleton*, *Politics by Principle, not by Interest. Toward Nondiscriminatory Democracy*, Cambridge u. a. 1999.

²⁶ Vgl. *Buchanan / Congleton*, *Politics by Principle*; *R. Wink*, *Wie der homo oeconomicus vererbt. Institutionenökonomische Aspekte intergenerationeller Verteilung*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45 (2001), 191-201.

²⁷ Vgl. *Höffe*, *Rechtspflichten vor Tugendpflichten*, 67ff.; *A. Anzenbacher*, *Kooperation, Konflikt und Anerkennung. Zur Systematik des Gerechtigkeitsbegriffs*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 46 (2001), 170.

²⁸ *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft*, London 1787/1994, 428.

tiver Verfahrensregeln erforderlich, für die z.B. auch die bereits angesprochenen Kosten-Nutzen-Analysen und Untersuchungen der Verteilungseffekte heranzuziehen sind.²⁹

Im vorangegangenen Abschnitt wurde bereits auf die besondere Komplexität langfristiger Entscheidungen hingewiesen, die wie im Fall embryonaler Stammzellforschung mit langfristig sich verändernder Unsicherheit, Pfadabhängigkeiten und konkurrierenden Wertemustern und institutionellen Regeln konfrontiert sind. Das Kriterium der Zustimmungsfähigkeit abstrahiert demgegenüber von konkreten historischen und durch den Zeitverlauf entstehenden Faktoren. Daher werden im folgenden Abschnitt Notwendigkeit und Konsequenzen einer Berücksichtigung solcher Faktoren für ökonomische Analysen diskutiert.

4. Das »evolutionäre Hintergrundrauschen«

In den vergangenen zwei Jahrzehnten ist die Beachtung von Entwicklungspfaden verstärkt in das Blickfeld ökonomischer Forschung gelangt. Wurden zuvor Modelle zur Erklärung und Bewertung ökonomischer Zustände und Veränderungen ungeachtet historischer Bedingungen und Prozesse untersucht, rückte die evolutionäre Ökonomik den Prozess der Veränderung, seine Voraussetzungen, Determinanten und Ergebnisse ins Zentrum der Betrachtung.³⁰ Drei Aspekte ergänzen die ahistorische, zeitpunktbezogene Betrachtung: 1. die Vorläufigkeit einer Bewertung von Prozessen angesichts der Kontingenz zukünftiger Entwicklung, 2. die Abhängigkeit des Entwicklungspfades von kognitiven Mustern und Lernprozessen sowie 3. die Netzwerkeigenschaften institutioneller Regeln im Zeitverlauf.

4.1. Vorläufigkeit einer Bewertung angesichts der Kontingenz zukünftiger Entwicklung

Die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist gefüllt mit vielfältigen Studien von Zukunftsforschern, die anstrebten, technologische Chancen und Risiken über Jahrzehnte hinweg zu prognostizieren.³¹ Auch die humangen-

²⁹ Vgl. z. B. K. Homann, Sustainability: Politikvorgabe oder regulative Idee?, in: L. Gerken (Hg.), Ordnungspolitische Aspekte einer Politik der Nachhaltigkeit, Baden-Baden 1996, 33-47; Wink, Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationeller Investitionsentscheidungen.

³⁰ Vgl. programmatisch U. Witt, Individualistische Grundlagen der evolutiven Ökonomik, Tübingen 1987; J.S. Metcalfe, Evolutionary Economics and Creative Destruction, London 1998.

³¹ Vgl. u. v. a. H. Kahn / W. Brown / L. Martel, The Next 200 Years. A Scenario for America and the World, New York 1976, und kritisch hierzu G. Engel, Pragmatische Moralskepsis. Zum Verhältnis von Moral, Moralphilosophie und Realität, in: K.P. Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Fribourg (CH) 1999, 161-200.

technische Forschung löste bereits frühzeitig – z.B. auf dem bekannten CIBA-Symposion »*Man and his Future*« 1963³² – den Wunsch aus, durch Zukunftsszenarien mehr über die zukünftige Entwicklung zu erfahren bzw. durch Verweis auf möglichst drastische Folgen finanzielle Unterstützung oder Verbote zu erreichen. Als problematisch erweist sich jedoch die Erfassung und Berücksichtigung der Komplexität technologischer und gesellschaftlicher Entwicklung. Welche technologischen Verfahren sich tatsächlich durchsetzen, wie sie fortentwickelt werden, welche Chancen und Risiken wann und unter welchen Umständen erkannt werden, ist durch den Tatbestand der Kontingenz geprägt, d.h. es gibt einen durch menschliche Kreativität fortwährend veränderten Möglichkeitsraum, innerhalb dessen jedoch die Verwirklichung einer bestimmten Trajektorie nicht zu antizipieren ist.³³ Die tatsächliche Entwicklung verläuft allerdings nicht zufällig, da sie im Nachhinein begründet werden kann.

Mit dem bundesdeutschen Embryonenschutzgesetz von 1990 wurde das Ziel verfolgt, bereits frühzeitig – vor jedweder tatsächlichen wissenschaftlichen Anwendungsoption – bestimmte humangentechnische Richtungen auszuschließen.³⁴ Während des Jahrzehnts nach Verabschiedung setzten jedoch unvorhergesehene technische Entwicklungen ein, welche die Embryonenforschung in die Lage versetzten, auf Möglichkeiten der Nutzung embryonaler Stammzellen zur Bekämpfung bislang kaum heilbarer Krankheiten hinzuweisen. Vor Verabschiedung standen hingegen z.B. Szenarien einer Chimärenbildung sowie einer Verwendung gentechnischer Verfahren als Mittel zur Eugenik im Zentrum der Debatte um die Notwendigkeit von Verbotsregeln.³⁵ Darüber hinaus fand auch eine Veränderung des Bewertungswissens, d.h. der normativen Beurteilung der Zulässigkeit gentechnischer Verfahren, statt.³⁶ Wurde demnach das Gesetz mit dem Ziel verabschiedet, die Embryonenforschung möglichst weitgehend zu verhindern, steht am Ende eines Jahrzehnts Erfahrung mit dem Gesetz die Erkenntnis, dass sich der Stand der Forschung fortentwickelt hat und nunmehr Anwendungsoptionen – zumindest international – nicht

³² Vgl. u. v. a. H. Gottweis, *Governing Molecules. The Discursive Politics of Genetic Engineering in Europe and the United States*, Cambridge Mass. 1998.

³³ Vgl. ausführlich E. Fulda / M. Lehmann-Waffenschmidt / J. Schwerin, Zwischen Zufall und Notwendigkeit – zur Kontingenz ökonomischer Prozesse aus theoretischer und historischer Sicht, in: G. Wegner / J. Wieland (Hgg.), *Formelle und informelle Institutionen: Genese, Interaktion und Wandel*, Marburg 1998, 327-377.

³⁴ Vgl. D. Barben, Ungleichzeitigkeiten und Ungleichmäßigkeiten zwischen wissenschaftlich-technischer, diskursiver und institutioneller Entwicklung der Biotechnologie, in: R. Martinsen (Hg.): *Politik und Biotechnologie. Die Zumutung der Zukunft*, Baden-Baden 1997, 13-36.

³⁵ Vgl. Schwarke, *Die Kultur der Gene.*; U. Wessels, *Genetic Engineering and Ethics in Germany*, in: A. Dyson / J. Harris (Hgg.), *Ethics and Biotechnology*, London u. a. 1994, 230-258.

³⁶ Vgl. G. Gaskell u. a., *Biotechnology and the European Public*, in: *Nature Biotechnology* 18 (2000), 935-938.

mehr vollständig verhindert werden können.³⁷ Für eine Beurteilung der Legitimation eines Verfahrens zur Entscheidung über embryonale Stammzellforschung bedingt dies die Berücksichtigung von Unsicherheit, welche Anwendungsoptionen und Alternativen im Zeitverlauf tatsächlich entwickelt werden könnten und wie sie bewertet werden, bei der Einschätzung der Zustimmungsfähigkeit für alle relevanten Betroffenen.

4.2. *Abhängigkeit des Entwicklungspfads von kognitiven Mustern und Lernprozessen*

Eine Entscheidung über Forschungsinvestitionen ist nicht objektiv und losgelöst von situativen Bedingungen zu untersuchen. Stattdessen kommt es entscheidend auf die Konstruktion der Entscheidungssituation durch den Entscheidungsträger an, d.h. wie er für sich die Entscheidung formuliert, welche Alternativen und Kriterien beachtet werden und in welchen Gesamtkontext eine einzelne Investitionsentscheidung eingebracht wird. Ebenso ist auch die Auswahl institutioneller Regeln des Entscheidungsprozesses in einer Gesellschaft von kognitiven Bedingungen abhängig. Diese kognitive und interpretative Leistung der Entscheidungsträger wird durch bestehende Erfahrungen beeinflusst.³⁸ In der Neurobiologie verweist man in diesem Zusammenhang einerseits auf genetisch oder durch das Gedächtnis bedingte Kategorisierungen, in die neue Erkenntnisse – die Wahrnehmung einer neuen Entscheidungssituation, z.B. über Investitionen in umstrittene Technologien – eingeordnet werden.³⁹ Andererseits wird der Kontext, in dem der Entscheidungsbedarf auftritt, genutzt, um zu einer Vorauswahl passender Erkenntnisse und Bewertungskategorien zu gelangen.⁴⁰ Diese Wahrnehmungsprozesse sind in der Regel darauf gerichtet, neue Situationen möglichst in bereits

³⁷ In den USA zeigen sich vergleichbare Erfahrungen, da mit dem Ausschluss der embryonalen Stammzellforschung von öffentlicher Forschungsförderung ein Verzicht auf diese Forschung erreicht werden sollte, in der Praxis jedoch ein Anwachsen privater Risikofinanzierungen einen zusätzlichen Schub für die Forschung und ihre Anwendung auslöste, vgl. z.B. R. Blank / J.C. Merrick, *Human Reproduction, Emerging Technologies, and Conflicting Rights*, Washington DC 1995; M. Mulkey, *The Embryo Research Debate. Science and the Politics of Reproduction*, Cambridge u.a. 1997.

³⁸ Vgl. A. Meier / T. Slembeck, *Wirtschaftspolitik. Kognitiv-evolutionärer Ansatz*, München u.a. 1998; A.T. Denzau / D.C. North, *Shared Mental Models: Ideologies and Institutions*, in: *Kyklos* 47 (1994), 3-31; R.A. McCain, *A Framework for Cognitive Economics*, Westport u.a. 1992 sowie bereits F.A. von Hayek, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, London 1952.

³⁹ Vgl. S. Rizzello, *Cognition and Evolution in Economics*, *Papers on Economics and Evolution* 0008, Jena 2000; C. Laughlin, *The Properties of Neurognosis*, in: *Journal of Social and Evolutionary Systems* 19 (1996), 363-380; J.R. Anderson, *Learning and Memory. An Integrated Approach*, New York u.a. 1995.

⁴⁰ Vgl. A. Ortmann / G. Gigerenzer, *Reasoning in Economics and Psychology: Why Social Context Matters*, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1997), 700-710.

vorliegende Verarbeitungsmuster zu integrieren und sie an bestehende Erfahrungen anzupassen.

Die Bedeutung dieser kognitiven Muster – »Framing-Prozesse« – zeigt sich bei einem Vergleich der institutionellen Entwicklung im Embryonenschutz der USA und der Bundesrepublik.⁴¹ In der Bundesrepublik wurden neuartige humangentechnische Verfahren in den 1980er Jahren nicht zuletzt aufgrund des Missbrauchs der humangenetischen Forschung in der Vergangenheit besonders kritisch gesehen. Der Staat sollte auf die neuen Erkenntnisoptionen schützend reagieren und tat dies mit strafrechtlichen Verboten. In den USA wurden hingegen – abgesehen von einer Verknüpfung mit der Abtreibungsdebatte, die dazu führte, dass eine öffentliche Förderung der Embryonenforschung ausgeschlossen wurde – vornehmlich konkrete Probleme der Wahrung von Persönlichkeits- und Schadenersatzrechten thematisiert.⁴² Die institutionelle Entwicklung wurde daher einzelsituativ durch das Richterrecht in zivilrechtlichen Fällen und Entscheidungen privater Ethik-Kommissionen vorangetrieben.

Diese institutionellen Reaktionen wirkten sich wiederum unmittelbar auf die Wahrnehmung des weiteren Entscheidungsbedarfs im Zeitverlauf, d. h. auf den Umgang mit Erfahrungen und damit verbundene Lernprozesse, aus. Während in den USA eine weitgehend kontinuierliche Verarbeitung des Erfahrungswissens über Konfliktfälle und Anwendungsoptionen bei der Embryonenforschung bis hin zur Entwicklung und Patentierung erster embryonaler Stammzellreihen erfolgte, wurde die Forschung in der Bundesrepublik unter Beachtung des zulässigen Rechtsraums bzw. in enger internationaler Kooperation bis hin zur Abwanderung einzelner Forscher intensiviert. Die nunmehr eingesetzte Debatte um eine Reform des Embryonenschutzgesetzes speist sich vornehmlich aus zwei Quellen – einerseits aus der Wahrnehmung zahlreicher Einzelfälle, die nicht explizit durch das Gesetz geregelt wurden,⁴³ und andererseits durch den Versuch einer Veränderung der konstruierten Entscheidungssituation. Nicht zuletzt durch öffentlichkeitswirksame Stellungnahmen aus der Politik und Wissenschaft wurde der Fokus fort von einem vorrangigen Interesse am Schutz vor Forschung hin zu einer

⁴¹ Vgl. ausführlich hierzu R. Wink, *Technologierisiken als Herausforderung institutioneller Evolution. Fallbeispiel: Humangenetics in den USA und der Bundesrepublik Deutschland*, Bochum 2001.

⁴² Vgl. R.B. Dworkin, *Limits. The Role of the Law in Bioethical Decision-Making*, Bloomington u. a. 1996; G.J. Annas, *Some Choice. Law, Medicine and the Market*, Oxford u. a. 1998.

⁴³ Beispiele beziehen sich neben dem bereits angesprochenen nicht geregelten Fall des Imports embryonaler Stammzellen auf den Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik, deren vollständiges Verbot angesichts größerer Belastungen durch spätere Diagnoseverfahren von einigen Autoren als inkonsistent bezeichnet wird, vgl. zur Diskussion u. v. a. R. Kollek, *Präimplantationsdiagnostik: Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*, Tübingen 2000; A. Kuhlmann, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie*, Berlin 2001; Krefß, *Präimplantationsdiagnostik*.

Betonung bestimmter Chancen durch eine Verknüpfung mit der Bekämpfung als bedrohlich empfundener Krankheiten gerichtet. Die Wirksamkeit einer solchen Einflussnahme auf die Wahrnehmung hängt, ausgehend von Modellen der Politikwissenschaft, von mehreren Faktoren ab. Zu den wichtigsten Faktoren zählen in diesem Zusammenhang die Bildung von *epistemic communities*, in denen Fachleute unterschiedlicher Disziplinen und Interessenschwerpunkte gemeinsame Thesen und Schlussfolgerungen verkünden,⁴⁴ die Zusammenarbeit in *Advocacy Coalitions*, in denen Vertreter konkurrierender Interessen zu Lösungen gelangen, die beiden Seiten trotz weiterhin gegensätzlicher Ziele zugute kommen,⁴⁵ oder die Entwicklung einer *cognitive leadership* durch charismatische Persönlichkeiten, denen es gelingt, ihre Perspektive eines Problems in einer Gesellschaft zu verbreiten und hierfür überzeugte Unterstützung zu finden.⁴⁶ »Gelernt« wurde somit in der Bundesrepublik eine Abweichung zwischen gesetzlichem Schutzzweck und tatsächlichem Schutzbedarf sowie die Möglichkeit einer anders konstruierten institutionellen Entscheidungssituation. Für eine Beurteilung der Legitimation von Verfahrensregeln ergeben sich hieraus zwei Problemkomplexe:

- die Abhängigkeit der Verfahrenswahl von bereits existierenden (international verschiedenen) Wahrnehmungs- und Verarbeitungsmustern, und
- die Abhängigkeit einer Veränderung der Verfahrensbeurteilung durch die Betroffenen von Lerndeterminanten, wie bspw. von dem Auftreten spektakulärer Einzelfälle, der Entstehung von *epistemic communities*, dem Aufbau von *Advocacy Coalitions* oder der Ausübung einer *cognitive leadership*.

⁴⁴ Vgl. E. Adler / P.M. Haas, *Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program*, in: P.M. Haas (Hg.), *Knowledge, Power, and International Policy Coordination*, Columbia 1997, 367-390 und kritisch hierzu G. Peters, *Policy Networks: Myth, Metaphor, and Reality*, in: D. Marsh (Hg.), *Comparing Policy Networks*, Buckingham u. a. 1998, 21-32. Zum Beispiel ist bei den betroffenen Natur- und Geisteswissenschaftlern ungeachtet ihrer ethischen Position eine gemeinsame Forderung nach staatlichen Regeln zur Schaffung von Rechtssicherheit zu beobachten.

⁴⁵ Vgl. Sabatier, 1993; Bandelow, 1999. Eine solche Kompromisslinie könnte den Beschluss des US-amerikanischen Präsidenten geprägt haben, die öffentliche Förderung embryonaler Stammzellforschung eng zu begrenzen.

⁴⁶ Vgl. U. Witt, *Changing Cognitive Frames – Changing Organizational Forms. An Entrepreneurial Theory of Organizational Development*, Papers on Economics and Evolution, No. 0007, Jena 2000; M. Mintrom / S. Vergari, *Advocacy-Coalitions, Policy Entrepreneurs, and Policy Change*, in: *Policy Studies Journal* 24 (1996), 420-434. Zum Beispiel wirkte sich die Medienwirksamkeit des Bonner Neuropathologen Brüstle positiv auf den Bekanntheitsgrad seines Vorhabens aus, importierte embryonale Stammzellen zur Züchtung von Nervenzellen zu nutzen. Vergleichbare Effekte sollten auch durch die öffentlichkeitswirksame Unterstützung dieses Vorhabens durch den nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten erzielt werden, vgl. U. Bahnsen, *Heiße Ware aus Haifa*, in: *Die Zeit* 24 (2001), 31f.

4.3. Netzwerkeigenschaften institutioneller Regeln

Institutionelle Regeln dienen aus ökonomischer Sicht dazu, Erwartungsunsicherheit über das Verhalten anderer und damit verbundene Rückwirkungen auf den eigenen Nutzen abzubauen.⁴⁷ Diese Wirkung können die Regeln jedoch nur entfalten, wenn sie auch tatsächlich eine zuverlässige Prognose des Verhaltens in unterschiedlichen Situationen garantieren. Dies setzt voraus, dass die Regeln von möglichst vielen (relevanten) Akteuren eingehalten werden. Demnach handelt es sich bei institutionellen Regeln aus ökonomischer Sicht um Netzwerküter, d.h. der Nutzen durch die Bereitstellung solcher Güter (die Befolgung solcher Regeln) nimmt mit der Anzahl der Nachfrager (kooperativer Teilnehmer) zu.⁴⁸ Neue institutionelle Verfahrensregeln müssen daher zunächst eine »kritische Masse« überschreiten, bevor sie für die Beteiligten auch tatsächlichen Nutzen – verringerte Erwartungsunsicherheit – bieten und daraufhin von den Beteiligten eingehalten werden.⁴⁹ Die Sicherheit, dass sich die Beteiligten dauerhaft und glaubwürdig an die Regeln halten, steigt mit dem Vorliegen spezifischer Investitionen, die an die Funktionsweise der Regeln gebunden werden, z. B. die Errichtung spezifischer Anlagen an einem Standort mit bestimmten Regeln für den Umgang mit technologischen Risiken oder Investitionen in die Ausbildung unter der Voraussetzung der Zulassung bestimmter Forschungen.⁵⁰ Eine Veränderung des Regelwerks könnte den vollständigen und irreversiblen Verlust der spezifischen Investitionen bedeuten. Diese Bindung löst eine gewisse Trägheit bei der Veränderung institutioneller Regeln aus, da zunächst »kritische Massen« regelloyaler Akteure gewonnen werden müssen und diese Akteure hierzu möglicherweise irreversible Investitionen abschreiben müssten, was voraussetzt, dass der Nutzen neuer Regeln aus der durch bestimmte Wahrnehmungsmuster geprägten Sicht der Akteure diesen Verlust übersteigt.⁵¹ Reformprozesse stehen dementsprechend vor be-

⁴⁷ Vgl. North, *Institutions*; E. Ostrom, *An Agenda for the Study of Institutions*, in: *Public Choice* 48 (1986) 3-25.

⁴⁸ Vgl. zur Charakterisierung von Netzwerkütern N. Economides, *The Economics of Industrial Networks*, in: *International Journal of Industrial Organization* 16 (1996), 673-699; H. Leipold, *Zur Pfadabhängigkeit der institutionellen Entwicklung. Erklärungsansätze des Wandels von Ordnungen*, in: D. Cassel (Hg.), *Entstehung und Wettbewerb von Systemen*, Berlin 1996, 93-115.

⁴⁹ Vgl. P. Oliver / G. Marwell / R. Teixeira, *A Theory of the Critical Mass. Interdependence, Group, Heterogeneity, and the Production of Collective Action*, in: *American Journal of Sociology* 91 (1985), 522-556; U. Witt, »Lock-In« vs. »Critical Masses« – *Industrial Change under Network Externalities*, Jena 1997.

⁵⁰ Vgl. bereits O.E. Williamson, *Credible Commitments: Using Hostages to Support Exchange*, in: *American Economic Review* 73 (1983), 519-540.

⁵¹ Vgl. u. a. D. Kiwit / S. Voigt, *Grenzen des institutionellen Wettbewerbs*, in: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 17 (1998), 313-337.

sonderen Schwierigkeiten, auch wenn alle Betroffenen losgelöst vom Ausgangszustand den neuen Regeln zugestimmt hätten.

Die Befolgung und Wirksamkeit institutioneller Regeln ist bei human-technischen Anwendungsoptionen in besonderer Weise gefährdet, da hier häufig staatliche und private Regelsysteme parallel auftreten. Eine restriktive Rechtspraxis, die für das bundesdeutsche Institutionensystem charakteristisch ist, wirft für Akteure in der Embryonenforschung das Problem auf, aus ihren spezifischen Qualifikationen einen vergleichbaren ökonomischen Ertrag zu dem Betrag zu sichern, den sie bei Fortführung der international zumeist zugelassenen und lukrativen Forschung erzielen könnten. Umgehung der Beschränkungen und Abwanderung sind die Folgen. Umgekehrt kann die intensive Zusammenarbeit der Wissenschaftler und Unternehmen in internationalen *knowledge based networks* dazu führen, dass bestimmte Qualitätsstandards und Forschungsgrenzen akzeptiert werden, um weiterhin von dem Ideenaustausch und den Anregungen innerhalb der Netzwerke zu profitieren.⁵² Wissenschaftliche Außenseiter laufen Gefahr, Reputation zu verlieren, keinen Anschluss an die internationale Forschungspraxis zu erhalten und durch ihre geringe Reputation auch an Attraktivität für potentielle Patienten einzubüßen.⁵³ Für eine Beurteilung der Legitimation von Verfahrensregeln bedingt dies die Notwendigkeit, einen engeren tatsächlichen Möglichkeitenraum institutioneller Verfahrensregeln zu beachten, da institutionelle Reformen zwar grundsätzlich idealtypisch zustimmungsfähig sein könnten, jedoch faktisch aufgrund einer Entwertung irreversibler Investitionen und einer zu kleinen Zahl regelloyaler Betroffener nicht umgesetzt werden können.

Die evolutionsökonomische Perspektive öffnet somit den Blick für die Praxis institutioneller Entwicklungsprozesse und weist auf Grenzen hin, idealtypische Konstellationen, die einem Kriterium der Zustimmungsfähigkeit zugrunde liegen, zu einer praxisrelevanten Legitimationsprüfung heranzuziehen. Diese kritische Haltung zu idealtypischen Legitimationskriterien soll jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass eine evolutionsökonomische Perspektive strikt von einer evolutionär-ethischen Konzeption zu trennen ist, die alles als legitim erklärt, das sich in der Praxis

⁵² Vgl. zur Bedeutung internationaler *knowledge based networks* mit Unternehmen und Forschungseinrichtungen C.K. Mytelka / M. Delapierre, Strategic Partnerships, Knowledge-Based Networked Oligopolies, and the State, in: A.C. Cutler / V. Haufler / T. Porter (Hgg.), Private Authority and International Affairs, Albany 1999, 129-149; M.D. McKelvey, Coevolution in Commercial Genetic Engineering, in: Industrial and Corporate Change, 1997, 503-532.

⁵³ So wurden z.B. die Pläne von drei Reproduktionsmedizinerinnen aus den USA, Italien und Israel, menschliche Klone zu entwickeln, von der *scientific community* abgelehnt; vgl. u.a. U. Bahnsen, Der Wahn des Doktor Antinori, in: Die Zeit 12 (2001), 41f.

durchsetzt.⁵⁴ Eine solche »evolutionsoptimistische« Haltung abstrahiert von dem ökonomischen Legitimationsanspruch einer autonomen und selbstbestimmten Entscheidung souveräner Individuen, da sich auch Institutionen durchsetzen können, die nicht die Zustimmung der Betroffenen finden.⁵⁵ Ein »naturalistischer Fehlschluss«, ein Schließen vom »Sein« auf das »Sollen«, wird daher bei einem evolutionsökonomischen Vorgehen vermieden, jedoch werden Rückwirkungen aus der konkreten institutionellen Praxis auf die Verfügbarkeit legitimer Verfahren berücksichtigt. Dies bedingt den Verzicht auf die Vorgabe eines idealtypischen Verfahrens, das legitime Entscheidungen garantiert. Stattdessen wird in einem Vergleich alternativer konkreter institutioneller Verfahren untersucht, wie den Anforderungen an ökonomisch legitimierte Entscheidungsregeln bestmöglich entschieden wird.⁵⁶ Konsequenzen für die Entscheidung über die Zulässigkeit embryonaler Stammzellforschung werden im folgenden Abschnitt diskutiert.

5. Institutionelle Schlussfolgerungen

Die Debatte über Chancen und Risiken embryonaler Stammzellforschung bietet ein typisches Beispiel für gesellschaftliche Entscheidungen, die unter den Bedingungen intergenerationeller Wirkungsbeziehungen, internationalisierter Wirtschaftsstrukturen, pluraler Werturteile und fortwährender, sich entlang von Entwicklungspfaden ändernder Ungewissheit zu treffen sind. Welche Grundempfehlungen lassen sich aus einer evolutionsökonomischen Perspektive herleiten, die betont, dass das menschliche Wissen unvollkommen und fortwährend verändert wird, Entscheidungen von der durch Wahrnehmungsmuster bestimmten Konstruktion der Entscheidungssituation abhängen und institutionelle Regeln nur dann Wirkungen entfalten, wenn sie von einer »kritischen Masse« auch befolgt werden? Drei Entwicklungslinien werden im Folgenden betrachtet, aus denen konkrete institutionelle Arrangements in Abhängigkeit von den vorliegenden institutionellen Erfahrungen und

⁵⁴ Vgl. zu dem Forschungsprogramm der evolutionären Ethik einfürend G. Vollmer, *Sein und Sollen. Möglichkeiten und Grenzen einer Evolutionären Ethik*, in: *ders.*, *Biophilosophie*, Stuttgart 1995, 162-192; E. Mayr, *Towards a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, Cambridge u.a. 1987; H. Mohr, *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Sonderausgabe, Darmstadt 1995; E. O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, reprinted, New York 1998.

