



N12<528009525 021



UBTÜBINGEN



# Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

27. Jahrgang 2013

Herausgegeben im Auftrag des  
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)  
und der  
Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfeBT Schweiz)  
von  
Rolf Hille, Helge Stadelmann, Jürg Buchegger,  
Jochen Eber (Redaktion)  
und Walter Hilbrands (Buchinformation)



**SCM R. Brockhaus**

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)

ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage  
SCM R.Brockhaus, Witten und Brunnen, Gießen.

Herausgeber im Auftrag der  
Arbeitskreis für evangelische Theologie (AET Deutschland)  
und der  
Arbeitsgemeinschaft für biblisch-evangelische Theologie (Albert Schweitzer)  
von  
Rolf Hilte, Heide Seidelmann, Jörg Bockemuehl,  
Jochen Eber (Redaktion)  
und Walter Hilbrands (Buchformanten)



© 2013 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG  
Bodenborn 43 | 58452 Witten

Internet: [www.scm-brockhaus.de](http://www.scm-brockhaus.de) | E-Mail: [info@scm-brockhaus.de](mailto:info@scm-brockhaus.de)

Satz: Ulrich Harst, Brackenheim  
Druck: CPI-Ebner & Spiegel, Ulm  
Gedruckt in Deutschland

ISBN 978-3-417-26770-9

Bestell-Nr. 226.770

ZA 7295-27

# INHALT

<b>Vorwort</b>	5
<i>Dirk Kellner</i> Charisma – die menschliche Praxis Gottes. Zur Frage nach dem Gegenstand der Praktischen Theologie	7
<i>Christoph Stenschke</i> Die Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte	31
<i>Benjamin Kilchör</i> Mit der Schrift beten. Ezechiel 36,16–36 und das Gebet des Herrn	59
<i>Christoph Raedel</i> Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Konzeption und exemplarische Konkretion	69
<i>Jochen Eber</i> Der sperrige Luther und das Lutherjahr 2017. Lutherfeiern einst und jetzt	123
<i>Reiner Andreas Neuschäfer</i> Karl May – von Helden, Halunken und Heiligen. Annäherungen, Anmerkungen und Anfragen in theologischer Perspektive	133
<i>Odd Eivind Stensland</i> Carl Olof Rosenius – der Seelsorger des Nordens	157
<i>Joachim Schnürle</i> „Daher machte ich über so viele Sprüche, als Tage im Jahr sind, eine kleine Ode ...“ Philipp Friedrich Hillers Geistliches Liederkästlein – Was ist das Erfolgsrezept?	167
<i>Wilhelm Faix</i> Die individualisierte Familie – Familie mit Zukunft? Eine Lebensform im Umbruch	187

## Buchinformation

Altes Testament	217
Neues Testament	252
Systematische Theologie	293
Historische Theologie	323
Praktische Theologie	339
Hinweise für Mitarbeitende	383
Rezensionen (JETH 2013) im Überblick	385
Anschriften der Autoren und Rezensenten	389

## „Es wird sehr gebeten,

zuerst das Vorwort zu lesen“: Das schreibt der pietistische Korntaler Pfarrer Jakob Heinrich Staudt (1808–1884), ehemaliger Basler Missionslehrer, an Ostern 1854 auf der Titel-Rückseite seines bibelkundlichen Buches „Fingerzeige in den Inhalt und Zusammenhang der heiligen Schrift für lernbegierige Ungelehrte“ („Im Selbst-Verlage“, 1854, S. II, unpag.). – Wohl nicht zu Unrecht hat der schwäbische Seelenhirte vermutet, dass der Leser sein Vorwort überblättern und zum ersten Kapitel seines Buchs eilen würde. Der Redakteur des Jahrbuchs hofft in gleicher Weise, dass das Vorwort gelesen wird!

Seit dem letzten Jahrbuch sind bemerkenswerte zwölf Monate vergangen, in denen erstmals in der Neuzeit ein Papst von seinem Amt zurückgetreten ist. Der deutsche konservative Gelehrte Joseph Ratzinger hat mit seinem Pontifikat von 2005 bis 2013 manchen Evangelikalen in Interpretationsschwierigkeiten gebracht. Die kontroverstheologischen Werkzeuge aus dem 16. Jahrhundert haben bei der Beurteilung seines Lebenswerkes offensichtlich nicht in allen Bereichen gegriffen. Ein Papst, der ein Jesusbuch in drei Bänden schreibt? Der in seinen Twitter-Botschaften überwiegend den Glauben an Christus und das Gebet in den Mittelpunkt stellt? „Danke für eure Liebe und Unterstützung. Ich wünsche, dass ihr immer Freude dabei erfahrt, Christus in die Mitte eures Lebens zu stellen“ (Letzte Twitter-Mitteilung vom 28.2.2013, [http://www.news.va/en/twitter\\_archive](http://www.news.va/en/twitter_archive)). So hat kein Papst zu Luthers Zeiten gesprochen! – Und doch gibt es auch heute noch Kritikpunkte, in denen sich seit 500 Jahren nichts geändert hat, werden viele entgegenhalten. Entsprechend gehen die Deutungen von Benedikt XVI. in freikirchlichen und landeskirchlich-pietistischen Kreisen auseinander.

Das Papsttum und die katholische Kirche sind kein Thema des Aufsatzteils im 27. Jahrgang unseres Jahrbuchs. Den Auftakt macht in diesem Jahr der badische Pfarrer Dirk Kellner, der für seine praktisch-theologische Dissertation über Charismen den Johann-Tobias-Beck-Preis 2012 erhalten hat. Christoph Stenschke referiert in bewährter Qualität über die Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte. Aus der Schweiz trägt Benjamin Kilchör einen fächerübergreifenden Artikel zum Thema Gebet bei: Das ist eine Aufforderung an die Eidgenossen, sich reger zu beteiligen!

Wenn die ausgearbeitete Version des Aufsatzes von Christoph Raedel über die Verbindlichkeit der Bibel in der ethischen Urteilsfindung so knapp ausgefallen wäre wie die erste, hätten wir die rund 200 Seiten des Aufsatzteils nicht gefüllt – nun aber haben wir es geschafft! Raedels Anwendung grundsätzlicher Prinzipien auf die Frage von Ehe und Ehescheidung wird sicher die Aufmerksamkeit der Leser auf sich ziehen. Der Verfasser des Vorworts legt aus Anlass des geplanten Lutherjahres 2017 dar, dass die zentralen Glaubensthemen des Reformators für

die heutige Kirche anstößiger sind als seine oft zitierten Aussagen über Juden, Täufer und andere. Das Karl-May-Jubiläumsjahr 2012 gab Reiner Andreas Neuschäfer den Anstoß, sich mit Leben und Glauben dieses viel gelesenen Reise-roman-Schriftstellers zu beschäftigen. Ralph Meier, der in Volda / Norwegen lehrt, hat uns den Beitrag von Odd Eivind Stensland über den schwedischen Erweckungsprediger Carl Olof Rosenius vermittelt. So fördert das Jahrbuch den theologischen Austausch in Europa. Der pietistische Pfarrer und Liederdichter Philipp Friedrich Hiller ist außerhalb Württembergs wenig bekannt. Joachim Schnürle setzt mit seinem Aufsatz Hillers Geistlichem Liederkästlein ein kleines Denkmal. In bewährter Weise schreibt Wilhelm Faix über den Umbruch in den Familien in der Gegenwart und gibt Ratschläge, wie Familien in dieser Situation geholfen werden kann.

Redaktion und Herausgeber danken an dieser Stelle Dr. Klaus vom Orde, der sechs Jahre lang die Rezensionen in Kirchengeschichte betreut hat. Vom Orde arbeitet im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig in der Forschungsstelle „Edition Spenerbriefe“ mit Sitz in den Franckeschen Stiftungen in Halle. Diese wichtige Aufgabe braucht sehr viel Zeit – das kann sich nicht nur derjenige vorstellen, der schon einmal ein Editionsprojekt betreut hat. Ein Nachfolger für die Betreuung der Rezensionen in Kirchengeschichte wird gesucht!

Zum Schluss soll noch einmal der Korntaler Staudt mit einem langen, frommen Wunsch zu Wort kommen (a. a. O., S. VIII):

„Dass das [der Eindruck vom inneren Zusammenhang der biblischen Bücher] wenigstens bei einigen Seelen erreicht und dem erwachten Bedürfnisse, das Wort Gottes in seiner Zusammengehörigkeit und im Unterschiede von jedem Menschenworte recht kennen zu lernen und etwas Ganzes vom Reichsleben Gottes in das Herz zu bekommen, einige Befriedigung geschafft und mancher Leser näher zu der freimachenden Wahrheit und seligmachenden Gerechtigkeit durch das vorliegende Büchlein hingewiesen und mit der wahren Heilsquelle für die schwere Noth unserer Zeit vertrauter gemacht werden möchte, darum will ich beten, so lange ich betende Hände zu dem Geber aller guten und vollkommenen Gaben aufheben kann.“

*Jochen Eber*

# Charisma – die menschliche Praxis Gottes

## Zur Frage nach dem Gegenstand der Praktischen Theologie

### 1. Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrem Gegenstand

Vielen Eltern ist die Szene bekannt. Das jüngste Kind versucht einen für sein Alter etwas groß erscheinenden Ball zu fassen und nähert sich ihm auf unsicher wankenden Beinen.<sup>1</sup> Im kritischen Moment, wenn das Kind seine Hände zum Greifen ausstreckt, stößt es den Ball mit einem Fußtritt ungewollt wieder von sich. Der Gegenstand des Interesses ist nicht zu fassen.

Gleicht die Geschichte der Praktischen Theologie, der jüngsten der wissenschaftlich-theologischen Disziplinen, diesem Schauspiel? Die meisten Vertreter des Faches würden die Frage bejahen. Praktische Theologie mache immer wieder die Erfahrung, dass das, was sie begreifen will, mit ihren bisherigen Methoden nur unzureichend zu fassen ist. Daher befinde sich die Praktische Theologie in einer ständig neu ansetzenden Suchbewegung nach dem eigentlichen Gegenstand ihrer Reflexion.

In der Tat neigt wohl kaum eine andere theologische Disziplin so stark dazu, sich ständig selbst zu verwerfen und neu zu entwerfen. Schließlich will die Praktische Theologie aktuell und auf der Höhe ihrer Zeit sein. Da sich die Gegenwart aber in einem ständigen und sich beschleunigenden Wandel befindet, gehört zur Praktischen Theologie eine gewisse Instabilität.<sup>2</sup> Hinzu kommt: Die Praktische Theologie will mehr sein als eine Theorie, die die praktische Anwendung vorgegebener Spielregeln reflektiert. Daher lässt sie sich ihren Gegenstand nicht wie einen Ball von den anderen theologischen Disziplinen zuspielen, sondern ver-

---

1 Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und (v.a. um Kapitel 2) erweiterte Fassung des Preisvortrages, der am 7.12.2012 im Theologischen Seminar Chrischona anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 2012 gehalten wurde. Der Redestil, die konkretisierenden und bildlichen Veranschaulichungen, die den Vortrag für nichttheologische Zuhörer nachvollziehbar halten sollten, wurden beibehalten – im Bewusstsein ihres vereinfachenden und die Komplexität nicht immer zureichend wiedergebenden Charakters.

2 Vgl. Peter C. Bloth: *Praktische Theologie*, Stuttgart, 1994, 39f; Christian Grethlein, Michael Meyer-Blanck: *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig, 2000, 1; Gerhard Krause: *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt, 1972, XIX–XXIII.

sucht ihn durch eigene Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit zu erfassen.<sup>3</sup>

Was aber ist der Gegenstand der Praktischen Theologie? Seit Friedrich Schleiermacher versteht sie sich als „Theorie der Praxis“<sup>4</sup>. Gerade die Unbestimmtheit dieses Ausdrucks beschert ihm bis heute breite Zustimmung, unabhängig vom leitenden Theorie- oder Praxisbegriff. Unterschiedlich wird gerade auch die Frage nach dem Subjekt der von der Theorie zu beschreibenden Praxis beantwortet. Wessen Praxis, wessen Handeln und Wirken soll bedacht werden und in welcher Perspektive? Im Verlauf der Disziplingeschichte zeigen sich zwei Tendenzen in der Behandlung dieser Fragen.

1. Das Handlungssubjekt der „Praxis“ wird ausgeweitet. Schleiermacher begründete die Praktische Theologie zwar als eine Wissenschaft, die Kunstregeln zum Ausgleich des ursprünglichen Gegensatzes zwischen überwiegend produktiven und überwiegend empfänglichen Gemeindegliedern formuliert. Seine praktisch-theologischen Ausführungen orientierten sich aber weithin an den Amtspflichten des „Kirchenfürsten“.<sup>5</sup> Carl Immanuel Nitzsch intendierte eine Überwindung dieser pastoralen Fokussierung, indem er die „Gemeinde in der Selbstigkeit und Allheit ihrer Mitglieder“ zum „actuosen Subjekt“ bestimmte.<sup>6</sup> Praktische Theologie zielt auf sich in der Folgezeit als Theorie kirchlicher Praxis. Die neuere Praktische Theologie will dieses sog. ekklesiale Paradigma überwinden, um dem Relevanzverlust der christlichen Kirchen und der lebensweltlichen Weite religiöser Praxis Rechnung zu tragen. Die „gelebte Religion“ innerhalb und außerhalb der institutionell verfassten Kirchen wird zum Gegenstand der Praktischen Theologie. Praktische Theologie ist Theorie religiöser Praxis in der Gesellschaft, religiöse Kulturhermeneutik.<sup>7</sup>

Um zum anfänglichen Bild zurückzukehren: Zunächst betrachtete die Praktische Theologie ihren Gegenstand, als wäre er der Spielball des Pfarrers. Bald wurde man sich des gesamten Teams bewusst, das allerdings weitgehend die Ersatzbank wärmte und nur bei Ausfall des Hauptakteurs zum Einsatz kam. In den

3 Vgl. Volker Drehsen: Art. Praktische Theologie, in: *Handbuch Praktische Theologie*, hrsg. von Wilhelm Gräß und Birgit Weyel, Gütersloh, 2007, 174–187.

4 Friedrich Schleiermacher: *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, SW I,23, hrsg. v. Jacob Frerichs, Berlin, 1850, 12.

5 Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Darmstadt, 4. Aufl. 1993, 3f. Vgl. dazu die Kritik bei Rudolf Bohren: *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München, 1975, 166–175.

6 Carl Immanuel Nitzsch: *Praktische Theologie*, 3 Bände, Bonn, 1867, III/1, 14.106.

7 Vgl. Wilhelm Gräß: *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh, 1998, 44: „Als Hermeneutik gelebter Religion sucht die Praktische Theologie deren kulturelle Ausdrucksgestalten zu verstehen“.

letzten Jahrzehnten wird der Ball nun aus dem Stadion gekickt und landet auf der Straße im Alltag der Menschen, die längst nach ihren eigenen Regeln spielen.

