

AMTSBLATT

DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE GREIFSWALD

Nr. 9-10

Greifswald, den 31. Oktober 1984

1984

Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen	77	E. Weitere Hinweise	77
B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen	77	Nr. 1) Namensgebung	77
C. Personalmeldungen	77	F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst	77
D. Freie Stellen	77	Nr. 2) Erzählen biblischer Geschichte – Vortrag Dr. Zahrt –	77
		Nr. 3) Aspekte der Todeserfahrung in anderen Religionen als Frage an die Christen – Beitrag von Horst Bürkle –	84
		Nr. 4) Bugenhagen-Jubiläum 1985	87

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

B. Hinweise aus staatliche Gesetze und Verordnungen

C. Personalmeldungen

Berufen:

Pfarrer Wolfgang Lehmann zum Pfarrer der Kirchengemeinde Schaprode, Kirchenkreis Bergen, zum 1. September 1982; eingeführt am 2. September 1984.

Pfarrer Tilman Reinecke zum Pfarrer der Kirchengemeinde Poseritz, Kirchenkreis Garz/Rg., zum 1. September 1984;

Verstorben:

Pfarrer i. R. Gerhard Bauer, letzte Pfarrstelle Lindenbergr, Kirchenkreis Demmin, geboren am 29. 1. 1898, gestorben am 16. 9. 1984.

D. Freie Stellen

E. Weitere Hinweise

Nr. 1) Namensgebung

Die Kirchengemeinde Greifswald Ostseeviertel führt ab sofort den Namen „Christus-Kirchengemeinde“ und die neuerbaute Kirche den Namen „Christuskirche“.

Harder

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 2) Erzählen biblischer Geschichte

Auf der Hüttengrundtagung der Jugendarbeiter der sächsischen Landeskirche hielt Dr. Heinz Zahrt einen Vortrag zum obigen Thema; den wir mit freund-

licher Genehmigung der Redaktion des Amtsblattes der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens aus dem dortigen Amtsblatt Nr. 8/84 f. nachdrucken.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

Erzählen biblischer Geschichte

Als der junge Adolf Harnack, der später vom Kaiser geadelte große Kirchenhistoriker, Papst des deutschen Kulturprotestantismus, in seine erste Professur nach Gießen berufen worden war, sagte er zu dem Studenten, der ihm beim Aufstellen seiner Bibliothek half: „die Dogmatiker stellen wir zur schönen Literatur“. Dieser Satz war ironisch gemeint. Aus ihm sprach eine leise Verachtung. Es war der Verdacht des Historikers, bei den Dogmatikern möchte die historische Forschung und Kritik zu kurz kommen und es daher an der nötigen wissenschaftlichen Strenge und Methodik fehlen. Ich kann in der Aufforderung, die Dogmatiker zu schönen Literatur zu stellen, nur ein dringendes theologisches Erfordernis unserer Zeit und im Falle ihrer Erfüllung eine hohe Auszeichnung der Theologie erblicken. Mit dem Begriff „schöne Literatur“ verbindet sich der Gedanke an dramatische Spannung, dichterische Phantasie, schöpferische Einbildungskraft und liebliche Poesie. Lauter Dinge und Eigenschaften, die wir in der heutigen Theologie, wenigstens deutscher Zunge, durchweg vermissen. Sören Kierkegaard erinnert einmal daran, daß es zweierlei sei: Schilder aufzustellen „Hier wird Wäsche gewaschen!“ oder – Wäsche zu waschen. Von der heutigen akademischen Theologie könne der Zeitgenosse leicht den Eindruck gewinnen, daß er nicht Wäsche wäscht, sondern nur Schilder aufstellt mit der Aufschrift „Hier wird Wäsche gewaschen!“, sie grübele und streite darüber, wie diese Schilder beschaffen und beschriftet sein müssen, welche versichern, daß hier Wäsche gewaschen werde. Mit all dem erweist sich wieder einmal, daß Gott etwas mit der Grammatik zu tun hat. Wo die Theologie von Gott zu erzählen aufhört, ist für sie zu befürchten, daß sie Gott auch zu erfahren aufgehört hat. Auf diesen Zusammenhang zwischen Erfahrung und Erzählung kommt es heute

neu an. Dabei liegt mir hier selbst vor allem an der Konkretion. Der einzig mögliche Weg, Erfahrungen weiter zu geben, besteht darin, daß man von ihnen erzählt. Das gilt auch für die Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben. Und so kündigt sich, längst schon nicht mehr hier und da, nur in kleinen Rinnsalen, sondern allmählich zu einem Fluß geworden, eine neue Art von Theologie an – ich habe sie narrative Theologie genannt, daß heißt erzählende Theologie. Theologie als die Kunst, Menschen von menschlichen Erfahrungen mit Gott zu erzählen. Für sie gilt die Regel: Gott läßt sich nicht abstrakt definieren, sondern Gott kann man nur konkret erzählen. Was nicht erzählbar ist von Gott, das zählt nicht in der Theologie. Mit der Charakterisierung der Theologie als Erzählkunst des Glaubens ist mehr gemeint als nur eine bestimmte Methode der Darbietung oder gar nur ein katechetisches Mittel, etwa die Verwendung einer Geschichte zur Verlebendigung und Veranschaulichung als geschickten Einstieg oder als erbaulichen Schluß. Obwohl auch beides natürlich nicht verboten ist. Vielmehr soll damit eine Verfassung der Theologie selbst beschrieben werden. Die Verfassung der Theologie als Erzählkunst des Glaubens gründet zuletzt in der Art, wie die Bibel verfaßt ist. Zwar erzählt die Bibel durch viele verschiedene Stilmittel und Elemente: Geschichte, Berichte, Gleichnisse, Briefe, Listen, Gesetze, Lieder, Gebete, Bekenntnisse, Prophezeiungen, Weisheitssprüche. Vor allem aber ist die Bibel ein erzählendes Buch. Von der ersten bis zur letzten Seite wird in ihr erzählt. Die Schöpfung der Erde wird erzählt und ebenso auch ihr Ende. Die Geschichte des Volkes Israel wird erzählt und ebenso die Anfänge der Kirche. Das Leiden Hiobs und der Psalmisten an Gott wird erzählt, ebenso die Bekenntnisse der Weisheitslehrer und die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Und nicht nur die Vergangenheit, sondern sogar die Zukunft wird erzählt. Es ist die Geschichte Gottes mit den Menschen, die in der Bibel erzählt wird. Und diese Geschichte Gottes mit den Menschen spielt sich in lauter Geschichten von Menschen mit Gott ab. Darum ist die Bibel eine große Sammlung, ein großes menschliches Erinnerungsbuch, aber eben ein Buch menschlicher Erinnerungen an Gott. Wie stark die Erzählstruktur überall in der Bibel durchschlägt, zeigt sich am eindrücklichsten, am scheinbar gerade entgegengesetzten Beispiel – an den neutestamentlichen Briefen, die nur theologisch zu argumentieren und moralisch zu appellieren scheinen und daher oft so abstrakt und kompliziert anmuten. Selbst sie enthalten zwischendurch immer wieder kurze narrative Elemente. Da heißt es inmitten sehr schwieriger, abstrakt theologischer Erörterungen mit einem Mal ganz konkret: „Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart.“ Das ist die Erzählung eines Ereignisses. „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kinderschaft empfangen.“ Das ist eine kurzgefaßte Erzählung. „Ob er wohl reich ist, ward er doch reich um eüretwilen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet.“ Das ist eine Meldung mit Kommentar. „Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu, und hat unter uns aufgerichtet das Wort der Versöhnung.“ Diese eingesprengten erzählenden Elemente sammeln alle aus dem gleichen geschichtlichen Kontext. Sie sind entweder einzelne Teilstücke oder knappe Zusammenfassungen des Evangeliums von Jesus Christus. Damit aber erweisen sie sich trotz ihrer Kürze und Verstreutheit als Kern und Basis der so viel ausführlicheren argumentativen und appellativen Partien in den neutestamentlichen Briefen. Was sich in den Briefen des Neuen Testaments zwar fast auf jeder Seite, aber doch nur in nuce findet, – stark verdichtet,

aber auch geschrumpft –, das wird in den Evangelien bereits auserzählt. In ihnen hat das Evangelium von Jesus Christus sich eine eigene, so nur in der Bibel vorhandene Literaturgattung geschaffen. Die Evangelien verkündigen Gottes Heil in Jesus Christus, indem sie von seinen Worten und Taten, von seinem Geborenwerden, Leben, Lehren, Leiden, Sterben und Auferstehen erzählen. Wenn irgendwo in der Weltliteratur plastisch und anschaulich erzählt wird, dann hier in der Bibel. So enthalten die Evangelien auch eine Menge Redenstoff. Aber dieser ist eingebettet in einen Rahmen von Erzählungen, und überdies wird in den Reden selbst wieder faßbar und farbig erzählt. Selbst das Johannesevangelium, in dem Jesus mit seinen Füßen manchmal kaum noch den Erdboden zu berühren scheint und fast schon vom Himmel herab lange göttliche Offenbarungsreden hält, verkündet seine Christusbotschaft immerhin noch im Rahmen des irdischen Lebens Jesu. Dies gilt selbst für seinen so geistig abstrakt anmutenden Prolog. Hört man genauer hin, so erzählt auch er eine Geschichte. Es ist die Geschichte Jesu als die Geschichte Gottes mit den Menschen, die hier im Prolog intoniert wird: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.“ Theologie als Erzählkunst des Glaubens hat zuletzt christologischen und damit theologischen Grund. Weil Jesus, anders als Sokrates, nicht nur theoretisch und daher gesprächsweise Gedanken vermittelt, sondern praktisch und daher leibhaftig in Wort und Tat Gottes anschaulich ist, lebendiges Gleichnis ist, darum tritt er uns auch aus den Evangelien entgegen als ein Erzähler, von dem erzählt wird, inmitten einer Erzählgemeinschaft. Jesus von Nazareth ist ein gefährlicher Erzähler. Er erzählt Geschichten, die die bestehende religiöse, soziale und politische Ordnung gefährden. Und darum ist er zugleich ein gefährdeter Erzähler. Er hat sein Geschichtenerzählen schließlich mit dem Leben bezahlt. Jesus von Nazareth ist an seinen Gleichnissen gestorben. Natürlich kann die Theologie, auch wenn sie sich neu als Erzählkunst des Glaubens übt, den Erzählstil der Bibel nicht mehr einfach so nachahmen, als ob es niemals eine Aufklärung mit historischer Forschung und Kritik gegeben hätte. Wohl aber kann sie durch die historische Forschung und Kritik bis ans Ende hindurchschreiten, auf diese Weise eine neue, gleichsam zweite erzählende Unschuld gewinnen. Und natürlich kann Theologie nicht auf die Auseinandersetzung mit der geistigen Situation der Zeit verzichten und wird darin auch immer reflektive Theologie bleiben müssen. Und ich denke nicht daran, die Synthese zwischen griechischem und hebräischem Denken, die die Geschichte der abendländischen Theologie charakterisiert, aufzugeben. Ich möchte nur die so lange vergessene hebräische Seite, die Seite des Erzählens, neu hervorholen. Auch der moderne mündige Mensch lebt nicht allein vor Argumenten und Begriffen, sondern ebenso sehr von Bildern und Geschichten. Er hat nicht nur Ohren, sondern auch Augen im Kopf. Er besitzt nicht nur Verstand, sondern auch ein Herz. Er will nicht nur hören, sondern auch schauen, nicht nur denken, sondern auch fühlen, nicht nur begreifen, sondern auch ergriffen werden, nicht nur mit dem Kopf begreifen, sondern er will sich auch ein Herz fassen. Dies geht durch alle Altersstufen und soziale Schichten hindurch. Sie können es also bei jeder Predigt oder auch wo meinetwegen unserinem bei jeder Vorlesung erleben, daß im Moment, wo Sie merken, also die Studenten bauen langsam hier ab, dann braucht man nur irgend etwas zu erzählen, schon ist alles wieder da. Wenigstens für einen Moment.