⁵⁵ Vgl. Voigt, S., *Die evolutionsorientierte Theorie der Verfassung – Bemerkungen zum Ansatz von Hayeks*, in: *Zeitschrift für Wirtschaftspolitik* 40 (1991) 93-107; G. Wegner, *Economic Policy From an Evolutionary Perspective: A New Approach*, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1997), 485-509.

⁵⁶ Vgl. zu dieser komparativen Perspektive H. Demsetz, *Information and Efficiency: Another Viewpoint*, in: *Journal of Law and Economics* 12 (1969), 1-22; Voigt, *Die evolutionsorientierte Theorie der Verfassung*.

den individuellen Präferenzen erwachsen:⁵⁷ 1. Informationsstrategien durch einen Vorrang privater Koordinationsprozesse; 2. Befähigungsstrategien durch eine Stärkung von Wettbewerbs- und Haftungselementen; 3. Flexibilisierungsstrategien durch eine Beachtung der Vorläufigkeit institutioneller Regeln. Ziel dieser Entwicklungslinien ist es, Betroffene bestmöglich in die Lage zu versetzen, autonom und in möglichst geringer Abhängigkeit von den situativen Entscheidungsbedingungen über die Akzeptanz von Chancen und Risiken moderner Technologien vor dem Hintergrund ihrer normativen Urteile zu entscheiden.

5.1. Informationsstrategien durch einen Vorrang privater Koordinationsprozesse

Im Gegensatz zu Marktprozessen erfolgen Entscheidungen über die Zulässigkeit und Anwendung therapeutischer Verfahren im Gesundheitssektor häufig durch eine staatliche Risikoregulierung. Diese Vorgehensweise bewährt sich insbesondere bei wissenschaftlich bekannten und in ihrer Beurteilung unumstrittenen Risiken, da Patienten und Betroffene zumeist über weniger Informationen verfügen als der behandelnde Mediziner bzw. ein Anbieter pharmazeutischer Produkte und daher die Gefahr besteht, dass diese asymmetrische Informationsverteilung zum Nachteil des schlechter informierten Bürgers genutzt wird.⁵⁸ Der Umgang mit embryonalen Stammzellen ist jedoch in seiner Bewertung in der Gesellschaft umstritten, über Risiken und Potentiale einer zukünftigen Anwendung existieren weder Erfahrungen noch übereinstimmende wissenschaftliche Prognosen. Demnach stehen auch politisch-administrative Entscheidungsträger in Parlamenten oder Regulierungsbehörden vor einem Problem der Ungewissheit. Lediglich ein – faktisch bei offenen Grenzen nicht durchsetzbarer – vollständiger Verzicht auf eine Technologierichtung könnte diese Ungewissheit mindern, was jedoch zugleich auch einen Verzicht auf jeglichen Nutzen aus dieser Technologie nach sich zöge.⁵⁹ Aus ökonomischer Sicht ergeben sich in einer solchen Situation Argumente, verstärkt auf private Koordinationsverfahren zu setzen, z. B. indem den genetischen Eltern oder gesetzlichen Vertretern der Embryonen, die ohne Aussicht auf Einsetzung in einen Mutterleib kryokonserviert werden, die Möglichkeit einer Freigabe von Zellen als Organ-

⁵⁷ Vgl. zur wissenschaftlichen Begründung dieser Entwicklungslinien *Wink*, Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationeller Investitionsentscheidungen, wo auch eine Übertragung des »evolutionären Hintergrundrauschens« in Transaktionskostenkategorien zu einem konkreten Institutionenvergleich genutzt wird.

⁵⁸ Vgl. *G.J. Annas*, Standard of Care. The Law of American Bioethics, New York u. a. 1993.

⁵⁹ Vgl. *A. Wildavsky*, Searching for Safety, New Brunswick u. a., 1988; *D. Hecht*, Stoffpolitik als Ordnungspolitik – Zur marktwirtschaftlichen Steuerung von Stoffströmen, Marburg 1999.

spende oder potentiellen Patienten die Teilnahme an Versuchsprojekten mit körpereigenen Zellen bzw. der Einfügung entsprechender Zellkerne in entkernte Eizellen im Wege therapeutischen Klonens eröffnet wird. Die Bedingungen dieser privaten Koordination, d.h. die Bedeutung von Entgelten, vollständiger Freiwilligkeit oder einer Teilnahme an Organspende-Klubs, sind vor dem Hintergrund der institutionellen Erfahrungen und kulturellen Bedingungen in den einzelnen Ländern zu erörtern.⁶⁰ Drei Argumente sprechen für eine solche Privatisierung:

5.1.1. Der Informationsvorteil

Durch konkrete Erfahrungen mit der Beteiligung an solchen Organspenden bzw. an der Inanspruchnahme der Anwendungsoptionen können sowohl Erkenntnisse über tatsächliche Chancen und Risiken einer Fortführung dieser Forschungsrichtung, hierbei entstehende institutionelle Arrangements zwischen Unternehmen, Forschern und Betroffenen und daraus resultierende mögliche Konfliktfälle als auch Informationen über die Bewertung dieser Verfahren durch Betroffene erlangt werden, die durch eine zentrale Vorgabe in parlamentarischen oder alternativen staatlichen Verfahren nicht gebündelt würden.⁶¹ Die Erwartung, dass eine solche Freigabe eine Entwicklung ohne jede Beachtung ethischer Kriterien und der Würde jedes in welcher Weise auch immer gezeugten Embryos auslösen würde, stellt zunächst eine »Anmaßung von Wissen«⁶² dar, unterschätzt grundsätzlich die ethische Position jedes einzelnen Bürgers und führt aus ökonomischer Sicht zu paternalistischen Vorgaben, die nicht durch eine Anknüpfung an individuelle Präferenzen legitimiert werden. Anstelle einer solchen zentralen Vorgabe geht es der hier betrachteten evolutionsökonomischen Perspektive um die Schaffung von Voraussetzungen (Befähigungen)⁶³, dass der Einzelne zu legitimierten Entscheidungen gelangen kann. Dies wird innerhalb der Befähigungsstrategien aufgegriffen.

⁶⁰ Vgl. *Dworkin, Limits*; *D. Hecht*, Ökonomische Aspekte der Organübertragung – das Beispiel der Nierentransplantation, in: *List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik* 24 (1998), 183-199; *Wink*, Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationaler Investitionsentscheidungen.

⁶¹ Vgl. *F.A. von Hayek*, *The Use of Knowledge in Society*, in: *American Economic Review* 35 (1945), 519-530; *Dworkin, Limits*.

⁶² *F.A. von Hayek*, *Die Anmaßung von Wissen*, in: *ders.*, *Die Anmaßung von Wissen*. Neue Freiburger Studien, Tübingen 1996, 3-15.

⁶³ Der Ansatz der *capabilities* geht in seinen Grundüberlegungen auf Sen zurück, vgl. *A. Sen*, *Resources, Values and Development*, Cambridge u.a. 21997; *M. Nussbaum*, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M. 1999 und zur Diskussion *J.E. Roemer*, *Theories of Distributive Justice*, Cambridge u.a. 1996 sowie zu den Problemen einer Übertragung auf bioethische Konflikte *A. Buchanan / D.W. Brock / N. Daniels / D. Wikler*, *From Chance to Choice. Genetics & Justice*, Cambridge u.a. 2000.

5.1.2. Der Unabhängigkeitsvorteil

Forderungen an die Politik, durch eindeutige Vorgaben über die Zulässigkeit umstrittener Technologien wie der embryonalen Stammzellforschung, abstrahieren zumeist von der konkreten Anreizkonstellation entsprechender Entscheidungen. Auch und gerade in parlamentarisch-demokratischen Verfahren hängen Entscheidungen von der Konstruktion und Interpretation der Entscheidungsbedingungen ab. Die ökonomische *Public-Choice*-Forschung hat sich sehr ausführlich mit den Fehlanreizen bei langfristrelevanten Entscheidungen – wie im Fall der embryonalen Stammzellforschung mit ihrer Anwendung in frühestens ein bis zwei Jahrzehnten – auseinandergesetzt, die durch das Denken in Wahlzyklen, die Abhängigkeit von der Wählermobilisierung und die Orientierung an gut organisierten Interessengruppen geprägt sind.⁶⁴ Die embryonale Stammzellforschung mit ihrem im Vergleich zu anderen Anwendungen der Stammzellforschung voraussichtlich engeren Anbieterkreis und damit verbunden strategisch überschaubaren Konkurrenzverhältnissen sowie in der Bundesrepublik mit Akteuren, die medienwirksam die Wahrnehmung der Chancen einer Technologie beeinflussen können,⁶⁵ bietet der Politik die Chance einer vergleichsweise kurzfristig wirksamen Profilierung.⁶⁶ Damit ist aus ökonomischer Sicht nicht ausgeschlossen, dass auch ethische Überzeugungen die politische Debatte lenken, aber angesichts der Abhängigkeit von Wahlergebnissen und kurzfristiger Akzeptanz besteht ein systematischer Trend zur Ausblendung langfristiger Folgen.⁶⁷ Dies wird auch bei privaten Märkten beobachtet, z. B. auf Rohstoffmärkten. Allerdings zeigen Erfahrungen mit langjährigen Infrastrukturprojekten sowie mit der Entwicklung von Risikokapitalfinanzierungen, dass hier Instrumente geschaffen werden, um langfristige Folgen bereits in heutige Preisberechnungen und damit in Entscheidungen über bestimmte Technologielinien einzubeziehen.

⁶⁴ Vgl. zur Einführung *D. C. Mueller*, *Public Choice II*, Cambridge u.a. 1989; *G. Kirsch*, *Neue Politische Ökonomie*, Düsseldorf 1997; *M. Erlei / M. Leschke / D. Sauerland*, *Neue Institutionenökonomik*, Stuttgart 1999.

⁶⁵ Hierzu zählen z. B. der Bonner Neuropathologe Brüstle, der Geschäftsführer des Erkrather Stammzell-Unternehmens Ruhl oder der Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft Winnacker.

⁶⁶ Bei der Verwendung adulter – körpereigener – Stammzellen wird hingegen davon ausgegangen, dass geringe Markteintrittsbarrieren zu einer Vielzahl kleinerer Anbieter führen, vgl. zur Konzentration der politischen Debatte auf embryonale Stammzellforschungen auch *C. Schwägerl*, *Die Geister, die sie riefen. Hintergründe der politischen Durchsetzung der Embryonennutzung – eine Erforschung der Forscher*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 137 (2001), 41-43.

⁶⁷ Vgl. ausführlich *Wink*, *Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationaler Investitionsentscheidungen*.

5.1.3. Der Einbindungsvorteil

Immer häufiger wird angesichts der zunehmenden weltweiten Konkurrenz der Standorte auf die Wirkungslosigkeit staatlicher Verbote hingewiesen, da jederzeit die Möglichkeit besteht, den Standort zu wechseln und Länder mit weniger restriktiven Regeln aufzusuchen. Als Folge entziehen sich risikobehaftete Anwendungen vermehrt der Kontrolle einer effektiven institutionellen Infrastruktur, die daraufhin entstehenden Risiken sind jedoch weltweit spürbar.⁶⁸ Eine Stärkung privater Institutionen, z.B. innerhalb internationaler *knowledge based networks*, verbessert hingegen die Chancen, dass sich solche Verlagerungen als wenig rentabel erweisen, da sich Betroffene an transparentere Systeme innerhalb der *knowledge based networks* orientieren und es sich für die Beteiligten in diesen Netzwerken – Forscher, Unternehmen – als Vorteil erweisen kann, durch öffentliche Kontrollen und Einhaltung bestimmter Standards Reputation aufzubauen.⁶⁹ Die Legitimation einer solchen Informationsstrategie wird überwiegend davon getragen, dass auch tatsächlich souveräne private Entscheidungen getroffen werden. Dies setzt jedoch zunächst die Befähigung der Betroffenen voraus, entsprechende Entscheidungen vor dem Hintergrund ihrer individuelle ethischen Beurteilungen vorzunehmen.

5.2. Befähigungsstrategien durch eine Stärkung von Wettbewerbs- und Haftungselementen

Kritiker einer Dezentralisierung der Entscheidungen über die Zulässigkeit umstrittener Technologien wenden ein, dass die Auflage eines *informed consent*, d.h. z.B. einer informierten Zustimmung der Eltern eines kryokonservierten Embryos zur Entnahme von Stammzellen mit der Folge des Todes des Embryos, zwar in der Theorie überzeugend klingt, in der Praxis jedoch aufgrund der Ausgangsbedingungen – gesellschaftlichen Drucks, selektiver Informationen, der Aussicht auf monetäre Vorteile – zu einer Lenkung der privaten Entscheidung in eine bestimmte Richtung führt. Demnach sind der Zugang zu unverzerrter Information und die Möglichkeit zur autonomen Nutzung unabdingbare Voraussetzungen, die Legitimität von Entscheidungen über die Zulässigkeit embryonaler Stammzellforschung zu erhöhen. Aus ökonomischer Sicht ist der Wettbewerb das erste und zentrale Instrument zur Verwirklichung dieser Zielsetzung. Wettbewerb dient grundsätzlich zwei Zielen:⁷⁰ erstens der

⁶⁸ Vgl. u. v. a. F. W. Scharpf, Globalisierung als Beschränkung der Handlungsmöglichkeiten nationalstaatlicher Politik, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 17 (1998), 41-66.

⁶⁹ Vgl. zu einem neuen Verständnis professioneller Verantwortung z. B. Dworkin, The Human Genome Project's Implications; Frey, Was bewirkt die Volkswirtschaftslehre?

⁷⁰ Vgl. F. A. von Hayek, Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, in: ders., Freiburger Studien, Tübingen 1969, 1994, 249-265.

Schaffung von mehr und neuer Information, um sich im Wettbewerb behaupten zu können, und zweitens der Bewertung dieser Information, indem gesellschaftlich akzeptierte Angebote auf Nachfrage stoßen und nicht akzeptierte Problemlösungen aus dem Markt ausscheiden müssen.

Bei der Entscheidung über die Zulässigkeit embryonaler Stammzellforschung kommt es daher in besonderer Weise auf zwei Maßnahmenkomplexe an. *Erstens* gilt es, Wettbewerb zwischen konkurrierenden Forschungsrichtungen, Anwendungsoptionen und Verfahren zu forcieren. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der embryonalen Stammzellforschung grundsätzlich gute Voraussetzungen existieren, eine starke internationale Marktposition durch den Patentschutz von Anwendungsverfahren zu entwickeln. Anbieter von Stammzelllinien fordern für ihr Angebot daher auch häufig Beteiligungen an späteren Patentschutzrechten. Bei anderen Stammzellverfahren werden solche Chancen hingegen als geringer eingeschätzt, die Marktstruktur wird von kleineren Unternehmen und geringen Marktzutrittsbarrieren geprägt. Ein starkes wirtschaftliches Potential embryonaler Stammzellforschung im Vergleich zu alternativen Stammzellverfahren oder therapeutischen Strategien könnte dazu führen, dass sich entsprechende Anbieter Wettbewerbsvorteile ungeachtet der Qualität ihrer Leistungen verschaffen, weil Nachfrager nicht über alle Alternativen gleichermaßen informiert werden. Für die Wettbewerbspolitik ist es daher entscheidend, Umfang und Dauer von Patentschutzverfahren eng zu begrenzen, um einer Abdeckung breiter Forschungssegmente embryonaler Stammzellforschung durch einzelne Anbieter vorzubeugen.⁷¹ Zugleich können Patentschutzberatungen dazu beitragen, dass gerade neu gegründete, kleine Unternehmen Patentschutzrechte zur Erlangung von Risikokapital und zum erfolgreichen Marktzutritt nutzen können. Auch öffentliche Förderungen von Grundlagenforschungen könnten zur Forcierung des Wettbewerbs beitragen, indem bislang wenig marktbekannte Forschungsparadigmen erforscht und erste Anwendungsoptionen erprobt werden. Voraussetzung ist jedoch eine Beschränkung auf eine solche Unterstützungsfunktion, die häufig mit den politischen Anreizkonstellationen und Informationsdefiziten kollidiert.⁷²

⁷¹ Vgl. R. Wink, Das Biopatentgesetz – Bestimmungsfaktor zukünftiger Humangenomforschung?, in: Wirtschaftsdienst 81 (2001), 242-248; R. Merges / R. R. Nelson, On Limiting or Encouraging Rivalry in Technical Progress: The Case of Patent-Scope Decisions, in: Journal of Economic Behavior and Organization 25 (1994), 1-24; T. Takalo / V. Kanninen, Do Patents Slow Down Technological Progress? Real Options in Research, Patenting, and Market Introduction, in: Journal of Industrial Organization 18 (2000), 1105-1127.

⁷² Vgl. kritisch zur öffentlichen Forschungsförderung T. Kealey, The Economic Laws of Scientific Research, Houndsmill 1996. Ein Negativbeispiel stellt der US-amerikanische Beschluss der Beschränkung öffentlicher Förderung auf bereits existierende Stammzelllinien dar, da somit der Wettbewerb zwischen konkurrierenden Anbietern von Stammzelllinien gezielt beschränkt wurde.

Zweitens gilt es, die Selektion der Wettbewerbsargumente durch den Nachfrager gemäß seiner Präferenzen zu ermöglichen. Hier wirken sich Informationsdefizite der Betroffenen bislang negativ aus. Mit zunehmender Orientierung an privaten Koordinationsverfahren nehmen jedoch auch Anreize zu, sich unabhängig zu beraten. Solche Screening-Angebote können den Betroffenen das verfügbare Erfahrungswissen zur Einschätzung alternativer Verfahren zuleiten und die Gefahr mindern, vor schnell bestimmten Versprechungen zu folgen. Zugleich können auch Anreize der Anbieter wachsen, sich ihrerseits durch den Aufbau eines »Qualitäts-Label« mittels eigenen Erfahrungen, Kooperation mit anderen Forschern und Unternehmern oder Screening-Agenturen zur Beratung von Betroffenen und Patienten einen Wettbewerbsvorteil zu sichern.⁷³ Gerade angesichts der Unsicherheit über die Folgen des Einsatzes embryonaler oder anderer Stammzellen sowie der ethischen Konflikte beim Umgang mit Embryonen, die nicht zur Einsetzung in einen Mutterleib vorgesehen sind, könnten solche Angebote auf eine starke Nachfrage durch Patienten und Betroffene stoßen, die sich in der bislang vornehmlich emotionalen Debatte orientierungslos fühlen.

Wettbewerb mit der Aussicht auf hohe Markterträge bzw. den Druck, den Markt zu verlassen, ist ein Instrument, durch private Koordination die Rechte des Nachfragers zu stärken. In den Fällen, in denen oftmals keine direkte private Koordination zustande kommt bzw. zwischen Koordination und Folgen ein zeitlicher Abstand und große Ungewissheit über Kausalzusammenhänge existieren, ist über weiter gehende Rechte, insbesondere innerhalb des Haftungsrechts, nachzudenken.⁷⁴ Gentechnische Risiken sind angesichts des geringen Erfahrungswissens häufig als Entwicklungsrisiken zu bezeichnen, d. h. negative Folgen durch den Einsatz entsprechender Verfahren werden häufig erst im Zeitverlauf erkannt, sie sind daher von den Beteiligten nur begrenzt zu kalkulieren.⁷⁵ Grundsätzlich übernimmt eine Haftungsregel die Funktion, Anreize beim potentiellen Schadensverursacher zu schaffen, insoweit Vorsorge zu betreiben, bis Vorsorgekosten noch nicht die Höhe des erwarteten Schadenersatzes erreichen. Schadenersatzverhandlungen nach öffentlichkeitswirksamen Unfällen zeigen eine verstärkte Wahrnehmung von Haftungsregeln als Möglichkeit zur Sanktionierung unzureichender Vorsorge, allerdings

⁷³ Vgl. zu den ökonomischen Voraussetzungen A. Dixit / S. Skeeth, *Games of Strategy*, New York u. a. 1999; H. Karl, / C. Orwat, *Economic Aspects of Environmental Labelling*, in: H. Folmer / T. Tietenberg (Hgg.), *The International Yearbook of Environmental and Resource Economics 1999/2000. A Survey of Current Issues*, Cheltenham 1999, 107-170.

⁷⁴ Vgl. H. Karl, *Volkswirtschaftliche Entwicklungs- und Risikopotenziale der Bio- und Gentechnik*, in: J. Lege (Hg.), *Gentechnik im nicht-menschlichen Bereich – was kann und was sollte das Recht regeln*, Berlin 2001, 31-49.

⁷⁵ Vgl. F. Kühn-Gerhard, *Eine ökonomische Betrachtung des zivilrechtlichen Haftungsproblems »Entwicklungsrisiko«*. Über einen adäquaten Umgang mit innovationsinduzierten Unsicherheiten, Berlin u. a. 2000.

könnten zusätzliche Informationsrechte sowie Anpassungen der Schmerzensgeldberechnungen die Wirksamkeit einer solchen Befähigungsstrategie stärken. Versicherungspflichten können zudem dazu beitragen, dass Informationen über Risikofälle gesammelt und durch Prämienu Auflagen verbreitet werden, durch eine Risikodiversifizierung keine übergroße Vorsorge aufgrund risikoaversen Verhaltens auftritt und eine ausreichende Deckung zur Schadensbegleichung vorliegt. Probleme entstehen jedoch bei den hier angesprochenen Entwicklungsrisiken, da die notwendige Kalkulierbarkeit erwarteter Schäden und eindeutige Zuordnung zu bestimmten Handlungen nicht in jedem Fall gegeben sind, was eine risikoadäquate Prämienhebung verhindert. Eine Verpflichtung der Forschungsinstitute und Unternehmen, in einem Fonds zur Deckung der Schäden aus Entwicklungsrisiken beizutragen, könnte dieses Problem verringern, da aufgrund der Erfahrungen in der *scientific community* Risikobeiträge einzelner Verfahren am besten zu berechnen sind und auf diese Weise risikoadäquate Fondsbeiträge erhoben werden könnten.⁷⁶ Die Beitragsbelastung bzw. die Erwartung zukünftiger Schadenersatzleistungen bildet einen wesentlichen Bestandteil zur Berechnung der Rentabilität alternativer Forschungs- und Anwendungsverfahren und bestimmt nicht zuletzt auch die Möglichkeiten zur Erlangung langjähriger privater Finanzierungen.

5.3. Flexibilisierungsstrategien durch eine Beachtung der Vorläufigkeit institutioneller Regeln

Die Ausführungen zur Informations- und Befähigungsstrategie zeigen, dass ein solches Vorgehen keinen Verzicht auf staatliche Steuerung fordert, sondern im Gegenteil darauf setzt, anstelle abschließender Genehmigungs- oder Verbotsentscheidungen durch eine Schärfung von Wettbewerbs- und Haftungsregeln sowie die Unterstützung von Informations- und Beratungsangeboten die Entscheidungsmöglichkeiten der Bürger zu erweitern. Die Entwicklung eines gesetzlichen Rahmens ist jedoch mit dem Problem sich fortwährend ändernden Wissens über den institutionellen Handlungsbedarf, den Stand der Wissenschaft und Forschung sowie die Anreizwirkungen der Regelungen im Zeitverlauf konfrontiert.

Die Entwicklung nach Verabschiedung des Embryonenschutzgesetzes zeigt, wie Regelungsziel und tatsächliche Steuerungswirkung zunehmend voneinander abwichen. Zugleich ist jedoch die Veränderbarkeit gesetzlicher Regeln und institutioneller Anpassung privater Akteure aufgrund der Netzwerkguteigenschaften der institutionellen Regeln begrenzt, da einmal eingeführte Regeln irreversible Investitionen auslösen. Daher wird bei den Debatten über gesetzliche Regeln für die embryonale

⁷⁶ Vgl. ausführlich hierzu *Wink*, Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationaler Investitionsentscheidungen.

Stammzellforschung auf das Argument eines »Dammbruchs« hingewiesen, da ein erster Schritt zur Zulassung bestimmter Anwendungen eine Pfadabhängigkeit bei weiteren wissenschaftlichen und institutionellen Schritten nach sich ziehen kann.⁷⁷ Eine Option zur Minderung solcher Widerstände stellt die zeitliche Begrenzung von Gesetzen dar, verknüpft mit einer Evaluierung der Anreizwirkungen. Zudem können räumlich und zeitlich begrenzte Pilotregelungen dem experimentellen Charakter institutioneller Regelungen bei diesen Technologien mit geringem Erfahrungswissen Rechnung tragen.⁷⁸ Im privaten Bereich werden zur Beachtung des sich im Zeitverlauf ändernden Wissensstands »relationale Verträge« abgeschlossen, die zunächst einen allgemeinen Rahmen der vertraglichen Kooperation definieren, der in Abhängigkeit der im Zeitverlauf erlangten Erfahrungen angepasst und mit Inhalt gefüllt wird.⁷⁹ Die zeitliche Begrenzung und experimentelle Ausrichtung gesetzlicher Bestimmungen, die auch bereits in einzelnen Politikfeldern erprobt wird, bietet durch eine strikte Bindung der Politik an einen Zwang zu Entscheidungen die Chance, politische Akteure unter Rechtfertigungsdruck zu setzen und die Verarbeitung von Erfahrungswissen für die Bürger transparenter erscheinen zu lassen. Allerdings kann ein solches Vorgehen nur dann die erhofften Effekte erzielen, wenn irreversible Investitionen in bestimmte Standorte und Verfahren kein durchschlagendes Argument für die Beibehaltung eines gesetzlichen Pfades bilden. Die Akzeptanz einer solchen offenkundigen gesetzlichen Unsicherheit setzt daher voraus, dass die Kriterien, anhand derer die Beibehaltung oder Anpassung der gesetzlichen Regeln vorgenommen wird, vorab geklärt sind.

6. Ausblick

Anliegen dieses Beitrages war es, aus ökonomischer Sicht Ansätze aufzuzeigen, wie auf die spezifischen inter- und intragenerationellen Herausforderungen einer ethisch umstrittenen Technologie wie der embryonalen Stammzellforschung für die soziale Gerechtigkeit reagiert werden kann. Hierbei wurde darauf hingewiesen, dass angesichts des beschränkten und sich fortwährend ändernden Wissensstands und der Pluralität und einzelsituativen Abhängigkeit der Bewertung von Technologien zwangsläufig auf den Einzelnen und seine langfristrelevanten Planungen

⁷⁷ Vgl. z.B. H. Häyry, How to Assess the Consequences of Genetic Engineering, in: A. Dyson / J. Harris (Hgg.), *Ethics and Biotechnology*, London u.a. 1994, 144-156.