2. Die zweite Tendenz betrifft die praktisch-theologische Methodologie: Das Handlungssubjekt der von der Praktischen Theorie reflektierten „Praxis“ wird zunehmend in der Perspektive außertheologischer Wissenschaften betrachtet. Dabei stehen zunächst die empirischen Human- und Sozialwissenschaften im Vordergrund. Die von Paul Drews bereits Anfang des 20. Jahrhunderts erhobene Forderung nach einer empirischen Verortung des Faches setzte sich mit der „empirischen Wende“ seit der Mitte der 1960er-Jahre endgültig durch.<sup>8</sup> Viele Fachvertreter nahmen einen Wirklichkeitsverlust wahr, der sich ihrer Diagnose nach durch die Ausblendung des Menschlichen im Zuge der Dialektischen Theologie ergeben habe. Er sollte nun ausgeglichen werden. Praktische Theologie fragt seitdem konsequent nach den psychologischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Praxis. In den letzten Jahrzehnten kamen ergänzend ästhetische, phänomenologische, semiotische und kommunikationstheoretische Perspektiven hinzu, so dass sich gegenwärtig ein multidimensionaler Zugang zu etablieren scheint.<sup>9</sup>

In beiden skizzierten Entwicklungslinien lässt sich beobachten, wie der einzelne Mensch ins Zentrum der Reflexion gerückt wird. Er ist das vornehmliche Subjekt der Praxis.<sup>10</sup> Dabei ist kritisch zu fragen:

Wird durch die anthropologische Fokussierung die theologische Bestimmung der Praxis an den Rand der Reflexion gedrängt? Es kann der Praktischen Theologie ja niemals nur um die menschliche Praxis gehen – „als ob es Gott nicht gäbe“ (*etsi deus non daretur*).<sup>11</sup> Der christliche Glaube bekennt den dreieinigen Gott als den gegenwärtig wirksamen und erfahrbaren Gott. Er ist der „stets wirksame Gott“ (*deus semper actuosus*), wie Luther formuliert.<sup>12</sup> Nach seiner Auslegung des dritten Glaubensartikels ist es nicht das menschliche Tun, sondern der Heilige Geist, der „die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält“.<sup>13</sup> Dabei macht Gott aber den Menschen zum Werkzeug seiner Praxis.<sup>14</sup> Gott könnte „selber und alleine“ wirken, doch „er wil,

8 Vgl. dazu die Programmschrift von Paul Drews: *Das Problem der praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums*, Tübingen, 1910.

9 Vgl. Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, Berlin, 2012, 141f.

10 Vgl. Dietrich Rössler: *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, 2. Aufl, 1994, 73: Die Praktische Theologie „gewinnt ihr Ziel und ihren Zweck in der Ausrichtung auf den einzelnen Menschen. Entsprechend ist der Einzelne das zentrale Thema der Praktischen Theologie.“

11 Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh, 20. Aufl. 2010, 533f.

12 Vgl. Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, 99–107.

13 BSLK, 11. Aufl. 1992, 511,46–512,13.

14 Vgl. die Zusammenstellung der Stellen bei Martin Seils: *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, BFChTh 50, Gütersloh, 1962, 81–85. Vgl. auch Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. 23. Band: *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, kommentiert von Urs von Balthasar, DThA 23, Hei-

das wir mit yhm wircken, unnd thut uns die ehre, das er mit uns und durch uns ein werck wil wircken.“<sup>15</sup> Als theologische Theorie muss die Praktische Theologie daher die Praxis des Menschen und die Praxis Gottes zusammendenken – und zwar so, dass sich Gottes Praxis in, mit und durch die menschliche Praxis ereignet. Sie steht vor der Aufgabe – wie Henning Schröer es formuliert –, „das Handeln Gottes mitten im menschlichen Handeln und Leiden, Leben und Sterben“<sup>16</sup> zu bedenken – um Gottes willen, damit seine Verheißung und sein Wirken das menschliche Tun prägen, und um des Menschen willen, damit er von seinem eigenen Handeln nicht das erwartet, was nur Gott wirken kann. Denn darin liegt nach Ernst Fuchs die kritische Aufgabe der Theologie, „darüber [zu] wachen, daß der Theologe nicht tun will, was nur Gott selbst tun kann“<sup>17</sup>.

Wird diese Aufgabe in wirkungsgeschichtlich bedeutsamen und gegenwärtigen praktisch-theologischen Entwürfen berücksichtigt? Diese Frage wird stichprobenartig anhand der beiden praktisch-theologischen Lehrbücher von Dietrich Rössler und Christian Grethlein untersucht.<sup>18</sup> Ihnen werden kritisch Impulse von Rudolf Bohren und Ray S. Anderson zur Seite gestellt (Kapitel 2).

Weiterhin ist grundsätzlich zu fragen: Wie kann die Praktische Theologie die Praxis Gottes und die menschliche Praxis zusammendenken – und zwar so, dass Gottes Praxis in der menschlichen Praxis Gestalt annimmt und erfahrbar wird, es aber nicht zu einer unkritischen Identifizierung und damit zu einer Vereinnahmung Gottes kommt? Die Charismenlehre bietet sich in dieser Frage als wichtige und bisher praktisch-theologisch kaum rezipierte Reflexionsperspektive an (Kapitel 3).

---

delberg, 1954, 156 (STh I-II q. 178 1c): „Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interior motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquot exterior actu.“

15 Martin Luther: WA 6,227,28–29. Vgl. auch den ähnlichen Gedankengang in der *Confessio Helvetica Posterior* 18: „Posset sane Deus sua potentia immediate sibi adiungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum.“ Zitiert nach BSRK 200,8–10.

16 Henning Schröer: *Praktische Theologie*, in: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, hrsg. v. Henning Schröer, Gütersloh, 1982, 149–167, 152.

17 Ernst Fuchs: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation*, Gesammelte Aufsätze 1, Tübingen, 1959, 178.

18 Kritische Anfragen wären auch an einige Publikationen aus dem evangelikalischen Bereich zu richten, deren Buchtitel meistens mit „How to make“ beginnt. Sie suggerieren – meist ohne es zu wollen – in einem untheologischen Pragmatismus Erfolg bei der Anwendung bestimmter Methoden und Prinzipien.

## 2. Die Praxis Gottes als (vernachlässigter) Gegenstand Praktischer Theologie

### 2.1 Die Praxis des neuzeitlichen Christentums (Dietrich Rössler)

Der „Grundriss der Praktischen Theologie“ (1986, 2. Aufl. 1994) von Dietrich Rössler (geb. 1927) fand wie kaum ein anderer praktisch-theologischer Entwurf große Beachtung. Albrecht Grözinger bezeichnet ihn als „Summa Theologica des Verständnisses von praktisch-theologischer Theoriebildung im Zusammenhang mit der empirischen Wendung“<sup>19</sup>. Die „Grundsätze der christlichen Überlieferung“ werden programmatisch mit den „Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung“ verbunden.<sup>20</sup> Ziel ist eine wissenschaftliche Theorie, die die Grundlage für ein verantwortliches religiöses Handeln im Kontext des neuzeitlichen Christentums bildet. Die Praktische Theologie hat dabei eine doppelte Praxis zum Gegenstand.

1. Die Praxis ist im engeren Sinne die „kirchenleitende Tätigkeit“, also die „Tätigkeit ..., die im Auftrag der Kirche – exemplarisch durch den Inhaber eines kirchlichen Amtes – ausgeübt wird“<sup>21</sup>. Dementsprechend stellt Rössler im Anschluss an Schleiermacher das Handeln des Pfarrers in den Mittelpunkt seiner Reflexion.<sup>22</sup>

2. Die Praxis ist im weiteren Sinne die Praxis, der das kirchenleitende Handeln (die Praxis im engeren Sinne) gilt: die Praxis des religiösen Lebens, die sich in der Neuzeit als Praxis des individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Christentums ausdifferenziert.

Entsprechend dem empirischen Paradigma nimmt Rössler beide Formen der Praxis in humanwissenschaftlicher Perspektive wahr. Leitend sind dabei Religionssoziologie und Religionspsychologie. Die theologische Dimension der Praxis erscheint oftmals nur im Zusammenhang der historischen Orientierung oder in der spezifischen Interpretation eines hermeneutisch-funktionalen Religionsbegriffes, der Religion als vergewissernde Deutungsperspektive der menschlichen Wirklichkeit (in ihrer Unverfügbarkeit, Erneuerungsfähigkeit und Überholbarkeit) versteht.<sup>23</sup>

19 Vgl. Albrecht Grözinger: Die dreifache Gestalt des Christentums: D. Rössler, in: *Die Geschichte der Praktischen Theologie*, hrsg. von Michael Meyer-Blanck, Christian Grethlein, Leipzig, 2000, 485.

20 Vgl. Rössler, *Grundriss*, 3.23.

21 Ebd., 15.18.

22 Vgl. Ebd., 60f.66.74.159.217 u. ö. Rössler erteilt dabei allen Versuchen eine Absage, die im Anschluss an Nietzsche die Kirche in ihrer Gesamtheit zum Subjekt der zu reflektierenden Praxis machen. Diese symbolische Bestimmung könne „nur schwer Einfluß auf das tatsächliche Handeln gewinnen“, ebd., 13.

23 Vgl. Rössler, *Grundriss*, 81.

Am Beispiel der Poimenik wird dies deutlich. Rössler bestimmt die Aufgabe der Seelsorge als „Hilfe zur Lebensgewißheit“<sup>24</sup>. Die seelsorgerliche Praxis soll die Lebensgewissheit „stärken, fördern, erneuern oder begründen“<sup>25</sup>. Sie vollzieht sich als verkündigendes, beratendes und therapeutisches Handeln, konkret durch das religiöse Wort, die Förderung von Lern- oder Reifungsprozessen und den Beistand in Leid und Verlassenheit. Diese Handlungsweisen sind nach Rössler „in ihrer Produktivität Leistungen der Persönlichkeit“ und „durch sekundäre Professionalisierung nicht zu ersetzen“.<sup>26</sup>

Ist damit die Aufgabe der allgemeinen Seelsorgelehre hinreichend erfüllt, die nach Rössler darin besteht, die „*theologischen* Grundlagen der seelsorgerlichen Praxis“<sup>27</sup> zu reflektieren? Zu diesen Grundlagen müsste die Frage gehören, wie vom Handeln Gottes in, mit und durch die seelsorgerliche Praxis zu sprechen ist. Gott scheint in Rösslers Konzeption kaum mehr zu sein als der passive Sinnhorizont, der Grund der Existenz, der dem menschlichen Subjekt die Möglichkeit einer lebensvergewissernden Deutung seiner Wirklichkeit eröffnet.

Die theologische Leerstelle in Rösslers Seelsorgelehre wird deutlich, wenn man sie mit einem Grundgedanken von Helmut Tacke kontrastiert. Er definiert das Proprium der Seelsorge theologisch, ohne die humanwissenschaftlichen Einsichten zum Beispiel in die Situation des Ratsuchenden oder in die Methodik der Gesprächsführung preiszugeben. Allem seelsorglichen Handeln des Menschen liege die „Seelsorge Gottes“ voraus und zu Grunde.<sup>28</sup> Ziel des seelsorglichen Ge-

24 Ebd., 210.

25 Ebd.

26 Ebd., 216.

27 Ebd., 208 (Hervorhebung D. K.).

28 Vgl. Helmut Tacke: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 1979, 32.89–115. Vgl. ähnlich Manfred Seitz: *Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität*, Göttingen, 2. Aufl. 1991, 148: „Seelsorge kann aus rein menschlichen Gegebenheiten nicht geübt werden, Seelsorge übt Gott allein.“ Seitz und Tacke nehmen damit ein berechtigtes Grundanliegen der dialektischen Theologie auf, dem besonders Eduard Thurneysen Gehör zu verschaffen versuchte: „Die Gewissheit der Kraft und Alleinwirksamkeit des Heiligen Geistes weckt ... jene völlige Zuversicht zur Macht des Wortes Gottes, von der alle echte Seelsorge getragen und durchdrungen ist ... Eben weil wir des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß sind, werden wir uns aufmachen, um als seine Werkzeuge alles einzusetzen zur Gewinnung des Menschen für das Wort Gottes ... So paradox es erscheinen mag, so sachgemäß ist es doch, daß wir im Auftrag des Geistes und Wortes Gottes alle psychologischen und pädagogischen Mittel aufbieten und anwenden, um jener Anknüpfung und Vermittlung zu dienen, die doch Wort und Geist Gottes allein bewirken und vollbringen“: Thurneysen, Eduard: *Die Lehre von der Seelsorge*, München, 1948, 163. Kurz vor Fertigstellung des Manuskriptes erreicht mich das neue Seelsorgebuch von Michael Herbst, dessen poimenische Konzeption von diesem Grundgedanken getragen ist. Vgl. Herbst, Michael: *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2012, 13–20. Herbst fordert ein „geklärtes Verständnis davon, ob und inwiefern sich Gottes Handeln mit unserem menschlichen Tun verbündet“, ebd., 22. Vgl. dazu auch die Rezension in diesem Jahrbuch.

spraches sei daher die Begegnung des sich sorgenden Menschen mit dem sich um den Menschen sorgenden Gott. Durch diese Begegnung werde die Glaubenshilfe zur Lebenshilfe.

Die seelsorgliche Praxis Gottes ist keinesfalls ein rein theoretisches Postulat, sondern hat praktische Auswirkungen für diejenigen, deren sich die Seelsorge Gottes als Instrumente bedient. Michael Herbst schreibt in positiver Würdigung Helmut Tackes:

„Es geht um eine seelsorgliche Haltung, die sich selbst heilsam begrenzt und zugleich vertrauensvoll auf ein seelsorgliches Wirken Gottes hofft, darum bittet, es anspricht und somit solche Erwartung auch im Gegenüber wecken will.“<sup>29</sup>

## 2.2 Die Kommunikation des Evangeliums von der liebenden und wirksamen Gegenwart Gottes (Christian Grethlein)

Christian Grethlein (geb. 1954) beginnt seine „Praktischen Theologie“ (2012) mit einer problemgeschichtlichen Einführung, die – im ökumenischen und internationalen Vergleich – auf die „Defizite (deutscher evangelischer) Praktischer Theologie“<sup>30</sup> aufmerksam macht. Er kritisiert vor allem die „theologische Unterbestimmung“, die sich als Schattenseite der „Hinwendung zur genauen Wahrnehmung und allgemeinen kulturellen Diskursen“ ergebe.<sup>31</sup> Grethlein bestimmt daher die „Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart“ zum Gegenstand der Praktischen Theologie und sieht darin einen doppelten Vorteil: Einerseits erweise sich der Begriff „Kommunikation“ als anschlussfähig an Erkenntnisse verschiedener außertheologischer Wissenschaften (zum Beispiel Psychologie, Semiotik, Soziolinguistik, Ritualtheorie, Systemtheorie). Sie erweisen Kommunikation als ein „mehrfach komplexes Geschehen der Verständigung von Menschen“<sup>32</sup> auf verbale und nonverbale Art. Andererseits führe „Evangelium“ präziser als „Religion“ „inhaltlich in die Mitte des christlichen Glaubens“<sup>33</sup> und berücksichtige die biblische Tradition, der in neueren praktisch-theologischen Arbeiten „keine bzw. nur eine marginale Rolle“<sup>34</sup> zukomme. Grethlein will hingegen die Praktische Theologie an der Verkündigung, am Wirken und am Geschick Jesu von Nazareth orientieren. Dies sei der „christliche Grundimpuls“, der durch inhaltliche, organisatorische und mediale Transformation an den veränderten kulturellen Kontext zu adaptieren sei.