Das, was ich bis jetzt vorzutragen versucht hatte, sind gleichsam die Rahmenrichtlinien einer narrativen Theologie. Jetzt soll es ganz praktisch werden.

Die Legende bildet nach wie vor ein legitimes Stilmittel, um eine religiöse Wahrheit weiterzusagen. Eine Legende, so könnte man sagen, erzählt eine göttliche Wahrheit im Gewande einer irdischen Geschichte. So ist etwa die von Lukas überlieferte Geschichte von der Geburt Jesu in Bethlehem, also die sogenannte Weihnachtsgeschichte, eine Legende. Sie malt anschaulich breit und irdisch menschlich und darum nicht nur für den Kopf, sondern auch für das Auge und Herz der Hörer aus, was der kluge Evangelist Johannes theologisch präzise und knapp in einem einzigen Vers so erzählt: das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns. Diese sogenannte Weihnachtsgeschichte des Lukas ist durch die Jahrhunderte vielfältig in Liedern, Bildern, Krippenspielen und neuen Legenden erzählt, nacherzählt und dabei immer zugleich auch weiter- und um- erzählt worden. Eine solche Nach-, Weiter- und Umerzählung hat für unsere Zeit der Baseler Pfarrer Werner Reiser in seinen Legendenpredigten geboten. Sie lauten in von mir gestraffter und damit wirksamer gemachter Form folgendermaßen: Der Himmel war ratlos. Kein Himmlischer wußte mehr, wie man den Menschen beikommen könnte. Die Irdischen waren für die Geheimnisse des Himmels taub und blind geworden. Lange Zeit hatte es keine Offenbarungen mehr gegeben. Kein Bote war mehr zur Erde geschickt worden. Auch die Träume waren erloschen.

Sichtbare und unsichtbare Welt drohten immer mehr auseinanderzufallen und sich einander völlig zu entfremden. Es tat den Irdischen nicht gut, sich immer nur mit sich selbst zu beschäftigen. Aber auch die Himmlischen litten darunter, immer nur unter sich zu sein. So blieb ihnen nichts übrig, als die traurigen Herzen zu lehren und über mögliche Wege miteinander zu verhandeln. Eine Gruppe wies darauf hin, daß früher die Erschütterungen der Erde und große Naturkatastrophen die Irdischen am ehesten nachdenklich gestimmt hätten. Doch dagegen wurde einhellig Einspruch erhoben. Strafaktionen können nicht himmlische Mittel sein. Wahrscheinlich haben gerade solche Mittel dem Ansehen am meisten geschadet und den Himmel ungläubwürdig gemacht. Jeder, der gegen die Himmlischen mißtrauisch ist, beruft sich auf solche Katastrophen. Da wäre es doch sinnvoller, meinte eine andere Gruppe, in voller Ausrüstung den Irdischen gegenüberzutreten und sie mit Glanz und Gloria so zu überwältigen, daß keiner mehr die Augen verschließen könne. Dem Aufmarsch der himmlischen Heerschaaren werde niemand widerstehen. Aber die Jüngeren waren solcher Machtdemonstration völlig abgeneigt. Wir werden wohl im Moment Eindruck machen, gaben sie zu bedenken, aber wir können ja nicht dauern vor ihnen stehen bleiben. Wenn sie uns nicht mehr sehen, bleiben ihnen nur unsere Heere in Erinnerung. Und sie werden nicht zögern, unseren Auftritt nachzuahmen und selber Heere aufzustellen. Bisher hatte sich eine weitere Gruppe zurückgehalten. Doch ihren Mienen war abzulesen, daß sie mit keinem Vorschlag einverstanden waren. Nun denn, wir haben uns unter den Irdischen umgesehen und sind auf andere Dinge gestoßen. Wir haben seit Wochen den irdischen Markt erforscht. Man muß wissen, wie sie denken, was sie erwarten und welche Bedürfnisse sie haben. Danach müssen wir unsere Absichten richten, sonst bleibt es ein Angebot ohne Nachfrage.

Ich erhebe Einspruch, rief einer. Wir sind vor ihnen dagewesen. Sie haben uns nicht zu kritisieren. Die Bedürfnisse des Himmels gehen vor. Sie sind Geschöpfe. Sie haben zu dienen. Plötzlich wurde es still. Gabriel war zu ihnen getreten. Er war bei ihnen gewesen. Nun

stand er unter ihnen und strahlte sie an. Dann sagte er: ein Kind. Und als sie sich alle sprachlos anschauten, wiederholte er: ein Kind. Er gibt ihnen ein Kind. Das ist seine Antwort auf die Entfremdung des Menschen. Ein Kind? Ein Kind, riefen nun alle miteinander und es klang staunend, erschrocken, bewundernd und abwägend, ein Kind. Wie göttlich! Ein Kind. Wie gewöhnlich! Ein Kind. Wie einfach! Ein Kind. Wie unverständlich! als erstes brach es aus jenen heraus, die die Irdischen erforscht hatten. Aber sie wollen das Kind doch nicht, sie wollen überhaupt keine Kinder mehr. Kinder sind unerwünscht. Sie haben keinen Platz für sie. Man gibt Familien mit Kindern keine Wohnung. Darum wird auch für dieses Kind kein Platz sein. Es ist unerwünscht! Gabriel antwortet ruhig. Eben gerade darum soll es ein Kind sein. Ein Unerwünschtes neben Unerwünschten. Es wird ihm gehen, wie vielen anderen. Der Mann seiner Mutter wird sie verlassen wollen, der Machthaber der Zeit wird ihm nach dem Leben trachten, kaum ist es geboren. Später wird man nach ihm greifen wollen, weil er als Erwachsener anders denkt und lebt als die anderen. Immer wird er unerwünscht sein, so wie Gott selber in der Welt unerwünscht ist. Dieses Kind teilt sein Schicksal mit Gott und mit allen ungeliebten Kindern und Menschen. Das wird die Gemeinschaft aller Unerwünschten sein. Da Fragen erlaubt war, nahte sich einer jener Gruppe, die die Irdischen mit Schrecken erschüttern wollten und fragte: Warum soll es wieder einer von ihrer eigenen Sorte sein? Gabriel antwortete: Alles Menschliche, das mehr ist als ein Mensch, wird ein Übermensch und unmenschlich. Wir haben an Übermenschen genug zu leiden. Für Gott sind sie recht als Menschen. Es genügt, wenn sie richtige Menschen sind. Du brauchst keine Angst zu haben. Das Kind wird von ihrer Art, aber nicht von ihrer Unart sein. Es wird ihnen zeigen, wie menschenfreundlich Gott ist und wie gottesfreundlich der Mensch sein kann. Daraufhin wagte kaum mehr einer etwas zu fragen, bis zuletzt einer sich bescheiden erkundigte: In welchem Volke soll das Kind geboren werden und ist es auch sicher, daß man es dort annimmt? Ihm antwortete Gabriel: Es wird in einem Volk geboren werden, daß sein Volk ist und keine Grenzen hat. Was dort geschieht, gehört von Anfang an der ganzen Welt. Es kommt in diesem Volk zur Welt. Und ob sie es annehmen? Es ist eine Gabe Gottes und nicht ein Zwang. Es ist ein Angebot an alle.

Diese Erzählung ist zwar der Form nach eine Legende, sogenannte zweite Naivität, aber ihr Inhalt ist theologisch, durch und durch reflektiert. Und zwar im Hinblick auf den zeitgenössischen Zuhörer, dem der Verkündigungsgehalt der biblischen Weihnachtsgeschichte auf diese Weise nahe gebracht werden soll, wie es denn die erzählende Theologie sicher auch mit dem Nachdenken zu tun hat. Denn, wer sich ein Herz gefaßt hat, braucht gar nicht auf den Kopf gefallen zu sein.

Auf andere Weise versucht es das folgende Beispiel. Es bietet so etwas wie eine Skizze des Lebens Jesu. Ich habe einmal versucht, in ihr einzelne Züge der neuzeitlichen Jesusüberlieferung zu einer in sich geschlossenen Ereigniskette zusammenzufügen. Dabei habe ich mich zugleich des Stilmittels der Verfremdung bedient, um Leser und Zuhörer zu neuem Aufmerken anzureizen, und zwar beide — sowohl jene, denen die neutestamentlichen Jesugeschichten gar zu vertraut sind, als auch jene, denen sie fernab in einer vergangenen Zeit zu liegen scheinen. Da wird einer in einer Notunterkunft geboren, in der Ecke, in der Baracke auf einer Strohschütte. Die ersten, die sich für ihn interessieren, sind Landarbeiter, die Proletarier jener Zeit. Da muß er mit seiner Familie sofort in die Emigration, ins politische Asyl. Seine Kindheit ist ohne jeden Glanz. Bevor er mit seiner öffentlichen Wirksamkeit beginnt,

verzichtet er ausdrücklich auf alle jene Mittel und Attribute, die einem politischen Führer oder sozialen Revolutionär Erfolg versprechen, auf Macht, Brot und Spiele. Als sie ihn dann später doch einmal zu ihrem Führer machen wollen, entzieht er sich ihnen. Ohne einen Titel oder ein Amt für sich in Anspruch zu nehmen, will er nur die Sache Gottes in der Welt durchsetzen. Dafür erscheint es ihm jetzt höchste Zeit. Aber mit dem Anfang ist im Grunde schon entschieden, daß seine Sache schief gehen muß. Gleich sein erster Auftreten in seinem Heimatstadt endet mit einem Fiasko. Man treibt ihn aus der Stadt hinaus und will ihn umbringen. Daraufhin zieht er als Wanderprediger durchs Land, ohne Paß und ohne festen Wohnsitz. Er predigt denen, die es mit Gott schwer und von Theologie keine Ahnung haben. Er ist frei von allen Vorurteilen. Er hält sich zu denen, die die Gesellschaft ausgeschlossen hat, zu den moralisch Verdächtigen und den politisch Unzuverlässigen und setzt sich mit ihnen zusammen an einen Tisch. Aber er geht genauso in die Häuser der guten Bürger, der Theologen und der Frommen. Ihm ist allein an den Menschen gelegen. Darum sind ihm die geltenden kirchlichen Vorschriften im Grund gleichgültig. Manchmal erfüllt er sie, manchmal setzt er sich über sie hinweg. Er hält sich an die Kinder, nicht an die Juristen. Seine eigene sehr fromme Familie erklärt ihn für verrückt. Und das heißt für sie „vom Teufel besessen“.