⁷⁸ Vgl. G. Wegner, *Wirtschaftspolitik zwischen Fremd- und Selbststeuerung*. Ein neuer Ansatz, Baden-Baden 1996; Okruch, S., *Wirtschaftspolitik der Experimente als Ursache und Lösung der Krise des Gesundheitswesens*, in: L. Koch (Hg.), *Wirtschaftspolitik im Wandel*, München u.a. 2001, im Druck.

⁷⁹ Vgl. zum Grundkonzept relationaler Verträge I.R. Macneil, *The Many Futures of Contracts*, in: *Southern California Law Review* 47 (1974), 691-816.

eine größere Verantwortung und Entscheidungs-»Last« zukommen wird, da gesetzliche Bestimmungen nur unzureichend dem Stand und der Entwicklung der Wissenschaft Rechnung tragen und die Anwendung der Erkenntnisse lenken können. Medienwirksame Aktionen wie Pressekonferenzen der Gruppe um den italienischen Reproduktionsmediziner Antinori oder der Sekte der Raelianer mit der Zielsetzung, Menschen klonen zu wollen, weisen auf internationale Probleme der Politik hin, Chance-Risiko-Abwägungen für eine Gesellschaft vorzugeben. Die ökonomische Analyse zeigt, dass eine solche politische Aufgabenstellung nicht nur kaum möglich, sondern aufgrund der Informations- und Anreizmängel auch kaum sinnvoll sein kann. Stattdessen wurden ausgehend von einer evolutionären Betrachtung institutionelle Alternativen diskutiert, die darauf abzielen, die Bürger zu befähigen, eine selbstbestimmte Entscheidung zu treffen und somit die Gefahren zu mindern, dass es zu leichtfertigen Freigaben von Embryonen zu Forschungszwecken oder einer Beteiligung an wissenschaftlich zweifelhaften Therapien kommt. Soziale Gerechtigkeit nimmt in diesem Kontext den Charakter einer Befähigungsgerechtigkeit an, wobei es Aufgabe der Ökonomie und benachbarter Disziplinen sein muss, anreizkompatible institutionelle Arrangements zur Erfüllung dieses Gerechtigkeitsziels zu identifizieren.

Bibliographie

- Adler, E. / Haas, P.M., Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program, in: P.M. Haas (Hg.), Knowledge, Power, and International Policy Coordination, Columbia 1997, 367-390.
- Albrecht, H., Supermächte der Therapie, in: Die Zeit 19 (2001) 41-43.
- Anderson, J.R., Learning and Memory. An Integrated Approach, New York u.a. 1995.
- Annas, G.J., Some Choice. Law, Medicine and the Market, Oxford u.a. 1998.
- , Standard of Care. The Law of American Bioethics, New York u.a. 1993.
- Anzenbacher, A. Kooperation, Konflikt und Anerkennung. Zur Systematik des Gerechtigkeitsbegriffs, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 46 (2001), 168-180.
- Bahnsen, U., Der Wahn des Doktor Antinori, in: Die Zeit 12 (2001), 41-42 – b.
- , Heiße Ware aus Haifa, in: Die Zeit 24 (2001), 31-32 – a.
- Barben, D., Ungleichzeitigkeiten und Ungleichmäßigkeiten zwischen wissenschaftlich-technischer, diskursiver und institutioneller Entwicklung der Biotechnologie, in: R. Martinsen (Hg.), Politik und Biotechnologie. Die Zumutung der Zukunft, Baden-Baden 1997, 13-36.
- Barry, B., Theories of Justice. Volume I of the Treatise on Social Justice, Berkeley 1989.
- Bethge, P. u.a., »Wir sind besser als Gott«, in: Der Spiegel 20 (2001), 240-252.
- Blank, R. / Merrick, J.C., Human Reproduction, Emerging Technologies, and Conflicting Rights, Washington DC 1995.
- Brander, J.A. / Spencer, B.J., Export Subsidies and Market Share Rivalry, in: Journal of International Economics 18 (1985), 83-100.

- Buchanan, A. / Brock, D.W. / Daniels, N. / Wikler, D., From Chance to Choice. Genetics & Justice, Cambridge u.a. 2000.
- Buchanan, J.M., The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan, Chicago u.a. 1975.
- / Congleton, R., Politics by Principle, not by Interest. Toward Nondiscriminatory Democracy, Cambridge u.a. 1999.
- Dabrock, P., Menschenbilder und Priorisierung, in: W. Vögele / A. Dörries (Hgg.), Menschenbilder in Medizin und Theologie, Rehburg-Loccum 2000, 173-223.
- / Klinnert, L. Zum Problem des »Würde«-Arguments in der ethischen Debatte zur Stammzellforschung, Bochum 2001.
- Demsetz, H., Information and Efficiency: Another Viewpoint, in: Journal of Law and Economics 12 (1969), 1-22.
- Denzau, A.T. / North, D.C., Shared Mental Models: Ideologies and Institutions, in: Kyklos 47 (1994), 3-31.
- Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG): Stellungnahme zum Problemkreis »Humane embryonale Stammzellen«, Bonn 1999.
- Dixit, A., The Making of Economic Policy. A Transaction-Cost Politics Perspective, Cambridge 1996.
- / Skeeth, S., Games of Strategy, New York u.a. 1999.
- Dworkin, R.B., Limits. The Role of the Law in Bioethical Decision-Making, Bloomington u.a. 1996.
- , The Human Genome Project's Implications for Autonomy, Respect and Professionalism in Medical Genetics, Jahrbuch für Recht und Ethik 7 (1999), 115-135.
- Economides, N., The Economics of Networks, in: International Journal of Industrial Organization 16 (1996), 673-699.
- Elster, J., Social Norms and Economic Theory, in: Journal of Economic Perspectives 3 (1989), 99-117.
- Engel, G., Pragmatische Moralskepsis. Zum Verhältnis von Moral, Moralphilosophie und Realität, in: K.P. Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Fribourg (CH) 1999, 161-200.
- Erlei, M./ Leschke, M. / Sauerland, D., Neue Institutionenökonomik, Stuttgart 1999.
- Ernst & Young, Convergence: The Biotechnology Industry Report 2000, in: www.ey.com.
- Folkers, C., Konstitutionelle Ökonomie und Finanzwissenschaft, in: I. Pies / M. Leschke (Hgg.), James Buchanans konstitutionelle Ökonomik, Tübingen 1996, 111-150.
- Frey, B.S., Was bewirkt die Volkswirtschaftslehre?, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 1 (2000) 5-33.
- Frey, C., Natur und Schöpfung aus der Perspektive einer Verantwortungsethik am Beispiel der Gentechnik, in: *ders.*: Konfliktfelder des Lebens: Theologische Studien zur Bioethik, Göttingen 1998, 126-141.
- Fulda, E. / Lehmann-Waffenschmidt, M. / Schwerin, J., Zwischen Zufall und Notwendigkeit – zur Kontingenz ökonomischer Prozesse aus theoretischer und historischer Sicht, in: G. Wegner / J. Wieland (Hgg.), Formelle und informelle Institutionen: Genese, Interaktion und Wandel, Marburg 1998, 327-377.
- Gaskell, G. u.a., Biotechnology and the European Public, in: Nature Biotechnology 18 (2000), 935-938.
- Gottweis, H., Governing Molecules. The Discursive Politics of Genetic Engineering in Europe and the United States, Cambridge, Mass. 1998.

- Habermas, J.*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a.M. 2001.
- Harris, J.*, Rights and Reproduction Choice, in: *ders. / S. Holm* (Hgg.), The Future of Human Reproduction. Ethics, Choice, and Regulation, Oxford 1998, 5-37.
- Hayek, F.A. von*, Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, in: *ders.*, Freiburger Studien, Tübingen 1969 (²1994), 249-265.
- , Die Anmaßung von Wissen, in: *ders.*, Die Anmaßung von Wissen. Neue Freiburger Studien, Tübingen 1996, 3-15.
- , The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology, London 1952.
- , The Use of Knowledge in Society, in: American Economic Review 35 (1945), 519-530.
- Häyry, H.*, How to Assess the Consequences of Genetic Engineering, in: *A. Dyson / J. Harris* (Hgg.), Ethics and Biotechnology, London u.a. 1994, 144-156.
- Hecht, D.*, Ökonomische Aspekte der Organübertragung – das Beispiel der Nierentransplantation, in: List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik 24 (1998), 183-199.
- , Stoffpolitik als Ordnungspolitik – Zur marktwirtschaftlichen Steuerung von Stoffströmen, Marburg 1999.
- Höffe, O.*, Rechtspflichten vor Tugendpflichten. Das Prinzip Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 77 (2001), 11.
- , Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a.M. 1996.
- Hofmann, S.*, Zelltherapie verspricht keine großen Renditen, in: Handelsblatt 124 (2001), 14.
- Homann, K.*, Homo oeconomicus und Dilemmastrukturen, in: *H. Sautter* (Hg.), Wirtschaftspolitik in offenen Volkswirtschaften, Göttingen 1994, 387-411.
- , Rationalität und Demokratie, Tübingen 1988.
- , Sustainability: Politikvorgabe oder regulative Idee?, in: *L. Gerken* (Hg.), Ordnungspolitische Aspekte einer Politik der Nachhaltigkeit, Baden-Baden 1996, 33-47.
- Hösle, V.*, Heilung um jeden Preis?, in: Die Zeit 10 (2001), 36.
- Informationssekretariat Biotechnologie* (ISB) Zahlen zur Roten Biotechnologie 2001, in: www.i-s-b.org/rotebt.htm.
- Kahn, H. / Brown, W. / Martel, L.*, The Next 200 Years. A Scenario for America and the World, New York 1976.
- Kant, I.*, Kritik der reinen Vernunft, London 1787/1994.
- Karl, H.*, Volkswirtschaftliche Entwicklungs- und Risikopotenziale der Bio- und Gentechnik, in: *J. Lege* (Hg.), Gentechnik im nicht-menschlichen Bereich – was kann und was sollte das Recht regeln, Berlin 2001, 31-49.
- Karl, H. / Orwat, C.*, Economic Aspects of Environmental Labelling, in: *H. Folmer / T. Tietenberg* (Hgg.), The International Yearbook of Environmental and Resource Economics 1999/2000. A Survey of Current Issues, Cheltenham 1999, 107-170.
- Kealey, T.*, The Economic Laws of Scientific Research, Houndsmill 1996.
- Keller, R. / Günther, H.-L. / Kaiser, P.*, Embryonenschutzgesetz. Kommentar zum Embryonenschutzgesetz, Stuttgart u.a. 1992.
- Kirsch, G.*, Neue Politische Ökonomie, Düsseldorf ⁴1997.
- Kiwit, D. / Voigt, S.*, Grenzen des institutionellen Wettbewerbs, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 17 (1998), 313-337.

- Kliemt, H.*, Solidarität und Rationierung in der Organtransplantation, in: *Transplantationsmedizin* 11 (1999), 4-13.
- Klodt, H.*, Theorie der Strategischen Handelspolitik und neuen Wachstumspolitik als Grundlage für eine Industrie- und Technologiepolitik, in: *F. Meyer-Krahmer* (Hg.), *Innovationsökonomie und Technologiepolitik. Forschungsansätze und politische Konsequenzen*, Heidelberg 1993, 196-230.
- Kollek, R.*, *Präimplantationsdiagnostik: Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*, Tübingen 2000.
- , Risikokonzepte: Strategien zum Umgang mit Unsicherheit in der Gentechnik, in: *M. Elstner* (Hg.), *Gentechnik, Ethik und Gesellschaft*, Berlin u. a. 1997, 123-140.
- Koller, P.*, Technische Entwicklung, gesellschaftlicher Fortschritt und soziale Gerechtigkeit – am Beispiel der Humangenomforschung, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 7 (1999), 291-319.
- Kreß, H.*, Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonale Stammzellen. Ein Plädoyer für Güterabwägungen, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 46 (2001), 230-235.
- Kröner, H.-P.*, Von der Eugenik zum genetischen Screening: Zur Geschichte der Humangenetik in Deutschland, in: *F. Petermann / S. Wiedebusch / M. Quante* (Hgg.), *Perspektiven der Humangenetik: medizinische, psychologische und ethische Aspekte*, Paderborn 1997, 23-47.
- Krugman, P.*, Does the New Trade Theory Require a New Trade Policy?, in: *World Economy* 15 (1992), 423-441.
- , Import Protection as Export Promotion: International Competition in the Presence of Oligopoly and Economies of Scale, in: *H. Kierzkowski* (Hg.), *Monopolistic Competition and International Trade*, Oxford 1984, 180-193.
- Kuhlmann, A.*, *Politik des Lebens, Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie*, Berlin 2001.
- Kühn-Gerhard, F.*, Eine ökonomische Betrachtung des zivilrechtlichen Haftungsproblems »Entwicklungsrisiko«. Über einen adäquaten Umgang mit innovationsinduzierten Unsicherheiten, Berlin u. a. 2000.
- Laughlin, C.*, The Properties of Neurognosis, in: *Journal of Social and Evolutionary Systems* 19 (1996), 363-380.
- Leipold, H.*, Zur Pfadabhängigkeit der institutionellen Entwicklung. Erklärungsansätze des Wandels von Ordnungen, in: *D. Cassel* (Hg.), *Entstehung und Wettbewerb von Systemen*, Berlin 1996, 93-115.
- Licht, G. u. a.*, *Zur technologischen Leistungsfähigkeit Deutschlands*, Mannheim 2000.
- Lodish, H. u. a.*, *Molecular Cell Biology*, New York ³1995.
- Macneil, I. R.*, The Many Futures of Contracts, in: *Southern California Law Review* 47 (1974), 691-816.
- Mankiw, N. G.*, *Macroeconomics*, New York ³1996.
- Mayr, E.*, *Towards a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, Cambridge u. a. 1987.
- McCain, R. A.*, *A Framework for Cognitive Economics*, Westport u. a. 1992.
- McKelvey, M. D.*, Coevolution in Commercial Genetic Engineering, in: *Industrial and Corporate Change*, 1997, 503-532.
- Meier, A. / Slembeck, T.*, *Wirtschaftspolitik. Kognitiv-evolutionärer Ansatz*, München u. a. 1998.

- Merges, R. / Nelson, R.R., On Limiting or Encouraging Rivalry in Technical Progress: The Case of Patent-Scope Decisions, in: *Journal of Economic Behavior and Organization* 25 (1994), 1-24.
- Merkel, R., Früheuthanasie. Rechtsethische und strafrechtliche Grundlagen ärztlicher Entscheidungen über Leben und Tod in der Neonatalmedizin, Baden-Baden 2001.
- Metcalfe, J.S., *Evolutionary Economics and Creative Destruction*, London 1998.
- Mintrom, M. / Vergari, S., Advocacy-Coalitions, Policy Entrepreneurs, and Policy Change, in: *Policy Studies Journal* 24 (1996), 420-434.
- Mohr, H., *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Sonderausgabe, Darmstadt 1995.
- Mueller, D.C., *Public Choice II*, Cambridge u.a. 1989.
- Mulkay, M., *The Embryo Research Debate. Science and the Politics of Reproduction*, Cambridge u.a. 1997.
- Mytelka, C.K. / Delapierre, M., Strategic Partnerships, Knowledge-Based Networked Oligopolies, and the State, in: A.C. Cutler / V. Haufler / T. Porter (Hgg.), *Private Authority and International Affairs*, Albany 1999, 129-149.
- Nielsen, L., From Bioethics to Biolaw, in: C.M. Mazzoni (Hg.), *A Legal Framework for Bioethics*, Boston u.a. 1998, 39-52.
- North, D.C., *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge u.a. 1990.
- Nussbaum, M., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M. 1999.
- Nutzinger, H.G., Imperialistisches Sprachspiel. Möglichkeiten und Grenzen des »Homo-oeconomicus«-Modells, in: *Evangelische Kommentare* 5 (1996), 256-259.
- o.V., Rückenwind für Forscher, in: *Handelsblatt* 154 (2001), 2.
- Okruch, S., Wirtschaftspolitik der Experimente als Ursache und Lösung der Krise des Gesundheitswesens, in: L. Koch (Hg.), *Wirtschaftspolitik im Wandel*, München u.a. 2001, im Druck.
- Oliver, P. / Marwell, G. / Teixeira, R., A Theory of the Critical Mass. Interdependence, Group, Heterogeneity, and the Production of Collective Action, in: *American Journal of Sociology* 91 (1985), 522-556.
- Ortmann, A. / Gigerenzer, G., Reasoning in Economics and Psychology: Why Social Context Matters, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1997), 700-710.
- Ostrom, E., An Agenda for the Study of Institutions, in: *Public Choice* 48 (1986), 3-25.
- Peters, G., Policy Networks: Myth, Metaphor, and Reality, in: D. Marsh (Hg.), *Comparing Policy Networks*, Buckingham u.a. 1998, 21-32.
- Pies, L., *Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus*, Tübingen 1993.
- Polkinghorne, J., Therapeutic Use of Cell Nuclear Replacements, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45 (2001), 149-152.
- Rizzello, S., *Cognition and Evolution in Economics*, Papers on Economics and Evolution 0008, Jena 2000.
- Roemer, J.E., *Theories of Distributive Justice*, Cambridge u.a. 1996.
- Saviotto, P.P., Industrial Structure and the Dynamics of Knowledge Generation in Biotechnology, in: J. Senker (Hg.), *Biotechnology and Competitive Advantage. Europe's Firms and the US Challenge*, Cheltenham u.a. 1998, 19-43.

- Scharpf, F. W.*, Globalisierung als Beschränkung der Handlungsmöglichkeiten nationalstaatlicher Politik, in: Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 17 (1998), 41-66.
- Schwägerl, C.*, Die Geister, die sie riefen. Hintergründe der politischen Durchsetzung der Embryonennutzung – eine Erforschung der Forscher, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 137 (2001), 41-43.
- Schwarke, C.*, Die Kultur der Gene. Eine theologische Hermeneutik der Gentechnik, Stuttgart 2000.
- Sen, A.*, Resources, Values and Development, Cambridge u. a. 2¹997.
- Sharp, M. / Senker, J.*, European Biotechnology: Learning and Catching-up, in: *A. Gambardella / F. Malerba* (Hgg.), The Organization of Economic Innovation in Europe, Cambridge 1999, 269-302.
- Takalo, T. / Kanninen, V.*, Do Patents Slow Down Technological Progress? Real Options in Research, Patenting, and Market Introduction, in: Journal of Industrial Organization 18 (2000), 1105-1127.
- Vögele, W.*, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründung von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000.
- Voigt, S.*, Die evolutionsorientierte Theorie der Verfassung – Bemerkungen zum Ansatz von Hayeks, in: Zeitschrift für Wirtschaftspolitik 40 (1991), 93-107.
- , Positive Constitutional Economics. A Survey, in: Public Choice 90 (1997), 11-53.
- Vollmer, G.*, Sein und Sollen. Möglichkeiten und Grenzen einer Evolutionären Ethik, in: *ders.*, Biophilosophie, Stuttgart 1995, 162-192.
- Wegner, G.*, Economic Policy From an Evolutionary Perspective: A New Approach, in: Journal of Institutional and Theoretical Economics 153 (1997), 485-509.
- , Wirtschaftspolitik zwischen Fremd- und Selbststeuerung. Ein neuer Ansatz, Baden-Baden 1996 – b.
- Wessels, U.*, Genetic Engineering and Ethics in Germany, in: *A. Dyson / J. Harris* (Hgg.), Ethics and Biotechnology, London u. a. 1994, 230-258.
- Wildavsky, A.*, Searching for Safety, New Brunswick u. a. 1988.
- Williamson, O. E.*, Credible Commitments: Using Hostages to Support Exchange, in: American Economic Review 73 (1983), 519-540.
- Wilson, E. O.*, Consilience. The Unity of Knowledge, reprinted, New York 1998.
- Wink, R.*, Allokationseffizienz als Kriterium intergenerationeller Investitionsentscheidungen. Institutionenökonomische Betrachtungen am Beispiel gentechnischer Verfahren, Baden-Baden 2001 – a.
- , Das Biopatentgesetz – Bestimmungsfaktor zukünftiger Humangenomforschung?, in: Wirtschaftsdienst 81 (2001) 242-248 – d.
- , Technologierisiken als Herausforderung institutioneller Evolution. Fallbeispiel: Humangenetics in den USA und der Bundesrepublik Deutschland, Bochum 2001 – c.
- , Wie der homo oeconomicus vererbt. Institutionenökonomische Aspekte intergenerationeller Verteilung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 45 (2001) 191-201 – b.
- Witt, U.*, Changing Cognitive Frames – Changing Organizational Forms. An Entrepreneurial Theory of Organizational Development, Papers on Economics and Evolution, No. 0007, Jena 2000.
- , Individualistische Grundlagen der evolutorischen Ökonomik, Tübingen 1987
- , »Lock-In« vs. »Critical Masses« – Industrial Change under Network Externalities, Jena 1997.

»Wahrheit – wer ist das«^{*}

Johannes Rosemann

Die Formulierung des Themas ist nach der deutschen Grammatik ein Unending – zumindest für die Pastoren unter uns, die im ehemaligen Seminar Buckow unter der Obhut von Bruder Vogt versuchten, sich mit der deutschen Grammatik zu versöhnen. Nichtsdestotrotz ist es wahr. Und damit sind wir schon beim Thema »Wahrheit«. Ich versuche mich dem Thema zu nähern, indem ich einige Schneisen in den Dschungel des Wahrheitsbegriffes schlage.

1. Was man unter Wahrheit verstehen kann

Für die Antike als auch für das Mittelalter bedeutet Wahrheit etwas anderes als im neuzeitlichen Denken. Für uns ist Wahrheit immer ein Urteil über die Qualität einer Erkenntnis und deren angemessene Aussage. Wenn ein Satz – so in vielen Lexika nachzulesen – »die tatsächlichen Verhältnisse, den Tatbestand und Sachverhalt, richtig wiedergibt«, dann gilt dieser Satz als wahr. Wahrheit wird also verstanden als die Übereinstimmung zwischen behauptetem und wirklichem Sachverhalt. Das Kriterium dafür, ob etwas in diesem Sinne wahr sei, ist dann die Nachkontrollierbarkeit dessen, was als wahr bezeichnet wird. Dahinter steckt natürlich das von der Erfahrung genährte Vertrauen, die Wirklichkeit werde sich schon gegenüber unseren Behauptungen durchsetzen und sie wenn nötig als unbegründet ablehnen. Die Sonne wird es schon an den Tag bringen, wenn das, was als wahr behauptet wird, sich als Irrtum herausstellen sollte. Und umgekehrt: Die Wirklichkeit wird es auch *bestätigen*, wenn der Wahrheitsanspruch zu Recht besteht.

In der Antike und im Mittelalter gräbt man tiefer. Man würde die heutigen Wahrheitskriterien vermutlich als ziemlich oberflächlich empfinden und von ihnen sagen, sie seien eigentlich nur auf die *äußeren Symptome* von Wahrheit, aber nicht auf ihr *Wesen* gerichtet. Fragt man nun nach dem Wesen der Wahrheit, stößt man zunächst auf das philosophische Grundproblem, *warum* es überhaupt so etwas wie Wahrheit geben kann. Die Antwort darauf lautet wie folgt: Es gibt eine Analogie zwischen

^{*} Dieses Referat wurde im Rahmen des Vereinigungsrates in Berlin-Brandenburg am 15. April 2000 gehalten.

unserem Denken und dem von diesem Denken umkreisten Sein. Nur weil das Sein »denkbar« ist, kann es überhaupt gedacht und deshalb zum Gegenstand einer wahren Erkenntnis werden.

Und man folgert weiter: Gott ist gleichsam das Urbild des Denkens: Er erschafft das Sein, indem er es denkt. Denken und Erschaffen sind bei ihm eins. Das geschaffene Sein ist insofern ein *Gedacht-Sein*, das die Spuren des göttlichen Intellekts an sich trägt. Das eröffnet für das Wahrheitsverständnis ganz neue, tatsächlich aber sehr alte Perspektiven, die heute allerdings vergessen sind: Im Mittelalter und in der Antike ist also etwas wahr, wenn es mit diesem Gedacht-Sein des Schöpfers übereinstimmt. So ist es z. B. zu verstehen, wenn Anselm – er lebte um das Jahr 1000 und ist eine der anziehendsten Gestalten des Mittelalters, der der damals erstarrten Theologie einen neuen und nachhaltigen Impuls gab – nicht nur ein *Urteil*, sondern auch ein *Ding*, ein Seins-Stück sozusagen, als *wahr* bezeichnen kann. Ein »Ding« ist nämlich dann wahr, wenn es das ist, was es sein soll, wenn es dem entspricht, wie es gedacht war, wir können ruhig sagen: wie die Gedanken Gottes es konzipiert hatten.

Es würde den Rahmen des Referates sprengen, dies zu vertiefen. Gehen wir einen Schritt weiter und schauen uns an, was die Bibel unter »Wahrheit« versteht.

2. Was die Bibel unter Wahrheit versteht

Wenn Martin Luther hinter seine Erklärungen im Katechismus immer wieder schrieb: »Das ist gewisslich wahr«, so würde die hebräische Bibel (das Alte Testament) dafür das Wort »Amen« im selben Sinn setzen: das steht fest, das ist sicher und zuverlässig. Das aus dem gleichen Stamm gebildete hebräische Hauptwort (*ämunah*) bedeutet »Beständigkeit«, »Zuverlässigkeit« und dann auch »Treue« sowie »Wahrheit«. Das Alte Testament nennt nur das wahr, was sich als fest und verlässlich herausgestellt hat. Das griechische Wort »*alétheia*«, welches in den meisten deutschen Übersetzungen mit »Wahrheit« wiedergegeben wird, hat einen anderen Sinn. Es heißt wörtlich »Unverborgenheit« und meint den wahren Kern einer Sache, der erst dann sichtbar wird, wenn man ihn »ent-deckt« hat. Unser deutsches »wahr« lässt noch das lateinische »*verus*« erkennen und steht dem hebräischen Sprachgebrauch mit den Bedeutungen »echt«, »treu«, »sicher«, »zuverlässig« sehr nahe.

Im Alten Testament meint »Wahrheit« demzufolge immer etwas ganz und gar Verlässliches. Deshalb wird mit diesem Begriff an erster Stelle das *Wesen Gottes* ausgesagt, wie Israel es in seiner Geschichte erlebt hat: »Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht, alle seine Ordnungen sind beständig. Sie stehen fest für immer und ewig: sie sind recht und verlässlich« (Ps 111,7f.). In dieser felsenfesten Beständigkeit besteht die Wahrheit Gottes.

Das hebräische Wort für »glauben« gehört interessanterweise zum gleichen Wortstamm wie »Wahrheit« und meint ursprünglich: »stillehalten«, »vertrauen«, »feststehen«. Daraus lässt sich sehr gut ein biblisches Glaubensverständnis ableiten: Im Glauben stellt sich der Mensch buchstäblich auf das unerschütterliche Fundament der Wahrheit Gottes.