29 Herbst, Michael: Für den Menschen als Seele sorgen, in: ThBeitr 42, 2011, 297–318, 310.

30 Grethlein, *Praktische Theologie*, 135.

31 Ebd., 136.

32 Ebd., 156.

33 Ebd., 10.

34 Ebd., 157.

Zwei theologische Präzisierungen sind erwähnenswert:

1. Der zentrale Inhalt des Evangeliums ist „die liebende und wirksame Gegenwart Gottes“, die der Verkündigung Jesu vom anbrechenden Gottesreich zugrunde liegt.<sup>35</sup>

2. Das Evangelium „ereignet sich“ in drei Kommunikationsmodi, die dem irdischen Wirken Jesu entsprechen: durch Lehren und Lernen, durch gemeinschaftliches Feiern und durch Helfen zum Leben.<sup>36</sup>

In dieser Neubestimmung sieht Grethlein nicht nur eine theologische Konkretisierung im Vergleich zur bisherigen Praktischen Theologie, sondern auch eine Horizonsweiterung. Denn die Praktische Theologie rekonstruiert, wie das Evangelium in verschiedenen Sozialformen (nicht nur in Kirche, sondern auch in Familie, Schule, Diakonie und Medien), durch verschiedene Tätigkeiten (nicht nur durch den Pfarrberuf, sondern auch durch Ehrenamtliche und andere kirchliche Berufe) und mit verschiedenen Methoden (nicht nur Predigen, sondern beispielsweise auch Erzählen, Beten, Singen und Heilen) kommuniziert wird bzw. künftig zu kommunizieren sein wird.

Der theologische Gewinn gegenüber Rössler wird deutlich. Grethlein bleibt nicht bei einem abstrakten Gottesbegriff stehen, sondern nimmt Gott im Anschluss an das biblische Zeugnis als den gegenwärtig wirksamen und liebenden Gott ernst. Die von der Praktischen Theologie zu reflektierende Praxis zielt daher auch nicht nur auf ein bestimmtes Verständnis menschlicher Wirklichkeit, sondern auf die Erfahrung der liebevollen Zuwendung Gottes. Der sich dem Menschen zuwendende Gott ist der Gegenstand, das Ziel oder der Ausgangspunkt der Kommunikation des Evangeliums, je nachdem welcher der drei Modi im Vordergrund steht.<sup>37</sup>

1. Im Modus des Lehrens und Lernen geschieht Kommunikation *über* Gott. Durch die Praxis des Predigens, Erzählens und Miteinander-Sprechens erfahren Menschen vom Wirken Gottes und lernen dadurch ihr Leben neu zu verstehen.

2. Im Modus des gemeinschaftlichen Feierns geschieht Kommunikation *mit* Gott. Durch die Praxis des Betens, Singens und Abendmahl-Feierns erfahren Menschen Gemeinschaft mit Gott.

3. Im Modus des Helfens geschieht Kommunikation *von* Gott *her*. Durch die Praxis des Segnens, Heilens und Taufens erfahren Menschen die persönliche Zuwendung Gottes. Vor allem in diesem dritten Modus ist die Praxis Gottes eng mit der menschlichen Praxis verbunden. Gottes Handeln begegnet im menschlichen Handeln, ohne dass es auf magische Weise verfügbar wird. Dieser Aspekt hätte von Grethlein in den beiden anderen Kommunikationsformen deutlicher gemacht werden können. Gott ist zum Beispiel nicht nur der Gegenstand des menschlichen Predigens und Miteinander-Redens (als Kommunikation *über*

35 Ebd., 163.

36 Ebd., 163–170.

37 Vgl. ebd., 493.

Gott). Als der sich selbst kommunizierende Gott ist er auch der Ausgangspunkt und das eigentliche Handlungssubjekt der Kommunikation (Kommunikation *von Gott her*).

Fazit: Christian Grethlein weist der Praktischen Theologie eine (biblisch-) theologische Präzisierung ihres Gegenstandes an, ohne den Erkenntnisgewinn außertheologischer Perspektiven aufzugeben. Man kann nur wünschen, dass dieser „Ruf zur Sache“ Beachtung findet.

Allerdings bleibt Grethleins Konzeption bei genauer Betrachtung christologisch und pneumatologisch unterbestimmt:

1. Vom gegenwärtigen Wirken des auferstandenen Christus ist wenig zu lesen. Das Wirken und Geschick des *irdischen* Jesus bilden den Orientierungspunkt gegenwärtiger Kommunikation des Evangeliums. Lessings „garstiger breiter Graben“ scheint sich aufzutun.<sup>38</sup> Jesus bleibt in der Vergangenheit. Der auferstandene und gegenwärtige Christus ist weder Inhalt des Evangeliums (vgl. aber Röm 1,3f; 1Kor 15,1–5)<sup>39</sup> noch derjenige, der wirkt, sich selbst den Menschen mitteilt und heilsam in ihr Leben eingreift.

2. Der Heilige Geist scheint bei Grethlein weitgehend arbeitslos zu bleiben. Er findet nicht den Weg in das ansonsten recht ausführliche Sachregister. Man vermisst ihn besonders bei der Frage, wie menschliche Kommunikation über Gott, von Gott her und mit Gott überhaupt gelingen kann. Grethlein konstatiert zwar, dass Kommunikation aufgrund ihrer Komplexität unverfügbar bleibe und sich „der Gabe des Heiligen Geistes“ verdanke.<sup>40</sup> Diese kurze Bemerkung wird allerdings nicht weiter vertieft. Die Frage bleibt letztlich offen, wie sich das Wirken des Geistes mit dem Handeln des Menschen vermittelt, wie die Praxis Gottes in die Praxis des Menschen eingeht, wie es zu einer menschlichen Praxis Gottes kommt.

Die praktisch-theologischen Arbeiten von Ray S. Anderson und Rudolf Bohren führen an dieser Stelle weiter.

38 Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Gesammelte Werke* 8. *Philosophische und theologische Schriften* 2, Berlin, 1956, 10–16.

39 Paradoxerweise sieht Grethlein in Röm 1,3f einen „Hinweis auf Jesu irdisches Wirken“. Der Tod Jesu und „die nachfolgenden Ereignisse“ (Grethlein, *Praktische Theologie*, 158 – Grethlein meidet den Begriff der „Auferstehung“) sind nicht Inhalt des Evangeliums, verleihen der Botschaft Jesu aber besondere Glaubwürdigkeit. Grethlein folgt damit der liberalen Position, der Adolf von Harnack ihren klassischen Ausdruck gegeben hat: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“: Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Leipzig, 1900, 91.

40 Grethlein, *Praktische Theologie*, 136; vgl. ebd., 115.

### 2.3 *Christopraxis – the continuing ministry of Christ through the power and presence of the Holy Spirit (Ray S. Anderson)*

Ray S. Anderson (1925–2009), über 30 Jahre lang Professor für „theology and ministry“ am Fuller Theological Seminary Pasadena, nimmt in seiner Grundlegung der Praktischen Theologie (*The Shape of Practical Theology* 2001) einen anderen christologischen Ausgangspunkt: Die Auferstehung Jesu. Sie ist mehr als nur ein historisches Faktum. Ihre wahre Bedeutung erschließt sich erst, wenn der Auferstandene als der gegenwärtige und wirkende Christus erkannt und bekannt wird. Durch die Praxis des Heiligen Geistes setzt der auferstandene Christus seine irdische Wirksamkeit in der Gegenwart fort. Anderson nennt dies „Christopraxis“.

„Christopraxis is the continuing ministry of Christ through the power and presence of the Holy Spirit ... The praxis of Christ's ministry in the first century was completed (telos) in his resurrection and continued through the gift of the Holy Spirit at Pentecost. Following Pentecost the early church interpreted the praxis of the Holy Spirit as the continued ministry of the risen Christ.“<sup>41</sup>

In Kontinuität mit dem irdischen Wirken Jesu enthält Christopraxis vor allem Offenbarung und Versöhnung (revelation and reconciliation): Die Offenbarung der Wirklichkeit Gottes und die Versöhnung mit Gott. Beides hat befreiende und heilende Auswirkungen nicht nur für den Menschen, sondern für die ganze Welt.

Die Praktische Theologie findet nach Anderson ihren theologischen Ausgangsgang- und Zielpunkt in der „Christopraxis“. Sie nimmt einerseits das gegenwärtige Wirken Jesu Christi in der Welt wahr (reflection). Sie entwirft andererseits eine Theorie kirchlicher Praxis, die der Praxis Christi entspricht und sich in sie einordnet, um ihr zu dienen (construction). Denn:

„It is not our human actions that constitute the praxis of God. Rather God acts through our human actions to reveal the truth ... The means by which Christ's work of making peace between humans and God does not take place through the application of methods, ideology or even theories derived from Scripture. It is Christ himself who 'makes peace' through the praxis of his Spirit in a dialogical relationship with our truth and methods.“<sup>42</sup>

### 2.4 *Theonome Reziprozität – das Praktisch-Werden Gottes durch den Heiligen Geist (Rudolf Bohren)*

Zu den Hauptaufgaben der Praktischen Theologie gehört nach Rudolf Bohren (1920–2010), das Tun des Menschen und das Wirken Gottes zusammen zu denken.

41 Anderson, Ray Sherman: *The shape of practical theology. Empowering ministry with theological praxis*, Downers Grove, 2001, 29.52.

42 Ebd., 51.52.

„Gott wird praktisch in des Menschen Werk. Gott wird in und mit der menschlichen Praxis praktisch.“<sup>43</sup>

Dies geschehe durch den Heiligen Geist, der das Wirken des Menschen initiiere, ermögliche, begleite und gelingen lasse. Darum sei die Praktische Theologie letztlich „von der Pneumatologie her und auf die Pneumatologie“ hin zu entwerfen.<sup>44</sup>

„Die Urkirche ... hat behauptet, daß in ihrer Praxis Gott selbst praktisch wird. Die Praxis und der Geist hängen aufs innigste zusammen. Deshalb kann man Praxis theologisch nur reflektieren, indem man den Heiligen Geist reflektiert. Praktische Theologie ist, insofern sie Theologie bleibt, ausgeführte und angewandte Pneumatologie.“<sup>45</sup>

Das Ineinander und Miteinander von Gotteswerk und Menschenwerk wird von Bohren mit dem theologischen Kunstbegriff der „theonomen Reziprozität“ beschrieben. Er hat den Terminus von dem holländischen systematischen Theologen Arnold A. von Ruler übernommen, ihn in die Homiletik eingeführt und schließlich zum praktisch-theologischen Grundbegriff erhoben. Theonome Reziprozität beschreibt eine doppelte gottbestimmte Wechselwirkung von Gott und Mensch.

1. Gott nimmt den Menschen in sein Wirken hinein. Er beruft und beschenkt den Menschen nicht mit seinen Gaben, um sich dann wieder zurückzuziehen. Die menschliche Praxis bleibt abhängig von der sie begleitenden Praxis des Heiligen Geistes. Er schenkt nicht nur Freude, Bereitwilligkeit, Fähigkeit, sondern auch Gelingen.

2. Gleichzeitig „verkleinert sich“ Gott in das Wirken des Menschen hinein. Eine kühne Perspektive fällt damit auf das menschliche Handeln. Gott hat sich in Freiheit selbst dazu bestimmt, von der Praxis des Menschen abhängig zu sein und in ihr selbst praktisch zu werden. Die Synergie, die die reformatorische Rechtfertigungslehre im Blick auf das eigene Heil verneint, ereignet sich durch den Heiligen Geist im Blick auf das Heil des Nächsten und das Wohl der Welt. Gott verkleinert sich und erhebt den Menschen zu seinem Bundesgenossen. Dies macht eine Unterscheidung der Geister notwendig. Denn menschliches und kirchliches Handeln sind stets fragwürdig. Die Grundfrage der Praktischen Theologie ist daher:

„Ist der in der heutigen Kirche wirkende Geist Gott? Oder ist er etwa ein Götze? Wird in der kirchlichen Praxis Gott schön? Oder verfinstert und verzerrt die kirchliche Praxis den, dem sie schön werden soll?“<sup>46</sup>

43 Bohren, *Dass Gott schön werde*, 71.

44 Ebd., 14.

45 Ebd.

46 Ebd., 32.

Theonome Reziprozität ist für Bohren kein zeitloses Prinzip. Sie ereignet sich als stets neues Geschenk des Heiligen Geistes, der von der neuen Schöpfung her entgegenweht. Das Gebet um den Heiligen Geist und seine erneuernde Kraft ist daher das Zentrum der kirchlichen Praxis und die Grundhaltung der Praktischen Theologie.

### 3. Charisma – die menschliche Praxis Gottes

Wie kann die Praktische Theologie die Praxis Gottes und die Praxis des Menschen zusammendenken? Ray S. Anderson und Rudolf Bohren haben weiterführende Antworten gegeben und sie mit den theologischen Kunstbegriffen „Christopraxis“ und „theonome Reziprozität“ umschrieben. Im Folgenden möchte ich mit „Charisma“ einen neutestamentlichen Begriff in die praktisch-theologische Diskussion einführen, der dort bisher kaum Beachtung gefunden hat. In ihm bündelt sich ein theologisches Konzept, das *opus Dei* und *opus hominum* pneumatologisch verbindet und damit hohe praktisch-theologische Relevanz aufweist.