Mit den kirchlichen und politischen Behörden gerät er in Konflikt. Sie suchen ihn in bewährter Zusammenarbeit zu integrieren. Für eine Zeit lang setzt er sich auch einmal ins Ausland ab. Dann aber sucht er bewußt die Entscheidung in der Hauptstadt des Landes. Im ersten Augenblick scheint es sogar zu gelingen. Die Menge fällt ihm begeistert zu. Aber dann erfüllt sich an ihm doch das Todesverhängnis, das von Anfang an über ihm geschwebt hat. Einer aus seinem engsten Umkreis denunziert ihn. Die Stimmung der Masse schlägt im Nu gegen ihn um. Und auch seine letzten Anhänger setzen sich von ihm ab. Von allen im Stich gelassen, hat er Angst vor dem Sterben. Mit den üblichen Methoden geistlich-politischer Justiz wird der Prozeß gegen ihn durchgepeitscht. Die Anklage lautet auf Gotteslästerung und Hochverrat. Das Urteil auf Tod. Völlig verlassen, aber still und gehorsam, geht er den Weg an den Galgen. Er wird gehängt mit zwei Verbrechern und stirbt mit den Worten: Mein Gott, warum hast du mich verlassen! Aber über sein Grab wächst kein Gras mehr. Seine Anhänger haben hinterher erkannt, was dahinter war – Gottes Geschichte mit den Menschen.

Und sie haben die Überschrift gegeben: sie da, euer Gott! So, wie die Geschichte Jesu von Nazareth hier erzählt wird, hört sie sich beinahe wie das Schicksal eines der vielen Verfolgten in unserem Jahrhundert, wie die Biographie eines Juden zur Zeit Adolf Hitlers an. Aber diese Umerzählung ist mit Absicht geschehen, in Vollstreckung der biblischen Botschaft. Aber eben, daß wir es hier mit Gott zu tun haben, erfahren wir nur, wenn die Geschichte nicht in einer fernen Zeit zurück liegt, sondern mitten unter uns geschieht. Soll solche Vergegenwärtigung gelingen, und dadurch neue heutige Gotteserfahrung entstehen, dann müssen die in den biblischen Zeugnissen gespeicherten und durch die kirchliche Tradition an uns gelangten Gotteserfahrungen nicht nur nach- und weiter-, sondern jeweils auch um- und neu erzählt werden.

Der Kindermord von Bethlehem findet dann seine zeitgemäße Fortsetzung im Schicksal der Anne Frank, der Auszug Israels aus Ägypten in den Befreiungsbewegungen, aber auch in den Vertriebenen- und Flüchtlingszügen unserer Zeit. Die Erzählung von Daniel in der Löwengrube in Bonhoeffers Gestapohaft, das

Gleichnis vom barmherzigen Samariter in dem Bericht über eine Obdachlosenarbeit, eine Hilfsaktion für Körperbehinderte oder ein Entwicklungsprojekt in Übersee.

Wie könnte dies auch anders sein, wenn man die Geschichte Gottes mit der Menschheit nicht mit der Kanonisierung der beiden Testamente für abgeschlossen hält, sondern damit rechnet, daß diese Geschichte auch seitdem noch fortgegangen ist und künftig auch noch fortgehen wird! Fragt sich nur, ob die Christen heute noch solche Gotteserfahrungen machen, ihren Zeitgenossen noch etwas zu erzählen haben. Andererseits kommt es zu neuen Gotteserfahrungen, nur, wo man sie in überlieferten biblischen Geschichten nicht nur einfach wiederholt, sondern genügend Geistesgegenwart besitzt, um sie neu oder umzuerzählen. Erfahren und erzählen halten sich dabei gegenseitig.

Dafür wiederum ein Beispiel. Im Lobgesang der Maria bei Lukas, in dem sogenannten Magnificat, heißt es von Gott: „Er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und des Name heilig ist. Er übt Gewalt mit seinem Arm und zeustreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen, die Hungrigen füllet er mit Gütern und läßt die Reichen leer.“ Im Fall des Erzählers dieses Bibeltextes kann es geschehen, daß die Theologie in neuen Bildern davon redet und darüber fast zur Poeterei wird, aber gerade dadurch zum Ernstfall in der Gegenwart.

Am Hafen von Piräus steht ein Mädchen und singt „ein Schiff wird kommen“. Ein wenig Sehnsucht, Träumerei und Wehmut ist in diesem Lied. Aber es ist keine große Sehnsucht, kein gefährlicher Traum, keine heilige Wehmut, nur eine leichte Sentimentalität, wie das bunte Titelblatt eines Reiseprospektes. Es gibt noch ein anderes Lied, das ebenfalls von einem Mädchen in einer Hafenstadt gesungen wird, und von einem Schiff handelt, das kommen soll. Das ist das Lied der Jenny, der Seeräuberbraut in Bertholt Brechts „Dreigroschenoper“. Während Jenny jetzt noch in lumpigen Kleidern und für schäbigen Lohn in der Hafenkneipe Gläser abwaschen und Betten machen muß für fremde Leute, träumt sie von dem Schiff mit acht Segeln und fünfzig Kanonen an Bord, das eines Tages, demnächst schon, sehr bald, im Hafen aufkreuzen wird. Wenn dieses Schiff kommt, dann wird es die Gerechtigkeit mitbringen. Die harte Gerechtigkeit der gnadenlosen Gewalt mit Rache, Vergeltung und Umkehr aller Verhältnisse. Da wird dann das kleine Mädchen, die heimliche Seeräuberbraut, die jetzt niemand kennt und beachtet, öffentlich auf dem Richtplatz stehen und das Kommando führen. Alle werden an ihr vorbeiziehen müssen und keinen wird sie verschonen. Jedes Mal, wenn ein Kopf fällt, wird sie nur rufen – hoppla! Das ist für Jenny, die Seeräuberbraut, das Reich Gottes auf Erden. Ihr Lied ist mehr als ein bißchen Sentimentalität und Träumerei. Es enthält eine kräftige Sehnsucht und einen gefährlichen Traum. Es ist ein Revolutionslied. Gestanzt von dem Pathos des Gegensatzes zwischen einer schlechten Gegenwart und einer guten Zukunft. Auch die Christenheit singt in der Adventszeit ein Lied von einem Schiff: „Es kommt ein Schiff geladen bis an sein höchsten Bord; trgt Gottes Sohn voll Gnaden, des Vaters ewigs Wort.“ Dieses Lied redet zwar in einer altertümlichen, für viele kaum noch verständlichen Bildersprache. Deutet man aber die Bilder, so wird ihre Botschaft deutlich. Sie lautet: ‚Erlösung durch Liebe‘ und ‚Gewalt ist nicht in der Liebe‘. Damit bringt das dritte Lied, das, was jene beiden anderen von dem kommenden Schiff erwarten, zur Erfüllung, indem es ihre Erwartungen zugleich kräftig korrigiert.

Es fragt an, ob wir uns wirklich mit unseren kleinen Sehnsüchten und Hoffnungen, mit dem Traum von Mann, Mädchen, Auto, Eigenheim und Freizeit – zusätzlich immer etwas Sentimentalität – begnügen wollen. Es fragt uns, ob unsere Wünsche nicht gar zu bescheiden sind, ob wir wirklich schon damit zufrieden sein wollen, nur zufrieden zu sein. Gott hat dem Menschen auf alle Fälle mehr zgedacht. Er hat das Leben intensiver gewollt, mit größeren Freuden, freilich auch mit tieferen Schmerzen, mit mehr Lachen und wohl auch mit mehr Weinen. Und er hat sich den Menschen größer vorgestellt. **Nicht nur mit einer gerade** noch erträglichen Gegenwart, sondern mit einer besseren Zukunft. Darum gibt das dritte Lied auch jener großen gefährlichen Sehnsucht nach politischer und sozialer Befreiung Recht, die das zweite Lied ausspricht. Die Hungernden sollen satt werden, die Mädchen sollen nicht mehr fremden Männern das Bett machen müssen, die zu kurz Gekommenen sollen zu ihrem Recht kommen und gelangen und jeder Mensch soll eine Chance haben. Davon redet auch die Bibel. Nur, daß sie als Mittel zu diesem Ziel an die Stelle der Vergeltung die Liebe setzt und damit statt zur Gewalt zur Phantasie und zur Vernunft aufruft. Liebe, Phantasie, Vernunft. Darin sollte der Beitrag der Christen zur Veränderung der Welt bestehen. Aber gerade damit in dem Bewußtsein, daß es ohne Gottes Advent keine Zukunft der Welt gibt. Theologie als Erzählkunst des Glaubens ist dort ans Ziel gelangt, wo Zeitgenossen, angesteckt von den in der Bibel gespeicherten Gotteserfahrungen, in der Wirklichkeit dieses Lebens und ihrer Welt eigene Erfahrungen mit Gott machen und so die in den biblischen Zeugnissen überlieferten bestätigten und bestärkten Erzählungen fortsetzen. Im Grunde vermag auch christliche Theologie heute nicht mehr zu tun als was der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber in einem Rechenschaftsbericht über seine Arbeit einmal so geschrieben hat: „Ich zeuge für Erfahrungen und appelliere an Erfahrung. Die Erfahrung, für die ich zeuge, ist naturgemäß eine begrenzte. Aber sie ist nicht als eine subjektive zu verstehen. Ich habe sie durch meinen Appell erprobt und erprobe sie immer neu. Ich sage zu dem, der mich hört: Es ist deine Erfahrung, besinne dich auf sie! Und worauf du dich nicht besinnen kannst, wage, es als Erfahrung zu erlangen. Wer aber sich ernstlich weigert, den nehme ich ernst, der ist mir wichtig, seine Weigerung ist mein Problem. Ich muß es noch einmal sagen, ich habe keine Lehre, ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit. Ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht nur zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme den, der mir zuhört, an die Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“