Im Neuen Testament wird der Begriff »Wahrheit« in einem noch erweiterten Sinn gebraucht. Jesus leitet seine Botschaft häufig mit der Wendung ein: »Amen, ich sage euch«, was Luther mit »wahrlich, ich sage euch« wiedergegeben hat. Jesu Worte sind also wahr, zuverlässig, tragfähig, verbindlich. Durch diese Wendung wird bereits die besondere Autorität Jesu deutlich. Das Johannesevangelium betont diese besonders, z. B. mit folgenden Worten: »Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen« (1,17). In der Person Jesu tritt die Herrlichkeit Gottes aus der Verborgtheit heraus und offenbart sich »voller Gnade und Wahrheit« (1,14). Ja, Jesus behauptet sogar von sich selbst: »Ich bin die Wahrheit« (14,6). d. h.: Gottes Wahrheit steht nicht mehr allein in seinem Handeln und seinem Wort, sie steht jetzt für alle Zeiten fest und gewiss in seinem Sohn. Mit Jesus gibt Gott uns alles, was er zu geben hat – die ganze Wahrheit. Und in ihm bewahrt Wahrheit ihre Kontinuität. Damit wird aber auch gleichzeitig deutlich, dass die Bibel primär nicht an der *historischen* Wahrheit, sondern an der für unser Leben, unser Heil relevanten Wahrheit, an der »*Heilswahrheit*« interessiert ist.

Damit sind wir auch schon bei einem personalen Wahrheitsbegriff:

3. Die Wahrheit – eine Person!?

Jesus Christus ist im Neuen Testament nicht der »Lehrer der Gottesgerechtigkeit« – wie Harnack mit seinem berühmten Satz wohl meinte: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.« (»Wesen des Christentums«) Nein, Jesus ist das *Urbild der Gottesgerechtigkeit*, d. h. er »berichtet« nicht von dem gnädigen Erbarmen Gottes über uns Menschen, er weist nicht darauf hin, dass Gottes Reich kommt, der Heilige Geist »allem Fleisch« gegeben wird – um dann selbst hinter seinen Aussagen unpersönlich zurückzutreten, wie das ein Künstler oder ein Gelehrter oder ein Lehrer eben zu tun hat. Sondern Jesus *ist* das alles. Er ist das, was er verkündigt, *selbst*. Er *ist* Gottes Erbarmen. In ihm *ist* das Reich Gottes anwesend. Er *weiß und sagt* nicht nur die Wahrheit, *er ist sie!* Und diese Wahrheit ist ein querköpfiger Störenfried mit Langzeitwirkung. Denn so wie Jesus streitbar nach allen Seiten war, aber auch bis heute von allen Seiten umstritten ist, so ist die in ihm personalisierte Wahrheit von allen Seiten umstritten.

Entsprechend sind auch seine Nachfolger nicht primär dadurch charakterisiert, dass sie die von ihrem Herrn mitgeteilte Wahrheit *wissen* und *begriffen* haben – so wie das bei Schülern der Fall ist – sondern dass sie

aus der Wahrheit *sind* (Joh 18,37), diese Wahrheit *ergriffen* haben und in ihr leben. Ein Christ ist insofern nicht im Besitz der Wahrheit, er kennt sie *persönlich!*

Dass Jesus diese Heilswahrheit *ist*, dass er das Ereignis, in dem sie sich vollzieht, selber darstellt – das macht seine Urbildlichkeit aus. Gott kam durch Jesus Christus zum Menschen. Und der Mensch kommt durch Jesus Christus zu Gott. Das ist eine Christozentrik, die in einer Theozentrik gründet und gipfelt.

Aber dieses Wahrheitsverständnis schafft Probleme. Denn diese Wahrheit wurde gehängt – ans Kreuz. Nach Schopenhauer durchläuft die Wahrheit für gewöhnlich drei Stadien: Erst wird sie lächerlich gemacht, dann bekämpft und zum Schluss als Selbstverständlichkeit akzeptiert. Das dritte Stadium ist für die christliche Wahrheit eben *nicht* allgemein gültig. Die Heilswahrheit in Jesus Christus wird alles andere als selbstverständlich akzeptiert! Das liegt allein im Kreuz Jesu begründet. Man hat manchmal Paulus als den eigentlichen Begründer des Christentums hingestellt. Oder – wie Nietzsche im »Antichrist« – als sein großer Verfälscher, weil bei Paulus der gekreuzigte und auferweckte Christus in der Mitte seines Denkens steht. Nietzsche zeigt Sympathie für Jesus. Er schreibt einmal sinngemäß, dass es im Grunde nur einen Christen gäbe und der sei am Kreuz gestorben. Für Nietzsche starb damit das Evangelium am Kreuz.

Das Kreuz war eine harte, grausame Tatsache – alles andere als ein zeitloser Mythos oder ein religiöses Symbol oder ein Schmuckstück. Der prominente Zen-Buddhist D.T. Suzuki bringt es für die Weltreligionen auf den Punkt, wenn er sagt, wann immer er den gekreuzigten Christus sehe, könne er an nichts anderes als die Kluft denken, die zwischen Christentum und Buddhismus liege.

Kein Mensch – weder Jude noch Grieche noch Römer – wäre darauf verfallen, mit diesem Galgen einen positiven Sinn zu verbinden. Das Kreuz Jesu musste einem gebildeten Griechen als barbarische Torheit, einem römischen Bürger als Schande schlechthin und einem gläubigen Juden als Gottesfluch vorkommen. Und gerade dieser Schandpfahl erscheint jetzt in einem völlig anderen Licht: als eine Umwertung aller Werte! Aus dem Ärgernis, dem Skandalon schlechthin ist eine erstaunliche Heilserfahrung geworden, aus dem Kreuzweg ein möglicher Lebensweg! So ist also dieser gekreuzigte und lebendige Jesus Christus für glaubende Menschen das Wahrheitsfundament, das schon gelegt ist und das durch keine andere Wahrheit ersetzt werden kann. Der gekreuzigte Christus ist als der Lebendige der Grund des Glaubens. Er ist das Kriterium der Wahrheit und damit auch der Freiheit. Denn der Kreuzestod Jesu – die große Frage nach der Wahrheit – ist durch die Auferweckung Jesu für Paulus beantwortet worden. Ostern macht das Kreuz nicht rückgängig. Ostern bestätigt das Kreuz. Ostern heißt das Kreuz nicht gut in seinem Skandalon, aber es macht dieses Skandalon gut und sinnvoll. Des-

halb darf auch nicht den geringsten Moment lang die Osterbotschaft die Kreuzesbotschaft verdunkeln. Das Kreuz war nicht nur für Jesus Durchgangsstation zur Herrlichkeit. Es ist das bleibende Tatou des Auferstandenen. Was hätte Jesus denn für ein Gesicht, wenn er nicht der Gekreuzigte wäre? Ostern wird immer nur dort richtig gesehen, wo der Einsatz des Karfreitags nicht vergessen wird. Gerade dann nämlich wird der Gedanke des ewigen Lebens uns nicht dazu verführen, über das Kreuz der Gegenwart, das Leid des Einzelnen und die gesellschaftlichen Probleme hinwegzuträumen – also glücklich von einem Leben *nach* dem Tod zu träumen, statt das Leben *vor* dem Tod hier und heute zu verändern.

4. Konsequenzen

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus?

- Wahrheit verlangt immer kompromisslose Vertretung gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen – in Liebe.

Die Liebe dagegen fordert Offenheit für den anderen und Liebe für den, der irrt – selbst wenn er im Namen eines anderen Wahrheitsanspruches mein Feind wird (»*Ich aber sage euch: liebt eure Feinde*« Mt 5,44). In Jesus sind Wahrheit und Liebe in vollkommener Weise verbunden, sie sind eins. Und auch von uns ist diese Einheit gefordert.

- Das Unterscheidende des Christentums gegenüber den Wahrheitsansprüchen der alten Weltreligionen und gegenüber Wahrheitsansprüchen moderner Humanismen ist Jesus selbst.

Der Jesus, der mit dem wirklichen geschichtlichen Jesus von Nazareth identisch ist, und zwar Jesus *Christus* und dieser als der Gekreuzigte. Er ist die von Gott personifizierte Wahrheit. Diese Wahrheit richtet sich nicht nach uns, sondern wir müssen uns nach ihr richten.

- Man kann nicht über die Wahrheit hinauswachsen, sondern nur in sie hineinwachsen.

Johannes erklärt Jesus als Wahrheit in bildhafter Begrifflichkeit: Jesus ist das Brot des Lebens, das Licht der Welt, die Tür, der wahre Weinstock, der wahre Hirte. Jesus ist hier offensichtlich nicht ein Name, der ständig im Munde zu führen ist, sondern ein *Lebensweg*, den es zu gehen gilt. Brot muss gegessen werden, wenn es sättigen soll; eine Tür muss durchschritten werden; vom Hirten muss ich mich führen lassen. Antike Seefahrer kannten noch keinen Kompass. Sie steuerten immer den Polarstern an. Sie wussten, dass sie diesen Stern nie erreichen würden, aber indem sie ihn ansteuerten hielten sie Kurs. In Jesus hineinwachsen heißt: in die Wahrheit hineinwachsen. Wir wissen zwar, dass wir ihm hier auf der Erde nie ganz gleich sein werden, aber indem wir mit ihm leben halten wir Kurs.

5. *Die Wahrheit des Auferstandenen reicht immer nur soweit, wie dem Gekreuzigten gedient wird*

Die Wahrheit des Christentums soll nicht »geschaut«, auch nicht *theoretisiert*, sonder *praktiziert*, also *getan* werden. Der christliche Wahrheitsbegriff ist nicht wie der griechische kontemplativ-theoretisch, sonder operativ-praktisch. Es ist eine Wahrheit, die nicht nur gesucht und gefunden, sondern die befolgt und dadurch wahr gemacht werden will. Dadurch *bewahrheitet* sie sich und darin *bewährt* sie sich. Es ist eine Wahrheit, die auf Praxis zielt, die auf den Weg ruft, die ein neues Leben schenkt und ermöglicht. Diese Wahrheit muss *erkannt*, *geglaubt* und *getan* werden. Allein in dieser Trinität ist sie Wahrheit.

Warum soll ein Mensch Christ sein? Um wahrhaft Mensch zu sein! Was heißt das?

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Bei Anselm ist die Sache ganz klar: »Wahr« handeln wir dann, wenn Übereinstimmung von Ziel und Verhalten, von Gesolltem und Gewolltem vorliegt. Wenn wir der Bestimmung, die Gott durch Jesus Christus in unser Leben gelegt hat, folgen und ihr gerecht werden. Das bedeutet letztlich: Es gibt kein Christsein auf Kosten des Menschseins. Aber auch kein Menschsein auf Kosten des Christseins. Es gibt kein Christsein neben, über oder unter dem Menschsein. Das Christliche ist nämlich weder ein Überbau noch ein Unterbau des Menschlichen, sondern – überspitzt formuliert – die »Aufhebung« des Menschlichen. Christsein bedeutet eine »Aufhebung« der anderen Humanismen: Sie werden bejaht, sofern sie das Menschliche bejahen. Sie werden verneint, sofern sie das Christliche, nämlich den Christus selber, verneinen.

Dostojewski schrieb einmal: »Wenn jemand mir bewiesen hätte, dass Christus nicht in der Wahrheit ist, und wenn es mathematisch bewiesen wäre, dass die Wahrheit nicht in Christus ist, so würde ich trotzdem lieber mit Christus bleiben als mit der Wahrheit.« – Darauf sage ich Amen.

Assoziierte Mitgliedschaft

Ein Zwischenbericht über die Diskussion zum Thema »Taufe und Mitgliedschaft« im Bund der Baptistengemeinden in Österreich

Friedrich Emanuel Wieser

Im Jahr 1999 hat der *Arbeitskreis Bundesverständnis* im Bund der Baptistengemeinden in Österreich (BBGÖ) seine Tätigkeit aufgenommen. Der *AK Bundesverständnis* setzt sich aus Vertretern der örtlichen Gemeinden zusammen und wird von Dietrich Fischer-Dörl (Bruck/Leitha) und Michael Bernt (Salzburg) moderiert. Ziel und Aufgabe ist es, die Zusammengehörigkeit in unserem Bund zu stärken und die Frage auszuloten, wie viel Gemeinsamkeit unsere Gemeinschaft braucht und wie viel Unterschiedlichkeit sie verträgt.

Zur Aufgabe standen und stehen u. a. Themen wie »Baptistische Identität«, »Bibelverständnis«, »Bundesgemeinschaft und Ortsgemeinde«, »Dienst der Frau« und »Leitungsverständnis«. Für jedes Thema wurden Untergruppen gebildet. Die Untergruppe für »Taufe und Mitgliedschaft« setzt sich aus folgenden Personen zusammen: Linda Holmes-Ulrich (Graz), Wolf Paul (Wien-Essling), Hilde Schalk, Johannes Schalk (beide Graz), und ich selbst (Wien-Mollardgasse). Die Federführung liegt bei Wolf Paul. Diese kleine Gruppe deckt ein erstaunlich weites Spektrum von Erfahrungen und Einstellungen bezüglich dieser Frage ab.

Natürlich war das uns übertragene Thema nicht aus der Luft gegriffen, sondern durch aktuelle Anfragen an die Bundesgemeinschaft herangetragen worden. Zugespißt lautete die Anfrage:

Können Menschen, die im Rahmen ihrer Kirche zum Glauben gekommen sind, diesen Glauben in der Konfirmation bewusst bekräftigt haben und seither aktiv bewahren und leben, ohne Taufe aufgenommen werden, wenn sie sich prinzipiell dem baptistischen Taufverständnis zugewandt haben? Andersherum gefragt: Ist es im Sinn der Bibel, welche die Taufe als geistliches »Einstiegsgeschehen« lehrt, dass die Taufe gemäß baptistischem Verständnis in jedem Fall »nachgeholt« werden muss, selbst dann, wenn die Betroffenen dadurch in innere Bedrängnis geraten und die Taufe nur als formalen Akt bedingt durch einen Konfessionswechsel erleben?

Vor dem ersten Arbeitstreffen arbeiteten die Mitglieder unserer Untergruppe einschlägige Bücher und Artikel durch, u. a. auch das gesammelte Material, das im deutschen Bund zu dieser Frage publiziert worden ist. Sehr rasch fiel bei uns die grundsätzliche Entscheidung, die gestellte Auf-

gabe nicht in der Polarität von »geschlossener« vs. »offener Mitgliedschaft« abzuhandeln, sondern einen pragmatischen dritten Weg zu beschreiten: den einer »Assoziierten Mitgliedschaft«.

Wolf Paul übernahm die Aufgabe, die in der Vorbereitung bzw. im Gespräch erarbeiteten inhaltlichen Blöcke in einen Bericht, bzw. Antrag an den Gesamt-AK, die Bundesleitung – und in weiterer Perspektive: die Delegiertenversammlung unseres Bundes – zu formulieren. In einem mehrmaligen Prozess wurde dieser Bericht bzw. Antrag ergänzt und den Gemeinden im Vorfeld der Delegiertenversammlung, die im Juni 2001 stattfand, zugesandt.

Zunächst schien nichts einer raschen Behandlung und Annahme des Antrags auf der Delegiertenversammlung im Weg zu stehen. Dann aber meldeten sich Vertreter der rumänischsprachigen Gemeinden, die der Einladung zur Mitarbeit im AK Bundesverständnis anfänglich nicht gefolgt waren, ablehnend zu Wort. Auch einige deutschsprachige Gemeinden erbaten sich noch Bedenkzeit. Somit steht der im Folgenden abgedruckte Antrag bei der Delegiertenversammlung des BBGÖ im Juni 2002 erneut zum Gespräch. Sein weiteres Schicksal erscheint mir aus heutiger Sicht ungewiss. Persönlich bin ich überzeugt, dass er positive Impulse für unsere konfessionelle Weiterentwicklung geben würde, ohne die baptistische Tauferkennntnis zu torpedieren. Natürlich kann und will ich einer kritischen und sachkundigen Leserschaft, der ich diesen Zwischenbericht hiermit vorlege, nicht verhehlen, dass der Lösungsansatz über eine abgestufte Mitgliedschaft (Vollmitgliedschaft und Assoziierte Mitgliedschaft) ein pragmatischer ist und in grundlegend theologischen Kategorien ein Provisorium darstellt. Dürfen wir mit Provisorien leben, wenn sie dem konkreten Leben Raum schaffen und eine verfahrenere Situation aufbrechen? ... sagt doch Paulus, dass all unsere Erkenntnis Stückwerk, ein Provisorium, ist.

*Antrag des AK Bundesverständnis
an die Delegiertenversammlung 2001 des BBGÖ*

Unsere Beschäftigung mit dem Thema »Taufe und Mitgliedschaft« hat uns zwei Sachverhalte bewusst gemacht, die nur schwer vereinbar scheinen:

- Einerseits* wurde unser baptistisches Verständnis bestätigt und vertieft,
- dass die Taufe als Antwort auf die Gnadenerkennntnis im Glauben erfolgen soll und durch diesen Akt ein Mensch auch untrennbar in den unsichtbaren und sichtbaren Leib Christi eingegliedert wird;
- dass dieses Verständnis auf besten biblischen und theologischen Grundlagen steht;
- dass es auch seelsorgerlich schlüssig ist und zu einer klaren geistlichen Lebensgeschichte führt;
- und dass es im Kontext der undifferenzierten Säuglingstauf-Praxis der Volkskirchen und der wachsenden individualistischen Beliebigkeit in unserer Gesellschaft mit klaren Konturen gelebt werden soll.

Andererseits stehen wir vor den Tatsachen,

- dass Geschwister aus christlichen Kirchen, in denen die Säuglingstaufe praktiziert wird, ein unverkürztes, authentisches Glaubensleben führen können, welches in manchen Fällen auch für uns beispielhaft ist – und wir sind dankbar dafür; diese Feststellung hat ein großes theologisches Gewicht, wie wir z. B. in Apg 15,8-9 sehen können;
- dass in der gespaltenen Christenheit auch wiedergeborene Christen trotz des Willens zu Bibeltreue und Einheit zu unterschiedlichen Auslegungen, Verständnissen und Erkenntnissen kommen können, die dann oft sehr eng und existentiell mit ihrem Christsein verbunden sind;
- dass es auf Dauer nur schwer haltbar ist, dass wir als Baptisten wiedergeborenen Christen, die als Säuglinge getauft wurden, die *Gliedschaft* am Leib Christi niemals streitig machen würden, aber keine Möglichkeit vorsehen, ihnen die *Mit-Gliedschaft* an der sichtbaren Gestalt des Christusleibes (in einer Baptistengemeinde) zu gewähren;
- dass es die Glaubenstaufe abwerten würde, wenn sie zum Ritus eines Konfessionswechsels verkommen würde; insbesondere in solchen Fällen, wo die Taufe ohne Überzeugung oder sogar gegen die Überzeugung (Gewissensnot) geschieht, weil sie von uns als »Bedingung« gefordert wird.

Sowohl die Beibehaltung des Status Quo als auch die Einführung einer »offenen Mitgliedschaft« würden diese Spannung ignorieren und der Realität nicht gerecht werden.

Deshalb empfehlen wir die Schaffung eines besonderen Status mit dem Ziel, Schwestern und Brüdern, die als Kind »getauft« wurden und schon bisher erkennbar im Glauben leben, die durch diverse Umstände in eine unserer Gemeinden geführt wurden, die aber noch nicht zur Taufekenntnis gekommen sind, die Gemeinschaft des Glaubens anzubieten und ihnen in einem geklärten Rahmen die Möglichkeit zur Mitarbeit und Mitsprache in der Gemeinde zu ermöglichen.

In unseren Überlegungen wurde uns klar, *dass dieser Status nicht breit angeboten werden sollte, sondern wirklich Ausnahmen im Sonderfall vorbehalten bleiben soll*. So sollte er z. B. dort nicht Anwendung finden, wo sich jemand erst in einer uns eng glaubensverwandten (täuferischen) Gemeinde bekehrt hat, oder wo jemand auch bei breitester Auslegung der biblischen Aussagen zur Taufe überhaupt nicht getauft ist.

Wie soll dieser Status heißen?

Gastmitgliedschaft scheint uns nicht zutreffend, weil diese Geschwister nicht nur Gäste im Hause Gottes sind, sondern Söhne und Töchter. *Verbindlicher Freundeskreis* ist ein anderer gebräuchlicher Begriff, den wir jedoch im Anhang für eine losere Zugehörigkeit zur Gemeinde vorschlagen wollen.

Assoziierte Mitgliedschaft kommt der Sache inhaltlich am nächsten, bedeutet dies doch »verbundene, zusammengefügte, beigeordnete, zugeordnete Mitgliedschaft«. Das Fremdwort ist ungünstig, lässt sich jedoch nur schwer vermeiden.

Dafür, dass eine Abstufung zwischen *Vollmitgliedschaft* (auf Grundlage der Glaubenstaufe) und einer *assoziierten Mitgliedschaft* bestehen bleibt, müssen wir (teilweise auch bei uns selbst) Verständnis schaffen. Die im folgenden Modell genannten Einschränkungen der Mitgliedsrechte beruhen auf Erfahrungswerten anderer Gemeinden, die den Status »Assoziierte Mitgliedschaft« praktizieren. Sie sollen gewährleisten, dass die baptistische Identität einer Gemeinde auf Dauer gewahrt bleibt.

Ebenso müssen wir klarstellen, dass die Schaffung dieses Status *keinesfalls als Quasi-Anerkennung der Säuglingstaufe an sich zu verstehen ist*, sondern als Anerkennung der Realität, die Gott durch seinen Geist im Leben eines Menschen geschaffen hat, und als Respekt vor dem Gewissen des Bruders oder der Schwester, über das wir uns nicht einfach hinwegsetzen dürfen. Die Unterscheidung zwischen berechtigter Gewissensnot und äußerlicher Opportunität verlangt einen sorgfältigen seelsorgerlichen Klärungsprozess, in den u.U. auch Pastoren bzw. Älteste anderer Gemeinden einzubinden sind.

Gleichzeitig werden wir – ohne Druck auszuüben – die Hoffnung festhalten, dass sich ein Assoziiertes Mitglied von den Verheißungen und dem Sinngehalt der Taufe dazu leiten lässt, auf seinem weiteren Weg doch in großer Freiheit den Schritt der Glaubenstaufe zu setzen und dadurch das gemeinsame baptistische Bekenntnis zu stärken und anderen zum Vorbild zu werden.

Hier sind einige Vorschläge, wie dieser Status im Unterschied zu einer Vollmitgliedschaft gestaltet werden könnte:

Vollmitgliedschaft	Assoziierte Mitgliedschaft
Formelles	
<i>Normalfall</i> der Mitgliedschaft, bedeutet rechtliche Zugehörigkeit, <i>Austritt</i> aus anderen Konfessionen ist notwendig.	<i>Ausnahmefall</i> , bedeutet ebenfalls rechtliche Zugehörigkeit und erfordert den <i>Austritt</i> aus anderen Konfessionen.
Voraussetzungen	
Bekehrung zu Christus, Wiedergeburt Wille zur Nachfolge unter der Herrschaft Christi Tauferkennnis Glaubenstaufe (<i>in der Regel</i> durch Untertauchen) aktives, wachsendes, verbindliches Mitleben in der Gemeinde	ist in einer anderen Konfession (evtl. als Kind) getauft und christlich erzogen worden, ist in Folge zu einem vollen und bewussten, biblischen Glauben an Jesus Christus gekommen (hat eine <i>Bekehrung</i> erlebt) und hat diesen Glauben schon bisher aktiv gelebt; hat sich prinzipiell den baptistischen Glaubensgrundlagen zugewandt; kann aber im Verlauf der lehrmäßigen und seelsorgerlichen Klärung Gründe einsichtig machen, warum er/sie für sich selbst die Taufe nicht nachvollziehen möchte.

Vollmitgliedschaft	Assoziierte Mitgliedschaft
Vorbereitung	
Bekanntmachen, Gespräch mit den Ältesten; Zeugnis vor der Gemeinde; Kurs: Baptistische Tauflehre Baptistische Geschichte und Identität Leben in der Gemeinde Aufnahme durch Gemeindebeschluss; Taufe	Bekanntmachen, Gespräch mit den Ältesten, insbesondere auch über die Gründe für die Entscheidung, sich nicht taufen zu lassen; Zeugnis vor der Gemeinde; Kurs: Baptistische Tauflehre Baptistische Geschichte und Identität Leben in der Gemeinde Aufnahme durch Gemeindebeschluss; <i>keine Taufe,</i> aber <i>Solidarität</i> bekunden u. a. wie folgt: kein anderes Taufverständnis vertreten und lehren eigene Kinder nach baptistischem Verständnis erst nach Bekehrung taufen lassen <i>anderen, die gleichfalls als Säuglinge getauft sind, ohne Kritik und Befremden die Entscheidung zur Glaubenstaufe freizustellen und nicht von Wiedertaufe zu sprechen.</i> (letzte Ergänzung der Bundesleitung)
Gemeindeleben	
Gemeinschaft, Hilfe, Seelsorge, Fürsorge Mitarbeit – <i>uneingeschränkt</i> Teilnahme an Mitgliederversammlungen – <i>uneingeschränkt</i> Mitsprache bei inhaltlichen Fragen – <i>uneingeschränkt</i>	Gemeinschaft, Hilfe, Seelsorge, Fürsorge Mitarbeit – <i>uneingeschränkt</i> Teilnahme an Mitgliederversammlungen – <i>uneingeschränkt</i> Mitsprache bei inhaltlichen Fragen – <i>uneingeschränkt</i>
Wahlrecht	
<i>uneingeschränktes</i> aktives Wahlrecht	<i>eingeschränktes</i> aktives Wahlrecht: nicht bei Pastorenberufung nicht bei Verfassungsänderungen
<i>uneingeschränktes</i> passives Wahlrecht als Diakone, Älteste, und Pastoren	<i>eingeschränktes</i> passives Wahlrecht AssM nur bis zu einer festgelegten Anzahl (Minderheit) als Diakone nicht wählbar als Älteste nicht bestellbar als Pastoren.

Viele dieser Dinge müssen erst im Detail besprochen werden, bevor es einen Beschluss geben kann. Der Status müsste offiziell in der Verfassung unseres Bundes verankert werden (weil er einen Rechtsstatus darstellt), ebenso in den Gemeindeordnungen der einzelnen Gemeinden.

Um die Überweisung zwischen Gemeinden zu erleichtern, empfehlen wir, dass die Gemeinden unserer Bundesgemeinschaft eine möglichst einheitliche Form anstreben. Zumindest aber sollen die Gemeinden einander die Möglichkeit dieses Status ohne Kritik und Befremden zuerkennen.

Wir bitten in diesem Zusammenhang auch jene Gemeinden, die in den letzten Jahren eigenständige Modelle von Mitgliedschaft, abweichend von der Mitgliedschaft auf Grundlage von Bekenntnis und Taufe, entwickelt haben, ihre Praxis zu überdenken und ein einheitliches Verständnis

und eine einheitliche Praxis aller Bundesgemeinden in dieser Frage zu ermöglichen.