#### 3.1 Die praktisch-theologische Vernachlässigung der Charismenlehre

Zunächst ist aber festzustellen: Die neutestamentliche Charismenlehre gehört zu den vernachlässigten, zum Teil sogar zu den verstoßenen Kindern der Theologie, insbesondere der Praktischen Theologie. „Die Charismen waren kein zentrales Thema der Praktischen Theologie von ihren Anfängen bei Schleiermacher an.“ So fasste vor über 30 Jahren Rudolf Landau in der theologischen Realenzyklopädie den ernüchternden Befund zusammen.<sup>47</sup> In den letzten Jahren sind zwar einige grundlegende Arbeiten erschienen.<sup>48</sup> Dennoch kann behauptet werden, dass das praktisch-theologische Potential der Charismenlehre noch nicht ausgeschöpft worden ist. In den neueren Handbüchern und Wörterbüchern der Disziplin sucht man in der Regel weiterhin vergebens nach den entsprechenden Stichworten.<sup>49</sup>

47 Rudolf Landau: Art. Charisma. V. Praktisch-theologisch, in: TRE 7, 1981, 693–698, 693.

48 Innerhalb von zwei Jahren erschienen drei praktisch-theologische Dissertationen zum Thema: Silke Obenauer: *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche*, Berlin, 2009 (mit kirchentheoretischem und praxeologischem Schwerpunkt). Manfred Baumert: *Natürlich übernatürlich. Charismen entdecken und weiterentwickeln. Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkrektion*, EH 921, Frankfurt am Main, 2011 (mit empirischem Schwerpunkt). Dirk Kellner: *Charisma als Grundbegriff der praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau*, Zürich, 2011 (mit forschungsgeschichtlichem und kriteriologischem Schwerpunkt).

49 Exemplarisch: Grethlein, *Praktische Theologie*; Wilhelm Gräb, Birgit Weyel: *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh, 2007.

Die Gründe für die praktisch-theologische Vernachlässigung sind vielschichtig. In ihnen wirkt ein Missverständnis nach, dessen Spuren schon in der Alte Kirche zu finden sind. Als Charismen galten vor allem aufsehenerregende Phänomene wie Glossolie, Wunderheilung oder Prophetie. Damit gerieten sie nicht selten unter den Verdacht des Häretischen und wurden in eine Nische gestellt: ins Museum der Kirchengeschichte, Abteilung vergangene Wunderkräfte, oder ins Museum der Konfessionskunde, Abteilung enthusiastische Frömmigkeitspraxis.

Das war ein fatales Missverständnis. Denn im Gesamtzusammenhang der paulinischen Theologie nimmt die Charismenlehre eine zentrale Stellung ein. Sie gründet in der Rechtfertigungslehre und formuliert ihre pneumatologisch-ekklesiologischen Konsequenzen. Die etymologische Verwandtschaft von  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  und  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  wird von Paulus bewusst ins Spiel gebracht gegenüber dem korinthischen Hochmut, der auf die eigenen Geistesgaben stolz ist. Der Reichtum der  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  ist Folge und Ausdruck der allen Glaubenden zuteil gewordenen  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  (1Kor 1,4,7; vgl. weiterhin Röm 12,6 und 1Petr 4,10f). Ernst Käsemann hat den Zusammenhang auf die vielzitierte Formel gebracht: Das Charisma ist „Konkretion und Individuation der Gnade oder des Geistes“.<sup>50</sup> Damit ist die Charismenlehre das pneumatologische Verbindungsglied zwischen Soteriologie und Ekklesiologie. Derselbe Heilige Geist, der die Glaubenden durch die Gnade zu Gliedern des Leibes Christi macht, befähigt sie durch die Gnadengaben, als Glieder des Leibes Christi zu handeln.

In der Exegese und Dogmatik ist es in den letzten sechzig Jahren zu einer Wiederentdeckung der Charismenlehre gekommen.<sup>51</sup> In ihr wurde herausgearbeitet, dass die Charismen nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und Zukunft angehören, dass sie nicht in einer frömmigkeitsspezifischen Ecke, sondern im Zentrum des christlichen Glaubens und der Gemeindepraxis stehen.

Es sollte die Praktische Theologie mit Unbehagen erfüllen, dass eine biblische Lehre, die die praktischen Konsequenzen des *articulus stantis et cadentis ecclesiae* formuliert, in ihr bisher kaum Beachtung gefunden hat. Dieses Unbehagen wurde im Laufe der Theologiegeschichte mehrfach artikuliert. Bereits 1879 bemerkte Hermann Cremer, der in Tübingen bei Johann Tobias Beck studierte, in seinem Artikel für die Realenzyklopädie (2. Auflage), dass „dort, wo man eine eingehendere Behandlung erwarten sollte, in den Arbeiten zur praktischen Theologie, ... man dieselbe vergebens [suche]“.<sup>52</sup>

50 Ernst Käsemann: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 Bände, Tübingen, 5. Aufl. 1967, 1, 117.

51 Besonders zu erwähnen sind hier die exegetischen Arbeiten von Ernst Käsemann, Georg Eichholz und Eduard Schweizer und ihre systematisch-theologische Rezeption bei Hans Küng, Gotthold Hasenhüttl und Jürgen Moltmann.

52 Hermann Cremer: Art. Geistesgaben, Charismata, in: RE, 2. Aufl., 5, 1879, 10–14, 14. Weitere Belege bei Kellner, *Charisma*, 19f.

### 3.2 Charisma – das unverfügbare Geschenk der Gnade

Das hellenistisch wenig gebräuchliche Wort χάρισμα hat die Grundbedeutung „Geschenk“, „Gabe“. In dieser unspezifischen Bedeutung wird das Wort von Paulus in vorwiegend soteriologischen Argumentationsgängen verwendet (Röm 5,15f; 6,23; 11,29 u. a.). Im Kontext der Gemeindepaparese des ersten Korintherbriefes zeichnet sich ein spezifischer Wortgebrauch ab: χάρισμα wird bei Paulus zum tragenden Begriff für bestimmte Gaben des Heiligen Geistes (1Kor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; vgl. Röm 12,6), die von den Korinthern wahrscheinlich πνευματικά (1Kor 12,1; 14,1) genannt wurden. Paulus verdeutlicht damit den Geschenkcharakter des Geistwirkens. Die Charismen sind souveräne „Geschenke“ des Heiligen Geistes, die er verleiht, „wie er will“ (1Kor 12,11). Das bedeutet:

1. Die Charismen sind nicht die Belohnung für menschliche Frömmigkeit. Kein Charisma kann zum Kriterium wahren Christseins erhoben und gesetzlich von allen Glaubenden eingefordert werden. Allein schon durch die Verwendung des Begriffes χάρισμα entzieht Paulus jeglicher Überheblichkeit den Grund: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1Kor 4,7; angewandt in 12,18–25). Die Charismenlehre ist Gnadenlehre, keine Gesetzeslehre.

2. Die Charismen sind kein Ergebnis menschlicher Bildungsprozesse. Das unterscheidet das Charisma grundlegend von „Kompetenz“. Keine theologische Qualifizierung und keine praktische Erfahrung kann das befähigende Wirken des Geistes erzwingen oder ersetzen.

Damit kann ein erster Leitsatz gewonnen werden:

*Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – entzieht sich der menschlichen Planbarkeit und Verfügbarkeit. Es ist ein souveränes Geschenk des Heiligen Geistes, wenn sich Gottes Praxis in, mit und durch die menschliche Praxis ereignet.*

Zur Veranschaulichung erschaffen wir in unserer Vorstellung einen fiktiven Prediger und nennen ihn Hannes Honigmund. Stellen wir uns vor, er sei ein begnadeter Redner mit solider Ausbildung und einem breiten Erfahrungsschatz. Beides wird für ihn und die Hörenden von hohem Wert sein. Und dennoch: So zu predigen, dass Gott in seinen Worten, mit seinen Worten und durch seine Worte zu den Herzen der Menschen redet, kann Hannes Honigmund nicht planen, nicht erzwingen und nicht durch ein „How to preach“-Buch erlernen. Es ist Charisma, ein Geschenk Gottes.

### 3.3 Charisma – die verheißene und erbetene Gabe

Die Charismen sind unverfügbares Gnadengeschenk und gleichzeitig Gegenstand der Verheißung Gottes. Die gesamten Ausführungen des Paulus in 1Kor 12–14

und Röm 12 sind von der Überzeugung getragen, dass Gott seiner Gemeinde durch den Heiligen Geist im rechten Kairos die Charismen zuteilt, die sie für ihren Dienst benötigt. Erfahrbar wird dies im urchristlichen Gottesdienst, in dem es besonders zum Zusammenspiel vieler Charismen kommt. Paulus formuliert (1Kor 14,26):

„Was ist nun, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, hat eine Sprachenrede, hat eine Auslegung.“

Aufgrund dieser Verheißung fordert Paulus die Korinther dazu auf, nach den Charismen zu streben (1Kor 12,31a; 14,1.12f.39) und denkt dabei besonders ans Gebet (1Kor 14,13). Johann Christoph Blumhardt d. Ä. schrieb in einem Brief an Christian Gottlob Barth (1844):

„Die ersten Gaben und Kräfte, ach! die sollten wieder kommen! und ich glaube, der liebe Heiland wartet nur drauf, daß wir drum bitten.“<sup>53</sup>

Die Promissio ist das Formprinzip der Charismen,<sup>54</sup> nicht die Habitatio – das Zugesprochen-Sein, nicht das In-Händen-Halten. Daher sind die Charismen in ihrem Wesen nur unzureichend erfasst, wenn man sie als einmalig verliehene Begabungen versteht. In manchen der sogenannten Gabentests herrscht dieses Verständnis vor. Demnach könne der Mensch, der eine Gabe empfangen hat, sie nun lebenslang und jederzeit einsetzen und über sie verfügen. Nach Charles Peter Wagner, dem bekannten Autor der ersten und einflussreichen Gabentests, erhalten die Glaubenden ihre Gaben bei der Bekehrung als „lifetime possession“<sup>55</sup>. Göttliche und menschliche Praxis sind dann in einem zeitlichen Nacheinander koordiniert: Gott gibt, der Mensch setzt sie ein. Gott wirkt nur in einer indirekten Weise durch den Menschen, wie ein Werkzeugmacher durch den Handwerker.

Dieser habituelle Gabenbegriff verdankt sich der problematischen Annahme, die Charismen würden der gleichen Logik unterliegen wie das, was im allgemeinen Sprachgebrauch als „Begabung“ bezeichnet wird.<sup>56</sup> Demgegenüber ist die dynamische Akzentuierung des paulinischen Charismabegriffs zu beachten. Die Charismen stehen in der Spannung zwischen „Haben“ bzw. „Empfangen-Haben“ und (immer wieder neuem) „Empfangen“, die die gesamte urchristliche Pneumatologie kennzeichnet. Eduard Schweizer formuliert diesen Aspekt so:

53 Johann C. Blumhardt: *Gesammelte Werke. Schriften, Verkündigung, Briefe*, hrsg. v. Gerhard Schäfer, 14 Bände, Göttingen, 1968, 3/3, 303.

54 So zu Recht Landau, *Charisma*, 695.

55 C. Peter Wagner: *Your spiritual gifts can help your church grow*, Glendale, CA, 1979, 106. Vgl. auch Christian A. Schwarz: *Die drei Farben deiner Gaben. Wie jeder Christ seine geistlichen Gaben entdecken und entfalten kann*, Emmelsbüll, 2001, 47.

56 Wagner, *Spiritual Gifts*, 119: „Ray Stedman says, You discover a spiritual gift just like you discovered your natural talents!“

„Der Geist ... ist also nicht ein Besitz, den der Mensch in seinen eigenen Händen zur eigenen Verfügung hätte, sondern eine notwendig noch ungeschlossene Gabe, die ihm stets auch zukünftig bleibt, weil sie ihm stets neu von seinem Herrn gegeben werden muß.“<sup>57</sup>

Entsprechendes gilt von den Charismen. Sie sind „wesentlich als Ereignis, als Geschehen“<sup>58</sup> zu verstehen. Sie verdanken sich „immer neu und unaufhörlich dem Geben des Geistes“<sup>59</sup>. Man kann ein Charisma nur „haben“, wenn man es *in actu* immer wieder neu empfängt. Silke Obenauer spricht zutreffend von der notwendigen Aktualisierung der Gabe:

„[E]ine Gabe ist nichts Statisches, rein Habituelles ..., über das ein Mensch völlig verfügen könnte. Gott nimmt sie je aktuell für sich in Dienst, frei und unverfügbar. Durch diese Indienstnahme wird sie als Gabe aktualisiert und derart qualifiziert, dass die Zielrichtung für ihren Gebrauch durch Gott bestimmt wird und sie durch Gottes Wirken zum Ziel kommt.“<sup>60</sup>

Thomas von Aquin bietet für die prophetische Gabe in seiner *Summa theologica* einen schönen Vergleich; er kann problemlos auf alle Charismen ausgeweitet werden. Die menschliche Seele empfangt die prophetische Gabe nicht als „Habitus“, sondern als „vorübergehende Erleidung oder Einprägung“.<sup>61</sup> Die vorübergehende Gabe lasse im Menschen aber eine Empfänglichkeit zurück, so wie ein einmal entzündetes Holzstück später mit größerer Leichtigkeit wieder entzündet werden kann.<sup>62</sup>

Ausgehend von der promissionalen Dimension der Charismenlehre lässt sich somit ein zweiter Leitsatz formulieren:

57 Eduard Schweizer: *Geist und Gemeinde im Neuen Testament und heute*, TEH.NF 32, München, 1952, 23. Die neueren Entwürfe der Pneumatologie stimmen mit dieser Feststellung weitgehend überein. So bemerkt zum Beispiel Edmund Schlink, dass der Geist dem Menschen gegeben werde und doch „der Kommende“ bleibe, Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen, 1983, 546. Sein Kommen sei „ein immer neues göttliches Kommen und Wirken“, ebd., 538. „Der Empfang des Heiligen Geistes treibt den Menschen nach vorwärts zum Empfang immer neuer Geistesgaben“, ebd. Vgl. auch Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, 32 Bände, Zürich, 1953, IV/1, 718–726; Hans Joachim Kraus: *Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriß systematischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 1975, 319–322.

58 Eduard Schweizer: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, 1959, 164. Barth, KD IV/1, 33.

59 Wolfgang Schrage: *Der erste Brief an die Korinther*, EKK 7/3, Neukirchen-Vluyn, 1991, 146.

60 Obenauer, *Vielfältig begabt*, 143. Obenauer definiert daher: „Als eine Gabe ist eine vom dreieinigen Gott aus Gnade jedem Christen individuell gegebene Begabung zu verstehen, die von Gott je aktuell und ereignishaft in Dienst genommen wird und derart vom Empfänger zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen eingesetzt wird“, ebd., 142.