Darum, meine Damen und Herren, hat Theologie mit ihrem Erzählen von Gott nicht oben einzusetzen, weder mit einem Monolog der Dreifaltigkeit im Himmel, noch bei einer im voraus anzuerkennenden Autorität der Heiligen Schrift. Sondern sie hat unten anzufangen, in der Welt, in der wir leben. Sie hat an Erfahrungen und Erkenntnissen anzuknüpfen, bei denen eigentlich alle Menschen zu behaften sein sollten, um sie dort abzuholen. Und sie hat dann in einen gemeinsamen Lebens- und Denkprozeß hineinzuziehen. Der Weg zum Glauben führt, darin der Inkarnation gleichend, durch die Stalltür unserer alltäglichen Lebenserfahrungen und sehr gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse. Wie können Zeitgenossen etwas annehmen, von dem sie nicht erkennen, daß es sich in ihrer Welt abspielt und in ihrem Leben vorkommt? Was geht sie die Offenbarung Gottes an, wenn sie ihnen nur hoch an den Himmel gemalt wird? Sie wollen wissen, inwiefern dies ihre Person betrifft und wollen gezeigt bekommen, wie das in ihrem Leben auf Erden aus-

sieht. Auch für das Reden der Theologie und Kirche von Gott gilt der Grundsatz Lenins: ‚eine abstrakte Wahrheit gibt es nicht, die Wahrheit ist stets konkret‘. Damit wird Lenin zum ‚Kirchenvater‘. Wer heute an Gott glaubt und davon spricht, kann es nur so tun, daß er zeigt, was er damit meint. Nicht im Sinne einer philosophisch theologischen Definition, wohl aber mit der Absicht weltlicher Konkretion. Theologie als menschliche Rede von Gott hat demnach in dem immer unvollkommen bleibenden, nie ans Ende gelangenden, stets bruchstückhaften und daher überholbaren Bemühen zu bestehen, die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt zu erweisen. Nicht um den Glauben auf diese Weise zu demonstrieren, sondern um ihn zu konkretisieren. Solche weltliche Konkretion des Glaubens bedeutet keine Verklärung der Welt durch Gott, auch keine Erklärung der Welt durch Gott, wohl aber ihre Klärung. Reden wir anders von Gott, würden wir Altertumforschern gleichen, die aus dem Müll einer vergangenen Kulturschicht einige alte Tonscherben ausgegraben haben und diese nun einem mäßig interessierten Publikum vorstellen. Mit ihrem Bemühen um weltliche Konkretion will die Theologie dem Glauben an den unsichtbaren Gott dadurch Überzeugungskraft verschaffen, daß sie seine Relevanz in der Wirklichkeit der Welt ersichtlich macht. Nicht sichtbar macht, sondern ersichtlich macht, wo und wie der Glaube an Gott zu dem Zeitgenossen in seinem Leben in Betracht kommt. Wo sich die Theologie in dieser Weise als Erzählkunst des Glaubens versteht, dort wird der Zeitgenosse, statt nur dogmatisch angepredigt oder historisch informiert oder moralisch angefeuert, eingeladen, sich als aktiver Partner an einem gemeinsamen Erfahrungsaustausch zu beteiligen und seinerseits die von ihm gemachten gleichen oder gegenteiligen Erfahrungen mit Gott und der Welt auszusprechen. Theologie als Erzählkunst des Glaubens meint mithin keinen elitär-aristokratischen Monolog frommer Seelen unter sich, sondern den populär-demokratischen Dialog zwischen Zeitgenossen, die an Gott glauben und solchen, die es gleichfalls noch oder nicht mehr tun.

In diesem Sinne wollen wir unseren Dialog über Gott fortsetzen, indem wir Zeitgenossen sich gegenseitig von ihren Erfahrungen mit Gott erzählen lassen. Die Bezeugung des Glaubens an Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt, hat nicht mit der Nacherzählung des biblischen Schöpfungsberichtes anzufangen, sondern tunlicherweise mit der Erzählung von dem eigenen unmittelbaren Erleben einer schlechthinigen Abhängigkeit, mit dem Hinweis auf die am Grund allen Lebens gründende Erfahrung, daß der Mensch nicht Macher, sondern Empfänger seines Lebens ist, daß er sich samt seiner Welt nicht selbst gesetzt hat, sondern sich einem anderen verdankt. Daß der Mensch in erster Linie nicht Macher, sondern Empfänger seines Lebens ist, davon läßt sich erzählen.

Wir brauchen nur die Augen aufzutun. Und es heißt ja oft in der Bibel: „siehe da“, auf Schritt und Tritt. Nur der Mensch kann fragen, weil nur er Antworten erhalten hat. Er kann immer nur nach etwas fragen, wovon er schon ein teilweises Wissen hat. Er kann sprechen, weil sich ihm die Welt in der Sprache darbietet. Ich kann doch auch nur sprechen, weil mir Sprache von Kindheit an geliefert ist. Der Mensch kann nur denken, weil ihm in der Vernunft das Sein vernehmbar ist. Er kann überhaupt nur Leben, so lange ihm Zeit gereicht wird. Wenn wir die Zeiten in unserem Leben zusammenrechnen, von denen wir wirklich sagen können, daß wir in ihnen gelebt haben – wohl-gemerkt gelebt und nicht vegetiert –, dann kommen wir insgesamt wahrscheinlich nur auf eine kurze Zeitspanne, vielleicht nur auf einige Jahre, manche möglicherweise sogar nur auf Monate, Wochen, es könnte

sein, nur auf einen einzigen Tag. Wenn wir einmal nachfragen, was das für Zeiten waren, in denen wir so wahrhaft gelebt haben, dann werden wir feststellen, daß es meistens solche Zeiten gewesen sind, in denen wir gar nicht bewußt etwas geleistet haben, sondern in denen es gleichsam über uns kam — wie wir zu sagen pflegen — und wir das Gefühl hatten, nicht wir haben das jetzt eigentlich getan, sondern es war eine Kraft da, die uns erfüllte. Wie wir diese Kraft nennen wollen, als Christen sagen wir zu dieser Kraft „Gott“. Aber in dem Gespräch mit den anderen sagen wir vielleicht „Geist der Liebe“ oder wir geben ihr zuerst gar keinen Namen. Das ist vorerst nicht wichtig. Wichtig allein ist die eben erzählte Erfahrung, daß diese Kraft da ist und wir uns ihr öffnen.

Oder: Wir wissen, daß es ohne Arbeit und Leistung keine Erfolge, ja überhaupt kein menschliches Leben gibt, und wir haben auch die Erfahrung gemacht, daß sich unsere Arbeit und Leistung nicht unmittelbar in Erfolg und Wirkung umsetzt. Manchmal gelingt, manchmal gelingt es nicht. Das weiß der Handwerker so gut wie der Schriftsteller, der Lehrer ebenso wie ein Arzt oder Pfarrer.

Ob es gelingt oder mißlingt, hängt nicht allein von der Größe unseres Einsatzes ab, so daß Quantität hier gleichsam von selbst in Qualität umschlüge. Es ist schier noch etwas anderes mit im Spiel, über das wir nicht verfügen, etwas Unberechenbares, statistisch nicht erfassbar. Die Bibel spricht an dieser Stelle von der Gnade oder von den Siegen Gottes. Wieder gilt: Ob Zeitgenossen diese Erfahrung auch so nennen wollen, ist vorerst gleichgültig. Wichtig ist vorerst, daß sie dieses Moment des Unverfügbaren in ihrer Arbeit erkennen und daß es in ihnen ein dankbares Staunen erweckt und sie zu jener leichtsinnigen Sorglosigkeit verführt, die uns erst den rechten Schwung in aller Arbeit gibt. Diese Erfahrung der verdammt Existenz spiegelt sich wider in dem unbewußten Vertrauen, daß das Dasein dieses Menschen untergründig bestimmt, und ohne das er überhaupt nicht zu leben vermag. Wäre der Glaube an Gott nicht in solcher erzählbaren Lebenserfahrung fundiert, so wäre er vom Verdacht der Projektion kaum zu befreien. Dazu erzählt Heinrich Bur in seiner Schrift „Das Glück und die Theologie“ folgendes Erlebnis: „Der Sohn meines väterlichen Freundes S. war in der Zeit seines Examens in einen Leistungswahn gefallen. Er schloß sich von den anderen ab und arbeitete eisern. Der Vater sah es und wollte, daß er wieder zu reiten anfinge. Das könne er nicht, erwiderte der Sohn. Dann müsse er es täglich tun, um wieder in Form zu kommen. Statt dessen betrieb er für sich Kraftsport, um noch ein paar Kilo mehr zu heben. Zufällig, bei einem Gang in den schönen Busch traf er nun auf jemanden, der vom Pferde gestürzt war, und er machte sich, es war schon Abend, auf die Suche nach dem Pferd. Lange vergeblich. Es war inzwischen Nacht geworden. Da kam ihm, als er schon aufgeben wollte, das Pferd auf einem schmalen Pfad entgegen, er hielt es, saß auf und fühlte den Augenblick als ein Geschenk. Und nun trainierte er nicht mehr auf Leistung, sondern er ritt.“

Diese Geschichte wird uns zum Gleichnis. Als solches könnte sie glatt im Neuen Testament stehen. Der Irrtum, dem der junge Mann am Anfang erlegen ist, besteht darin, daß er sein ganzes Leben unter dem Gesichtspunkt der Leistung sieht und dementsprechend auch die Bestätigung seines Ichs und damit den Sinn seiner Existenz von seiner eigenen Leistung erwartet. Eben darum arbeitet er nicht nur eisern auf das Examen hin, sondern sucht selber seiner Freizeit noch durch einen eisernen Kraftsport Sinn zu geben. Auf diese Weise wird sein Leben zu einer einzigen großen Anstrengung. Alles in ihm muß seine Tüchtigkeit er-

weisen. Aber gerade auf diese Weise lebt er am Leben vorbei. Die Wende bahnt sich in dem Augenblick an, als der junge Mann im Wald den gestürzten Reiter findet und sich bis in die Nacht hinein auf die Suche nach dem Pferd macht. Auch dabei leistet er etwas, sicherlich ebensoviel wie bei seiner Arbeit zum Examen und bei seinem täglichen Kraftsport. Doch er denkt dabei nicht an sich selbst, sondern an das, was er leistet, an die anderen, an den Reiter und das Pferd, daß ihnen geholfen werde. Aber indem er so völlig selbstvergessen nach einem anderen sucht, ist er ganz und gar bei sich selbst. Und nun trainiert er nicht mehr auf Leistung auf einem Pferde, sondern er lebt. In diesem Augenblick bejaht der junge Mann das Leben. Er freut sich seines Daseins. Er hat sich selbst gefunden. Er ist mit seinem Tun eins mit sich selbst. Dabei ist das Tun nicht die Leistung, welche das Selbstsein begründet. Sicher ist Reiten eine anstrengende Leistung. Aber ausdrücklich heißt es, daß er den Augenblick als ein Geschenk fühlte. Die Einsichten, die wir in dieser Erzählung gewonnen haben, ergeben einen einheitlichen Erfahrungszusammenhang. Dieser erweist sich bei näherem Zusehen als eine zeitgemäße Auslegung der lutherischen Rechtfertigungslehre. Das führt zum nächsten Beispiel.