Insgesamt wollen wir die Gemeinden ermutigen, mehr zu diesem Thema zu lehren, damit die Glaubenstaufe nicht nur als »baptistisches Konfessionsmerkmal« gesehen wird, sondern als das, was sie biblisch gesehen ist: Angebot und Zusage Gottes an den Menschen, der zum Glauben an Christus gekommen ist.

Wir haben in unserem Vorschlag die Anforderung aufgestellt, dass »Assoziierte Mitglieder« ihre Kinder nach baptistischem Verständnis (d.h. erst nach einer persönlichen Bekehrung) taufen lassen und haben bei der Diskussion darüber mit Betroffenheit festgestellt, dass dies bei unseren »Vollmitgliedern« auch nicht immer selbstverständlich ist (familiäre Rücksichtnahmen).

ANHANG

Weil wir in unseren Überlegungen und Besprechungen auch die Unterschiede zwischen den oben vorgestellten Formen der Mitgliedschaft und dem Status anderer Menschen, die regelmäßig unsere Gemeinden besuchen, bedacht und besprochen haben, wollen wir hier auch noch eine weitere Form der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde vorstellen, als Dankstoß und Hilfe für die Gemeinden:

Verbindlicher Freundeskreis

- Dieser Status wird informell von der Gemeinde zuerkannt, stellt keine rechtliche Zugehörigkeit dar, daher ist auch kein Austritt aus anderen Konfessionen gefordert.
- Es handelt sich dabei um gläubige Menschen, die aus nachvollziehbaren Gründen eine bestehende Mitgliedschaft in einer anderen Gemeinde oder Konfession nicht beenden wollen, die aber dennoch in einer unserer Gemeinden für eine bestimmte Zeit christliche Gemeinschaft leben und aktiv mitarbeiten wollen.
- Auch hier folgt dem Bekanntmachen ein Gespräch mit den Ältesten, ein Zeugnis vor der Gemeinde und eventuell ein Einführungskurs. Taufe wird zu diesem Zeitpunkt nicht erwartet, wohl aber Solidaritätsbekundung dadurch, dass im Kontext der Gemeinde kein anderes Taufverständnis vertreten oder gelehrt wird.
- Auch diese Geschwister haben Anteil an Gemeinschaft, Hilfe, Seelsorge und Fürsorge der Gemeinde und können nach Absprache mit den Ältesten in allen Bereichen mitarbeiten.
- Sie haben das Recht, unbeschränkt an Mitgliederversammlungen teilzunehmen, das Ausmaß des Mitspracherechts wird von Fall zu Fall von der Gemeinde bestimmt (z.B. nur im Bereich der Mitarbeit).

- Diese Geschwister haben kein automatisches Wahlrecht; allerdings kann z. B. bei Entscheidungen im Bereich der Mitarbeit von Fall zu Fall ein aktives Wahlrecht gewährt werden.

Wir gehen davon aus, dass die Gemeinden die *Vollmitgliedschaft* und den *Verbindlichen Freundeskreis* als »normale« Möglichkeiten einer Zugehörigkeit zur Gemeinde anbieten werden, und die *Assoziierte Mitgliedschaft* als nicht beworbene, pastorale Möglichkeit für Einzelfälle bereitstellen. Das würde unserer Einschätzung nach den Spannungen zwischen baptistischer Tauferkennntnis und Identität einerseits und der pastoralen Notwendigkeit des Respekts für und der Anerkennung von Geschwistern aus anderen christlichen Traditionen andererseits am ehesten gerecht werden.

Wir beantragen ...

- ... dass den Gemeinden unserer Bundesgemeinschaft (BBGÖ) durch Beschluss der Delegiertenversammlung empfohlen wird, den *Status »Assoziierte Mitgliedschaft«* möglichst gemeinsam einzuführen;
 - *zumindest aber* es einander ohne Kritik und Befremden frei zu stellen, einen solchen Status zu praktizieren;
- ... dass die Delegiertenversammlung die entsprechenden Änderungen in der *Verfassung des BBGÖ beschließt*, die den Status »Assoziierte Mitgliedschaft« als formellen Status möglich machen (*Konfessionswechsel*);
- ... dass die Delegiertenversammlung als Anhang und integrierenden Bestandteil der Verfassung eine *Ordnung* für »Assoziierte Mitgliedschaft« beschließt, die von den örtlichen Gemeinden übernommen werden kann.
- ... dass die Gemeinden unserer Bundesgemeinschaft (BBGÖ) neben dem formellen Status »Assoziierte Mitgliedschaft« auch den informellen Status »*Verbindliche Freunde*« schaffen und möglichst einheitlich regeln; – *zumindest aber* es einander ohne Kritik und Befremden frei stellen, einen solchen Status zu praktizieren;
- ... dass Gemeinden, die bisher schon ein *abweichendes Modell* von Gemeindemitgliedschaft praktiziert haben, dies überdenken, mit der *Bitte*, sich dem gemeinsamen Modell anzuschließen.

Ebenbilder des Schöpfers

Predigt über Genesis 1,1-5.26-2,4a

Ralf Dziewas

1 Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; 2 die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. 3 Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. 4 Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, 5 und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag.

Dann folgt am zweiten Tag zunächst die Erschaffung des Firmaments, des Himmelsgewölbes. Dieses wird, wie es dem damaligen Weltbild entsprach, von Gott wie eine Käseglocke über die Erdscheibe gestülpt, so dass Gott dann am dritten Tag unter dem Himmelsgewölbe das trockene Land vom Wasser trennen kann. Als Nächstes lässt Gott die Pflanzen auf dem soeben getrockneten Land wachsen und hängt am vierten Tag Sonne, Mond und Sterne als Lampen in die Wölbung des Firmaments. Es folgt am fünften Tag die Erschaffung der Meerestiere und der Vögel und am sechsten Tag beginnt Gott damit, die Landlebewesen zu erschaffen. Danach, ebenfalls noch über den sechsten Schöpfungstag heißt es dann im Text:

26 Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. 27 Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. 28 Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen. 29 Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. 30 Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nah-

rung. So geschah es. 31 Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag. 2,1 So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. 2 Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. 3 Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. 4 Das ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden.

Liebe Geschwister,

Der Text, den ich gerade auszugsweise vorgelesen habe, wird normalerweise als der erste Schöpfungsbericht bezeichnet. Aber ein Bericht ist dies eigentlich gar nicht. Wir haben es hier mit poetischer Prosa zu tun, mit einem Jubelgesang auf die Anfänge der Schöpfung. Dies ist gehobene Sprache, bis in die Feinheiten hinein gestaltete Dichtung, in der das Schöpferwerk Gottes mehr besungen als berichtet wird.

Ich weiß, dass immer wieder, wenn dieser Text diskutiert wird, es unter der Spannung geschieht, wie nun die Welt entstanden ist, ob durch Schöpfung oder durch Evolution, ob in Jahrmillionen oder in sieben Tagen. Aber diese Diskussion ist stets immer wieder sinnlos, denn dieser Text will gar kein Schöpfungsbericht sein, sondern ein fröhliches Bekenntnis zu der von Gott geschaffenen Ordnung der Welt.

Was wir hier vor uns haben, ist kein Werkstattbericht aus der Fabrik des Weltenschöpfers. Auch wenn hier die Schöpfung in sieben Tagen abläuft, ist dies kein Tagwerkprotokoll und kein Terminkalendereintrag: Sonntag: Wochenplan und Zielfindung, Analyse der Situation und Schaffung von Tag und Nacht. Montag: Himmelfeste. Dienstag: Land und Blumen. Mittwoch: Gestirne. Donnerstag: Fische und Vögel. Freitag: Tiere und Menschen. Samstag: endlich Wochenende.

Der Autor dieser Schöpfungserzählung ordnet die Entstehung der Welt ins Schema von sechs Tagen Arbeit und strikter Ruhe am siebten Tag, dem Sabbat, weil dies die Weise ist, in der das jüdische Volk nach Gottes Geboten leben soll. Und wenn sechs Tage Arbeit und Ruhe am Sabbat Gottes gutes Gebot für die Menschen ist, dann wird Gott selbstverständlich bei seinem Wirken mit gutem Beispiel vorangehen. Gott begründet schon mit seinem Schöpfungswerk diese ewige gute Ordnung von Arbeit und Ruhetag.

Aber in diesem Text über die Schönheit der von Gott geordneten Schöpfung verwendet der Schreiber dennoch alle ihm bekannten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Er weiß, dass Licht die Voraussetzung allen Lebens ist. Ihm ist bewusst, dass ohne den Wechsel von Tag und Nacht entweder alles verbrennen oder nichts gedeihen könnte. Und er stellt deshalb an den Anfang der Schöpfung Gottes Befehl: Es werde Licht.

Und so folgt eines logisch auf das andere: Das Firmament muss als Himmelsgewölbe aufgerichtet sein, bevor die Sterne darangehängt werden können. Das trockene Land wird als Lebensraum vor der Entstehung der Pflanzen erschaffen, der Luftraum unter dem Firmament geht der Erschaffung der Vögel voraus, und schließlich können am Ende der Schöpfung die Landlebewesen und die Menschen in diesen vorbereiteten Lebensraum hineingesetzt werden. Man bekommt fast den Eindruck, als hätte man damals bereits geahnt, dass wir Menschen erst sehr spät im Ablauf der Schöpfung die Erde betreten haben.

Nun, wir würden heute ein Bekenntnis zu Gottes Schöpfung vielleicht mit dem Urknall beginnen und statt in Tagen in Jahrmillionen zählen, aber wenn wir die Entwicklungsgeschichte des Lebens nachzeichnen wollten, dann würden wir ähnlich ins Staunen, ja vielleicht ins Schwärmen geraten wie der Autor unseres alten Textes. Von Schöpfung kann man einfach nicht erzählen ohne dieses Staunen und die Freude darüber, dass sich überhaupt etwas entwickelt hat. Es ist schließlich nicht selbstverständlich, dass es einen Planeten gibt, dessen Umlaufbahn um die Sonne so konstant ist und in einer so passenden Entfernung liegt, dass die Temperaturen auf der Oberfläche komplexes Leben zulassen. Dass sich dieser Planet dann innerhalb von 24 Stunden um die eigene Achse dreht, dass Tag und Nacht erträgliche Temperaturunterschiede aufweisen, dass die Zusammensetzung der Atmosphäre genügend Sauerstoff enthält und dass die Gravitation groß genug ist, damit die Luft nicht in den Weltraum entweicht. All dies müsste nicht genau so sein.

Wir wissen heute, wie viele Faktoren zusammenkommen müssen, damit auch nur die einfachsten Formen von Lebewesen entstehen können, ganz zu schweigen von Pflanzen, Tieren oder gar intelligentem Leben. Und dass dies auf unserem Planeten Erde so ist, ist eben nicht selbstverständlich.

All diese wissenschaftlichen Erkenntnisse besaßen diejenigen, die zu Zeiten des Babylonischen Exils diese biblische Schöpfungserzählung verfassten, natürlich noch nicht. Aber dennoch steht in diesem Text genau dieselbe Freude im Mittelpunkt des Textes. Hier wird besungen und jubelt, dass alles so geordnet ist, dass Leben möglich ist, pflanzliches, tierisches und menschliches Leben. Dass es auch ganz anders hätte sein können, zeigt der Anfang unseres Textes:

1 Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; 2 die Erde aber war wüst und wirr, und Finsternis lag über der Urflut.

So wird der Urzustand beschrieben. Wüst und wirr. Im Hebräischen steht hier die lautmalerische Umschreibung »Tohuwabohu«. Nicht jedem mag klar sein, was ein Tohuwabohu ist. Ich allerdings brauche nur in das Zimmer meiner kleinen Tochter zu schauen, dann weiß ich es. Es ist das vollendete Chaos, das Fehlen jeglicher Ordnung, ein Wirrwarr, in dem kein Leben möglich ist, solange nicht zuvor Ordnung geschaffen wird.

Und genau davon erzählt der Text, wie Gott Ordnung in das Chaos bringt, wie er alles so einrichtet, dass Leben möglich wird, bis hin zum menschlichen Leben. Würde man heute die Schöpfungsgeschichte erzählen, vom Urknall über die Entstehung der Sterne und Planeten bis hin zur Evolution der Artenvielfalt, würde am Ende dasselbe Staunen stehen – das Staunen darüber, dass die Vielfalt des Lebens da ist und nicht ein totales Tohuwabohu.

Für manche unserer Zeitgenossen ist dieses Wunder des Lebens nur ein Ergebnis des blinden Zufalls, eine Laune der Natur. Für uns, die wir darin Gott am Werk sehen, ist es eben Schöpfung, Gottes Wille. Gott will, dass Leben da ist. Gott will die Vielzahl der Geschöpfe, die unzählbaren Arten von Blumen, Büschen und Gräsern. Er hat es ermöglicht, dass die Zahl der Lebewesen so groß wurde, dass sie uns bis heute nicht alle bekannt sind.

Der Gott, von dem die Bibel hier spricht, ist ein Gott des Lebens, der Vielfalt, und er ermöglicht dieses bunte Miteinander des Lebens durch die Ordnung der Naturgesetze und die Schaffung entsprechender Lebensbedingungen. Das ist die nach wie vor aktuelle Einsicht, die uns diese alte Schöpfungserzählung weitergeben will. Es geht um das Staunen über die Schönheit der Schöpfung und um die Ehrfurcht vor den Bedingungen des Lebens. Wir selbst sind als Menschen nur ein Teil dieser Schöpfung, wir sind als letzte Entwicklungsstufe auf alle anderen Lebewesen angewiesen, die bereits länger als wir diesen Planeten bewohnen. Ohne Pflanzen und Tiere könnten auch wir nicht leben.

Wenn Gott hier am sechsten Tag den Menschen den Auftrag gibt, fruchtbar zu sein und sich zu vermehren und über die Tierwelt zu herrschen, dann heißt das gerade nicht, rötet eine Art nach der anderen aus, rodet die Urwälder, vernichtet den Lebensraum der wilden Tiere, lasst nur noch die am Leben, die euch nützen. Ganz im Gegenteil. Der Mensch soll das Ebenbild Gottes sein, sein Stellvertreter auf Erden. Aber das kann doch nach allem, was vorher über Gott gesagt wurde, nur bedeuten, dass auch wir wie er ordnend und schöpferisch tätig sein sollen, nicht zerstörerisch. Wenn Gott Lebensraum für Pflanzen und Tiere schafft, dann ist genau dies auch unser Auftrag als Ebenbild Gottes: Lebensraum zu schaffen statt ihn zu vernichten, Artenreichtum zu erhalten, anstatt zuzusehen und dazu beizutragen, wie eine Art nach der anderen ausstirbt.

Ja wenn man genau hinsieht, dann enthält der Herrschaftsauftrag über die Tierwelt nicht einmal die Erlaubnis, Fleisch von Tieren zu essen, denn im Sinne dieser Schöpfungserzählung hat Gott den Menschen eigentlich zu einer vegetarischen Ernährungsweise bestimmt:

29 Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. 30 Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich

auf der Erde regt, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung. So geschah es.

Nun, es ist ja nicht erst seit Neuestem so, dass wir Menschen nicht nach dieser guten Ordnung der Schöpfung leben. Das war auch dem Verfasser oder den Autoren dieses Textes bewusst, denn auch damals wurden Tiere geschlachtet und verzehrt. Und dennoch wird hier eine Ernährungsweise als Gottes guter Wille proklamiert, die das Leben der Tiere achtet und nicht zerstört. Das ist es, was der Mensch nach Gottes Willen sein soll: ein schöpferischer, Leben ermöglichender, Leben gestaltender und Leben bewahrender Vertreter Gottes auf Erden.

Doch damals wie heute sind wir oft eher Vertreter des Tohuwabohu als der lebensschaffenden Ordnung, eher Ebenbilder des Chaos denn Ebenbilder des Schöpfers. Meist machen wir mehr kaputt, als wir aufbauen, zerstören wir mehr, als wir fördern. Oft tun wir dies gar nicht bewusst, nicht direkt, sondern durch unsere Lebensart, unsere Gesellschaftskultur, unsere Normalität. Wir könnten weniger Fleisch essen, wenn wir es wollten. Wir könnten auch ökologischer gärtnern, weniger Müll produzieren, eben umweltbewusster leben. Aber es gibt nicht viel, was uns zu einer solchen schöpfungsverträglichen Lebensweise drängt, aber vieles, was uns davon abhält. Wir sind in der Realität weit davon entfernt, die schöpfungserhaltenden Vertreter unseres Gottes zu sein, die wir als sein Ebenbild eigentlich sein sollten.

Aber das war auch schon so, als dieser Text aus dem Buch Genesis verfasst wurde. Und es blieb auch so, als er durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder gelesen und bedacht wurde. Und dennoch steht in diesem Text bis heute auch hinter der Erschaffung der Menschen das Urteil, das Gott am Ende seines Schöpfungswerkes spricht:

31 Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.

Gottes Urteil zeigt, dass wir Menschen durchaus schöpfungsgemäß leben könnten. Es muss nicht so sein, dass wir die Zerstörer sind, wir können auch die Bebauer und Bewahrer dieses Planeten sein. Aber dafür müssten wir uns wieder neu als Teil dieser Schöpfung erleben, nicht als ihr Gegenüber. Wir müssten wieder neu entdecken, wo unser Platz im Kreis der anderen Bewohner dieser Erde ist.

Welchen Platz weist uns dieser Text inmitten der Schöpfung zu? Es ist viel Missbrauch mit der Formulierung des Textes getrieben worden, dass wir zur Herrschaft über die Pflanzen und Tiere bestimmt seien. Aber wenn wir als Stellvertreter des Schöpfergottes diese Herrschaft ausüben sollen, dann kann unser Platz nicht der des Unterwerfung fordernden Tyrannen sein. Wir gehören als Vertreter des Schöpfers nicht auf einen erhöhten Thron, sondern als Tierpfleger und Gärtner mitten hinein in das bunte Leben der Schöpfung.

Wir tragen als Stellvertreter des Schöpfers die Verantwortung für die weitere Entwicklung und die Bewahrung dieser Welt. Dafür aber nützt es uns nichts, als Despoten aufzutreten, die alles so umformen und verändern, wie es ihnen selbst am meisten nützt. Mögen wir Schweine mit zusätzlichen Rippen züchten, damit wir mehr Koteletts essen können, mag sich die Eierzahl der Legehühner verdoppeln und verdreifachen, damit erfüllen wir unseren Schöpfungsauftrag nicht. Wir tragen vielmehr die Verantwortung dafür, dass die anderen Lebensformen auf dieser Welt wachsen und sich entfalten können, so wie sie es brauchen. Darauf zu achten ist unsere Aufgabe.

Aber wenn wir das wollen, dann müssen wir den Tieren Lebensräume belassen, die wir nicht ausbeuten, auch wenn sich damit manche Mark machen ließe. Dann müssen wir unseren Nutztieren wieder ein lebenswertes Leben zurückgeben, den Hühnern Stroh zum Scharren statt wenigen Quadratzentimetern Gitterrost in der Legebatterie, den Schweinen Dreck zum Suhlen statt Rotlicht im Mastbetrieb. Dann wäre nicht nur den Tieren geholfen, sondern auch uns. Dass Tiermehl als Futter für eigentlich Pflanzen fressende Tiere ungesund sein kann, haben wir ja angesichts von BSE schon bemerkt. Aber müssen wir immer erst gefährdet sein, bevor wir reagieren? Eigentlich müssten wir als gute Vertreter des Schöpfers hier von Anfang an in eine andere Richtung steuern, auch wenn wir dies im eigenen Portemonnaie spüren würden.

Gott will das Leben in seiner ganzen Vielfalt und Schönheit. Dafür hat er diese Welt geschaffen, sie entstehen lassen, wie sie ist. Darum geht es, wenn wir von der Natur als Schöpfung sprechen. Unsere Aufgabe ist es, wieder neu zu entdecken, wo wir in die Ordnung dieser Schöpfung hineingehören und wie wir sie in ihrer bunten Vielfalt und Schönheit bewahren können.

Was wir dafür aber brauchen, ist auch und gerade die Ruhe des siebten Tages. Zeiten, an denen wir uns besinnen und über uns nachdenken können. Wenigstens ein Tag in der Woche, der nicht von der Arbeit, der Jagd nach dem Geld und der Bewältigung der Alltagsprobleme bestimmt ist. Ein Tag zum Feiern und Ausruhen. Wir brauchen den Sonntag oder Sabbat als Tag, an dem man nicht an die Arbeitsstelle, sondern in den Gottesdienst geht, an dem man feiern und singen kann, statt zu malochen und zu organisieren. Wir werden unseren Platz in der Schöpfung nicht wiederfinden ohne diesen Tag, an dem man noch in den Wald fahren kann, weil die Kaufhäuser und Büros geschlossen haben, und an dem man am Baggersee baden oder im Wald ein Picknick machen kann.

Die alte Schöpfungserzählung will uns neu in die Freude hineinnehmen, dass Gott uns auf unserem Planeten einen schönen, bunten Raum zum Leben gibt. Dieser Text ist bis heute aktuell, denn er lehrt uns die Ordnung der göttlichen Schöpfung zu lieben und dem Leben zu dienen, nicht dem Chaos. Und er weist uns in dieser Ordnung der bunten Schöp-

fung Gottes eine positive Aufgabe für diese Welt zu. Wir dürfen Verantwortung für ihre Vielfalt übernehmen.

Vielleicht können in Zukunft auch unsere Sonntage wieder dazu beitragen, dass wir die Freude an der Schöpfung nicht verlieren und dass wir uns unserem ursprünglichen Auftrag als Stellvertreter des Schöpfers wieder neu stellen.

Amen

Jakob, Esau und die Himmelsleiter

Predigt über Genesis 28,10-22*

Andreas Peter Zabka

Vor Jahren hatte ich in Bethel ein eindrückliches Erlebnis. Bethel ist ein kleiner, abgeschotteter Stadtteil von Bielefeld. Ich ging gerade den langgezogenen Remterweg entlang, da sah ich eine Frau, die starrte mit aufgerissenen Augen in den Himmel, streckte ihren Arm nach oben und rief: »Heiliger Bimbam!« Ich ging weiter. Was kümmerte mich eine Frau, die nach oben starrte und »Heiliger Bimbam« rief? Aber auch die anderen Passanten blieben stehen und guckten mit forschenden Augen in den Himmel. Was war da zu sehen? Unausgesetzt zeigte die Frau nach oben, immer wieder rief sie aus: »Heiliger Bimbam«. Nun wurde ich ebenfalls unruhig. Zögernd richtete ich meinen Blick nach oben, und begann den Himmel abzusuchen: Was sah diese Frau? Ich konnte außer ein paar Wolken nichts entdecken und setzte meinen Weg amüsiert fort. Hatte es doch diese Frau geschafft, uns alle zum Narren zu halten. Ich fragte mich, was wir denn erwartet hatten, als wir unseren Blick nach oben richteten.

Ich lese aus Gottes Wort, Genesis 28, die Verse 10-22.

10 Aber Jakob zog aus von Beerscheba und machte sich auf den Weg nach Haran 11 und kam an eine Stätte, da blieb er über Nacht, denn die Sonne war untergegangen. Und er nahm einen Stein von der Stätte und legte ihn zu seinen Häupten und legte sich an der Stätte schlafen. 12 Und ihm träumte, und siehe, eine Leiter stand auf Erden, die rührte mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. 13 Und der HERR stand oben darauf und sprach:

»Ich bin der HERR, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott; das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. 14 Und dein Geschlecht soll werden wie der Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkom-

* Die Predigt wurde am 16. September 2001 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Heidelberg im Rahmen des Gedenkgottesdienstes an den Terroranschlag vom 11. September 2001 gehalten. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet. Der erste Abschnitt »Jakob erschrickt« ist bereits vor dem Anschlag fertiggestellt worden.

men sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden. 15 Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder herbringen, in dies Land. Denn ich will dich nicht verlassen, bis ich alles tue, was ich dir zugesagt habe.«

16 Als nun Jakob von seinem Schlaf aufwachte, sprach er: »Fürwahr, der HERR ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht!« 17 Und er fürchtete sich und sprach: »Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels.« 18 Und Jakob stand früh am Morgen auf und nahm den Stein, den er zu seinen Häupten gelegt hatte, und richtete ihn auf zu einem Steinmal und goß Öl oben darauf 19 und nannte die Stadt Beth-El; vorher aber hieß die Stadt Lus.

20 Und Jakob tat ein Gelübde und sprach: »Wird Gott mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und mir Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen 21 und mich in Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, so soll der HERR mein Gott sein. 22 Und dieser Stein, den ich aufgerichtet habe zu einem Steinmal, soll ein Gotteshaus werden; und von allem, was du mir gibst, will ich dir den Zehnten geben.«

Jakob, der Betrüger

Liebe Gemeinde, Gott bringt Himmel und Erde in Verbindung. Das ist der nächtliche Traum von Jakob, der sich nachts auf dem Felde schlafen legte und von der Erscheinung überrascht wurde. Das Entsetzen noch in den Knochen, richtete er den tellergroßen Stein auf, den er zuvor, notdürftig, wie er war, noch völlig profan als Kopfkissen gebraucht hatte, und weihte ihn nun zu einem Denkmal, das anzeigen sollte, daß sich hier, an diesem Ort, eine Verbindung zum Himmel befand.

Wer ist dieser Jakob, dem sich Gott in einer solchen gewaltigen, traumatischen Offenbarung zeigt? Geübt mit solchen Begegnungen scheint der Mann ja nicht zu sein. Jakob gilt als einer der drei Erzväter Israels. Die Aufzählung »Abraham, Isaak und Jakob« ist eine stehende Redewendung. Mit Jakob verbinden sich viele Erzählungen – er ist uns als der Vater jener zwölf Brüder bekannt, aus denen später die zwölf Stämme Israels hervorgehen sollten. Jener Brüder, von denen er den einen besonders schätzte, den Joseph, den seine Brüder allerdings als arrogant und hochnäsiger empfanden. Sie planten schließlich sogar, ihn zu töten. Und tatsächlich hätte der Konflikt unter den Brüdern beinahe tödlich geendet.