61 Thomas von Aquin, *DThA* 23, 13 (II-II q.171 2c).

62 Ebd., 14 (II-II q.171 ad 2).

*Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – ist Gegenstand seiner Verheißung an die Gemeinde Jesu Christi. Dieser Verheißung entspricht auf der Seite der Menschen eine geistliche Erwartungshaltung, die immer wieder demütig aber zuversichtlich darum bittet, dass sich Gottes Praxis in, mit und durch die eigene Praxis ereignet.*

Zur Veranschaulichung denken wir an unseren „homiletischen Avatar“ Hannes Honigmund. Das Charisma der Verkündigung hat er nicht so empfangen, dass er nun aus eigenem Können predigen könnte. Er hat diese Gabe nicht als einen verfügbaren Besitz in sich. Das Charisma macht ihn nicht unabhängig von Gott, sondern abhängig. Er bleibt darauf angewiesen und muss darum beten, dass Gott ihm durch den Heiligen Geist in der Predigtvorbereitung und auf der Kanzel – also in actu – jeweils neu die notwendigen Charismen gibt.

### 3.4 Charisma – Indienstnahme des Menschen als Geschöpf Gottes

Die Charismen sind nach 1Kor 12–14 besondere Wirkweisen des Heiligen Geistes, sie stehen aber in einem trinitarischen Beziehungsfeld.<sup>63</sup> 1Kor 12,4–6 formuliert triadisch den Ursprung und das Wesen der Charismen:

„Es sind aber unterschiedliche Zuteilungen<sup>64</sup> von Charismen (διαρέσεις χαρισμάτων), aber derselbe Geist. Und es sind unterschiedliche Zuteilungen von Diensten (διαρέσεις διακονιών), und derselbe Herr. Und es sind unterschiedliche Zuteilungen von Wirkungen (διαρέσεις ἐνεργημάτων), aber derselbe Gott, der wirkt alles in allen (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι).“

Mit Peter Zimmerling ist eine trinitätstheologische Begründung der Charismenlehre anzustreben. Die Charismen können nicht „unabhängig von Schöpfung und Erlösung“ gedacht werden.<sup>65</sup> Einerseits sind sie die Gaben des erhöhten Christus, stehen in Beziehung seiner Erlösung, verwirklichen seine Herrschaft über das ganze All (vgl. Eph 4,7–16)<sup>66</sup> und rufen zum Dienst in seiner Nachfolge (1Kor 12,5). In ihnen verwirklicht sich das, was Anderson „Christopraxis“ nann-

63 Vgl. dazu bereits Gisbert Voetius: *Selectarum disputationum theologiarum partes prima-quinta*, 5 Bände, Utrecht, 1648, 1, 1088: „Causae charismatum explicandae. Efficientes Prima & suprema est Deus unus & trinus ... Spiritui S. appropriate tribuitur I. Corinth. 12.v.4.8.9.11.“

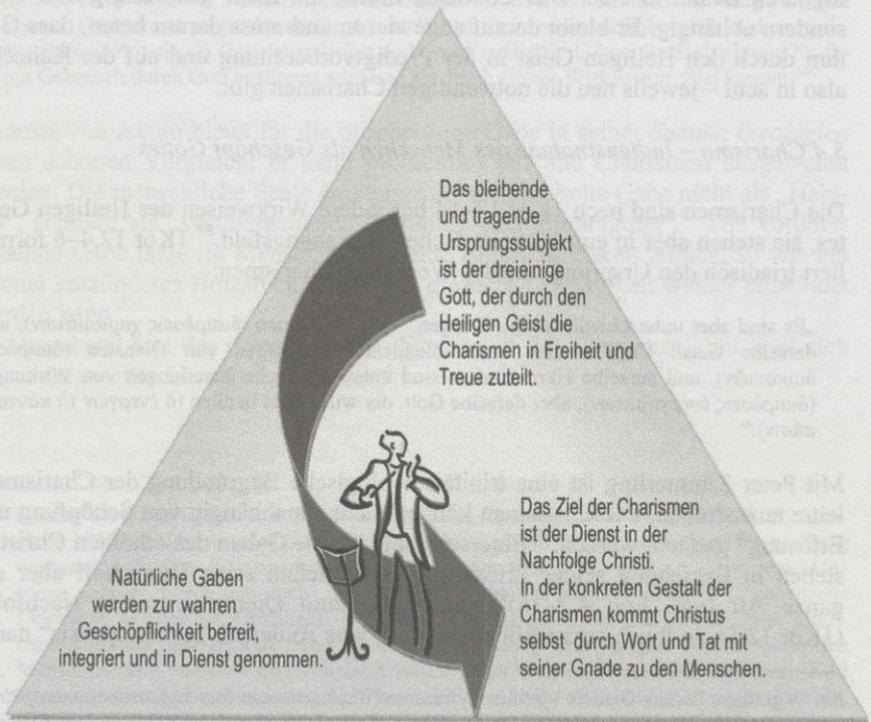
64 διαρέσεις kann „Zuteilung“ aber auch „Unterschied“ bedeuten. In 1Kor 12,4–6 liegen beide Bedeutungen ineinander (vgl. auch V.7.11), sodass die Doppelübersetzung „unterschiedliche Zuteilung“ möglich wird. Vgl. dazu Christian Wolff: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin, 1975, 288.

65 Peter Zimmerling: *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, Göttingen, 2001, 188. Aufgenommen von Obenauer, *Vielfältig begabt*, 138–142; Kellner, *Charisma*, 324–327; Baumert, Norbert: *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Graz, 1986, 138–140.

66 Vgl. Käsemann, *Exegetische Versuche* 1, 118.

te: Das fortwährende Wirken des auferstandenen Christus durch den Heiligen Geist.<sup>67</sup> Andererseits stehen sie in Beziehung zu den schöpfungsmäßigen Voraussetzungen, die ein Mensch vom stets schöpferischen Gott empfangen hat (1Kor 12,6). Ein Charisma kann daher nicht unabhängig von den kreatürlichen Lebensumständen, Charaktereigenschaften und natürlichen Gaben gedacht werden, die einem Menschen durch Veranlagung, Erfahrung und Bildungsprozesse zukommen. Dadurch bekommt jedes Charisma eine „persönliche Note“<sup>68</sup>.

Die trinitätstheologische Konzeption kann schematisch dargestellt werden:<sup>69</sup>



Das Charisma zielt auf eine wechselseitige Integration: die Integration des geschöpflichen Menschen ins charismatische Wirken des Geistes und die Integration des charismatischen Wirkens des Geistes in das geschöpfliche Leben des Menschen.

67 Vgl. oben Anm. 41.

68 Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 189.

69 Abbildung aus Kellner, *Charisma*, 326.

1. Der Heilige Geist will den ganzen Menschen in sein Wirken integrieren und in Dienst nehmen. Daher fordert Paulus die Christinnen und Christen dazu auf, ihr ganzes kreatürliches Leben Gott zur Verfügung zu stellen (Röm 6,23; 12,2f). Schenkt der Heilige Geist ein Charisma, so kann er an die schöpfungsmäßigen Voraussetzungen anknüpfen, sie in Dienst nehmen und in sein Wirken integrieren. Die Schwachheit und Gebrochenheit der menschlichen Existenz ist davon nicht ausgenommen (1Kor 12,22). Paulus bezeugt die Erfahrung, dass sich Gottes Kraft gerade durch sie als wirksam erweist (2Kor 12,9f).

Der Heilige Geist bleibt aber in seiner Souveränität auch frei, Charismen zu verleihen „wie er will“, also auch ohne an natürliche Gaben anzuknüpfen. Paulus bezeichnet sich in 2Kor 11,6 als „Laie in der Rede“ (ἰδιώτης τῷ λόγῳ) und dennoch weiß er sich mit dem Charisma der prophetischen Rede begabt (1Kor 14,19) und zur vollmächtigen Verkündigung befähigt (1Kor 2,4f).

2. Das Charisma will in die geschöpfliche Persönlichkeit des Menschen integriert werden.<sup>70</sup> Dazu gehört eine besonnene Wahrnehmung der empfangenen Charismen (Röm 12,3), Kritikfähigkeit (1Kor 14,29; 1Thess 5,21), aber auch das Wissen, dass jedes Charisma auf die Ergänzung durch andere angelegt ist (1Kor 12,21–25). Schließlich gehört zur Integration der Charismen in die eigene Persönlichkeit auch die intensive Bemühung, die anvertraute Gabe nicht für eigene Zwecke zu missbrauchen, sondern sie möglichst unverfälscht zur Erbauung der Gemeinde zur Auswirkung kommen zu lassen (1Kor 14,12). Dies kann zum Beispiel durch Schulung und praktische Einübung, durch Selbstreflexion, kollektive Beratung und Feedback, aber auch durch praktisch-theologische Aus- und Fortbildung geschehen.<sup>71</sup>

Durch die Integration des Charismas in die Persönlichkeit wird das Wirken des Geistes nicht immer auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins erfahrbar sein. Wo vielmehr Christus zum Lebenszentrum des Menschen geworden (Gal 2,20) und alles „Wollen und Vollbringen“ vom göttlichen Wirken umschlossen ist (Phil 2,13), gelingt keine strikte phänomenologische Unterscheidung von eigenen Handlungsimpulsen und Geistwirken. Die Gabe, im seelsorglichen Gespräch Einblick in die Lebenssituation eines Mitmenschen zu bekommen und ein tröstendes Wort zu finden, ist Charisma, Wirkung des Geistes – gleichbedeutend, ob es sich um ein bewusstes Reden aus göttlicher Eingebung oder scheinbar „nur“ um die Mitteilung eigener Erfahrungen handelt, ob dem Men-

70 Vgl. Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 187; Obenauer, *Vielfältig begabt*, 143.

71 Vgl. hierzu etwa Nitzsch, *Praktische Theologie* III/1, 111: „Die charismatische Befähigung ... denken wir uns als eine bildungsfähige und der Bildung bedürftige.“ Aus der Notwendigkeit der theologischen Bildung des Charismas begründet Nitzsch die Praktische Theologie als Wissenschaft. Sie vermittelt die Kunstlehren, durch die die charismatische Begabung erst sachgemäß zur Anwendung kommen kann, Carl Immanuel Nitzsch: *Praktische Theologie*, 3 Bände, Bonn, 2. Aufl. 1847, I, 29.

schen das Wirken des Geistes und die charismatische Qualität seines Handelns bewusst wird oder nicht.<sup>72</sup>

Damit kann ein dritter Leitsatz formuliert werden

*Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – ist menschlich. Das bedeutet: Sie beteiligt Menschen mit ihren kreatürlichen Gegebenheiten. Dabei kann Gott an natürliche Gaben, lebensgeschichtliche Erfahrungen und erworbene Kompetenzen anknüpfen, sie in Dienst nehmen und in seine Praxis integrieren. Gottes Praxis bleibt aber voraussetzungslos und ist nicht auf geschöpfliche Bedingungen angewiesen. Sie kann sich gerade auch in und durch das Unvermögen, durch die Schwachheit und Gebrochenheit menschlichen Lebens und menschlicher Praxis ereignen.*

Nehmen wir wieder an, Hannes Honigmund wurde in einem Elternhaus groß, in dem man besonderen Wert auf niveauvolle Konversation legt – rhetorische Bildung von klein auf, sozusagen mit der Muttermilch aufgesogen. Schon als junger Erwachsener beeindruckt Hannes Honigmund durch seine Eloquenz. Er kann gut reden. Er bringt die Dinge sachlich auf den Punkt und begeistert Zuhörerinnen und Zuhörer. Dennoch machen ihn seine rhetorischen Begabungen noch nicht zum guten Prediger. Dies wird er erst unter der Regie des Heiligen Geistes, der ihn mit den notwendigen Charismen begabt. Der Heilige Geist kann aber – und wird wahrscheinlich auch – an seine kreatürlichen Voraussetzungen und erworbenen Kompetenzen anknüpfen, sie in Dienst nehmen und in das Wirken der Charismen integrieren.

### 3.5 Charisma – Grundlage und Grenze des Amtes

Seit dem Anfang der Kirchen- und Theologiegeschichte wird in einem kontroversen und komplexen Diskussionsprozess um ein angemessenes Verhältnis von Charisma und Amt gerungen. In den letzten Jahrzehnten zeichnet sich in der evangelischen Theologie ein Konsens zwischen den Extrempositionen ab. Er liegt – so hat es Eduard Schweizer formuliert – „zwischen Rom und Sohm“<sup>73</sup>. Charisma und Amt bilden keinen apriorischen Gegensatz, wie Rudolf Sohm behauptete. Sie bilden aber auch keine sakramental vermittelbare Einheit im Sinne

72 Vgl. Arnold Bittlinger: *Im Kraftfeld des Heiligen Geistes. Gnadengaben und Dienstordnungen im Neuen Testament*, Marburg, 1968, 43: „Es wird aber auch das andere gelten, daß jede Tätigkeit, die diese Wirkung [die Heilung der kranken Welt] hat, Charisma ist, selbst, wenn der Ausübende davon nichts weiß.“

73 Schweizer, *Gemeinde*, 209.

eines Amtsharismas, das dem Amtsträger in der Weihe übertragen wird und ihm eine exklusive Würde verleiht.<sup>74</sup>

Charisma und Amt sind in ein dialektisches Verhältnis zu setzen: Das Charisma ist der tragende Grund und gleichzeitig die relativierende Grenze des Amtes.

1. Nach paulinischem Zeugnis ist das Charisma die Grundlage jedes Dienstes in der Gemeinde. Die Leib-Christi-Metapher ist in Röm 12 und 1Kor 12 eng mit der Charismenlehre verbunden. Die Praxis eines Gliedes am Leib Christi wird ermöglicht und getragen vom Charisma, das Gott schenkt. Die Pastoralbriefe bringen das Charisma mit einem auf Dauer angelegten Gemeindeamt in Verbindung. Timotheus soll das Charisma, das ihm bei der Einsetzung in sein Amt unter Handauflegung zuteilwurde, „nicht vernachlässigen“ (1Tim 4,14), sondern wieder „neu entfachen“ (2Tim 1,6). Auf diesem Hintergrund wurde in der evangelischen Theologie immer wieder der Grundsatz formuliert: kein Amt ohne Charisma.<sup>75</sup> Das Charisma ist dabei aber weder mit dem Amt an sich verliehen, noch wird es zum statischen Besitz des Amtsträgers. Das Charisma bleibt „das Charisma Gottes“ und der Amtsträger bleibt abhängig vom Wirken des Geistes (2Tim 1,6.14). Mit der Berufung zum Amt verbindet sich daher nach Eduard Schweizer keine „Garantie des Heiligen Geistes“<sup>76</sup>, wohl aber die Verheißung der Treue Gottes.