In der Bibel bildet der Exodus, der Auszug, eine Grundsituation aller menschlichen Existenz. Fast könnte man sagen, daß das Volk Israel von Auszug zu Auszug gelebt hat. Am Anfang seiner Geschichte steht die Befreiung und der Auszug des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten. Später rückte dann an den Anfang die Berufung Abrahams. Auch sie war mit einem Exodus verbunden. Denn an Abraham ergeht von Jahwe der Befehl: „Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will!“ Was geht uns heute noch der Exodus eines Volkes an, der vor mehr als drei Jahrtausenden stattgefunden hat? Oder was gar der Auszug eines Mannes mit seiner Sippe, der sich historisch überhaupt nicht erzählen läßt? Auch hier kann die Vergegenwärtigung wieder durch die Weiter- und Umerzählung gelingen, indem wir zeigen, wie der Exodus eine Grundsituation auch unserer Existenz und Geschichte bildet und wie er auf diese Weise die einstmals mit ihm verbundene Gotteserfahrung an der Wirklichkeit unseres Lebens und unserer Welt neu ersichtlich macht. Exodus geschieht heute geographisch. In Pubertät, Lernprozeß, Scheidung, Pensionierung und Tod. Soziologisch ereignet sich Exodus in dem ständigen Wandel der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, in dem die Veränderung nur nach das einzig Unveränderliche zu sein scheint, in Umzug, Berufswechsel, Umschulung, Geistesgeschichtlich vollzog sich Exodus in der Aufklärung, die von Kant wörtlich als Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bezeichnet wird. Politisch geschieht er als Umsturz, Vertreibung und Flucht, die zum besten Ritual der Weltgeschichte im 20. Jahrhundert zu gehören scheint. In allen diesen Situationen erfährt der Mensch gleichzeitig die harte Notwendigkeit mit ihrem Anspruch und die Eröffnung einer neuen unverfügbaren Lebensmöglichkeit. Sie können auch sagen, im Exodus begegnen sich Glaube, Hoffnung und Liebe: der Glaube als erfahrene Geborgenheit im Unterwegssein, die Hoffnung als aktive Erwartung einer verheißenen, aber nie garantierten Zukunft, die Liebe als gegenseitige Hilfe auf dem Wege dorthin. Wenn Christen in dieser Weise anderen Menschen von ihren Erfahrungen mit Gott erzählen, dann können sie ihnen Gottes Wirken in der Welt nicht objektiv demonstrieren. Ihre Versuche, den Glauben an Gott durch die Erzählung von handgreiflichen Erfahrungen zu verifizieren, können noch so eindeutig sein, sie ergeben niemals Eindeutigkeit. Immer kann der andere alle Bemühungen, die Relevanz des

Gottesglaubens an der Wirklichkeit der Welt ersichtlich zu machen, mit eigener unaustauschbarer Erfahrung erwidern. Ich sehe zwar dasselbe wie du, aber Gott erkenne ich nicht darin. Beispielhaft dafür ist die neutestamentliche Pfingstgeschichte. Während die einen durch die Predigt des Petrus zum Glauben kommen und in dem, was vor ihren Augen geschieht, das Wirken des Heiligen Geistes erkennen, reagieren die anderen völlig unbeeindruckt. „Sie sind voll süßen Weines.“ Christen und Nichtchristen machen dieselben Lebenserfahrungen. Und beide können dazu erzählen. Der Unterschied zwischen ihren beiden Erzählungen besteht darin, daß der Christ seine Erfahrungen im Horizont des Glaubens sieht und die Wirklichkeit der Welt als Wirklichkeit Gottes entdeckt. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet wiederum eine neutestamentliche Erzählung. Jesus heilt zehn Aussätzige. Aber nur von einem unter ihnen heißt es: „Da er sah, daß er gesund geworden war, kehrte er um und pries Gott mit lauter Stimme“. Alle jene zehn Aussätzigen machen dieselbe Erfahrung, aber nur einer von ihnen erfährt Gott darin. Zu ihm sagt Jesus hinterher: „Dein Glaube hat dir geholfen“. Das heißt nicht, daß die anderen nun wieder ihren Aussatz an den Hals kriegen. Aber das heißt, daß nur dieser eine, in dem, was ihm widerfahren ist, Gott entdeckt hat. Einsicht in das Wirken Gottes in der Wirklichkeit der Welt gibt es immer nur als Einsicht in die persönliche Existenz, als Erkenntnis unseres eigenen Geschicks und auch dies meist nur im Großen und Ganzen, in der Gesamtrichtung, wie sie der einzelne fühlt. Gott noch im Detail zu erkennen, fällt uns schwer. Die feste Gewißheit der göttlichen Vorsehung geht bei uns Hand in Hand mit einem zaghaften Nichtwissen. Nur ab und zu entziffern sich uns, wenn wir uns umwenden zu unserer eigenen Vergangenheit, einige Punkte unseres Lebens als Schnittpunkte zwischen der sichtbaren Horizontalen und einer verborgenen Vertikalen. Und wir beobachten ein Übereinkommen zwischen bestimmten äußeren Ereignissen und dem Sinn, der unserem Leben im ganzen innewohnt. Es geht uns eine Art Synchronismus auf zwischen unserer inneren Entwicklung oder unserer inneren Geschichte und den Geschehnissen außer uns. Und wir erkennen den Gewinn, den wir aus den sogenannten Wechselfällen unseres Lebens bezogen haben.

Ich erinnere mich. Es war im Kriegsjahr 1942/1943. Ich lag damals als Soldat in Oberbayern und war zum Streifendienst abkommandiert. Wir hatten die beiden Straßen- und Eisenbahnbrücken, die südlich von Freilassing unmittelbar nebeneinander über die Sarlach nach Salzburg führten, zu kontrollieren, um den Übergang von Deutschland nach Österreich und somit den Fluchtweg vom Norden nach dem Süden abzuriegeln. Hier stand ich nun an einem Samstagnachmittag im Spätherbst auf der Eisenbahnbrücke. Das Jahr ging auf Weihnachten zu. Schon das vierte in diesem Kriege. Und ein Vierteljahr vor Stalingrad immer noch keine Aussicht auf die erhoffte und von Kriegsbeginn an erbetete Niederlage. Den ganzen Tag hindurch hatte es geregnet. Mein Herz war traurig und leer. Der Schwermut stand um mich wie eine Wand. Da, mit einem Mal, am späten Nachmittag, begann die Traurigkeit von mir zu weichen und mich überkam ein Gefühl einer unzerstörbaren Geborgenheit. Gleichzeitig fiel mir das Psalmwort ein: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen“. Schließlich hörte auch noch der Regen auf. Und kurz bevor die Dämmerung begann, brach sogar noch die Sonne für einen Augenblick durch die Wolken und tauchte mit ihren letzten Strahlen die Wallfahrtskirche von Maria Klein, die ich links vor mir auf einem Hügel liegen sah, in ein mildes Licht. Dieses Erlebnis bedeutete für mich nicht die Garantie körperlicher Unversehrtheit. Ich fühlte mich dadurch nicht etwa meines Lebens

fortan sicher, daß ich heil aus diesem verhassten Krieg herauskomme, vor der Gestapo bewahrt bleibe, und daß ich als Theologe von der Kanzel wieder von Gott reden könnte. An äußere Bewahrung dachte ich überhaupt nicht. Die Geborgenheit, die ich empfand, war tiefer und umfassender. Sie hob die vorhandene Wirklichkeit – und die hieß immerhin möglicherweise Tod im Kriege oder Verfolgung durch die Nazis nach dem Kriege – nicht auf, sondern schloß jedwede Zukunft, auch den Tod und die Verfolgung ein. Aber ich selbst fühlte mich verwandelt durch die Erfahrung eines Bewahrtseins oder einer Zuversicht, die unzerstörbar schien. Ich war mir selbst gleichsam durchsichtig geworden. Ich hatte mich in jener Macht gegründet erkannt, die alles begründet, die auf mich selbst gesetzt hat. Jetzt wußte ich, daß die Welt, obwohl sie so ist, wie sie ist, dennoch in guten Händen ist und ich dazu. Und davon wollte ich auch anderen erzählen. So, wie man eine wichtige Erfahrung, die man gemacht hat, weitergibt.

Nun genügt es natürlich nicht, meine Schwestern und Brüder, ein solches Erlebnis nur durch Nacherzählen einfach zu wiederholen. Liebe und Vernunft gebieten gleicherweise, daß man das Erlebte reflektiert und interpretiert. Anders ist keine Vermittlung, keine Mitteilung an andere möglich. Aus diesem Grunde will ich an die Erzählung meines Erlebnisses vier theologische Beobachtungen knüpfen.

Erstens. Was ich damals an jenem regennassen Spätherbst erfahren habe, das nennt die Sprache des Glaubens Gottesgewißheit. Diese Gewißheit des Glaubens unterscheidet sich von dem Wissen, das die Wissenschaft vermittelt. Und sie läßt sich ebenfalls, wenn auch auf andere Weise, in der Wirklichkeit des Lebens und der Welt bewahrheiten und anderen Menschen mitteilen.

Zweitens. Das von mir geschilderte Erlebnis ist von einer fast banalen Alltäglichkeit, von einer geradezu penetranten Weltlichkeit. An dem ganzen Geschehen ist überhaupt nichts Wunderbares. Nirgendwo ereignet sich etwas Außerordentliches, Extravagantes, Übernatürliches. Der Kausalzusammenhang der Natur und Geschichte wird an keiner Stelle durchbrochen. Das zeigt, im christlichen Gottesglauben geht es mit rechten Dingen zu. In dem von Jesus verkündeten Reich Gottes wird nicht gezaubert.

Drittens. Ohne die Vermittlung der bildlichen Überlieferung durch die Kirche hätte ich jenes Erlebnis nicht als Gotteserfahrung zu deuten gewagt. Der Anstoß zu einer Erfahrung muß uns allemal von außen treffen. Selbst, wer unser Vater ist, hören wir nicht durch eine innere Stimme, sondern es muß uns von außen bekundet, möglichst sogar beurkundet werden. Sonst wüßten mehr Menschen auf der Welt, wer ihr Vater ist. Das gilt auch für die Gotteserfahrung. Deshalb sind wir hier auf die Zeugnisse der Bibel angewiesen. Daß der Heilige Geist es ist, der das Hören und Verstehen der Bibel bewirkt, bedeutet keine zuvor zu erhebende Bedingung, sondern eine nachträgliche Erfahrung des Glaubens, der sich über sich selbst, über sein eigenes Zustandekommen wundert.

Viertens. Der konkrete Inhalt der von mir erzählten Erfahrung ist in Übereinstimmung mit der in der Bibel bezeugten Gotteserfahrung als Vertrauen zu charakterisieren. Vertrauen entsteht nicht dadurch, daß wir hier auf etwas wirken, sondern etwas auf uns wirkt. Vertrauen wird in uns hervorgerufen. Es hat seinen Grund außerhalb unser selbst. Nun ist der Mensch fähig, diesen Grund, der in ihm Vertrauen erweckt, zu reflektieren, daß heißt widerzuspiegeln und zu bedenken. Das liegt daran, daß er die einzige Kreatur ist, in der der Lebensprozeß zum Bewußtsein seiner selbst ge-

langt. Wo immer die Reflektion des universalen Grundes, der das Grundvertrauen der Menschen fundiert, gelingt, dort sprechen wir von Offenbarung oder Religion. Für mich ist dies Überzeugung und unabdingbar durch Jesus von Nazareth geschehen. Seinen von ihm gelebten und verkündigten Gottesglauben habe ich als heutige Wahrheit erfahren. Ich glaube Jesus seinen Gott. Das ist meine Antwort auf die Gottesfrage.

Ich beschließe unsere kleine Erzählkunst des Glaubens, indem ich, wie könnte es anders sein, zwei Geschichten erzähle.

Erzählen bewirkt wohl, ans Ziel gelangt, eine Veränderung. Es nimmt die Hörer in das erzählte Geschehen hinein und macht sie zu Teilnehmern und Mittätern. Das zeigt drastisch und mit einem Anflug von Humor die folgende Erzählung aus den Geschichten von Martin Buber.

Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baal Schem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. Eine Geschichte, sagte er, soll man erzählen, daß sie selber Hilfe sei. Und er erzählte: Mein Großvater war lahm. Einmal baten wir ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baal Schem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Sein Großvater stand und erzählte. Und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.