Davon wußte natürlich Jakob noch nichts, als er sich abends schlafen legte, das war ja alles noch Zukunft für ihn. Er dürfte vielmehr in die Vergangenheit geblickt haben, auf einen anderen Bruderkonflikt, auf einen, der sich zwischen nur zwei Brüdern abspielte, der aber gleichfalls versprach, tödlich zu enden. In mutiger Verkleidung hatte Jakob den Va-

ter getäuscht und sich den wichtigen Erstgeburtssegen erschlichen, der den Weg in die Zukunft frei machen sollte. Der Erstgeburtssegen, der alle Hindernisse aus dem Lauf des Lebens beiseite räumen sollte! Fels-spalten, die den Lebenslauf zu stoppen drohen – der Erstgeburtssegen macht den Weg frei. Wilde Wasserläufe, die den Weg versperren – der Erstgeburtssegen baut in Windeseile eine Brücke darüber, und ohne zu stoppen kann der Läufer darüber hinweglaufen. Der Erstgeburtssegen macht den Weg frei. »Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Korn und Wein die Fülle. Völker sollen Dir dienen und Stämme sollen dir zu Füßen fallen. Verflucht sei, wer dir flucht; gesegnet sei, wer dich segnet!« (Gen 27,29f.) In Jakobs Kopf schallten und hallten die Worte seines Vaters noch nach, Klangkörper in unendlicher, niemals endender Länge, in harmonischer Schönheit, bis sie durchstoßen wurden von dem Entsetzensschrei seines betrogenen Bruders. Dem war nichts mehr von seiner Erstgeburt geblieben. Das Erstgeburtsrecht war schon vor Zeiten an Jakob gegangen, und nun auch noch der Erstgeburtssegen. Verbittert zischte durch Esaus schmalgeschlitzten Mund: »Jakob heißt mit Recht Betrüger, denn er hat mich nun zweimal überlistet. Meine Erstgeburt hat er genommen, und siehe, nun nimmt er mir auch noch meinen Segen.« (Gen 27,36) Man konnte es Esau ansehen, daß er nur noch auf den Tod des Vaters wartete, um dann seinen Bruder Jakob umzubringen.

Das alles ging dem Jakob durch den Kopf, als er auf dem Weg nach Haran war. Offiziell war er auf Brautschau unterwegs – man konnte ja als gutbegüterter Herr nicht jede heiraten, und Singleparties sollten erst Jahrtausende später institutionalisiert werden. Heirat war damals wie heute nicht zuletzt ein Vorgang, der auch unter juristischen und kaufmännischen Gesichtspunkten zu betrachten war. Doch war das nicht der einzige Beweggrund, der Jakob zu dieser Reise trieb. Sollte der Vater sterben, bestand für Jakob höchste Lebensgefahr. Insofern könnte man die Reise Jakobs, die offiziell als »Brautschau« deklariert wurde, auch als eine Flucht bezeichnen. Natürlich nur hinter vorgehaltener Hand.

Liebe Gemeinde, wenn von Jakob die Rede ist, herrscht allgemein das Urteil vor, hier handele es sich um einen Betrüger und um einen flüchtigen Verbrecher. »Jakob, der Betrüger«, diese Kennzeichnung legt sich doch auch vom Text her bereits buchstäblich nahe, denn die Buchstaben, aus denen sich der Name Jakobs zusammensetzt, lassen im Hebräischen an einen Verbrecher denken. Doch heißt Jakob mit ganzem Recht Betrüger? Ich lege Widerspruch ein, und mir ist bewußt, daß ich mich damit gegen die allgemein vorherrschende Auffassung auflehne, die meines Erachtens viel zu schnell und direkt aus dem Ganzen eine Geschichte von »Schuld und Vergebung« macht. Das ist sie zwar auch, aber, bevor wir dahin kommen, sollten wir es uns nicht zu einfach machen und vor allem, wir sollten dabei dem Jakob nicht Unrecht tun. Sonst finden wir uns plötzlich selber als Betrüger wieder, als Betrüger am Jakob nämlich.

Daß dieser ein Betrüger sein soll, ist als ein Urteil aus dem parteiischen Munde Esaus nicht verwunderlich. Aber, dessen Argumentation ist nicht als Ganzes stimmig, nicht alle seine Vorwürfe sind gerechtfertigt. Esau klagt ja nicht nur über den Verlust des Erstgeburtssegens, sondern auch über den des Erstgeburtrechtes! Und das hat er ihm um das sprichwörtliche »Linsengericht« ordnungsgemäß verkauft. Vermutlich war Esau damals nicht alles klar, was sich mit dem Erstgeburtsrecht alles verband, während der schlaue Jakob sehr wohl um die vielen Vorzüge des Erstgeburtrechtes wußte und ganz dreist anfang, mit Esau zu handeln. Aber, Esau hätte auf die Angebote des Jakob nicht eingehen brauchen. Der Handel war ordentlich abgelaufen. »Selbst schuld!«, könnte man dem Esau zurufen. Doch Esau würde diesen Ruf nicht hören wollen. »Wenn ihr doch nur wüßtet«, würde durch seinen Kopf schießen. Ihm würden tausend Situationen einfallen, in denen das brüderliche Miteinander gefehlt hatte und ein handfester Konkurrenzkampf zwischen den beiden entbrannt war. Wie eine Anekdote zu diesem Konkurrenzkampf wirkt die überlieferte Erzählung, daß sich die beiden bereits im Mutterleibe stießen. Unwillkürlich steigt der Gedanke hoch: »Zankten sich die beiden denn schon im Mutterleib?« Noch während der Geburt faßte der nachkommende Jakob den zuerst herauskommenden Esau an der Ferse an, als ob er ihn zurückhalten wollte, um selbst Erster zu werden.

Der Betrug Jakobs an Esau in Sachen Erstgeburtssegen ist nur die Spitze des Eisberges, liebe Gemeinde. Ein harter Konkurrenzkampf bestimmte das Verhältnis zwischen beiden Brüdern, und augenscheinlich ging er immer von Jakob aus. Bis auf wenige Ausnahmen konnte sich immer der ehrgeizige Jakob durchsetzen. Die für ihn tragische Sache mit der späten Geburt hatte er ja nun wieder ins Lot gebracht. Nun war er keiner mehr, der zu spät oder zu kurz kam. Überblickt man die weitere Geschichte Jakobs, die noch vor ihm lag, dann findet sich da ein schlaues, geschäftstüchtiges Taktieren. Wenn jemand meinte, Jakob über den Tisch ziehen zu können, wenn jemand meinte, ihn austricksen zu können, ihm die falsche Frau unterjubeln zu können, ihn mit unfairen Verträgen niederringen zu können, dann mußte er schlußendlich erkennen, daß er Jakob nicht gewachsen war, denn Jakob kämpfte mit ganz anderen Bandagen.

»So ist das Leben.« könnte man seufzend dazu sagen. Jakob ist ein Winnertyp, ein Geschäftsmann, der im freien Wettbewerb zu Hause ist, der zwischen Gewinnern und Verlierern unterscheidet und sich selber zu den Gewinnern zählt. Jakob kennt die Zeiten der Depression, des Niedergangs, aber, er verfolgt seine Ziele, seine verwinkelten Strategien, manipuliert mal hier, mal dort, verwendet illegale Zaubersprüche, um dann in Geschäftsbesprechungen steif und fest und mit unbewegtem Poker Gesicht zu behaupten, daß sein Erfolg die Bestätigung dafür sei, daß Gott auf seiner Seite stünde. Dreist, aber der Erfolg gab ihm recht. Das ist der originale Jakob, kein schmutziger Verbrecher mit Streifenklammotten, sondern ein feiner Geschäftsmann im Nadelstreifenanzug, der seine Aktien-

pakete schon längst weiterverschoben hat, während die anderen den Bankrott ausbaden müssen.

Geht ihm denn der Gewinn über alles? Was ist denn mit den Beziehungen zu anderen? »O-ho«, lächelt Jakob, »Beziehungen habe ich zur Genüge. Wenn ich irgendwohin komme, scharen sich die Menschen um mich. Ich weiß auch nicht, aber, ich muß etwas an mir haben.« Ob Jakob sich vorstellen kann, daß Menschen ihn hassen? »Es gibt halt Hasser. Manche Menschen sind halt Hasser. Und meistens sind sie auch Verlierer.«

Was kann diesen Menschen bloß aus der Ruhe bringen? Was wäre denn, wenn er mit einem Male den ganzen Reichtum verlieren würde? »Das ist ein sehr negativer Gedanke.« Schluß, das Interview ist beendet. Das sind Antworten, die Jakob gegeben haben könnte, die ich mir aber für die Predigt von einem tüchtigen und geachteten amerikanischen Geschäftsmann entliehen habe.¹ Jakob und er weisen viele Übereinstimmungen auf.

Jakob erschrickt

Blicken wir von hier aus auf den Traum des Jakob, dann will uns die Leiter fast wie eine Karriereleiter erscheinen, die Jakob erklimmen möchte, höher und höher. Diese Leiter ist aber keine Karriereleiter, ihrer Spitze gelingt etwas, was dem Turm zu Babel nicht gelang: Sie berührt den Himmel. Der Turm zu Babel und die Himmelsleiter, beide beruhen auf dem gleichen architektonischen Motiv, beide versuchten, durch ein Gerüst die unendliche Entfernung zwischen Himmel und Erde zu überbrücken. Dieses architektonische Motiv war im Zweistromland zuhause, dort, in Mesopotamien, dem heutigen Irak, erhoben sich die Tempeltürme, die Zikkurrats, und stellten symbolisch die Verbindung zwischen Himmel und Erde dar. So statisch eben, wie die Zikkurrats in Mesopotamien oder auch der Turm zu Babel, wird die Himmelsleiter beschrieben. Der Blick des Jakob ruht auf kein dynamisch ablaufendes Geschehen mit einem Anfang und Ende, sondern auf einen statischen Vorgang. Ständig sind die Engel unterwegs von unten nach oben, von unten nach oben.

Liebe Gemeinde, am Dienstag abend haben wir Bilder gesehen, in denen Menschen mit aufgerissenen Augen ungläubig in den Himmel starrten. Ihre Augen suchten vergeblich nach zwei Türmen, die in den Himmel von Manhattan hineinragten, aber außer einer bedrohlichen Wolke konnten sie nichts mehr entdecken. Diese beiden Türme waren nicht nur einfach Gebäude gewesen, sondern sie waren in Beton gegossene Symbole. Sie repräsentierten den Stolz und die Potenz der amerikanischen Nation. Zweifellos waren sie Gebäude gewesen, die versuchten, mit »der

¹ Vgl. J. Heidtmann / I. Weöres, »Ich glaube an den Kapitalismus« (Interview mit Donald Trump), in: Süddeutsche Zeitung Magazin 33 vom 17.8.2001, 8-11.

Spitze an den Himmel zu rühren« (Gen 28,12), Wolkenkratzer, doch bis jetzt ist es unter der Weltbevölkerung strittig, ob sie eine Himmelsleiter bildeten oder einen Turm zu Babel, ob mit ihnen Fluch oder Segen zusammenhing. Für die Attentäter handelte es sich um Babelstürme, die es unbedingt zu vernichten galt, koste es auch Menschenleben. Die energische Reaktion, die von einem »monumentalen Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen« spricht,² enthüllt den weitgespannten Anspruch der anderen Seite. Für sie bildeten die Zwillingstürme eine Himmelsleiter, die es auch im Nachhinein zu verteidigen gilt. Die Angespanntheit der Worte weckt den unruhigen Verdacht, daß auch hier der Nachsatz folgt: »koste es, was es wolle«.

Beide Seiten betrachteten die Türme mit einer Ausdauer, die einen unbeteiligten Passanten dazu bewegt hätte, ebenfalls irritiert nach oben zu schauen, ob da denn etwas Besonderes wäre. Was haben die beiden Seiten nicht alles mitgesehen, als sie ihren Blick auf diese architektonischen Betonquader richteten? Was haben sie nicht staunend in den Himmel geguckt, beklommen der eine, stolz der andere? Haben sie nicht mehr gesehen, als ein vorübergehender Passant sehen konnte? Was hat der eine vom Bestehen dieser beiden Türmen erwartet, was hat der andere von ihrem Einsturz erwartet?

Hinter der Staubwolke können wir in den undeutlichen Umrissen Jakob und Esau vermuten. Hinter der Staubwolke können wir in undeutlichen Umrissen den Streit um das Erstgeburtsrecht vermuten. Wir errahnen den vielfach übervorteilten Esau, der durch Geschäftsfinessen und Machtpraktiken ständig um seine Rechte gebracht wurde, ohne über Möglichkeiten zu verfügen, zurückzuschlagen. Nun hat er zurückgeschlagen, nun hat Esau die aus dem Erstgeburtsseggen erwachsenden Himmelsleitern direkt attackiert. Unser Jakob heute muß den gefürchteten negativen Gedanken denken. Ob seine alte Erklärung ausreicht? »Esau ist halt Hasser. Manche Menschen sind halt Hasser. Und meistens sind sie auch Verlierer.«

Gott segnet Jakob

Wir haben eben den Erzählfaden in unser Erleben dervergangenen Woche ausgezogen und kehren jetzt zur biblischen Erzählung zurück. Sie geht anders weiter. Sie treibt in eine Richtung, die nicht tragisch werden wird. In der Erzählung ist die Himmelsleiter kein menschlicher Wahn, sondern ein echtes Bauwerk Gottes, für Jakob unverfügbar. »*Hier ist die Pforte des Himmels!*«, ruft Jakob beim Wachwerden aus (Gen 28,17), und es ist diesmal nicht der Blick des tüchtigen Geschäftsmannes für das We-

² G. W. Bush, zitiert nach: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,156854,00.html>.

sentliche, aus dem sich ein Vorteil schlagen läßt, sondern die Entdeckung, daß hier ein Reservat liegt, dessen Heiligkeit unter keinen Umständen gestört werden darf.

Unterbrochen, geradezu gestört wird Jakobs Blick auf die Himmelsleiter durch die Anrede Gottes. Der zwielichte Jakob erhält das Versprechen, das Land, auf dem er gerade rumträumt, zu erhalten. Er erhält das Versprechen, daß sein Geschlecht ausgebreitet wird noch und nöcher und durch ihn und seine Nachkommen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen. Nebenbei bemerkt, Jakob war gerade auf Brautschau. Stünde das von Gott Gesagte so alleine da, dann dürfte man mit einem gewissen Mißtrauen, mit einer gewissen Distanz nachfragen, wer denn dieser Gott war. Fast scheint es so, als ob es sich im wortwörtlichen Sinne um einen Hausgott handelte, als ob es sich tatsächlich um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs handelte, der dieser Familie ein Imperium versprach. Zum Segen der Menschheit, natürlich, aber vor allem und zuerst zum Segen der Familie Jakobs.

Solche Gedanken bewegten Jakob allerdings nicht. In seinem Gelübte bat er bloß noch um Schutz auf dem Weg und darum, *beschalom*, in *Frieden* nach Hause zu kommen. Mit einem Male scheint ihm sein Status und sein ungestillter Hunger nach Reichtum egal zu sein. In diesem Moment ist ihm nichts wichtiger, als ein Stück Brot zu essen, ein Kleid zum Anziehen zu haben und Frieden mit seinem Bruder. Jakob hat von unten die Himmelsleiter gesehen und langsam, Stufe für Stufe, hochgeschaut, und ihm ist dabei schwindelig geworden.

Jakob bleibt in der Bibel eine ambivalente, zweiseitige Figur. Er ist alles andere als ein Heiliger. Er weiß genau, wo sein Vorteil liegt, er geht krumme Wege. Licht und Tragik bestimmen seinen weiteren Weg. Er bleibt bis zum Lebensende blind für die Menschen seiner Umgebung. Das Duell seiner beiden Frauen um seine Zuneigung kostet ihn gewiß Lebenszeit. Er liebt Joseph mehr als die übrigen Brüder und ruft damit einen Zwist hervor, der die Familie fast zerbrechen läßt. Bis in seine letzte Stunde wird das Leben Jakobs von seinen Unzulänglichkeiten bestimmt. Das einzige, was in seinem vielgewundenen Leben wirklich gerade erscheint, ist jene steile Himmelsleiter, die senkrecht nach oben führt.

Als Jakob Bethel verläßt und weiterreist, geht er einer offenen, ungewissen Zukunft entgegen. Aber, er hat die Himmelsleiter gesehen, den Funkensprung zwischen Himmel und Erde. Er hat die unendlich lange Gerade gesehen, die Himmel und Erde verbindet. An Jakobs Nachkommen wird später der Segen greifbar. Schon Jakobs Söhne werden nach Ägypten ziehen und sich dort stattlich ausbreiten. Auf dem Heimweg von Ägypten nach Kanaan, in das versprochene Land, lernen die Israeliten eine dritte Säule kennen, die vom Boden an in den Himmel ragt: Eine Wolkensäule am Tage, und eine Feuersäule in der Nacht. Sie dürfen auf ihren gefährlichen Wegen wissen, daß Gott bei ihnen ist, ihnen den Weg weist und sie beschützt.

Gottes ultimativer Segen

»Durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden.« (Gen 28,14) Es gibt da ein Zeichen, das religionsgeschichtlich nicht mit den Zikurrats verwandt ist – ein Zeichen, auf das Menschen in tiefem Schmerz hochgeblickt haben. Es gibt da ein Zeichen, das ist ultimativ. Dieses Zeichen ist eine Verbindung, die an einem Ort beginnt, der sich definitiv nicht als ein heiliger Ort eignet, da er unrein ist, denn er ist eine Grabstätte. Dieses Zeichen ragt in den Himmel, und ein einzelner Mensch hängt an diesem Zeichen, festgeklopft mit einfachen Nägeln. Kein Selbstmordattentäter, doch jemand, der einen Weg gegangen ist, von dem er wußte, daß er tödlich enden würde. Um das Zeichen herum sammeln sich die Menschen, und es ist Platz da. Um dieses Zeichen ist Platz für Jakob und auch für den übervorteilten Esau. Auch für ihn ist Segen da, Segen die Fülle. Für alle Esaus und Jakobs. Auch für alle Esaus und Jakobs, die getötet wurden und getötet haben. Für Ibn Laden ist noch ein Platz. Für den beliebten Kommilitonen Muhammed Atta ist ein Platz. Für einen geachteten Geschäftsmann ist noch ein Platz. Es spielt keine Rolle, wieviel Blut jemand vergossen hat, wie schuldig jemand geworden ist. Deswegen kannst du dir sicher sein, daß da auch ein Platz für dich ist. Segen und Frieden die Fülle.

Wie Jakob erbitten wir Brot für den Weg, ein Kleid zum Anziehen und Frieden mit unseren Brüdern und Schwestern auf aller Welt.

Amen

»Gott wird vergelten«

Predigt über Psalm 94,16-23*

Ralf Dzewas

Liebe Gottesdienstbesucher,

drei Tage ist es nun her, dass in Amerika vier Passagiermaschinen entführt wurden und als fliegende Bomben in die Türme des World-Trade-Centers in New York und in das amerikanische Verteidigungsministerium gelenkt wurden. Unzählige Menschen verloren ihr Leben in den Gebäuden und den Flugzeugen und uns allen haben sich in den letzten Tagen die Bilder dieser Tragödie ins Gedächtnis gebrannt.

Unsere Betroffenheit macht uns sprachlos. Gefühle steigen hoch in einer Mischung aus Trauer, Angst, Wut und Ohnmacht. Und die sich weiter überschlagenden Nachrichten verstärken unsere Unsicherheit. Jetzt wird von Krieg gesprochen und über Vergeltungsschläge beraten. In diesen Stunden werden Bomber betankt und bewaffnet und Piloten bereiten sich darauf vor, Ziele in Afghanistan zu bombardieren. In diesen Minuten denken überall in Deutschland Menschen in Kirchen und Gemeinden dieser Situation, bitten Gott für die Trauernden und die, die immer noch nicht wissen, ob ihre Angehörigen zu den Opfern gehören. Doch die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit wendet sich bereits weg vom Leid derer, die von dem Attentat direkt betroffen sind, hin zu den geplanten politischen Aktionen. Wie wird der amerikanische Präsident Georg W. Bush entscheiden? Werden seine nächsten Schritte weise sein, oder getragen vom Wunsch, möglichst schnell Stärke zu zeigen und Vergeltung zu üben, wie es viele von ihm fordern?

Es ist schwer in diesen Stunden, Worte zu finden, die angemessen in diese Situation hineinsprechen. Zu vielfältig sind die Gefühle, die uns hin und her werfen zwischen der Angst vor einem Krieg und dem verständlichen Wunsch nach Rache und Vergeltung. Doch ich bin bei der Suche nach einem Bibeltext für diesen Gedenkgottesdienst auf Verse aus dem Psalm 94 gestoßen, die meines Erachtens gut in diese Stunde passen, denn hier spricht und betet einer, der selber Opfer ist. Einer, der mit offenen

* Die Predigt wurde in Bernau am 14. September 2001 anlässlich des ökumenischen Gedenkgottesdienstes zum Attentat auf das World-Trade-Center in New York.

Augen wahrnimmt, welches Unrecht geschieht, und der Gott dafür um Vergeltung bittet. Ich lese Psalm 94 ab Vers 16:

16 Wer wird sich für mich gegen die Frevler erheben, wer steht für mich ein gegen den, der Unrecht tut? 17 Wäre nicht der Herr meine Hilfe, bald würde ich im Land des Schweigens wohnen.

18 Wenn ich sage: »Mein Fuß gleitet aus«, dann stützt mich, Herr, deine Huld. 19 Mehren sich die Sorgen des Herzens, so erquickt dein Trost meine Seele.

20 Kann sich mit dir der Richtstuhl des Verderbens verbünden, der willkürlich straft, gegen das Gesetz? 21 Sie wollen das Leben des Gerechten vernichten und verurteilen schuldlose Menschen.

22 Doch meine Burg ist der Herr, mein Gott ist der Fels meiner Zuflucht. 23 Er wird ihnen ihr Unrecht vergelten und sie wegen ihrer Bosheit vernichten; vernichten wird sie der Herr, unser Gott.

Das sind harte Worte. Worte, die gesprochen sind aus der verständlichen Wut eines Betroffenen. Und sie machen uns deutlich: Über Leid kann man nicht einfach hinweggehen. Die Taten der Frevler, müssen als solche benannt werden. Mag man erklären können, was geschieht, mag man es verstehen, vor dem Hintergrund einer langen Geschichte von Hass und Ungerechtigkeiten. Doch kein Ziel der Welt, keine religiöse Überzeugung rechtfertigt den vorsätzlichen Mord an tausenden von unbeteiligten Menschen. Keine Ideologie, kein noch so fanatischer Glaube kann letztlich die Vernichtung menschlichen Lebens rechtfertigen.

Doch wie muss die Antwort lauten, wenn es dennoch geschieht? Wie reagieren auf kaltblütige Selbstmordattentate, bei denen die Täter sich selbst mit in den Tod fliegen und die Hintermänner weit entfernt sitzen?

Die derzeitigen Reaktionen der Politiker zeigen ihre Ohnmacht. Ist es gerechtfertigt, Städte und Dörfer in Afghanistan zu bombardieren, als Reaktion auf terroristische Anschläge, wenn die Urheber dieser Attentate sich vermutlich in diesem Land aufhalten? Es ist die alte Tradition der Abschreckung, die hier ihren Kopf neu erhebt. Jeder Schlag, wird mit einem noch härteren Schlag beantwortet, in der Hoffnung, dies möge den anderen von weiteren Schlägen abhalten. Doch aus der Spirale von Gewalt und Gegengewalt ist noch nie Frieden entstanden.

Wenn sich in dieser Situation Medien und Politiker wieder einmal auf das Alte Testament berufen, das Vergeltung Auge um Auge, Zahn um Zahn fordere, dann wird wieder einmal die Bibel missbraucht, um politisch motivierte Aktionen abzusegnen. Der alte Rechtssatz dient nämlich eigentlich der Einschränkung der Vergeltung. Niemals mehr als den Ausgleich des Unrechts, niemals mehr als ein Auge für ein Auge, niemals mehr als einen Zahn für einen ausgeschlagenen Zahn einzufordern. Und dieser Satz wird pervertiert, wenn er nun dazu dienen soll, tausend Unbeteiligte zu töten für tausend Unbeteiligte die ums Leben kamen.

Das Alte Testament predigt, ebenso wie das Neue, keine Vergeltung, es grenzt sie ein. Gott allein ist es, dem die Vergeltung eigentlich überlassen werden soll. Genau wie in diesem Psalm 94:

22 Doch meine Burg ist der Herr, mein Gott ist der Fels meiner Zuflucht. 23 Er wird ihnen ihr Unrecht vergelten und sie wegen ihrer Bosheit vernichten; vernichten wird sie der Herr, unser Gott.

Der Beter fordert Vergeltung, aber er fordert sie von Gott, er nimmt sie gerade nicht in die eigenen Hände. Sein Herz schreit nach Rache, aber er überlässt die Übeltäter dem Urteil Gottes. Er ist sich gewiss: Der Gott der Gerechtigkeit wird dafür sorgen, dass das Unrecht nicht ungesühnt bleibt.

Gottes Zugriff kann niemand sich entziehen. Selbst der Selbstmordattentäter wird einmal vor Gottes Gericht treten und Rechenschaft ablegen müssen für das, was er getan hat. Ich weiß, dass in unserer Zeit die Rede vom Jüngsten Gericht nicht mehr populär ist. Der Gott, der Rechenschaft fordern wird für alle menschlichen Taten, er ist gerade bei uns Christen oftmals hinter dem lieben Gott, der alle Sünden zudeckt, zurückgetreten. Aber ich denke, wir brauchen gerade in solchen Momenten die Rückbesinnung auf diesen Abschnitt unseres Glaubensbekenntnisses. Da heißt es doch, dass Jesus wiederkommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten.

Gottes Urteil über unser Leben steht noch aus. Gottes Gerechtigkeit kann sich niemand entziehen. Das mag ein unangenehmer Gedanke sein, aber er hat, gerade in Tagen wie diesen, auch etwas tröstliches. Unrecht wird nicht vergessen, nicht mit der Zeit unwichtig. Das Urteil steht noch aus, aber es wird gesprochen. Gottes Urteil zu seiner Zeit. Wir haben als Christen keinen Grund dieses Gericht Gottes aus unserem Glauben zu verdrängen, denn wir haben die Hoffnung, vor Gottes Urteil bestehen zu können. Allerdings nicht deshalb, weil wir so gute Menschen sind, und niemanden ums Leben bringen, sondern weil wir auf die Vergebung vertrauen dürfen, die Jesus Christus für uns am Kreuz auf Golgata erwirkt hat.

Aber diese Vergebung steht uns nur dann zu, wenn wir Gott das Urteil überlassen. Wer sich selbst zum Richter aufschwingt und die Vergeltung in die eigenen Hände nimmt, wird sich auch nicht auf die Vergebung berufen können. Wer sich selbst auf den Richterstuhl des Verderbens setzt und Vergeltung an Unschuldigen übt, steht nicht mehr auf Gottes Seite.

20 Kann sich mit dir der Richtstuhl des Verderbens verbünden, der willkürlich straft, gegen das Gesetz? 21 Sie wollen das Leben des Gerechten vernichten und verurteilen schuldlose Menschen.

Es mag schwer fallen angesichts der sichtbaren Bosheit von Menschen Gott das Urteil zu überlassen. Unser Herz mag nach Vergeltung schreien, aber wir müssen unsere Hände binden, dass sie nicht Gewalt mit Gewalt,

Hass mit Hass und Bomben mit Bomben beantworten. Der Gott der Gerechtigkeit wird über Unrecht nicht einfach hinweggehen. Das hat er versprochen. Er ist bereit zu vergeben, aber nur, wo Vergebung gewollt und gelebt wird. Gott will nicht, was momentan geschieht. Er will nicht die Saat des Hasses aufgehen sehen, sondern die Früchte des Friedens. Aber es liegt in unserer Hand, wofür wir uns entscheiden, in welche Richtung wir uns wenden.