„Die Gemeinde wird keine Angst haben davor, durch Anerkennung und Wahl solcher Diener zu bezeugen, daß sie darauf vertraut, der Herr werde auch morgen schenken, was er heute geschenkt hat.“<sup>77</sup>

2. Paulus betont mehrfach in 1Kor 12, dass es vielfältige Charismen gibt und der Geist sie einem jedem so zuteilt „wie er will“. Damit widerspricht er der Überheblichkeit der korinthischen Glossolalen, die sich selbst im Besitz des höchsten Charismas wähnten und im Gottesdienst eine Sonderstellung beanspruchten. Das Charisma wird nicht exklusiv oder privileghaft verliehen. Jede Monopolstellung eines Amtsträgers – auch das Kanzelmonopol – ist daher mit Rudolf Bohren als „fatal unbiblich“ zu bezeichnen.<sup>78</sup> Sie überlastet nicht nur den Amtsträger, son-

74 Vgl. dazu etwa Thaddaeus Soiron: *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt*, Düsseldorf, 1951, 78.

75 Vgl. Moritz Lauterburg: *Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie*, Gütersloh, 1898, 63; Hermann Cremer: Art. Geistesgaben, Charismata, in: RE 3. Aufl., 6, 1899, 460–463, 463; Ferdinand Hahn: *Dienst und Amt. Überlebensfrage der Kirchen*, Regensburg, 1973, 25; Otto Michel: Gnadengabe und Amt, in: DTh 9, 1942, 133–139, 134f.

76 Eduard Schweizer: *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung*, Zürich, 1946, 132.

77 Ebd., 136.

78 Rudolf Bohren: *Predigt und Gemeinde. Beiträge zur praktischen Theologie*, Zürich, 1963, 195.

dem hindert die Mündigkeit der Gemeinde und dämpft das Wirken des Geistes und seiner Gaben.<sup>79</sup> Die Charismenlehre bildet die pneumatologische Grenze jedes pastoralen Autarkie- und Monopolstrebens.

Somit ist ein vierter Leitsatz gewonnen

*Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – vollzieht sich in, mit und durch die menschliche Praxis aller Glaubenden. Der Inhaber eines geistlichen Amtes hat eine besondere Verantwortung und bringt in der Regel durch seine Ausbildung bestimmte Kompetenzen mit, die Gott in Dienst nehmen kann. Er hat aber weder ein Monopol, noch die Garantie, dass Gott durch sein Reden spricht und durch sein Tun handelt. Wie alle Glieder des Leibes Christi ist er abhängig davon, dass Gott ihn durch seinen Heiligen Geist immer wieder zu seinem Dienst befähigt.*

So bleibt zu hoffen, dass Hannes Honigmund auch nach seinem erfolgreich bestandenen Studium der Theologie und nach seiner Ordination bzw. Installation immer wieder Röm 12 und 1Kor 12 liest und sich daran erinnert: „Ich bin nicht der Einzige und sicherlich auch nicht immer der Erste, durch den Gott wirken will. Ich bin nicht nur Prediger, sondern auch Hörer des Wortes, das Gott durch andere Glaubende spricht. Auch als Inhaber eines geistlichen Amtes – je gerade als ein solcher – bleibe ich darauf angewiesen, dass der Heilige Geist mich im rechten Kairos mit den notwendigen Charismen ausrüstet.“

#### 4. Folgerungen

Praktische Theologie kann nicht vom menschlichen Handeln reden und dabei vom Wirken Gottes absehen. Sonst wird sie deistisch und reduziert „Gott“ auf ein Interpretament menschlichen Selbstverständnisses. Umgekehrt gilt: Praktische Theologie kann nicht vom Wirken Gottes reden und dabei vom menschlichen Handeln absehen. Sonst wird sie doketisch und verleugnet Gottes Sich-Einlassen auf diese Welt ebenso wie die Berufung des Menschen zu seinem Bundesgenossen. Die Charismenlehre lässt sich als eine Reflexionsperspektive erweisen, in der beide Aspekte in Geltung gesetzt und zusammengedacht werden: Durch die Charismen des Heiligen Geistes vollzieht sich Gottes Praxis in, mit und durch die menschliche Praxis aller Glaubenden.

79 Arnold Bittlinger bemerkt zu Recht: „Es erhebt sich in der Tat die Frage, ob unsere heutigen Kirchenordnungen das Wirken des Geistes nicht weitgehend verhindern oder doch zumindest stark zurückdrängen. Der Entfaltung der Charismen sind innerhalb unserer Kirchenordnungen besonders dadurch Grenzen gesetzt, daß die Ausübung der meisten Charismen vom Pfarrer erwartet wird“, Arnold Bittlinger: *Charisma und Amt*, Stuttgart, 1967, 26.

Die Charismenlehre ermöglicht eine pneumatologische Präzisierung des Gegenstandes Praktischer Theologie. Sie ist als Theorie der vom Heiligen Geist initiierten und getragenen Praxis der vielfältig begabten Gemeinde Jesu Christi zu entwerfen.<sup>80</sup> Die außertheologischen Perspektiven verlieren nicht ihre Gültigkeit, werden aber in ihrer Bedeutung relativiert. Sie helfen, die menschliche Dimension dieser Praxis und ihren lebensweltlichen Kontext mit Hilfe psychologischer, soziologischer, kulturalanthropologischer, kommunikationswissenschaftlicher und anderer Erkenntnisse zu reflektieren. Die göttliche Dimension der Praxis entzieht sich aber ihrem methodischen Zugriff und muss daher für die theologische Perspektive offen gehalten werden. Ausgehend von der Charismenlehre nimmt sie die menschliche Praxis im Licht der Verheißung wahr, dass sich in ihr, mit ihr und durch sie Gottes Praxis zum Heil und Segen der Menschen verwirklicht.

Der Gegenstand der Praktischen Theologie ist die Praxis, die vom Geschenk der Charismen herkommt und zugleich auf die Verheißung der Charismen ausgerichtet bleibt. Der Dank für Gottes Gaben und die Bitte um Gottes Heiligen Geist sind daher die beiden Herzenshaltungen, die alles praktisch-theologische Denken und Handeln begleiten sollten.

Deshalb möchte ich auch enden mit einem Gebet von Papst Johannes Paul II<sup>81</sup>:

Komm, Heiliger Geist!

Komm und erneuere das Angesicht der Erde!

Komm mit den sieben Gaben!

Komm, Geist des Lebens, Geist  
der Wahrheit, Geist der Gemeinschaft  
und der Liebe! Die Kirche  
und die Welt brauchen dich.

Komm, Heiliger Geist, und lass  
die von dir gespendeten Charismen  
immer reichere Frucht bringen.

Schenke uns neue Kraft und  
missionarischen Elan.

Weite unser Herz und belebe unser  
christliches Engagement in der Welt.

80 Vgl. dazu die beiden bisherigen Ansätze, die PT grundsätzlich als „Lehre von der geordneten Betätigung der christlichen Geistesgaben“, Eduard von der Goltz: *Grundfragen der Praktischen Theologie. Das kirchliche Leben in seinen elementaren Funktionen und Gemeinschaftsformen*, SPTH 8/1, Gießen, 1917, 149 bzw. als „Lehre von den durch die Charismen vermittelten Tätigkeiten“, Lauterburg, *Charisma*, 141; zustimmend Bohren, *Dass Gott schön werde*, 144–148, zu entwerfen.

81 Vgl. <http://www.orare.de/?p=853> (zuletzt aufgerufen am 18.05.2013) und andere, in Anlehnung an die frühmittelalterliche Sequenz der römischen Liturgie „Veni, Creator Spiritus“, dazu Stefan K. Langenbahn, Art. Veni, Creator Spiritus, in: LThK, 3. Aufl., 10, 2006, 591–592.

Mach uns zu mutigen Boten des  
 Evangeliums und Zeugen des  
 auferstandenen Christus, des Erlösers  
 und Heilands der Menschen.  
 Stärke unsere Liebe und  
 Treue zur Kirche. Amen.

Dirk Kellner

**Charisma – the human practice of God. In search for the subject of Practical Theology**

Practical Theology cannot center on human activities and so lose sight of God’s presence and action. Otherwise it deistically reduces „God” to a part of human self-construction. On the other side Practical Theology cannot center on God’s action and neglect the role of human action. Otherwise it becomes a docetic denying of God’s incarnation and the human vocation to take part in God’s work. The New Testament teaching on charismata brings out both aspects and combines them: Through the spiritual gifts God’s „praxis” realizes itself in the human „praxis” of all believers. Kellner unfolds this principle in four aspects. He pleads to develop Practical Theology as theory based on the „praxis” of the Christian community, which is initiated and supported by the gifts of the Holy Spirit.

Christoph Stenschke

# Die Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte

## 1. Einleitung

Aus mehreren Gründen ist eine Untersuchung der Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte eine herausfordernde Aufgabe.<sup>1</sup>

1. Wie bei anderen antiken Geschichtsschreibern auch, sind die Reden der Apostelgeschichte *Zusammenfassungen* dessen, was bei besonderen Anlässen gesagt wurde.<sup>2</sup>

2. Obwohl sie vor verschiedenem Publikum gehalten wurden, sind die in der Apostelgeschichte überlieferten Reden für die *Leser* des *ganzen* Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte gestaltet. Nach der Lektüre des Evangeliums waren die Leser mit den Aspekten des Lebens Jesu vertraut, die Lukas ausgewählt und dargestellt hatte (Lk 1,1–4).<sup>3</sup> Im zweiten Band war es daher nicht erforderlich, viel von der Lebensgeschichte Jesu zu wiederholen.

Die ersten repräsentativen Predigten einer Person (entweder Petrus oder Paulus) oder vor einer repräsentativen Hörerschaft (Juden in Jerusalem, Heiden in Cäsarea und Juden in der Diaspora) werden relativ ausführlich wiedergegeben.<sup>4</sup> Bei späteren Anlässen genügen kurze Zusammenfassungen, da die Leser Inhalt und Gedankengang von früheren Reden her kannten.

- 
- 1 Zu den Missionsreden vgl. Conrad H. Gempf: *Historical and Literary Appropriateness in the Mission Speeches in Acts*, Diss. University of Aberdeen, 1988 und Christoph Stenschke: *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108, Tübingen, 1999.
  - 2 Vgl. Richard Bauckham: *Kerygmatic Summaries in the Speeches of Acts*, in: Ben Witherington (Hg.): *History, Literature and Society in the Book of Acts*, Cambridge, 1996, 185–217; zur Bedeutung und Funktion der Reden in den Schriften antiker Historiker vgl. Conrad H. Gempf: *Public Speaking and Published Accounts*, in: Bruce W. Winter, Andrew D. Clarke (Hg.): *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, AFCS I, Grand Rapids, Carlisle, 1993, 259–303.
  - 3 Ausführliche Diskussion bei I. Howard Marshall: *Acts and the „Former Treatise“*, in: Winter/Clarke, *Ancient Literary Setting*, 163–182 und seine Erörterung *Acts as Witness to the Gospel* in *The Acts of the Apostles*, *New Testament Guides*, Sheffield, 1992, 43–46.
  - 4 Die erste Missionsrede des Paulus in einer Synagoge wird in Apg 13,16–41 relativ ausführlich wiedergegeben.

In der älteren Forschung wurden weitreichende Schlüsse aus den vermeintlichen „Auslassungen“ in den Reden der Apostelgeschichte für das Verständnis der lukanischen Theologie gezogen. Zum Beispiel folgerte Ulrich Wilckens aus der Tatsache, dass das Leben Jesu in den Predigten in Lystra und Athen nicht erscheint, dass es anscheinend nicht mehr relevant sei. In den Worten von M. Korn:

Repräsentieren diese beiden Predigten eine neue Phase der Kirchengeschichte, die heidenchristliche Mission, in der Jesu vergangene Geschichte keine Rolle mehr spielt? Das hat Wilckens angenommen, der folgert, dass also der Jesusstoff zur Zeit des Lukas für die Missionsverkündigung keinerlei Bedeutung mehr hatte. Lediglich für die Katechese spielte er noch eine Rolle.<sup>5</sup>

Im Hinblick auf das Wesen dieser Predigten als Zusammenfassungen, als Teil des zweiten Bandes eines zweibändigen Werks und darauf, dass Lukas Wiederholungen vermeidet, sind solche weitreichenden Schlussfolgerungen höchst fraglich.

3. Außerdem ist der Kontext der verschiedenen Missionsreden zu berücksichtigen.<sup>6</sup> Einige dieser Predigten wurden vor Zuhörern gehalten, die zumindest oberflächlich oder auch gründlich mit dem Leben Jesu vertraut waren. Dies gilt für die Missionsreden in Jerusalem in Apostelgeschichte 2 und 3 und für die Verteidigungsreden der Apostel vor den religiösen Führern in Jerusalem. Schließlich hatte das religiöse Establishment Johannes den Täufer und Jesus von Anfang an genau beobachtet (Lk 5,17). Als Jesus schließlich in Jerusalem einzog, war er kein Unbekannter. Außerdem verbrachte er vor seinem Tod mehrere Tage auf dem Tempelgelände und im Umfeld der Stadt. Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus nahmen mit gutem Grund an, dass *jeder* in der Stadt von den jüngsten Ereignissen um Jesus wusste (Lk 24,18). Wenn man von der historischen und literarischen Angemessenheit der Reden ausgeht, wie sie Conrad Gempf überzeugend gezeigt hat,<sup>7</sup> ist daher nicht zu erwarten, dass die Reden in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte das Leben Jesu ausführlich schildern sollten. Sie betonen seine Identität und *Bedeutung* und im Besonderen seine Auferstehung, durch die Jesus als der Messias Gottes bestätigt wurde und bei der es sich um eine höchst umstrittene Angelegenheit handelte (vgl. Mt 27,62–28,15; Apg 4,2).

5 *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit: Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk*, WUNT II.51, Tübingen, 1993, 216; vgl. Anm. 8 für den Hinweis auf Wilckens.

6 Vgl. den Abschnitt „Identifying the Speeches“ in: Marion L. Soards: *The Speeches of Acts: Their Content, Context and Concerns*, Louisville, 1994, 18–21.

7 *Appropriateness*.

4. Die Reden können *nicht* ohne Rücksicht auf ihren weiteren *erzählenden Kontext* verstanden werden.<sup>8</sup> Oft wurden sie als besonders wichtige und ergiebige Quellen für die lukanische Theologie herangezogen, und es spricht manches für diese Vorgehensweise. Doch wollte Lukas sein Anliegen nicht mit einer Sammlung von Reden verfolgen, sondern mit einer *Erzählung*, in welche die Reden sorgfältig eingebettet sind. Reden und Erzählung dürfen daher nicht voneinander getrennt werden. Deshalb muss die Darstellung Jesu in den Reden vor dem Hintergrund der narrativen Charakterisierung Jesu in der ganzen Apostelgeschichte gesehen werden.