Im Grunde, meine Damen und Herren, ist ja die Kirche eigentlich nichts anderes als eine Erfahrungs-, Erzähl- und Tischgemeinschaft. Wenn die Theologie als Erzählkunst des Glaubens auch keine solchen Erfolge zu erzielen hat, — ich habe es noch nicht erlebt wie jener jüdische Rabbi mit seiner Erzählung —, so rechnen wir sie um der guten Nachricht willen, die sie dem Menschen von Gott zu bringen hat, in jedem Fall zur schönen Literatur. Vollends gehören die Theologen zur schönen Literatur, wenn sie ihre gute Nachricht den Zeitgenossen nicht nur nach Art der Schriftgelehrten wie ein Glaubensgesetz von außen überstülpen, sondern wenn sie ihnen in der Weise der Schriftsteller davon erzählen. Die beste Bestimmung des Ortes, der Zeit und der Art und Weise heutiger Theologie habe ich in einem Hörspiel von Günther Eich gefunden.

Festianus, keiner von den großen Märtyrern, sondern einer von den kleinen, unbedeutenden, befindet sich im Himmel. Aber er fühlt sich dort nicht glücklich, weil er zu viele von denen vermißt, die er auf Erden gekannt oder auch nicht gekannt hat. Seine Eltern Faustinus und Faustina, den Schankwirt Dalfitius, die Kellnerin Octavia und wenn nicht die Kellnerin Octavia, dann Ophelia und wenn nicht Ophelia, dann Titus und wenn nicht Titus, dann alle die, die er nie gesehen hat.

Er spricht mit Laurentius, einem der großen und berühmten Heiligen, über seine Einsamkeit und Unruhe. Doch Laurentius versteht ihn nicht, denn er ist sehr genau und schaut auf die Einzelheiten. Er zweifelt nicht an der Genauigkeit der Maße und Gewichte. Da macht sich Festianus auf den Weg durchs Tor, durch Dornenstrüpp über die breite Straße hinab in die Hölle. Dort trifft er alle die, die er im Himmel vermißt. Faustinus und Faustina, Dalfitius und Octavia, Ophelia und Titus und alle die vielen anderen, die er nicht kennt. Und er sieht, wie sie leiden. Laurentius geht ihm nach und sie sprechen miteinander von den Träumen des Paradieses, dem Angesicht der Leidenden in der Hölle. Da sagt Festianus mit einem Mal zu Laurentius: „Nun geh, und sage Petrus, ich sei zu den Irrtümern zurückgekehrt, von den Heiligen zu den Fischern und Zelt-

machern. Geh zurück in die Herrlichkeit, die keiner Liebe bedarf. Ich weiß nicht, woran es liegt, aber die Armen und Kranken kommen mir nicht aus dem Sinn. Und so bleibt Festianus bei denen, die in der Hölle sind. Und was meinen Sie wohl, was Festianus in der Hölle getan hat? Ich bin überzeugt, er hat dort den Leuten von Gott erzählt. Und darüber ist ihm die Hölle zum Himmel geworden.

Nr. 3) Aspekte der Todeserfahrung in anderen Religionen als Frage an die Christen — Beitrag von Horst Bürkle —

Nachstehend bringen wir einen Beitrag aus dem Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen Nr. 9/84, der auf einen Vortrag von Horst Bürkle im Rahmen einer Theologischen Arbeitstagung zurückgeht. Wir meinen, daß dieser Beitrag auch für die kirchliche Arbeit in unserer Landeskirche eine Hilfe sein könnte.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

Aspekte der Todeserfahrung in anderen Religionen als Frage an die Christen

Als ich Abschied nahm in einem jener gastfreien Klöster auf dem Berge Athos, führte mich einer der Mönche in das nahegelegene Beinhaus. Sorgfältig aufgereiht, mit Namen und Sterbedatum versehen, befanden sich dort Schädel der verstorbenen Angehörigen der Klostersgemeinschaft. Es galt, eine Bitte meines Gastgebers zu erfüllen: Er hatte den Wunsch geäußert nach einem Foto, das ihn zusammen mit den Schädeln der ihm aus gemeinsamem Leben vertrauten Mitbrüdern zeigt. An diesem Ort war es deutlich: Der Tod ist hier nicht Trennung für immer, das Ins-Vergesseneraten und das endgültige Fortsein. Im Gebet, in der Liturgie und in der sakramentalen Feier dieser Männer weitet sich die kleine Schar zur triumphalen Gemeinschaft der *ecclesia triumphans*. Sie leben nicht nur in ihrer überschaubaren Klostersgemeinschaft, sondern als Teil der umfassenden mystischen Einheit des Leibes Christi, der auch ihre Toten einschließt. Der Glaube und seine fromme Praxis läßt die Jahre dieses Lebens als Vorspiel ewiger Zusammengehörigkeit erscheinen. Im Lichte des Bleibenden erscheint darum auch schon das Gegenwärtige.

Vieles von dem, was uns im Zusammenhang des Todes in anderen Religionen begegnet, liegt näher an dieser dem christlichen Glauben eigenen Haltung gegenüber dem Tod und den Toten als die flüchtige Haltung des säkularisierten Menschen unserer Tage. Für ihn ist der Tod zu einem Tabu geworden. Er verdrängt den Gedanken an ihn, verschweigt seine Nähe und unterwirft, wenn er eingetreten ist, seine Erscheinungsformen einer dem Leben nachgebildeten Kosmetik. Es gibt eine umfangreiche Literatur, die sich der Untersuchung dieser Tendenzen widmet. Verdrängung und Verniedlichung des Schrecklichen ist unter psychologischem Gesichtspunkt ein Indiz dafür, daß hier das Unerträgliche — wenn auch auf falsche Weise — bewältigt werden will. Was im überschaubaren Rahmen des Möglichen und Machbaren nicht unterzubringen ist, wird aus diesem Lebenshorizont hinausgedrängt in die Schweigezone des Annullierten. Was die Voraussetzungen dieses wie nie zuvor bestimmbar erscheinenden Daseins nicht teilt, fällt durch den Raster hindurch, nachdem sich Wert und Wirklichkeit bestimmen.

Wir verzichten in unserem Zusammenhang darauf, danach zu fragen, wie sich solche Flucht ins Leben zurück vor dem Tode in ihren vielfältigen Fluchtweisen darstellt. Ihre krasseste Form erreicht sie im sogenannten Freitod. Er ist der äußere Ausdruck dafür, daß

auch noch die Grenze dieses Lebens in die eigene Planung und Verfügung einbezogen wird. Die Daten, aus denen sich die Entscheidung ergibt, liegen verfügbar im Bereich aller anderen Gründe und Erwägbarkeiten. Sie resultieren ausschließlich aus dem Überschaubaren.

„Noch droben ist die Aussicht uns verrant, Tor — wer dorthin die Augen richtet“. Fragt man nach der Grundhaltung, die den Barrierensituationen des modernen Menschen hinsichtlich des Todes zugrunde liegt, so wird man von dem Verlust jener Perspektive ausgehen müssen, die den Tod transparent werden läßt im Blick auf das Danach. Daß der Tod selber niemanden und nichts mehr über und außer sich zu haben scheint, macht ihn unerträglich. Die Verrechnung ins Diesseitige, der analoge Umgang mit ihm nach den Maßstäben der eigenen durchmessenen Existenz, sind dann die einzigen verfügbaren Möglichkeiten der „Todesbewältigung“.

Teile der kirchlichen Praxis haben sich evangelischerseits dieser Verlustsituation des modernen Menschen anpassen zu müssen gemeint. Das Handeln am Toten und am Grabe konzentriert sich dann auf die Trostfunktion gegenüber den noch Lebenden. Es erscheint angesichts leerer werdender Kirchen als die willkommene Gelegenheit zur „Verkündigung“ vor einem sonst selten präsenten Zuhörerkreis. Das Leben des Verstorbenen rückt in den Vordergrund. Die Grabessituation wird zum Anlaß einer breitwandigen Rückblende ins Leben hinein. Auch hier muß nicht selten retuschiert und „geschnitten“ werden. Hinzu tritt die gegenwärtige Situation der Hinterbliebenen. Der Versuch der Tröstung bleibt oft **genug deswegen** ein doch nur immanenter, weil die neue Wirklichkeit, die den in Christus Gestorbenen und Auferstandenen (Kol. 2,12; 3,1) umfaßt, nicht zugänglich wird. Sie schrumpft zur fernen Zukunftsansage eines Dann-eimal, dann nämlich, wenn diese Weltgeschichte am Ende der Tage beschlossen sein wird. Bis dahin aber erstreckt sich die Schweigezone. Verkündigung und sakramentales Handeln der Kirche reichen dort nicht mehr hin. Der aufgeklärte Theologe verbietet sich „den Blick nach droben“. Der Gedanke an die Toten, die Vorstellung, daß es in der neuen nachösterlichen Auferstehungswirklichkeit auch eine Einheit von Lebenden und Toten im gegenwärtigen Leibe Christi geben könnte, scheint einer vergangenen Metaphysik anzugehören. Jesus Christus — auferstanden von den Toten und hinabgestiegen in das Reich der Toten — wird zwar sonntäglich im Credo der Gemeinde bekannt; aber diesen Bereich der Toten, in dem Christus gegenwärtig ist, in eine lebendige Beziehung zum Glaubensleben der Gemeinde zu setzen, erschiene als Rückfall ins mythische Denken. Die Selbstverständlichkeit, mit der die frühen Christen sich in Christus ins Verhältnis zu ihren Toten zu setzen vermochten, bleibt eine exegetische Verlegenheit. Wie soll man sich als moderner Theologe, dem es um Aktuelles in dieser und jener Hinsicht geht, auf die neutestamentliche Praxis beziehen, nach der sich Lebende stellvertretend noch einmal für ihre ungläubig verstorbenen Angehörigen taufen ließen (1. Kor. 15,29)? Sind das nach protestantischen Maßstäben nicht finsterste Relikte einer ins Magische tendierenden Sakramentsauffassung? Nicht nur ein aus seinem Vollzug heraus wirkendes sakramentales Handeln (die verpönte Formel vom *opus operatum*), sondern auch eine abseits aller persönlichen Glaubensdisposition übertragbare Fernwirkung für längst Verstorbene?

Mittelalterlich und damit fragwürdig erscheint der Trost, den der Glaube für Verstorbene im Blick auf das letzte Gericht schöpft, wenn mit dem Tode in Christo nicht alles aus ist, sondern es eine Phase der Läuterung gibt. Die Vorstellung vom Fegefeuer wurde dadurch reformbedürftig, weil sie mit erwerblichen Ablassen der „Vorplanung“ im Diesseits ausgeliefert wor-

den war. Aber der Verlust dieser Hoffnung vermag die Fürbitte für die Toten und die Verheißung, die sie für sie vor Gott haben, damit nicht zu zerstören. Daß Christus für uns vor dem Vater eintritt, ist kein Dispens dafür, daß wir nicht in seinem Namen und vor ihm für einander einzutreten hätten. Dies schließt nach biblischem Zeugnis und nach der Lehre der Kirche unsere Toten mit ein. Die Wirklichkeit eines „Zwischenzustandes“, konkreter als die Vorstellung des Fegefeuers als einer Phase der Läuterung, erfüllt eine doppelte Funktion: Christlicher Glaube und christliche Hoffnung lassen es nicht zu, daß mit dem Eintritt des physischen Todes das letzte Wort über den Menschen gesprochen ist. Die Bilanz des gelebten Lebens unterliegt nicht einem göttlichen Komputermechanismus. Sie ist korrigierbar in den Augen Gottes, nicht zuletzt durch gewagten Glauben und Gehorsam derjenigen, die darin dem Stellvertreterprinzip Christi selber folgend, ihre Toten beteiligen. Zwischen einem mechanischen verrechnenden Endgericht und einer alles Gewesene ignorierenden Permissivität einer verfälschten Gnadenhaftigkeit am Ende der Welt liegt die neutestamentliche Wahrheit: Der Gott, der im Sohn sein Du zu uns gesprochen hat, uns beim Namen ins Leben gerufen hat und aus ihm abberuft, beendet dieses personale Verhältnis zum Menschen nicht im Tode. Die Wirklichkeit danach ist nicht weniger durch Gott bestimmt, als es schon in diesem Leben durch die vielfältigen Ausdrucksweisen des Glaubens geschieht. Darum reichen Gebete, Fürbitte, sakramentale Einheit im Herrn und jedes gläubige Sich-verhalten über die Schwellengrenze des physischen Todes hinaus und in die Gemeinschaft mit denen hinein, die schon vor uns diese Schwelle übertreten haben.