Am Ende aber wird Gott sein Urteil sprechen über alles, was auch in diesen Tagen gedacht, gesagt und getan wird. Mögen es Gedanken, Worte und Taten des Friedens sein. Darum wollen wir Gott bitten.

Amen

Hunger und Durst nach Gerechtigkeit

Predigt über Matthäus 5,1-12*

Kim Strübind

Liebe Gemeinde,

Noch haben wir uns vom Schock der letzten Woche nicht erholt. Ruhelos verfolgen wir die Nachrichten und verfolgen die Nachrichten uns: Der in seiner Dimension immer noch unfassbare Terroranschlag und der drohende Gegenschlag rauben uns jeden Gedanken an etwas Anderes, Sinnvolleres und Heilvolleres. Es will uns und der ganzen Welt nicht gelingen, zur Tagesordnung zurückzukehren. Und nun sind wir wie jeden Sonntag auf der Suche nach Gott hierher gekommen, mit der heimlichen Frage nach dem ›Warum‹ und nach dem vielleicht verborgenen religiösen Sinn solcher Grausamkeiten und sprechen. »Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt?« Das ist das Klagelied, das nicht nur in den Häusern der Hinterbliebenen vom 11. September gesungen wird. Es ist auch das Lied jedes aufrechten Christenmenschen in diesen Tagen.

Ist da noch ein anderes Lied zu singen – ein Lied des Vertrauens? Gibt es das tatsächlich: Trost und Hoffnung für eine Welt, die nicht ganz bei Trost ist und eine Gewaltorgie nach der anderen feiert? Heute in Israel, morgen in New York, übermorgen wohl in Afghanistan? Die Bibel könnte uns daran erinnern, dass auch Jesus von Nazareth in einer Welt voller Gewalt lebte: Sie wurde von einer fremden Besatzungsmacht ausgeübt und damals mit dem fundamentalistischem Terror der jüdischen Zeloten beantwortet. Es gab die religiöse Gewalt der Gesetzestreuen, die den Sündern den Atem und auch den Glauben an einen barmherzigen Gott nahm. Es gab die Gewalt der sozialen Verhältnisse, die zu einer massenhaften Verarmung und zu einer Arbeitslosenquote führte, von der annähernd die halbe Bevölkerung betroffen war.

In diese Welt voller Gewalt und Willkür sprach Jesus die ungeheuren Worte, mit denen er seine berühmteste Rede, die Bergpredigt einleitete:

* Die Predigt wurde am 16. September 2001 in der Gemeinde München (Holzstraße) nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 in New York und Washington DC gehalten.

1 Als er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg und setzte sich; und seine Jünger traten zu ihm. 2 Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach: 3 Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich. 4 Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden. 5 Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen. 6 Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden. 7 Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. 8 Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen. 9 Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen. 10 Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich. 11 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen. 12 Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden. Denn ebenso haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.

Jesus sprach diese Worte zu dem »Lumpenproletariat« seiner Zeit, wie Karl Marx und Friedrich Engels in ihrer Zeit die untersten Schichten einer Bevölkerung nannten. Seine Zuhörer wussten, was Gewalt ist und kannten ihre Spielarten. Gewiss waren sie nicht nur deren Opfer, sondern oft auch Täter und Mittäter. Gewalt hat viele Namen. Sie ist auch im Raum des Privaten und in den Familien zu Hause.

In eine solche Welt hinein preist der Herr aller Welt die Opfer der Gewalt selig. Er hebt sie damit in einzigartiger Weise hervor. Und das nun nicht etwa in dem Sinn, dass er ihnen sagte: »Ihr seid doch die wahren Bürger des Himmelreiches: Also lasst euch das nicht gefallen, dass man euch Gewalt antut. Wehrt euch und kämpft für eure und Gottes Rechte!« Er, dem doch alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, er ist nun doch ein Revolutionär ganz eigener Art. Er nennt diejenigen, die unter fremder Gewalt leiden, ohne sie erwidern zu können, »selig«. Das Adjektiv mag uns stutzig und misstrauisch machen: Haben wir mit diesem »selig« nicht wieder die ewige Vertröstung auf das Jenseits? Muss man erst selig werden oder gar postum selig gesprochen werden, bevor die Gewalt besiegt ist? Oder ist jede Seligpreisung nur eine eingebildete Glückseligkeit und gilt der alte Operettenschlager letztlich auch für das Evangelium: »Glücklich ist, wer vergisst, was doch nicht zu ändern ist?«

Schwestern und Brüder, Jesus Christus ist unser Tröster, aber nicht unser Vertröster. Selig, das meint ja: Glückselig – nicht selig in Ewigkeit, sondern glücklich schon und gerade jetzt. Nicht ewigkeitsselig, sondern bereits gegenwartsselig sind die zu nennen, von denen Jesus hier spricht. Die so genannten Seligpreisungen sind sprachlich gesehen ja nichts anderes als Glückwünsche. Wenn man das Wort »selig« in die Muttersprache Jesu zurückübersetzt, dann meint es »glücklich«. Wer zu denen gehört,

die Jesus hier selig nennt, der hat Glück gehabt. Der ist ein beneidenswerter Mensch.

Das macht uns neugierig: Welche Menschen sind denn in den Augen Gottes beneidenswert? Wie sehen denn die Erwählten Gottes aus? Welche Qualitäten haben sie? Und was müssen wir tun, um zu ihnen, den glücklich zu Preisenden zu gehören? Jesus erklärt und deklariert die also Glücklichen und spricht: Es sind die in ihrem Geist so etwas wie Armut empfinden. Das sind die nicht oder wenig Selbstbewussten, die in ihrer Gesinnung Niedrigen. Alle, die von sich selbst nichts, aber von Gott alles erwarten. Zu den Glückseligen gehören für Jesus dann die Leidtragenden, auch die von New York, Washington und Pittsburgh sind darunter. Zu den Glückseligen gehören ferner die Sanftmütigen oder sinngemäß übersetzt die »Demütigen«. Das sind diejenigen, die kein Recht bekommen und auf Gewalt verzichten, um es durchzusetzen. Auch die, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, gehören zu den Beneidenswerten. Die Barmherzigen, die sich nicht von Rache und Vergeltung, sondern vom Mitleid bis hin zur seiner höchsten Form, dem Mitleid mit dem Feind, leiten lassen. Auch diejenigen, die reinen Herzens sind und keine verborgenen Hintergedanken haben und ihre wahren Absichten nicht hinter ihren taktischen und oft frommen Worten verbergen. Glücklich zu preisen sind auch die »Friedensmacher«, die einer Verselbständigung von Krieg und Feindschaft entgegen wirken und das Rad von Rache und Gegenrache unterbrechen. Schließlich die Geschmähten und Verfolgten, die wirklichen Märtyrer, die eben nicht zur Kalschnikow greifen, sondern ihre Gerechtigkeit von Gott erwarten. Sie alle sind glücklich zu preisen, sagt Jesus.

Das also ist das neue Volk Gottes! Es sind glückselige Menschen, denn ihnen gelten alle Verheißungen. Die Glückspilze Gottes sind – lauter Bedürftige! Sie sind die menschliche Substanz, aus der der Herr seine Gemeinde schmiedet. Ihr Kennzeichen ist der spürbare eklatante Mangel. Jesus sagt diesen Menschen: Euer Mangel ist kein Argument gegen Gott. Und es ist kein Argument dafür, dass Gott euch ferne ist. Der Mangel an Gerechtigkeit, an Genugtuung an Trost ist vielmehr ein Zeichen, dass Gott handeln wird, weil nur er hier handeln kann. Was uns fehlt und was wir brauchen, macht uns so oft bitter gegen diejenigen, die alles haben; erst recht gegen diejenigen, die uns alles genommen haben, was uns wichtig und heilig war und die deshalb für unseren Mangel verantwortlich sind.

Das gilt auch für den Mangel an Trost und Vergeltung, den wir in diesen Tagen empfinden. In uns ertönt da ein nur allzu verständlicher Ruf nach Rache: Die Verantwortlichen müssen zur Rechenschaft gezogen werden! Gewiss, daran ist jetzt auch zu denken. Das macht zwar niemanden wieder lebendig, aber es füllt unseren quälenden Mangel nach Genugtuung und gibt dem sinnlosen Tod Tausender unschuldiger Opfer einen letzten Sinn. Wie hilfreich wäre es, wenn wir wenigstens sprechen

könnten: Die zahllosen Menschen im World Trade Center starben, damit die Fundamentalisten von dieser Erde verschwinden! Weiß Gott, diese Logik ist doch verständlich und plausibel: »Lasst uns das Böse ausrotten, bevor es uns aurottet«. Man kann sich momentan schwerlich widerwärtigere Menschen vorstellen als diese fanatisierten Flugzeugentführer. Wenn es ein paar weniger von ihnen gäbe, ich hätte nichts dagegen. Sterben tagtäglich nicht so viele andere, die nötiger gebraucht werden? Ist da ein Feldzug gegen Terroristen nicht verständlich, die wahllos Menschen umbringen, nur weil die einen bestimmten Pass haben, in einem bestimmten Land leben oder zufällig in einem Flugzeug sitzen?

Ja, dieser Gedanke nach Vergeltung ist plausibel, und er ist noch nicht einmal sonderlich unmenschlich. Auch ich kann die Bilder fanatisierter Waffenträger aus dem Balkan und aus Nahen oder Fernen Osten nicht mehr sehen, wo jeder ein Revolverheld ist und mit jedem Schuss für »Gerechtigkeit« die Welt immer nur ungerechter und unerträglicher macht. Ich kann diese Götzendiener nicht mehr sehen, die Land und Religion für einen Grund halten, das fremde und das eigene Leben dafür zu opfern. Nationalismus ist immer Götzendienst. Er ist teuflisch, gerade wenn er im Gewand der »gerechten Sache« daher kommt.

Wer für ein Land oder eine Politik sterben zu müssen glaubt, der kann noch so oft »Gott ist groß« rufen. Er ist ein Götzdiener, indem er Staat, Land oder Volk in den Himmel hebt. Der allein wahre Gott will in Wahrheit keine solchen Opfer. Er hat die Welt, aber keine Länder geschaffen. Und er hat keine Grenzen gezogen, außer den natürlichen. Wer in seinem Namen Blut vergießt, der kann Gott nicht mehr lästern als gerade auf diese schreckliche Weise. Nein, das ist kein heiliger Krieg, den diese Terroristen führen. Hier soll ja auch niemand mehr besiegt oder erobert, sondern nur noch vernichtet werden. Die Mörder von New York, Washington und Pittsburgh folgen der fatalen Utopie des Endgerichts, als dessen Vollstrecker sie sich gebärden.

Ich kann es in diesem Tagen nicht verhehlen, dass ich eine zunehmende Abscheu vor diesen dummen bärtigen Mullahs empfinde, die meinen, eine ganze Welt im Namen ihrer religiösen Zwangsvorstellungen in Angst und Schrecken versetzen zu dürfen. Die ihren Gott zum Kriegsherrn machen, wo doch der in Jesus Christus offenbare Gott gerade den Friedensstiftern das Land verheißt, das sie sich erkämpfen wollen. Nein, diese bärtigen Gestalten aus dem Mittelalter sind widerliche Typen, sie sind für diese Welt nur ein Geruch vom Tode zum Tode. Unsere Welt baucht ihre Mission nicht, und kein anständiger Mensch würde sie vermissen. Der durch die Gräueltaten vom vergangenen Dienstag heraufbeschworene Feldzug gegen sie erscheint unter diesen Gesichtspunkten geradezu als eine bürgerliche Pflicht und Notwendigkeit. Sind solche Menschen, die sich und andere ins Unglück stürzen, nicht entbehrlich?

So können wir denken, und so empfindet es eine ganze Nation, ja mittlerweile fast die ganze Welt. Wenn wir das doch könnten: Die Götzen ei-

nes fanatischen und oft religiösen Nationalismus von dieser Erde auszurotten und die Welt von solchen Albträumen um Land und Ideologie zu erlösen! Etwas Schuld für die Beseitigung dieser Menschen mag man als notwendiges Übel dafür auf sich laden, wenn die Welt dadurch nur von ihnen erlöst wäre. Das spricht die Utopie unserer verständlichen Empfindungen. Und so fremd ist ein solches Denke ja auch nicht: Dietrich Bonhoeffer hat ähnlich gedacht, als er sich dem Aufstand vom 20. Juli 1944 gegen Hitler anschloss. Ist es nicht besser, etwas Schuld tragen bevor eine Welt zugrunde geht? Aber – ist das nicht gerade auch die Logik der Terroristen? Ist das nicht ihre Zwangsvorstellung, die sie als letzten Triumph ihres sinnlosen Todes in unsere Köpfe und Herzen einzupflanzen versuchen?

Jesus geht einen anderen Weg. Er spricht vom Glück, wo andere ihr Unglück beweinen. Er verheißt Fülle, wo andere der Allgewalt ihres Mangels an Trost und Gerechtigkeit ausgeliefert sehen. Denen, die Mangel leiden, gilt die Verheißung, dass ihr Mangel nicht nur behoben, sondern um ein Vielfaches überboten werden soll. Unser Mangel, auch unser Mangel an Trost und Gerechtigkeit, verdeckt die ungeheure Tatsache, dass gerade der Mangel Gottes Gerechtigkeit auf den Plan ruft! Mich hat beeindruckt, als man eine junge Witwe in Manhattan fragte, wie sie es ertragen könne, am Schauplatz des Schreckens zu stehen, an dem sie ihren Mann verloren hatte. Sie sagte mit fester Stimme, dass ihr nur Gott dazu die Kraft geben würde. Sie könnte aus eigener Kraft nicht hier stehen. Gott sei es, der sie halte. So kann uns Gott geben, was wir nicht können: Genugtuung durch seine Gegenwart und durch seine Verheißung. Durch das Zeichen des auferstandenen Christus hat er seine Macht und seine Gewalt über den Tod gezeigt. Er wollte keine Gewalt *über* uns, sondern die Freiheit von ihr *für* uns. Besiegt werden sollte der Tod und alles, was den Tod bringt und fördert. Darum spricht Christus niemals die Sprache der »frommen« Terroristen. Denn was sie tun, bringt keine Gerechtigkeit, sondern nur neuen – auch ihren eigenen – Tod hervor. An ihren schrecklichen Früchten geben sie sich zu erkennen.

Die Welt wird sich nach dem Anschlag *verändern*, aber sie wird sich nicht ändern! Christus kennt die Gewalt in dieser Welt. Aber es war die erlittene Gewalt, die er am eigenen Leibe zu spüren bekam, nicht die, die er anderen antat. Er kam nicht als Gewalttäter und stand auf der Seite der Opfer. Nein, er war kein Gewalttäter, sondern ein »Gewaltredner«. Seine Worte hatten eine innere Gewalt, die bezwingender war als die Gewalt der Waffen. Diese Gewalt der Worte Gottes war nicht be-, sondern entwaffnend: Zöllner beugten sich ihr; sündige Menschen vermochten, was sie schon aufgegeben hatten: Mit Gott ihr Leben neu beginnen.

Seine Verheißung gilt jetzt denen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, und nicht denen, die durch Genugtuung satt geworden sind. Der Durst nach Rache ist gewiss mächtig. Der Hunger nach Gerechtigkeit ist es ebenso. Aber die Verheißung des Herrn gilt denen, die hier Mangel lei-

den: Den Hungernden und Dürstenden, nicht den durch Genugtuung Satten. Gott gebe und Kraft, Weisheit und Vollmacht, uns in ihm zu bergen, der immer größer ist als uns Mangel. Er allein wird unseren Hunger und Durst nach Gerechtigkeit stillen.

Amen

BUCHBESPRECHUNGEN

Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Calwer-Verlag: Stuttgart, 1999. 272 S., EUR 44,00, ISBN 3-7668-3634-X

Überblickt man die neuere Literatur zum frühen Täuferum des 16. Jahrhunderts, dann dominieren sozialhistorische Beiträge. Dagegen wird man in zeitgenössischen Darstellungen zur Täuferbewegung eine kritische Analyse der theologischen Lehrentwicklung dieser frühen reformatorischen Bewegung meist vergeblich suchen. Der mit den 70er-Jahren einsetzende historiographische Paradigmenwechsel in der Täuferforschung, der die monogenetische und sogenannte »normative Sicht« durch eine polygenetische Betrachtung ersetzte, macht derzeit eine methodologisch geläuterte theologiegeschichtliche Erforschung der Täuferbewegung wieder dringlich. Eine neue synthetische Betrachtungsweise, die unter systematisch-theologischer Perspektive nach der Einheitlichkeit des durch die Forschung in verschiedene Bewegungen ausdifferenzierten Täuferums fragt, ist daher durchaus an der Zeit. Aus dieser Perspektive ist die Untersuchung *Hans-Georg Tannebergers*, der die gesamte Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts unter der *theologischen* Frage nach ihrem Verständnis der Rechtfertigungslehre in den Blick nimmt, durchaus zu begrüßen.

Nach einer Einleitung, in der der Autor seine Ausgangsthese und seine methodologische Vorgehensweise darlegt, untersucht dieser im umfangreichen Hauptteil und anhand von sechs Kapiteln die Lehrbildung der verschiedenen Hauptströme des Täuferums. Seine Analyse der Quellen umfasst dabei die Repräsentanten der frühen Täuferbewegung in der Schweiz (Konrad Grebel, Felix Mantz, Michael Sattler) sowie Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Hans Hut, Pilgram Marpeck, Melchior Hoffmann, Menno Simons und deren Schüler bzw. Weggefährten. Die Untersuchung schließt mit einer kurz gefassten Synopse täuferischer »Denkweisen« und einer Reflexion, inwiefern die Rechtfertigungs-Vorstellungen der Täufer »der« reformatorischen Konzeption entsprechen.

Zunächst einmal nötigen das weite Spektrum der Studie und der stupende (Lese-)Fleiß des Verfassers Respekt ab. Der Leser bzw. die Leserin stoßen in diesem Werk auf eine Fülle von Beobachtungen und Recherchen, die den oft Detail versessenen Studien früherer Tage einen übergreifenden Interpretationsrahmen entgegensetzt.

Wenn in der Beurteilung dieser an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als Dissertation angenommenen Untersuchung dennoch die Kritik überwiegt, dann liegt dies vor allem an den defizitären konzeptionellen Grundlagen dieser Studie, die auf einen m. E. notwendigen *integrativen* Forschungsansatz verzichtet, der die Bedeutung theologischer Motivationen mit den Ergebnissen der sozialgeschichtlichen Forschung sachgemäß zu verbinden wüsste. Die Ergebnisse der sozialhistorischen Forschung werden vom Verfasser zwar in der Einleitung – wenn auch nur in wenigen Zeilen – gewürdigt, finden jedoch in der gesamten Erarbeitung keinen weiteren Widerhall. Eine eingehende Beschäftigung mit der bedeutsamen Forschungsgeschichte unterbleibt ebenfalls, zumal der Autor bereits im einleitenden Kapitel lediglich an einer Bewertung der »täuferischen Rechtfertigungslehre« Interesse zeigt. Gleich zu Beginn legt er sich dabei auf die eigene

Position fest, wonach die Täufer die lutherische Rechtfertigungslehre abgelehnt, ergänzt oder sogar völlig abgewandelt hätten. Von diesem (Vor-)Urteil lässt sich Tanneberger auch nicht durch die Ansicht der Hauptreformatoren abbringen, die wiederholt von Übereinstimmungen mit den Täufnern in eben der Rechtfertigungslehre berichten bzw. diese voraussetzen, geschweige denn von den Täufnern, die für sich den Anspruch erhoben, auf dem Boden der reformatorischen Prinzipien zu stehen.

Bereits in dieser einleitenden Auseinandersetzung mit abweichenden Deutungen der täuferischen Rechtfertigungslehre fällt der eklektizistische Gebrauch von Quellenzitaten und Sekundärliteratur durch den Autor auf. Um gegenteilige Forschungsmeinungen zu widerlegen, findet sich in diesem Einleitungskapitel neben extensiven Literaturverweisen eine Fülle von Belegstellen aus täuferischen Quellen. Ohne nähere Angaben zur jeweiligen Zeitsituation und zum sozialen bzw. politischen Kontext der verschiedenen Schriften werden einzelne Aussagen der unterschiedlichsten Täufertheologen (z.B. von Sattler, Hoffmann, Simons) in großen Florilegien zusammengetragen. Die vom Autor favorisierte These wird somit bereits in der Einleitung mit einem Flickwerk von Zitaten aus Quellen und Sekundärliteratur belegt, die offensichtlich eine legitimatorische Funktion haben.

Gegen die Voranstellung einer Forschungsthese ist prinzipiell nichts einzuwenden; erleichtert sie doch oft die Einsicht in Aufbau und Durchführung der historischen Bestandsaufnahme. Aber eine vorweggenommene Beweisführung der Ausgangsthese, die doch eigentlich durch die Untersuchung selbst erfolgen sollte, wirkt eigenartig.

In diesem ersten Beweisgang werden die Quellen durch den Verfasser dabei wie ein Steinbruch benutzt. Ihren historischen Hintergrund, die biographische Komponente der Personen und die qualitativen Unterschiede bzw. Relevanz für die Lehrentwicklung der einzelnen Täufergruppierungen werden, wie auch im weiteren Verlauf der Arbeit, nicht bedacht oder gewichtet. Dennoch scheut Tanneberger bereits auf diesen ersten Seiten keineswegs vor äußerst weitreichenden Konklusionen zurück, die schnell auf das *gesamte* Täuferium übertragen werden. So konstruiert der Verfasser aus dem Verhör eines Zwickauer Täufers die s.E. generelle Ansicht der Täufer, dass diese die Rechtfertigungslehre ablehnten, weil sie keine Früchte des Glaubens hervorbrächte (S. 22). Was auch immer in den Quellen der Täuferbewegungen den Zusammenhang von Glaube und Nachfolge bzw. Heiligung betont oder auch nur anklingen lässt, gilt dem hellhörigen Autor sofort als Hinweis auf eine angeblich missverstandene reformatorische Rechtfertigungslehre.

In einem Kaleidoskop von aus dem Zusammenhang gerissenen Quellenzitaten werden selbst täuferische Liedstrophen, die zum Tun des Willens Gottes aufrufen, als pejorative Belege herangezogen. Müßte da nicht – um den Kriterien des Autors zu entsprechen – auch manch schönes Kirchenlied, das heute noch gerne im evangelischen Gottesdienst gesungen wird (wie etwa: »Wohl denen, die da wandeln ...«), auf den antireformatorischen Index?

Kritisch zu hinterfragen ist auch die Verwendung der Sekundärliteratur, die auf eine forschungsgeschichtliche Einordnung der zitierten Voten in die jeweilige Konzeption bzw. Forschungsrichtung verzichtet. Tanneberger resümiert bereits in der Einleitung, dass das täuferische Glaubensverständnis, in dem Nachfolge und Glaube verbunden werden, unweigerlich zum aktiven Mitwirken des Menschen an seinem Heil und damit zur Ablehnung der Rechtfertigungslehre führe,

wodurch der Vorwurf der Werkgerechtigkeit und des Synergismus zurecht erhoben werde. »Aufgrund dieses vorläufigen summarischen Überblicks ist zu vermuten, dass die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen außer gewissen terminologischen Ähnlichkeiten mit der lutherischen Rechtfertigungslehre nichts gemein hat« (S. 27).

Dieses ›vorläufige‹ Ergebnis entspricht bis in Formulierungen hinein präzise der zusammenfassenden Synopse täuferischer »Denkweisen« am Ende der Studie. Das Einleitungskapitel stellt also nicht nur die Erkenntnis leitenden Prämissen dar, sondern nimmt bereits das Ergebnis vorweg. Schon im einleitenden Kapitel wird das gesamte Täufertum beurteilt und verurteilt, eingeordnet und zensiert, ohne die Ergebnisse der Untersuchung geduldig abzuwarten. Eigentlich weiß man nach dem Einleitungskapitel schon, was der Autor in seiner Untersuchung finden will und wird. So spiegelt der Auftakt nicht mehr das neugierige Fragen des Forschenden, sondern eine im Nachhinein konstruierte Hypothese des Wissenden wider.

Tanneberger will von Anfang an den Nachweis erbringen, dass »das« Täufertum keine reformatorische Bewegung war. »Diese Arbeit geht also von der Hypothese aus, dass die Täufer die Glaubenslehre der Reformatoren nicht ergänzt, sondern ersetzt haben« (S. 27). Dadurch legt sich schon zu Beginn der Verdacht eines dezidiert konfessionell bestimmten Verständnisses »der« Reformation nahe. Weitere Kritikpunkte zur Einleitung sollen nur kurzgefasst vorgestellt werden:

- Tanneberger geht von einer *communis opinio* in der Rechtfertigungslehre aus, die alle Hauptreformatoren (Luther, Zwingli, Bucer, Capito) einschlieÙe. Er formuliert deshalb so genannte »gemeinreformatorische« Lehraussagen, denen er »die« täuferische Position kontrastierend gegenüberstellt. Diese wenig differenzierte Sicht der *Hauptreformatoren* setzt sich bis in das Schlusskapitel fort. Schon im Blick auf Zwingli wäre hier eine eingehendere und differenzierte Beschäftigung mit dessen Theologie, vor allem seiner spezifischen Interpretation des »Gesetzes«, aufschlussreich gewesen. Denn auch die Hauptreformatoren unterschieden sich durchaus in der Interpretation und Gewichtung der Rechtfertigungslehre. Der Zwingli-Biograph Ulrich Gäbler konstatiert für beide Hauptreformatoren in der Rechtfertigungslehre zwar denselben Ausgangspunkt. Doch weise Zwinglis Lehre für ihn »ein ethisches und sozialetisches Gefälle« auf, das Tanneberger eigentlich als unreformatorisch apostrophieren müsste. Zwingli hat nach Gäbler sehr wohl von Christus als dem »göttlichen Gesetzgeber« sprechen können. Das Gesetz verliere demnach für den Glaubenden seinen Gesetzmäßigkeitscharakter und erweise sich für ihn als eine Seite des Evangeliums. Die Schweizer Täufer waren – nicht nur im Blick auf die bleibende Bedeutung des Gesetzes – nun einmal in erster Linie Schüler Zwinglis und nicht Luthers.
- Jeder Hinweis auf die Wirkung Christi außerhalb des Erlösungswerkes wird von Tanneberger als unstatthafte Ergänzung der Rechtfertigungslehre angesehen. Welche Elle wird eigentlich an eine Lehre angelegt, wenn man aufgrund der Rechtfertigung nicht mehr von Christus als »Vorbild« oder über seine das Leben der Gläubigen heiligende Wirkung sprechen darf? Nach diesem eng gefassten Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre müsste auch der gesamte Pietismus die lutherische Lehre von der Rechtfertigung ›ergänzt‹ bzw. außer Kraft gesetzt haben.
- »Wer die Sünde nicht ernst nimmt, geht davon aus, der Sündenvergebung nicht zu bedürfen.« (S. 7) Diese pauschalisierende und das Wesen täuferischer

Theologie verfehlende Invektive klingt bereits wie eine Vorverurteilung. Dieses und andere Beispiele offenbaren von Anfang an die latenten Aversionen des Forschers gegen seinen Untersuchungsgegenstand, die das *sine ira et studio* vermissen lassen.