Hat das Auswirkungen auf das Verständnis der Darstellung Jesu in den Missionsreden? Die Antwort ist Ja und Nein. *Nein*, denn Hinweise auf das Leben Jesu kommen in den Reden vor (mit Ausnahme von Apg 1,1-9 und einiger anderer Vorkommen), ob diese Reden nun „missionarisch“ sind oder einen anderen Anlass haben (siehe unten unter 5). Apostelgeschichte 1,1-9 beschreibt die letzte *irdische* Phase des Lebens Jesu: „... nachdem er den Aposteln, die er erwählt hatte, durch den Heiligen Geist Weisung gegeben hatte. Ihnen zeigte er sich nach seinem Leiden durch viele Beweise als der Lebendige und ließ sich sehen unter ihnen 40 Tage lang und redete mit ihnen vom Reich Gottes“ (1,2-4). Jesus kündigt das Kommen des Heiligen Geistes an, auf den die Jünger in *Jerusalem* warten sollten. Er befiehlt ihnen, auf Zeit und Stunde zu warten, die der Vater für die Wiederherstellung Israels festgelegt hat, und beauftragt sie, seine Zeugen in Jerusalem, Judäa, Samarien und bis an die Enden der Erde zu sein (1,8). In den Reden der Apostelgeschichte erscheinen die Jünger als Zeugen Jesu. Die Himmelfahrt Jesu bedeutet das Ende der Erscheinungen des Auferstandenen. Die Apostelgeschichte beginnt mit Ereignissen (Erscheinungen und Himmelfahrt des Auferstandenen), die die Jünger bezeugen sollen und dies später in ihren Missionsreden entsprechend tun.

Und *Ja*, weil das Leben Jesu auch in den Erzählungen der Apostelgeschichte vorausgesetzt wird und präsent ist. Ein wichtiges Anliegen des lukanischen Berichts besteht darin, Parallelen zwischen Paulus und Petrus herauszuarbeiten, um aufzuzeigen, dass Paulus Petrus in nichts nachstand. Aber Lukas zieht auch Parallelen zwischen Petrus, Paulus und Jesus. Die Biographie Jesu bildet gewissermaßen den Hintergrund für die Darstellung von Petrus und Paulus. Außerdem enthalten auch die erzählenden Texte der Apostelgeschichte Hinweise auf Jesus, hauptsächlich in ihren knappen Berichten über den Inhalt der christlichen Verkündigung. Dort erscheint das Leben Jesu in der Regel in christologischen Titeln verdichtet, die die Bedeutung seines Lebens zum Ausdruck bringen.

In diesem Zusammenhang verdienen zwei Abschnitte besondere Aufmerksamkeit. Die Reden in Lystra und Athen (14,15-27; 17,22-31) vor heidnischem

---

8 Vgl. mein Plädoyer dahingehend in *Luke's Portrait*. Die klassische Studie zu den Missionsreden der Apostelgeschichte, Ulrich Wilckens: *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn, 31974, berücksichtigt ebenfalls den Kontext der Reden.

Publikum<sup>9</sup> erwähnen Jesus nicht. Jesus erscheint in Apostelgeschichte 17,31 nur anonym: „... durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, ... indem er ihn von den Toten auferweckt hat“. Bei beiden Berichten erscheinen jedoch einige Aspekte des Lebens Jesu indirekt oder direkt im erzählenden Kontext:

Nach dem Hören der Verkündigung des Paulus „glaubte ein Lahmer, ihm könne geholfen werden“ (14,9). Diese Reaktion legt nahe, dass Paulus über Jesus, seine Heilung und Bedeutung gesprochen hatte (vgl. Apg 2,22). Der Lahme wusste anscheinend auch, dass die Möglichkeit, geheilt zu werden, nicht auf eine ferne Vergangenheit beschränkt war, sondern jetzt noch galt. Die Verkündigung des Paulus vor diesen Heiden muss also das Werk, den Tod, die Auferstehung und Erhöhung Jesu umfasst und dabei nahe gelegt haben, dass solche Wunder immer noch möglich sind, wo und wann Menschen in ihrer Not an Jesus glauben.<sup>10</sup>

Die anfängliche Verkündigung des Paulus auf der *agora* Athens galt *Jesus und der Auferstehung* (17,18). Der Hinweis auf „die Auferstehung“ bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die allgemeine Auferstehung der Toten, sondern spezifisch auf die Auferstehung Jesu: „Jesus und *seine* Auferstehung“.<sup>11</sup> Wenn Paulus aber von Jesus und seiner Auferstehung sprach, muss er auch den Tod Jesu erwähnt und die Umstände erklärt haben, die zu diesem Tod geführt hatten, sowie die außergewöhnliche Identität Jesu. Ferner darf man annehmen, dass zu dieser Verkündigung auch Angaben gehörten, was mit diesem Jesus nach seiner Auferstehung geschah. Hat Paulus gar christologische Titel verwandt?

Weil er „Jesus und die Auferstehung“ verkündigte, vermuteten einige Athener, Paulus rede von *zwei* fremden Gottheiten, einem männlichen Gott namens Jesus und seiner weiblichen Gefährtin *Anastasis*. Was veranlasste zumindest einige der Hörer zu schließen, dass Jesus göttlich war, so dass sie annahmen, Paulus predige fremde *Gottheiten* (17,18)? Deutet das an, dass Paulus in Athen auch von den Wundern Jesu sprach?

Apostelgeschichte 17,31 erwähnt Jesus als einen von Gott bestimmten *Mann*. War diese Betonung des Menschseins Jesu notwendig, um dem Missverständnis entgegenzutreten, Jesus sei irgendeine hellenistische Gottheit? Nur die Auferstehung eines Menschen (eines offensichtlich nicht unsterblichen Wesens!) war der überzeugende Beweis dafür, dass er der von Gott eingesetzte universale Richter ist.

9 Für eine Zusammenfassung frühchristlicher Verkündigung vor heidnischen Hörern vgl. Eckhard J. Schnabel: *Urchristliche Mission*, Wuppertal, 2002, 1325–1357, 1478f.

10 Zumindest diese eine Person konnte die richtigen Schlüsse aus der anfänglichen Verkündigung ziehen. Das gilt wohl auch für die anderen Christen in Lystra, die später in Apg 14,20 und 16,1f erwähnt werden. Die Worte des Paulus in 14,10 erinnern an eine ähnliche Aufforderung des Petrus in Apg 3,6f. Dort wird das Heilungswunder an einem Gelähmten dem auferstandenen Jesus zugeschrieben; 3,12–16.

11 Vgl. die kurze Abhandlung in: Stenschke, *Luke's Portrait*, 204–210.

Das schwerwiegende Missverständnis dieser anfänglichen Verkündigung führte zur Areopagrede. Da einige Athener vermuteten, Paulus verkündige neue Götter und wegen des damit gegebenen Anlasses seiner Rechenschaft vor dem Areopag<sup>12</sup>, stellt die Rede nicht *noch einmal* die Standardversion des Evangeliums dar (die bereits gründlich missverstanden wurde!). Seine Absicht war, das polytheistische Weltbild der Zuhörer als unsinnig zu erweisen und zu korrigieren. Wird der narrative Kontext ernst genommen, sind ausführliche Bezüge auf die Biographie Jesu in Apostelgeschichte 17,22–31 nicht zu erwarten. Erst am Ende seiner Rede stellt Paulus klar, dass der von Gott bestimmte und bestätigte Richter nicht die hellenistische Gottheit ist, für die ihn einige Athener hielten.

Deshalb ist bei diesen beiden Reden, die massive Missverständnisse seitens der Hörer korrigieren, Vorsicht geboten. Dies gilt besonders, wenn man bestimmen möchte, welche Aspekte des Evangeliums oder der Biographie Jesu vermeintlich darin „fehlen“ und man daraus auf das 1k. Verständnis des Evangeliums und auf die Bedeutung der Darstellung des Lebens Jesu schließen möchte.

5. Die Bezeichnung bestimmter Reden der Apostelgeschichte als „Missionsreden“ ist problematisch. Gewöhnlich werden die folgenden Reden als Missionsreden bezeichnet, zum Beispiel von U. Wilckens<sup>13</sup>: 2,14–39; 3,12–26; 4,9–12; 5,30–32; 10,34–43 und 13,16–38. Jedoch beziehen sich die verschiedenen Verteidigungsreden *ebenfalls* auf das Leben Jesu und sind gewissermaßen „missionarisch“;<sup>14</sup> schließlich führte die *Verteidigung* des Paulus vor König Agrippa zu dessen Eingeständnis: „Es fehlt nicht viel, so wirst du mich noch überreden und einen Christen aus mir machen“ (Apg 26,28). Da die Bezüge auf das Leben Jesu in den Missionsreden (im engen Sinn) begrenzt sind, berücksichtigen wir deshalb auch die Hinweise auf Jesus in den anderen Reden.<sup>15</sup>

## 2. Jesus in den Missionsreden der Apostelgeschichte

Anstatt jede Missionsrede und andere Reden der Apostelgeschichte nach Hinweisen auf das Leben Jesu durchzugehen<sup>16</sup>, nehmen wir den Rahmen der Biografie

12 Vgl. Bruce W. Winter: On Introducing Gods to Athens: An Alternative Reading of Acts 17:18–20, *TynB* 47, 1996, 71–90.

13 *Missionsreden*.

14 Überblick über die Reden bei Soards, *Speeches*.

15 Unsere Textbasis ist deshalb breiter als die von Wilckens, *Missionsreden*, der sich auf die oben aufgeführten Reden beschränkt; vgl. die neuere Diskussionen hinsichtlich der Missionsreden bei Korn, *Geschichte Jesu*, 215f.

16 Forschungsüberblick bei F. Bovon: *Luke the Theologian: Fifty Five Years of Research (1950–2005)*, Waco, 2006). Die Reden der Apostelgeschichte werden ausführlich untersucht in: Schnabel, *Urchristliche Mission* S. 1499–1505 bieten eine Zusammenfassung der „Botschaft der urchristlichen Mission“. Der Abschnitt „Die messianische Heilsoffenbarung

Jesu als Ausgangspunkt und tragen alle Hinweise auf sein Leben zusammen.<sup>17</sup> Wir gehen darauf im III. Teil ein, heben einige Beobachtungen besonders hervor und streben eine Interpretation des Materials an, besonders wo gewisse Informationen in mehr als einem Aspekt der Darstellung Jesu erscheinen.

### 2.1 Die Herkunft Jesu

In mehreren Reden wird gesagt, dass Jesus aus *Nazareth* kommt (2,22; 4,10; 10,38; 26,9).<sup>18</sup> Jesus war aus *Galiläa* (13,30); dort begann sein Dienst (10,37). Aus den Nachkommen  *Davids* hat Gott einen Retter für *Israel* erweckt, Jesus, wie er es verheißen hatte (13,23; vgl. Lk 1,26; 2,4–20, wo Jesus mit dem Haus Davids und mit Bethlehem verknüpft wird).

In diesem Zusammenhang erwähnen die Reden auch *Johannes den Täufer* als den Wegbereiter Jesu.<sup>19</sup> Der Dienst Jesu begann nach der von Johannes gepredigten Taufe (10,37). Vor dem Auftreten Jesu hatte Johannes die Taufe der Buße für das ganze Volk *Israel* verkündigt (13,25). Der Hinweis auf Johannes dient dazu, den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu zu datieren (vgl. den Synchronismus in Lk 3,1f).

### 2.2 Das Wirken Jesu

Die Hinweise auf das Wirken Jesu in Galiläa und unterwegs nach Jerusalem sind dünn gesät: Jesus war ein Mann „von Gott unter euch ausgewiesen durch Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wisst“ (2,22). Diese Taten zeigen und bestätigen, dass Jesus von Gott gesandt war. Gott stand hinter seinen vollmächtigen Taten und Zeichen, ja er wirkte selbst durch Jesus. Dieser Aspekt des Wirkens Jesu war in Jerusalem bekannt (vgl. 1,3), obwohl Jesus – nach dem Bericht des Lukasevangeliums – keines dieser Wunder in Jerusalem gewirkt hatte.<sup>20</sup> „In eurer Mitte“ bezieht sich deshalb auf das jüdische Volk im Allgemeinen.

Gottes“ (1499–1501) besteht aus einer Zusammenfassung der Missionsreden von Apostelgeschichte 2–13.

- 17 So geht auch Wilckens vor. Im Gegensatz dazu untersucht Soards, *Speeches*, 22–133 alle Reden der Apostelgeschichte in ihrer narrativen Abfolge und erschließt daraus ihren Inhalt und ihre Bedeutung. Für Soards enthalten die folgenden Passagen das „hervorstechende christologische Kerygma“: 2,22b–24, 33f; 3,13–15a; 4,10–12, 27f, 29f; 5,30f; 7,52f, 56, 59f; 10,36–38; 13,23, 27, 30; 26,23.
- 18 Man darf die Angabe der geographischen Herkunft Jesu aus Nazareth nicht überschätzen; der Hinweis diene wahrscheinlich in erster Linie dazu, ihn von anderen Männern dieses Namens zu unterscheiden. Jesu Herkunft aus Nazareth wird in den Reden nicht besonders hervorgehoben, wie es etwa in Joh 1,45f geschieht.
- 19 Vgl. Wilckens, *Missionsreden*, 101–106.
- 20 Mit Ausnahme der privaten Heilung im Zusammenhang der Festnahme Jesu (Lk 22,51); vgl. auch die Zeichen, die den Tod Jesu begleiten (23,44f).

Dieser Aspekt des Wirkens Jesu wird auch bei den heidnischen Zuhörern des Petrus in Cäsarea als bekannt vorausgesetzt.<sup>21</sup> In diesem Kontext erscheint die einzige ausführlichere Beschreibung des Wirkens Jesu in der Apostelgeschichte:

... (Gott) hat das Wort dem Volk Israel gesandt und Frieden verkündigt durch Jesus Christus, welcher ist Herr über alle. *Ihr wisst*, was in ganz Judäa geschehen ist, angefangen von Galiläa nach der Taufe, die Johannes predigte, wie Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit Heiligem Geist und Kraft; der ist umhergezogen und hat Gutes getan und alle gesund gemacht, die in der Gewalt des Teufels waren, denn Gott war mit ihm (10,37–39).