Wir stehen heute vor der Frage, wie diese Aspekte des Todes für eine Zeit wieder zugänglich werden können, die es unter einem doppelten Gesichtspunkt schwer hat, Zugang zu ihnen zu finden. Zum einen ist es die oben angesprochene „Verdiesseitigung“ auch des Todeserlebens. Zum anderen ist es aber gerade diese Situation, die den fruchtbarsten Mutterboden abgibt für zahlreich ins Kraut schießende Todestheorien und okkulte Praktiken. Sie sind ein nicht zu übersehender Hinweis darauf, daß sich der Mensch auf die Dauer die Ghettoisierung des Todes durch Akkomodation ans Diesseits nicht zumuten läßt. Der Verlust christlicher Hoffnungsinhalte ist begleitet vom Aufbruch ins Okkulte. Die Absage an den religiös legitimierten Glauben führt nicht nur in den Unglauben, sondern gleichzeitig in den Aberglauben.

Diesen Sachverhalt sollte der christliche Theologe vor Augen haben, wenn er sich einzelnen Aspekten des Todes in nichtchristlichen Religionen zuwendet. Welche Hinweise liegen hier, um auf latent oder rezessiv gewordene Traditionen im Zusammenhang der Todesthematik aufmerksam zu werden? Die Frage ist dort unmittelbar bedrängend, wo in der missionarischen Begegnung mit Menschen aus diesen anderen Religionen das christliche Zeugnis Antworten darauf zu geben hat. Sie hat angesichts einer weltweiten Interdependenz von Kirche und Theologie aber auch dort ihre Bedeutung, wo — wie in unserer gegenwärtigen Lage — Impulse des christlichen Dialogs mit anderen Religionen hilfreich sein können.

Sterben in Gemeinschaft.

Kaum ein Ereignis hat in den verschiedenen Religionen der Völker für die übrige Gemeinschaft eine solche Bedeutung wie das Sterben eines Menschen. Besonders deutlich wird dies in den Riten, die in afrikanischen Stammesreligionen das Todeserleben begleiten. Der Tod ist der entscheidende Übergang in eine Existenzweise,

die für alle Lebenden von erhöhter Bedeutung ist. Der Tod trennt nicht einfach, sondern verbindet auf neue und andere Weise Lebende und Abgeschiedene. Gerade dieses letzte Wort umschreibt besser als die Bezeichnung „Toter“ die Vorstellung, die wir hier antreffen. Die Zusammengehörigkeit mit den Ahnen als die unsichtbaren, aber wirkungskräftigen Glieder der Gemeinschaft, ist in aller Bewußtsein. Sie findet ihren Ausdruck im gelebten Stammesglauben: im anrufenden Gebet, in den mannigfachen rituellen Verrichtungen oder in der divinatorischen Vergegenwärtigung ekstatischer Gesteinwohnungen. Immer sind es die „höheren Machttträger“ in Gestalt der wiederkehrenden Geister der Verstorbenen, von denen Wohl und Wehe der Gemeinschaft abhängt.

Weil hier mit dem Tode nicht alles aus ist, sondern eine sehr wesentliche neue Existenzweise und damit Kommunikationsbasis mit den Lebenden beginnt, darum wenden die Menschen diesem Ereignis ihr ganzes Interesse zu. Trauer und Erwartung gehen hier Hand in Hand. Natürlich bedeutet er für die Angehörigen auch Verlust und Abschied und damit Schmerz. Klage und Gebete afrikanischer Stämme, die uns bekannt sind, bringen das erschütternd zum Ausdruck. Aber die Klage geht über in die Erwartung dessen, der, von jenseits der Todesschwelle kommend, sich als der zugehörige Mächtige hilfreich und beschützend erweist. Diese auf die Zukunft des Toten gerichtete Erwartung kommt in einem Lied des Edo-Stammes zum Ausdruck, das die Leichentänze begleitet: „Mein Vater: Du wirst bald wiederkommen, Du wirst fortgehen und du wirst bald wiederkommen.“⁴¹ In solcher neuen Beziehung enthüllt sich dann erst das wahre Wesen dessen, der lebend anwesend war. Der Übergang in die Situation nach dem Tode führt in das Eigentliche. Für den afrikanischen Menschen erweist sich dies in der nun eröffneten neuen Beziehung zu ihm. „Jetzt bist du tot wie ein Topf, der zerbrochen ist. Vielleicht war dein Herz gut; vielleicht war es aber auch böse... Ob dein Herz gut war, das werden wir morgen sehen. Dann werden wir dein Herz entdecken. Jetzt bist du tot. Deine Worte sind nichts. Du selbst bist nichts. Morgen aber werden wir alles wissen.“⁴² So wird in einer Grabrede der Lugbaras der Akzent deutlich auf das kommende Neue der Beziehung zum Verstorbenen gesetzt. Hinter ihm verblasen die Spuren, die er in diesem Leben hinterlassen hat. Die durch den Tod eröffnete neue Beziehung zählt weit mehr.

Wir ersparen uns den Überblick über die mannigfachen sakralen Handlungen, die einen solch entscheidenden Übergang begleiten. Von den Handlungen an der Leiche selber über die oft langen Perioden der Totenwachen und ihres kasuistisch geregelten Zeremoniells bis zu den ausgedehnten Bestattungsriten selber und den sich anschließenden besonderen Verhaltensweisen für die Hinterbliebenen in der Zeit danach — dies alles ist bestimmt durch und ausgerichtet auf die erwartete neue Beziehung. Der Tote verschwindet nicht in ein Abseits des Vergessens, sondern er bleibt, ja wird in neuer Weise integrales Glied der Gemeinschaft. Es bedarf keines Hinweises darauf, in welchem kontrastreichen Gegensatz des alles zum Verschweigen und Verdrängen des Todeserlebens in unserer säkularisierten Zeit steht. Vom christlichen Verständnis des Todes her bleibt das wesentlich Naturhaft-Heidnische dieser Deutung festzuhalten. Der fließende Übergang in die neue Verfaßtheit des Ahnengeistes, die sozusagen auf natürlichem Wege sich ergebende „Wiedergeburt“, die Verlängerung des Diesseitigen in das Jenseitige — dies alles als Ausdruck einer in sich geschlossenen monistischen Welterfahrung — steht im krassen Gegensatz zum biblischen Auferstehungsglauben. Daß dort, wo der Sieg Christi als die neue österliche Erfahrung Gestalt

gewann unter afrikanischen Menschen, die Opfer über den Ahnengräbern aufhörten, war ein konsequenter Ausdruck dieses Gegensatzes. Eucharistische Gemeinschaft mit dem auferstandenen und darum gegenwärtigen Gottessohn und die Opfer und das Gebet an die Ahnen schließen sich aus.

Dennoch liegen in diesen religiösen Traditionen afrikanischer Völker Hinweise auf eine biblische Dimension des Todes, die gerade auf dem Hintergrund heutiger Verhaltensweisen wichtig wird. Christlicher Glaube weiß darum, daß der Sterbende nicht in die Zone des Vergessens und der letzten Anonymität entschwindet. Er bleibt Glied der Gemeinschaft, in die er durch Taufe und Bekenntnis als Teil des umfassenden Christusleibes geheimnisvoll vergliedert wurde. Für diese Einheit von Lebenden und Toten, die uns das apostolische Zeugnis immer wieder deutlich vor Augen stellt, ist der Tod nicht die Grenze. Er ist Durchgang, ja „Metamorphose“ (2. Kor. 3,18) in Bezug auf eine neue Weise der Christuszugehörigkeit. Nach ihr kann sich der Apostel darum sehnen (2. Kor. 5,8; Phil. 1,23). Um ihretwillen lassen sich die ersten Christen für ihre vor Christus verstorbenen Angehörigen noch einmal taufen. Sie sollen sozusagen nachträglich, nachdem es zu Lebzeiten nicht mehr möglich war, in diese dem Herren zugehörige Gemeinschaft eingeholt werden (1. Kor. 15,29). Darum erhalten alle Gebete und jede sakramentale Einigung mit dem Auferstandenen auch ihre Bedeutung in Bezug auf die, die im Herrn verstorben sind und in ihm leben. Diese Verbundenheit *en Christo*³ kann darum gegenüber den Beziehungen, die diese Lebensjahre zwischen Menschen ermöglichten, die ungleich stärkere und wirklichere sein. Sie eröffnen eine Zukunft, die Ewigkeitscharakter hat. Solche Verbindung unterliegt nicht mehr den Einschränkungen und Bedingungen diesseitiger Kommunikation, wie sie im Bilde des Unschärfer unterworfenen Blickes durch einen getrübbten Spiegel (1. Kor. 13,12) zum Ausdruck kommt. In dem in der Mahlgemeinschaft gegenwärtigen Herrn haben auch die Verstorbenen ihr neues Leben. In ihm sind sie mit gegenwärtig, insofern die sakramentalen Gaben Teilhabe an dem Leibe Christi bedeuten. Zu ihm gehören auch die Toten.

Von der Unfähigkeit zu trauern zur Fähigkeit neuer Gemeinschaft

Wenn der heutige Mensch nach Mitscherlich⁴ nicht mehr zu trauern vermag, darf uns das nicht nur als ein psychologisch definierbares Handicap beschäftigen. Trauer und begründeter Trost bedingen sich gegenseitig. Trauer für sich vermag nicht zu bestehen. Wo es nicht mehr die Aufhebung des Schmerzes gibt, wo die Trauer ohne Hoffnung bleibt, setzen die Selbsthilfemechanismen der menschlichen Psyche ein. Sie funktionieren auf Kosten der Entmenschlichung des Menschen. Darum kann es beim psychoanalytischen Lamento über den Verarmungszustand des modernen Menschen nicht bleiben. Es bedarf wieder einer Eröffnung des Zugangs zu jenem größeren Zusammenhang, in dem der Mensch nach christlichem Verständnis als Lebender und als Toter zu stehen kommt. Wenn Martin Heidegger in der ständigen Antizipation des Todes für die gegenwärtige Existenz die für sie entscheidende Möglichkeit ihrer Selbstverwirklichung sieht, dann liegen darin deutliche Erinnerungen an die christliche Gewißheit, die nicht aus dem Gegenwärtigen, sondern aus dem Zukünftigen schöpft. Das Verheißene stellt das gegenwärtige Erfahrbare in den Schatten. Die unaufhebbare Einheit, in die die neue „Verwandtschaft“ in Christus (Matth. 12,49) stellt, läßt ihre jetzigen Bezüge unter Lebenden noch als das Vor-

läufige erscheinen. Deutlicher vermag sie im Danach zu werden, wenn „von Angesicht zu Angesicht“ geschaut wird (1. Kor. 13,12).