Paradigmatisch soll im Folgenden Tannebergers Darstellung der frühen Täuferbewegung in der Schweiz gewürdigt werden. Die gut erforschte Entstehungsgeschichte des Schweizer Täuferturns wird vom Autor noch nicht einmal ansatzweise referiert. Die Ekklesiologie der frühen Schweizer Täuferbewegung deutet er als katholisches Modell einer heilsvermittelnden Gemeinschaft (S. 32f). Dieses theologische Urteil halte ich aufgrund eigener Studien für völlig verfehlt und jederzeit widerlegbar. Tanneberger verkennet, dass die Täufer die Kirche nicht als Institution betrachteten, sondern eben »kongregationalistisch« als Versammlung der Gläubigen. Es ist daher völlig abwegig, dass die Täufer von einer Kirche als »Heilsanstalt«, die nach katholischem Verständnis sich im kirchlichen Amt fokussiert, ausgingen. Das egalitäre Kirchenverständnis, wie es in den reformatorischen Lesekreisen entstand, spricht eine völlig gegenläufige Sprache. Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des »Priestertums aller Gläubigen« fanden in den Bibelkreisen und späteren Täufergemeinden ihren strukturierenden Rahmen. Im Blick auf die Ekklesiologie rächt sich besonders, dass der Autor den historischen Kontext außer Acht lässt und aufgrund einzelner theologischer Formulierungen, die aus dem Zusammenhang gerissen werden, apodiktische Urteile fällt.

In seiner Darstellung der Schweizer Täufer fehlen zudem die äußerst wichtigen Bezugnahmen auf Zwinglis Argumentationen, die größten Teils die Antworten der Täufer prägten. Bei den täuferischen Hauptschriften handelt es sich fast durchweg um Gelegenheitschriften, bei deren Analyse die jeweilige (und durchaus wechselnde!) theologische Frontstellung sowie deren fragmentarischer Charakter unbedingt beachtet werden müssen, um eine sensible und sachgerechte Interpretation vornehmen zu können. In seinem Eingehen auf die Tausaussagen des Müntzerbriefs setzt Tanneberger wiederholt eine vermeintlich bereits ausgereifte Tauflehre der Täufer voraus (S. 62), die es zu diesem Zeitpunkt nachweislich noch gar nicht gab.

Der täuferische Biblizismus wird von Tanneberger nicht auf den längst belegten Einfluss Karlstadts zurückgeführt, was zu weiteren Fehldeutungen Anlass gibt (S. 47). Tanneberger übersieht auch hier hemmungslos die Kontexte der analysierten Schriften. Methodisch rätselhaft bleibt, warum der Verfasser stets ein Puzzle unterschiedlicher Autoren und Quellen zusammenfügt und dabei wohl einzelne Zitate, aber keine einzige Schrift in ihrem Zusammenhang auslegt. Da er in der Argumentation zudem ständig zwischen Zitaten Sattlers und Grebels bzw. Mantz' hin- und herspringt, kann der Leser leicht die Orientierung verlieren (z. B. S. 44). So entsteht insgesamt der Eindruck, dass der Verfasser stets entdeckt, was er auch entdecken möchte.

Der Autor ignoriert gänzlich die Auswirkungen der Verfolgungssituation, der sozialen Schichtung der Bewegung, ihr Kohäsionsbewusstsein sowie die prägende Bedeutung des gemeinsamen Bibelstudiums. So ist es m. E. nicht sinnvoll, den »Müntzerbrief« gegen die »Protestation« auszuspielen. Einer solchen Einschätzung kann nur unterliegen, wer die frühe Täuferbewegung in Zürich nicht als soziale Gruppe betrachtet, sondern von gleichsam isolierten Verfasserpersönlichkeiten ausgeht. Diese vermeintlich individuellen Aussagen überträgt Tanneberger

dann jedoch durchaus konsequent – pars pro toto – auf das gesamte Täuferum. So wird z.B. Melchior Rinck, ein führender Täufer aus Hessen, im Kapitel über die Schweizer Täufer zur Belegung der These herangezogen, dass die Täufer die Heilsaneignung von der buchstabengetreuen Befolgung der Bibel abhängig machten (S. 47). Erstaunen muss auch, dass der Verfasser die neutestamentlich breit bezeugte Reihenfolge von Predigt, Glaube und Taufe als angebliches »Schema der Schweizer Brüder« bezeichnet (S. 49). Legt sich für eine um die Bibel versammelte Bewegung nicht eher nahe, dass man sich die neutestamentliche Tauflehre aneignete?

Sobald in den Schriften der Schweizer Täufer nur der leiseste Ansatz zu den auch bei den Hauptreformatoren bewegten Fragen des Gehorsams, der Nachfolge und den Früchten des Glaubens begegnet, wird dies für Tanneberger stets zum Beweis gegen die lutherische Rechtfertigungslehre. Er übersieht dabei die Entdeckung und Bedeutung der autonomen Bibellektüre der Täufer, deren Anhängerschaft vorwiegend aus Laien bestand. Viele ihrer Lehraussagen sind gar nichts anderes als Paraphrasen biblischer Texte, die – oft kaum reflektiert oder systematisiert – in den Auseinandersetzungen mit den theologischen Gegnern angewandt wurden. Ein sprechendes Beispiel für die bibelzentrierte Theologie der Täufer sind die erhaltenen Sammlungen von Bibelstellen, die bestenfalls mit einem Kurzkommentar versehen sind. Diese »Konkordanzen« benutzten die Täufer zur biblischen Beweisführung, sofern sie die erkannten Wahrheiten gegenüber obrigkeitlichen Instanzen verteidigten.

Insgesamt drängt sich die Frage auf, ob sich eine frühreformatorische Bibelbewegung angemessen erfassen lässt, indem man ihre Kompatibilität mit einem orthodoxen systematischen Konzept feststellt. Für den systematischen Theologen lutherischer Provenienz des ausgehenden 20. Jahrhunderts mag die in vielen Jahrhunderten präzisierte Rechtfertigungslehre eine einzigartige kriteriologische Funktion haben. Aber gilt dies bereits für die dynamischen reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in gleicher Weise? Handelt es sich hierbei nicht doch letztlich um eine anachronistische Fragerichtung?

Weitergehende Rückfragen und notwendige Korrekturen an Tannebergers Bild des Schweizer Täuferums bleiben hier aus Platzgründen ausgespart. Nachdenklich stimmt der kurze Exkurs des Autors zum Nachfolgeverständnis der Täufer (S. 70f). Was hat den Autor – einer wohlgermerkt historiographischen und nicht systematischen Untersuchung – veranlasst, eine Interpretation der Täufer zu kritisieren, um ihr anschließend sein eigenes Verständnis von biblischer »Nachfolge« entgegenzusetzen? Reflexionen dieser Art sind m.E. im Rahmen einer historischen Bestandsaufnahme fehl am Platz und sollten als theologischer Erkenntnisgewinn und Ertrag dem Schlusskapitel vorbehalten bleiben.

Mit dieser Beobachtung ist die Grundproblematik des gesamten Werkes berührt. Ist es für eine *kirchenhistorische* Arbeit legitim, ein nach beinahe 500 Jahren dogmatischer Arbeit geläutertes Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre – noch dazu in der durch den Verfasser propagierten bürgerlich-liberalen Variante des endenden 20. Jahrhunderts – zum Maßstab reformatorischer Bewegungen zu machen? Darf die historische Arbeit darauf verzichten, sich mit der jeweiligen historischen Situation, der Biographie der Verfasser und ihren sozialen und religiösen Kontexten zu befassen?

Besonders gravierend ist, dass das methodische Vorgehen des Verfassers letztendlich dazu führt, das gesamte und aus den reformatorischen Aufbrüchen her-

vorgehende Täuftertum unisono als »nichtreformatorisch« zu präzisieren. Auf diese Weise wird dem Urteil Luthers über die »Schwärmer« insgeheim Recht gegeben. Für einen *reformatorischen Nonkonformismus* als möglichen Interpretationsrahmen bleibt in dieser von der Dogmatik festgelegten und bedauerlicherweise sehr einseitigen Perspektive kein Raum. Die Untersuchung Tannebergers ist m.E. als Beitrag einer Renaissance konfessionell lutherischer Kirchengeschichtsschreibung aufzufassen, die schon überwunden schien. Es bleibt zu hoffen, dass dieses Werk mit seinen unübersehbaren konzeptionellen und theologischen Aporien viel Widerspruch hervorrufen und eine um so intensivere Erforschung des Täuftertums generieren wird.

PD Dr. *Andrea Strübind*

»Der Herr aber wird dir ein Haus bauen« (1. Chronik 17,10)

Einweihung des neuen baptistischen Gemeindezentrums in X.

von *Peter-Johannes Athmann*

Nun war es endlich soweit: Die Baptistengemeinde in X. konnte am letzten Wochenende ihr neues Gemeindezentrum einweihen. Im Beisein vieler Prominenter aus Wirtschaft, Kultur und Politik erfreuten die Gemeindegruppen mit einem fröhlichen Programm, dessen Abwechslungsreichtum keinerlei Langeweile während der sechsstündigen Veranstaltung aufkommen ließ, die Besucherschar, die so zahlreich gekommen waren, dass der neue Gottesdienstraum sie nicht mehr fassen konnte. Das schöne Wetter erlaubte jedoch die Übertragung der Festlichkeiten nach draußen auf eine Video-Leinwand, die kurzerhand von ProChrist ausgeliehen worden war. Besonders gut kam der Kinderchor an, der intonationssicher und stimmkräftig eine Auswahl der beliebtesten Sonntagsschullieder aus den letzten 150 Jahren vortrug. Bei »Pass auf, kleines Auge, was du siehst«, hatten viele ältere Geschwister Tränen der Rührung in den Augen.

Pastor Werner Müller-Biebeltroi betonte in seiner Ansprache zu Jeremia 7, dass die Verheißungen des Propheten (»Hier ist des Herrn Tempel!«) in X. in beispielhafter Weise in Erfüllung gegangen seien. Das neue Gotteshaus sei so großzügig geplant und gebaut worden, dass die durch die bald zu erwartende Erweckung hinzukommenden Neubekehrten und Konvertiten allesamt gut aufgenommen werden könnten. Bis es so weit sei, schlug der Prediger vor, könne man das offizielle Ranking der Bundesgemeinden statt wie bisher anhand der Taufzahlen doch besser anhand der Kubikmeter umbauten Raumes vornehmen. »Gemeindewachstum geschieht in drei Dimensionen!«, so lautete sein Motto für die weitere Gemeindegemeinschaft, das wahre Begeisterungstürme hervorrief.

Der Kassierer dankte in bewegendem Worten für die anhaltende Opferbereitschaft der Gemeindeglieder, die dazu führen würde, dass die jährliche Neuverschuldung der Gemeinde langfristig nicht über 10 Prozent des jeweiligen Jahresgesamtetats liegen werde. »Gott hat uns deutlich gezeigt, dass er uns hier an dieser Stelle haben will, und dies für die nächsten dreihundert Jahre«, erklärte er; »sonst hätte er uns für Zins und Tilgung nicht diesen langen Zeitraum eingeräumt.« Sofort im Anschluss an die Bezahlung der Schulden würde der Vorstand über missionarische und diakonische Aktivitäten nachdenken; vorher sei das leider nicht zu finanzieren. Aber die Ernte im Weinberg Gottes könne dennoch unvermindert eingefahren werden, »denn hier haben die Geschwister von der Allianz schon zugesagt, unseren Anteil zu übernehmen, bis wir wieder zur Mitarbeit in der Lage sind.« Er rechne überdies damit, dass sich der Abzahlungszeitraum durch langfristige Vermietung der Räumlichkeiten stark

verkürzen lasse, z. B. durch Überlassung des Taufbeckens an den örtlichen Schwimmverein für internationale Wettkämpfe.

Gerade dieser Punkt wurde von der anwesenden Bürgermeisterin als »großartiger Beitrag zu mehr Präsenz unserer kleinen Stadt in den Medien« gerühmt. Auch sonst wurde in den Grußworten, während derer das Rote Kreuz nur gelegentlich einzelne Besucher mit Kreislaufzusammenbrüchen aus dem Saal tragen musste, die enge Einbindung der Baptistengemeinde in das kulturelle und politische Leben in X. von vielen Rednern gelobt. Gerade in einer Zeit, in der die Bauindustrie mit strukturellen Problemen zu kämpfen habe, sei der Neubau als deutliches Zeichen für das gesellschaftliche Engagement der kleinen Freikirche zu werten. Auch architektonisch sei der Bau eine »kleine Meisterleistung«, in der »ungebrochene Glaubenszuversicht« zum Ausdruck komme; so wurde z. B. im Vertrauen auf Gottes heilendes Handeln bewusst auf Behindertentoiletten verzichtet.

Die Feierlichkeiten fanden mit dem gemeinsamen Konzert des Gemischten Chores und des örtlichen Männergesangsvereins einen würdigen und festlichen Abschluss; die Sammlung zugunsten der Außenmission ergab einen Betrag von DM 28,54.

Das Bundesdorf

Ein Wintermärchen

von *Franz Schmidtbauer*

Der Plot beginnt, wie in diesem Genre üblich, zunächst recht einfach und erhält seinen Reiz durch Verwicklungen aller Art: Ein leitender Mitarbeiter der Freiwilligen Feuerwehr tritt wegen Unfähigkeit im Amt zurück. Fast alle wirken zunächst wie erlöst, bis zwei Großbauern des Dorfes – der Bürgermeister (der mit dem Zurückgetretenen jahrzehntelang eng befreundet ist) und sein ›Spezi‹ – sich am Stammtisch verabreden, in einem Aufwasch gleich ein aus ihrer Sicht weiteres Problem zu entsorgen und sich eines ihnen nicht genehmen Mitarbeiters zu entledigen. Flugs schiebt man dem Ahnungslosen die Schuld für das Scheitern des Ersteren in die Schuhe und bringt Gerüchte über ein angeblich völlig gestörtes Vertrauen und möglichst abenteuerliche Beschuldigungen unters Volk (besser noch: Andeutungen, denn man ist ja um ›Vertraulichkeit‹ bemüht). Sodann erobert man sich durch öffentliche Verlautbarungen mit der Beschwörung des Gemeinwohls und dem Hinweis auf die Todsünde der gefährdeten bayerischen Gemütlichkeit die Lufthoheit über die Biertische der Dorfschulen. Aber wie das beim Komödienstadel so ist: Das Gute lässt das natürlich auf Dauer nicht mit sich machen. Es wird von Gewissensbissen geplagt und pocht schließlich auf das eigene Recht. Es stellt selber Untersuchungen an (unerhört!) und entlarvt die Intrige als großflächiges und, wie

in diesen Komödien, üblich »saudumm« eingefädelt Komplot, an dem allerdings ein Teil der Honoratiorenschaft des Dorfes beteiligt ist, bis sich schließlich die ganze Dorfgemeinschaft aufregt und entzweit.

Natürlich kommt auch eine Frau ins Spiel. Sie ist eine vorlaute Preußerin (im Komödienstadel sind alle Preußen notorisch vorlaut) und kommt aus der näheren Umgebung Berlins, ist aber trotzdem (!) ein »fesches Maderl«. Sie entstammt dem verarmten preußischen Landadel, der die besten Jahre hinter sich hat, lebt allerdings auf großem Fuß und hat unglaublich hohe Schulden, was aber keiner wissen soll und worum sich die junge Dame auch keine sonderlichen Gedanken macht. Um das Herz des Mädchens zu gewinnen, macht der Bürgermeister ihr große Versprechungen hinsichtlich der Aussteuer und gibt damit an, wie viele Angestellte er in seinem Amt hat, und dass sie ihn doch machen lassen soll, weil es in beider Interessen liege, wenn er den eigenen Großbauernhof in den gemeinsamen »Anfang einer wunderbaren Freundschaft« einbrächte. Das »Maderl« ist von so viel Reichtum entzückt, verliebt sich daraufhin augenblicklich in den Bürgermeister und gelobt ihm im Heustadl lebenslange Treue. Nun müsse nur noch ein Mitwisser ihrer wahren Verhältnisse beseitigt werden, verlangt sie – was sich gut trifft, denn es handelt sich um dieselbe Person, die auch der Bürgermeister loswerden will –, weil jener nach einem kurzen Liebesabenteuer ihre wahren Verhältnisse herausbekommen und sie daraufhin enttäuscht sitzen gelassen hatte. Weil sie ihren sündhaft teuren Lebensstil nicht verändern wollte, ließ er ihr den eigenen Geldbeutel einfach zunähen.

Nachdem das Komplot von Kapital und Schönheit durch schlimme Verfahrensfehler der »Amigos« ruchbar und die Situation immer brenzlicher wird, muss der Bürgermeister schließlich selbst das Handtuch werfen. Freilich nicht ohne großes Getöse und mit vor dem Wahlvolk öffentlich geäußerten Mutmaßungen, Verdächtigungen sowie Halb- und Unwahrheiten, bis am Ende alle – wie in solchen Komödien üblich – als »Deppen« dastehen, bis auf ... – ja bis auf wen eigentlich?

An dieser Stelle wird die burleske Komödie zum Dramulett. Denn die intriganten Großbauern erklären sich flugs zu Opfern böser preußischer Machenschaften (wovon sie das »Maderl« als Kavaliers natürlich ausnehmen): Sie haben's doch so gut gemeint. Wenn man sie nur gelassen hätte und sie nicht gezwungen hätte, sich mit der verhassten – ganz sicher von den »Saupreißern« in den Freistaat importierten – Demokratie des Gemeinderates einlassen zu müssen! Angesichts des unerhörten und dem bayerischen Wesen fremden Verlangens der »Zua'groasten« nach überzeugenden Argumenten und des überflüssigen Geredes vom »verantwortlichen Umgang mit Mitarbeitern« hört sich doch wirklich alles auf! Lautet ein altbekannter Wahlspruch der oberbayerischen Regierung doch: »Wir brauchen keine Opposition, wir sind schon Demokraten!« (Gerhard Polt). Man ist doch überdies immerhin der Bürgermeister, und das will in einem solchen Dorf schon was heißen.

Das Zwischenergebnis des ersten Aktes: Als alle Appelle zur Vernunft an den kleinen Hirnen der »Großkopferten« scheitern, müssen diese wegen eklatanter Fehler im Krisenmanagement und des Bruchs der bayerischen Landesverfassung – einer Art sakraler Stämmeordnung – zurücktreten und sitzen seither beleidigt aber auch ein wenig stolz, mit einem blauen Auge davongekommen zu sein und die Blamage geschickt dem Gemeinderat in die Schuhe geschoben zu haben, wieder am Stammtisch. Dort erzählen sie kopfschüttelnd jedem, der es hören will, ihre tragische Geschichte von der gescheiterten Rettung des Abendlandes, die sich in ihrem Berchtesgadener Alpendorf zugetragen hat. *Fortsetzung folgt ...*

Das Dorf der Episkopoi

von Kurt Marti

Episkopos ist ein Bischof, sagte der Pfarrer, einige Kirchen haben einen Bischof, andere Kirchen haben viele Bischöfe. Aha, sagte die Frau, die gefragt hatte, aha. Und weil Episkopos Bischof heißt, ist Episkopalismus eine Kirche, die Bischöfe hat. Aha, sagte die Frau, und die anderen Frauen nickten synkopisch. Nein, das stimmt eigentlich nicht, sagte der Pfarrer, nicht jede Kirche, die Bischöfe hat, ist episkopalistisch, nein, das ist nicht ganz richtig. Aha, nickten die Frauen, es ist nicht ganz richtig. Episkopalistisch ist eine Kirche, sagte der Pfarrer, die nichts Höheres kennt als den Bischof. Aha, nickten die Frauen, natürlich. Wir aber, sagte der Pfarrer, gehören zur reformierten Kirche. Aha, nickten die Frauen, interessant, zur reformierten Kirche gehören wir also. Die reformierte Kirche, sagte der Pfarrer, ist nicht episkopalistisch. Aha, sagte die erste Frau, wir sind es nicht. Natürlich nicht, sagte eine andere Frau, natürlich sind wir es nicht, wir sind reformiert, reformiert und episkopalistisch ist zweierlei, der Herr Pfarrer hat's gesagt. Richtig, sagte der Pfarrer, ganz richtig. Einen Bischof haben wir nicht, sagte eine dritte Frau, und auch nicht mehrere Bischöfe. Genauso, sagte der Pfarrer, aber was ist denn ein Bischof. Ein Episkopos, sagte die Frau. Sehr gut, sagte der Pfarrer, und was ist ein Episkopos. Ein Bischof, sagte die zweite Frau. Auch richtig, sagte der Pfarrer, aber ich dachte an etwas anderes. Die Frauen schwiegen. Natürlich, sagte der Pfarrer, ihr könnt ja nicht Griechisch, ich vergaß ganz, ihr könnt es nicht, ich will es euch sagen. Episkopos heißt »Aufseher«, also einer, der aufpasst.

Aha, nickten die Frauen und sagten, interessant ist das, und wie gut er doch Griechisch kann, unser Pfarrer. Oh, sagte der Pfarrer bescheiden, daran ist nichts Besonderes, wir müssen es auf der Hochschule lernen. Die Frauen nickten bewundernd. Also haben wir keinen Bischof, keinen Aufseher, sagte die dritte Frau. Kirchenrechtlich nicht, sagte der Pfarrer, nein, das nicht. Aha, nickten die Frauen, kirchenrechtlich also nicht, er weiß

wirklich auch alles. Wir sind reformiert, das ist der Grund, warum wir keine Bischöfe haben, sagte der Pfarrer. So ist es, nickten die Frauen eifrig. Wir haben keine besonderen Bischöfe, sagte der Pfarrer, weil wir reformiert sind, keine Episkopoi, keine Aufseher, so heißt es ja wörtlich. So heißt es, bestätigten ihm die Frauen jetzt nickend. Bei uns, sagte der Pfarrer, ist jeder des andern Bischof. Die Frauen nickten befriedigt und sagten, jawohl, das sind wir, einer des andern Bischof, natürlich, alle passen auf alle auf.

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE
UND PUBLIZISTIK E. V.

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

(Stand: März 2002)

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
Bubenzler, Friedrich Karl, Wiehl
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Claußen, Dr. Carsten, Princeton (USA)

Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal
Duncan, Andrew, Blankenfelde
Dziewas, Dorothee, Wuppertal
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Eberswalde-Finow
Eberbach, Ute, Nürtingen
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, Ellerbek
Füllbrandt, Prof. Walter, Ellerbek

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum
Graf, E.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Moers
Hamann-Neves, Anne, München
Haupt, Gesine, Schleswig
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Heinze, Dr. André, Elstal
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
Kröttsch, 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, Wiehl
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
Reutlingen
Manns-Düppers, Beate, Weimar
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, Dortmund
Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
(CH)

OLD-Satz digital, Neckarsteinach

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Piel, Werner, Berlin
Pilnei, Oliver, Tübingen
Pithan, Klaus, Kaufbeuren
Prieß, Werner, Hamburg
Reichert, Thomas, Berlin

Röcke, Lutz, Wuppertal
Rothkegel, Martin, Hamburg

Sager, Dirk, Bad Homburg
Sager, Heinz-Otto, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Dortmund
Schake von Hantelmann, Frank,
Diepholtshofen
Schaper, Ingo, Malchow
Schlachta, Astrid von, Innsbruck (A)
Schönknecht, Tom, Puchheim
Schröder, Dr. Mechthild, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulz, Joachim, Mülheim
Schuster, Volkmar, Walsrode
Schwarz, Jürgen, Müllheim
Seibert, Thomas, Elstal
Specht, Irene, Mainaschaff
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 der bayrischen Gemeinden
des BEFG, München
Vindigni, Giovanni, Kiel

Wedler, Irmela, München
Wehrstedt, Markus, Elstal
Weichert, Christoph, Flensburg
Welzel, Eckhart, Dortmund
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, Wien (A)
Windgassen, Karl Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Elstal
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: März 2002)

Vorsitz:

Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher)
Astrid Nachtigall (stellv. Sprecherin)

<p><i>Athmann, Peter-Johannes</i>, Nürnberg <i>Claußen, Dr. Carsten</i>, Princeton (USA) <i>Dziewas, Dr. Ralf</i>, Bernau <i>Geisser, Christiane</i>, Elstal <i>Geldbach, Prof. Dr. Erich</i>, Bochum <i>Groß, Norbert</i>, Berlin <i>Heinrich, Lars</i>, Velbert <i>Heinze, Dr. André</i>, Elstal <i>Laatsch, Werner</i>, Dortmund <i>Lange, Olaf</i>, Neckarsteinach <i>Lütz, Dr. Dietmar</i>, Berlin <i>Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald</i>, Reutlingen</p>	<p><i>Meyendorf, Prof. Dr. Rudolf</i>, München <i>Nachtigall, Astrid</i>, Hamm <i>Niedballa, Dr. Thomas</i>, Neuss <i>Nißlmüller, Dr. Thomas</i>, Dortmund <i>Spangenberg, Dr. Volker</i>, Elstal <i>Stadler, Michael</i>, Freilassing <i>Stiegler, Dr. Stefan</i>, Elstal <i>Strübind, Dr. Andrea</i>, München <i>Strübind, Dr. Kim</i>, München <i>Swarat, Dr. Uwe</i>, Elstal <i>Walter, Dr. Matthias</i>, Sindelfingen <i>Wittchow, Bernd</i>, Hermersdorf</p>
--	--

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.)

Weitere Beiträge dieses Heftes:

Erich Geldbach

Baptisten und Demokratie.
Einige Anmerkungen

Resolutionstext der »Berliner Erklärung der
Baptist World Alliance«

Lutz Röcke

Von der Erbgutforschung über die Genetik zur
Gentechnik. Kleine Geschichte mit Begriffser-
klärungen

Lutz Röcke

Das Human-Genom-Projekt. Die Entschlüsse-
lung des Erbgutes des Menschen

Monika Bobbert

Gentechnik am Menschen. Ethische Fragen
und Argumente

Jörg T. Epplen

Molekulare Humangenetik

Rüdiger Wink

Die institutionelle Ökonomik der Stammzell-
forschung

Johannes Rosemann

»Wahrheit – wer ist das?«

Friedrich Emanuel Wieser

Assoziierte Mitgliedschaft. Ein Zwischenber-
richt über die Diskussion zum Thema »Taufe
und Mitgliedschaft« im Bund der Baptistenge-
meinden in Österreich

Predigten und Bibelarbeiten:

Ralf Dzierwas (Genesis 1,1-5.26-2.4a)

Andreas Peter Zabka (Genesis 28,10-22)

Ralf Dzierwas (Psalm 94,16-23)

Kim Strübind (Matthäus 5,1-12)

Theosatiere:

Franz Schmidtbauer

Das Bundesdorf – ein Wintermärchen

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 theo-
logischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.
Herausgeberin ist die »**Gesellschaft für Freikirch-
liche 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. € 60,- (für Verdienende) bzw. € 30,- (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