Wenn wir nach möglichem Trost angesichts des Todes fragen, geht es um Zugang zu dieser Wirklichkeit. Nur in der Zuwendung zu dem, was uns stärker zu bestimmen vermag als dasjenige, um das der Mensch im Verlust trauert, kann Trost liegen. Alles andere kann nur unfähig zur Trauer machen, weil es vertröstet und Trauer nicht mehr in Trost zu verwandeln mag. Frustrierte Trauer entläßt sich deshalb selbst in die Sinnlosigkeit und wird damit zur Unfähigkeit.

Wenn man auf eine Grundhaltung in den Religionen Indiens gegenüber der Todeserfahrung blickt, so wird hier die Rolle gerade dieses „Zugangs“ deutlich. Es ist oft davon die Rede gewesen, daß der asiatische Mensch keine Trauer gegenüber dem Erleben des Todes an den Tag lege. Ich bin mir dieser Verallgemeinerung gar nicht so sicher. Fest steht, daß er, sofern er in den religiösen Traditionen seiner Väterwelt noch zu Hause ist, auch den Tod in einem ihn umgreifenden größeren Zusammenhang sieht. Die Ausrichtung auf die neue kommende Wiedergeburt vermag dieses Erleben zu relativieren. Es nimmt ihm seinen Schlußpunktcharakter, die Endgültigkeit des Unwiederbringlichen. Daß es in ewiger Wiederkehr und über alles bloß individuelle Sein hinaus in kosmischer Vergliederung unendlich weitergeht durch eine unabsehbare Folge neuer Existenzweisen, stiftet eher Lethargie, jedenfalls keinen Trost. Es ist letztlich das Gegenmodell zur Einzigartigkeit der Person und ihrer je-eigenen Bestimmung durch das göttliche Du, wie sie christlicher Glaube kennt. Angesichts einer Ewigkeit, die ein definitives Ende der Geschichte und dieser Welt ist, erhält jeder Augenblick in dieser Zeit seinen einzigartigen Ewigkeitsbezug. Kein perpetuierendes Noch-einmal vermag hier über die einzelne Stunde oder über die letzte Stunde des Lebens hinwegzudeuten. Trost kann in der Erwartung der nächsten Wiedergeburt deswegen schwer liegen, weil sie dem Ursache-Wirkungszusammenhang aus den Folgen vorangegangener Existenzweisen unterliegt. Was sein wird, ergibt sich aus den Verwirklichungsmöglichkeiten dieses Lebens. Wer sich als Mensch in seinen Grenzen und Bedingtheiten kennt, kann dies nicht tröstlich finden. Die *karma*-bedingte neue Daseinsrunde kann trostlos werden. Das erfahren nicht nur die ungezählten Kastenlosen Indiens.

Dennoch muß sich durch die asiatische Haltung dem Tode gegenüber der säkularisierte Mensch beschämt fühlen, zumindest aber in einer benachteiligten Lage sehen. Für eine immanente, in sich geschlossene Lebens- und Weltdeutung, die den Tod als letzte Verlegenheit kaschieren muß, bleibt indische Religiosität — trotz ihrer höchst unterschiedlichen Erscheinungsformen — die große Herausforderung. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn für manchen, dem die christliche Antwort auf den Tod nicht mehr zugänglich ist, der Weg von der glaubenslosen Existenz hier unmittelbar zur hinduistischen Todesdeutung dort führt. Das uns oft überraschende Auftauchen asiatischer Religionsgemeinschaften in unserer Umgebung ist ein Hinweis darauf. Für diejenigen, die sich hier „bekehren“, wird auf diese asiatische Weise zum erstenmal das Tor aufgestoßen, das sie in das todesbegrenzte Ghetto dieses Lebens in totaler Immanenz einschloß. Darauf käme es also für die zeitgemäße Verkündigung des christlichen Glaubens an: Seine überzeugende Kraft gewinnt er letztlich nicht so sehr unter Bezug auf die mancherlei Fragen und Probleme dieses Lebens, sondern als Angebot einer Teilhabe an der Wirklichkeit, die sich hier nicht erschöpft, sondern mit dem Tode überhaupt erst zur vollen Erfahrung des Menschen zu werden vermag. In der Begegnung und Aus-

einandersetzung mit den Angeboten indischer Religiosität wird die postmortale Situation des Menschen zu einem vorrangigen Thema. Umgekehrt läßt sich sagen: In der Begegnung mit den Antworten, die indische Religionen auf die entscheidende Frage des Menschen im Zusammenhang seiner Todeserfahrung zu geben haben, wird die Überwindung des Todes durch Christus als Gewinnung eines realen neuen Lebens zum entscheidenden Topos.

Wir befinden uns damit in nächster Nähe zum Neuen Testament. Hier ist die Osterbotschaft nicht nur „Oberlicht“ (K. Barth) für die Verklärung des jetzigen Lebens, sondern sie eröffnet dessen Verwandlung in der Kraft des neuen und ewigen. Der Tod wird damit nicht verklärt, sondern behält seinen funktionalen Stellenwert in Bezug auf diesen Übergang: vom Glauben ins Schauen, vom Vorläufigen in das Endgültige, von der bedingten Teilhabe an der Einheit in Christo in die unbedingte, vollendete Weise.

Das „Gespräch“ der Religionen über den Tod bleibt damit kein akademischer Dialog. Es wird zur starken Herausforderung in Richtung auf eine neue, vertiefte und wesentlichere Zuwendung zur nachösterlichen Wirklichkeit. Andere Religionen erinnern daran, daß solche Wirklichkeit erfahren werden will. Als nur gewußte, als bloße Glaubentheorie droht sie abhanden zu kommen. „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?“ Diese apostolische Aussage will entdeckt und erfahren werden als Teilhabe an einer Gemeinschaft, die der Tod nicht trennt, sondern vertieft und befördert.

Anmerkungen

- 1 R. E. Bradbury, Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual in: M. Fortes u. G. Dieterlen (Hg.), African Systems of Thought, London 1965, S. 100
- 2 J. Middleton, Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People, London 1964², S. 201/202
- 3 Vgl. dazu den Art. *en* (Abschn. 3 und 4) im Theol. Wörterbuch zum NT, hg. v. G. Kittel, Bd. II, S. 537 ff.
- 4 Alexander u. Margarete Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1968

Nr. 4) Bugenhagenjubiläum 1985 in der Greifswalder Landeskirche

1985 wird die Greifswalder Landeskirche in besonderer Weise den 500. Geburtstag des Reformators Johannes Bugenhagen feiern, der am 24. Juni 1485 in Wollin geboren wurde. Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hat die Greifswalder Landeskirche gebeten, das Bugenhagen-Gedenken zugleich für alle seine Gliedkirchen zu gestalten. Dabei wird die Greifswalder Landeskirche auch an die Drucklegung der Kirchenordnung Bugenhagens für Pommern und die Einführung der Reformation in Pommern vor 450 Jahren denken. Höhepunkte des Bugenhagen-Gedenkens, das unter dem Thema „Durch den Glauben reich sein“ steht, werden der Kirchentag der Evangelischen Landeskirche Greifswald vom 21. bis 23. Juni und ein Ökumenischer Festtag am 500. Geburtstag Bugenhagens, dem 24. Juni 1985 sein. Beide Veranstaltungen, zu der eine große Zahl ökumenischer Gäste erwartet werden, werden in Greifswald stattfinden. Der Greifswalder Kirchentag soll am 21. Juni mit einem Eröffnungsabend beginnen und einer großen Abschlußveranstaltung auf dem Greifswalder Platz der Freundschaft (Marktplatz) am 23. Juni schlie-

Ben. Der Ökumenische Festtag am 24. Juni wird durch eine Morgenfeier und eine Festsitzung der Landessynode in der Jakobikirche eröffnet werden und nach einem festlichen Empfang für alle Mitarbeiter und Gäste am Spätnachmittag seinen Höhepunkt in einem Festgottesdienst in der St. Marienkirche finden.

Vom 19. bis 22. September 1985 wird außerdem in Greifswald ein Wissenschaftliches Symposium über das Thema „Johannes Bugenhagen – Reformator, Theologe, Seelsorger“ durchgeführt. Zum Bugenhagenjubiläum 1985 gehören zwischen Januar bis Mai 1985 Gemeindeveranstaltungen auf der Ebene der Kirchengemeinden und Gedenkveranstaltungen der von Bugenhagen 1535 visitierten Kirchenkreise. Auch eine größere Zahl von Publikationen soll herausgegeben werden.

Zu Pfingsten 1985 sollen in allen Kirchengemeinden der Greifswalder Landeskirche Festgottesdienste zum Reformationsgedenken gefeiert werden. Schließlich wird vom 2. bis 8. September eine Studientagung für Kirchenrechtsgeschichte „Protestantische Kirchenordnungen des 16. Jahrhundert“ in Weitenhagen bei Greifswald durchgeführt. Vom 19. bis 27. Oktober findet eine Bugenhagen-Dekade mit einem Kreiskirchentag in der Lutherstadt Wittenberg statt.

Johannes Bugenhagen studierte von 1502 an in Greifswald, wurde dann Rektor der Stadtschule in Treptow

an der Rega und schließlich Lehrer an der Schule des benachbarten Prämonstratenserklosters Belbuck. Durch Luthers Schrift „De captivitate Babylonica“ lernte er lutherische Überlegungen kennen. 1521 ging er nach Wittenberg, 1523 übernahm er dort das Stadtpfarramt. Er wurde im Laufe der Zeit einer der engsten Mitarbeiter Martin Luthers. Eine besondere und nachwirkende Leistung vollbrachte Bugenhagen mit der Schaffung von Kirchenordnungen für eine Reihe von protestantisch gewordenen Territorien. So erarbeitete er 1528 für Braunschweig, 1529 für Hamburg, 1531 für Lübeck, 1534 für Pommern, 1537 für Dänemark, 1542 für Holstein, 1543 für Braunschweig-Wolfenbüttel und 1544 für Hildesheim jeweils eine evangelische Kirchenordnung und schuf damit die Voraussetzung für eine geordnete Durchsetzung der Reformation in diesen Herrschaftsbereichen.

In starkem Maße war Bugenhagen u. a. an der Einführung der Reformation in seiner Heimat, dem Herzogtum Pommern beteiligt. Schon an den Vorberatungen hat er teilgenommen, dann auch an dem entscheidenden Landtag, der 1534, im Dezember, in Treptow/Rega stattfand. Darüber hinaus hat er nach der Erarbeitung der ersten evangelischen Kirchenordnung Pommerns und ihrer Drucklegung 1535 die ersten, nicht immer leichten Visitationen im Lande mit durchgeführt. Auch in späteren Jahren hat der „Dr. Pömmmer“ in kirchlichen Fragen beraten. – Er starb 1558.