Wird der Ausdruck „Frieden verkündigt“ als Hinweis auf die Verkündigung Jesu selbst verstanden, bestimmt er sie als „Evangelium des Friedens“. Nach dieser Auffassung wären diese Worte der *einzig* direkte Hinweis in der Apostelgeschichte auf den Inhalt der Verkündigung und Lehre Jesu.<sup>22</sup> In Apostelgeschichte 10,36 ist es jedoch Gott, der das Wort dem Volk Israel gesandt hat und das Evangelium des Friedens durch Jesus Christus verkündigen ließ. Ist es Gott selbst, der die gute Nachricht vom Frieden durch Jesus Christus predigte (eine soteriologische Aussage), oder ist es Gott, der durch den Dienst Jesu, seines Christus, das Evangelium des Friedens predigte? Die letztere Deutung ist vorzuziehen.<sup>23</sup>

Die Predigt des Petrus enthält ferner:

- die geographische Reichweite des Wirkens Jesu (in *ganz* Judäa, angefangen von *Galiläa*);
- eine Zeitangabe („nach der Taufe, die Johannes predigte“, möglicherweise auch eine Zeitangabe innerhalb des Rahmens der Heilsgeschichte; vgl. Apg 13,24f)
- dass Gott Jesus mit dem Heiligen Geist und göttlicher Vollmacht ausgerüstet hat;
- die guten Werke Jesu, besonders seine Heilungen und Exorzismen („hat Gutes getan und alle geheilt, die in der Gewalt des Teufels waren“) und
- die Betonung, dass in all dem Gott mit Jesus war (vgl. 2,22).

21 Im Hinblick auf den Bericht von Einzelheiten des Lebens Jesu in Apg 10 – obwohl manche den Zuhörern bekannt waren – ist es bemerkenswert, dass in Apg 13 keine Einzelheiten genannt werden.

22 In seiner Rede vor christlichen Hörern zitiert Paulus Worte des Herrn Jesus. Bezieht sich dieses *Agraphon* auf die Lehre Jesu vor oder nach Ostern oder stellt es Lukas' eigene Zusammenfassung der Besitzethik Jesu dar? Vgl. dazu Christopher M. Hays: *Luke's Wealth Ethics: A Study of Their Coherence and Character*, WUNT II.275, Tübingen, 2010. Paulus hatte den „ganzen Ratschluss Gottes“ verkündigt (20,27), der das ganze Leben Jesu, Gottes Absichten mit ihm und die Rettung für Juden und Heiden umfasst haben dürfte.

23 Vgl. die Diskussion in Charles K. Barrett: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*, ICC, Edinburgh, 1994, 521f.

- Petrus und die anderen Jünger Jesu bezeugen: „Wir sind Zeugen für alles, was er getan hat *im jüdischen Land und in Jerusalem*“ (39).<sup>24</sup>

Jesus wird als Höhepunkt von Gottes Heilsgeschichte mit Israel (Apg 13,23) dargestellt: „Aus dessen (Davids) Geschlecht hat Gott, wie er verheißen hat, Jesus kommen lassen als Heiland für das Volk Israel“. Ferner wird erwähnt, dass Jesus Anhänger um sich geschart hat: „... und er ist an vielen Tagen denen erschienen, die mit ihm von Galiläa hinauf nach Jerusalem gegangen waren“ (13,31). Ihr Zeugnis spielt eine entscheidende Rolle. Die zwölf Jünger/Apostel werden nicht direkt erwähnt.<sup>25</sup>

Die Verkündigung der Herrschaft Gottes bzw. andere Inhalte der Lehre Jesu kommen nicht direkt vor.<sup>26</sup> Abgesehen von der Zusammenfassung in Apostelgeschichte 10,39 und Jesu guten Werken wird lediglich ein Aspekt von „Jesu Taten, Wunder und Zeichen“ (2,22), nämlich die Heilungswunder ausdrücklich erwähnt. Wolter bemerkt zu Recht:

Auf Einzelheiten der lukanischen Jesusgeschichte wird demgegenüber von der Apg aus nur ganz selten verwiesen: Dies gilt vor allem für die *Wortüberlieferung*: Während in Apg 13,25; 19,4 das Wort Johannes des Täufers aus Lk 3,16 zitiert bzw. auf es Bezug genommen wird, gibt es kein einziges Jesuswort aus dem LkEv, an das in der Apg erinnert würde (das Jesuswort, das in Apg 11,6 zitiert wird, steht in Apg 1,5) ... Von der Erzählüberlieferung sind es außer dem vagen Bezug auf Lk 3,22 in Apg 4,27 („dein heiliger Knecht Jesus, den du gesalbt hast“) nur Ereignisse der lukanischen Passions- und Ostererzählung, auf die in der Apg Bezug genommen wird.<sup>27</sup>

Nach der Einschätzung einiger Forscher waren diese Aspekte des Wirkens Jesu nicht oder nicht mehr wichtig, da sie von der alles überragenden Bedeutung der Auferstehung Jesu in den Schatten gestellt wurden. Die wenigen vorhandenen Hinweise beweisen, dass Jesus im Auftrag Gottes handelte und von ihm entsprechend bestätigt wurde.

### 2.3 Leiden, Tod und Begräbnis Jesu

Jesu Leiden und Tod sind die prominenteren Aspekte seines Lebens in den Reden der Apostelgeschichte. Durch die Hände der „Gesetzlosen“ (2,23), d. h.

<sup>24</sup> Vgl. Apg 14,9 als einen indirekten weiteren Hinweis auf Jesu Heilungen.

<sup>25</sup> Nach Apostelgeschichte 2,14 haben Petrus und die Elf die Pfingstrede von Apg 2 zusammen gehalten.

<sup>26</sup> Die Verkündigung der Herrschaft Gottes ist in die Zusammenfassung von Apg 10,38 mit eingeschlossen. Sie ist auch eingeschlossen in den Verweisen auf Jesus als den Messias/Christus. Nach Apg 8,12 verkündigte Philippus *die gute Botschaft von der Herrschaft Gottes* und den Namen Jesu *Christi*. Christus und Gottes Herrschaft sind eng verbunden.

<sup>27</sup> Michael Wolter: *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen, 2008, 31. Wolter vernachlässigt dabei das Jesuswort in Apg 20,35.

durch *Heiden* (ἄνομοι)<sup>28</sup> wurde er ans Kreuz geschlagen und umgebracht. Gleichzeitig wird die Beteiligung einiger *Juden* aus Jerusalem betont:<sup>29</sup>

Dieser Jesus, den *ihr* gekreuzigt habt ... (2,36).

Sie hatten Jesus an Pilatus ausgeliefert und ihn vor diesem verleugnet, als er beschlossen hatte, ihn freizulassen. Dadurch *verleugneten* sie (nicht nur ihren Volksgenossen, sondern auch) den Heiligen und Gerechten und haben „darum gebeten, dass man euch den Mörder schenke; aber den Fürsten des Lebens habt ihr getötet ...“ (3,13).<sup>30</sup>

Wird der Tod Jesu *außerhalb* Jerusalems erwähnt, wechselt der Verweis (10,39, in Cäsarea) interessanterweise von der zweiten Person Plural („ihr“) zu Pronomen oder Nomen in der *dritten* Person Plural: „... im jüdischen Land und in *Jerusalem*. Den haben *sie* an das Holz gehängt und getötet“; oder (in Antiochien in Pisidien, 13,27–29): „Denn die Einwohner *Jerusalems* und ihre Oberen haben ... mit ihrem Urteilsspruch erfüllt. Und, obwohl sie nichts an ihm fanden, das den Tod verdient hätte, baten sie doch Pilatus, ihn zu töten. Und als sie alles vollendet hatten, was von ihm geschrieben steht, nahmen sie ihn von dem Holz und legten ihn in ein Grab“. Hier fällt auf, dass das entsprechende Pronomen der dritten Person Plural ohne weiteres den Bezug wechselt: von den Einwohnern Jerusalems zu Joseph von Arimathäa und den Jüngern Jesu.<sup>31</sup> Über diesen zusammenfassenden Bericht hinaus sind die Einzelheiten über Jesu Verwerfung und Tod (wenn sie in den verkürzten Berichten der Rede und der Ereignisse überhaupt erwartet werden können!) unwichtig.

An Stelle einer tiefgründigen soteriologischen Deutung des Todes Jesu als Heilsereignis (die einige Forscher von Paulus her kommend als Hauptanliegen des Lukas erwartet hatten!; siehe unten), betont Lukas vielmehr, dass Leiden und Tod Jesu dem Vorsatz und Plan Gottes entsprachen.<sup>32</sup> Diese Ereignisse geschehen in Erfüllung der Schrift: „diesen Mann, der durch Gottes Ratschluss und Vorsehung dahingegeben war“ (2,23); „Gott aber hat erfüllt, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat: dass sein *Christus* leiden soll-

28 Pilatus wird wiederholt erwähnt (3,13; 13,28). Das Gebet der Gemeinde in Apg 4,26–28 bezieht sich auf den Anschlag von „Herodes (Antipas) und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Stämmen Israels“ gegen Jesus.

29 Dies wird dadurch unterstrichen, dass die religiösen Führer Jerusalems die in Apg 5,28 berichtete christliche Verkündigung folgendermaßen wahrnehmen: „... und wollt das Blut dieses Menschen über *uns* bringen“; zur jüdischen Verantwortung für den Tod Jesu vgl. John A. Weatherly: *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, JSNT.S 106, Sheffield, 1994.

30 Vgl. auch 4,10f; 5,30; 7,52.

31 In Lk 23,50–54 werden die Jünger nicht erwähnt. Das Begräbnis Jesu erscheint als alleinige Tat Josephs.

32 Die Spannung zwischen menschlicher Verantwortung/Schuld und der Erfüllung von Gottes Plan wird in der Apostelgeschichte nicht gelöst.

te.“ (3,17).<sup>33</sup> Da ein leidender und von den Gottesfeinden hingerichteter Messias nicht – oder bestenfalls nur zu einem geringen Teil – frühjüdischen Messias-Vorstellungen entsprach<sup>34</sup>, war dieser Aspekt des Geschicks Jesu vor jüdischen Zuhörern besonders erklärungsbedürftig.

Obwohl die Missionsrede vor Heiden in Cäsarea den ausführlichsten Bericht des Wirkens Jesu gibt (siehe oben), werden sein Tod und dessen besondere Umstände nur so kurz erwähnt, dass sie kaum verständlich sind: „Sie (oi Ioudaioi?) töteten ihn, indem sie ihn an ein Holz hängten“ (10,39). Vor diesem römischen Publikum (10,1. 22. 24) wurde Jesus „an ein Holz gehängt“ (10,39).<sup>35</sup>

Die Unschuld Jesu („und obwohl sie nichts an ihm fanden, das den Tod verdient hätte“, 13,28) und die Beteiligung des römischen Statthalters werden außerhalb von Jerusalem in Antiochien in Pisidien erwähnt: „... baten sie doch Pilatus, ihn zu töten“ (13,28).

#### 2.4 Die Auferstehung Jesu<sup>36</sup>

Die Auferstehung Jesu ist das herausragendste Ereignis in der Darstellung des Lebens Jesu in den Reden der Apostelgeschichte.<sup>37</sup> Wolter bemerkt dazu:

Dass Lukas in der Christusverkündigung der Zeugen vor allem die Auferstehung ins Zentrum stellt (vgl. Apg 1,22; 4,2. 33; 10,40f; 17,18. 31; 24,21), dürfte seinen Grund darin haben, dass es allererst die Auferstehung ist, die den besonderen Charakter der messianischen Herrschaft Jesu begründet: dass Jesus „auf dem Thron seines Vaters David“ sitzt und „über das Haus Jakob herrschen wird bis in Ewigkeit und dass seine Herrschaft kein Ende haben wird“ (Lk 1,32f).<sup>38</sup>

In beinahe jedem Vorkommen liegt die Betonung auf *Gottes Handeln* in der Auferstehung Jesu: „Den hat Gott auferweckt und hat aufgelöst die Schmerzen des Todes“ (2,24); „Diesen Jesus hat Gott auferweckt“ (2,32; vgl. auch 3,15.26; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.32.34.36; 17,19 31; 26,23). Es gibt nur einen Hinweis

33 Vgl. auch Apg 4,28; 13,27–29; 26,23.

34 Für einen Überblick vgl. Martin Karrer: *Der Gesalbte: Die Grundlagen des Christustitels*, FRLANT 151, Göttingen, 1990 und Stanley E. Porter (Hg.): *The Messiah in the Old and New Testaments*, McMaster New Testament Studies, Grand Rapids, Cambridge, UK, 2007.

35 Das Kreuz wird in der Apostelgeschichte überhaupt nicht erwähnt; „kreuzigen“ erscheint nur zweimal (3,26; 4,10). Die genauen Umstände des Todes Jesu scheinen keine besondere Rolle zu spielen. In Zeiten, in denen die existential verstandene pln. Kreuzestheologie der alleinige Maßstab „sachgemäßen“ Kerygmas war, wurde dieses Fehlen Lukas vorgeworfen; vgl. die Diskussion in Andreas Dettwiler, Jean Zumstein (Hg.): *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen, 2002.

36 Vgl. Kevin L. Anderson: „But God Raised Him from the Dead“: *The Theology of Jesus' Resurrection in Luke-Acts*, Bletchley, Milton Keynes, 2006.

37 Die Sadduzäer erheben den Vorwurf, dass die Apostel an Jesus die Auferstehung von den Toten verkündigen (4,2). Paulus predigte *Jesus und die Auferstehung* in Athen (17,19).

38 Wolter, *Lukasevangelium*, 32.

auf einen längeren Zeitraum der Erscheinungen des Auferstandenen (13,30; vgl. 1,3) und auf die Leiblichkeit der Auferstehung Jesu (10,40).<sup>39</sup>

Besonders im Hinblick auf die *Auferstehung* Jesu wird die Rolle der Jünger als Zeugen betont: „Und wir sind Zeugen dieses Geschehens und mit uns der Heilige Geist“ (5,32; siehe auch 13,30). Ihr Zeugnis bestätigt die Auferstehung als ein reales Ereignis, das erst vor kurzem stattgefunden hatte.

Jesu Wirken und sein Tod hatten in der *Öffentlichkeit* stattgefunden (10,37; 26,23). Diese Phase seines Lebens bedurfte keiner besonderen Zeugen. Da aber unterschiedliche Interpretationen möglich waren (vgl. etwa Lk 11,15–19), ließ die urchristliche Verkündigung keinen Zweifel daran, was von den Ereignissen zu halten war: „... wie Gott Jesus von Nazareth gesalbt hat mit Heiligem Geist und Kraft; der ist umhergezogen und hat Gutes getan und alle gesund gemacht, die in der Gewalt des Teufels waren, denn Gott war mit ihm“ (Apg 10,38).

### 2.5 Die Erhöhung Jesu, sein jetziges Wirken und seine Parusie

Die Reden der Apostelgeschichte stellen die Geschichte Jesu über die Auferstehung hinaus dar. Bis zu welchem Grad die Hinweise auf die Erhöhung, das gegenwärtige Wirken und die Wiederkunft Jesu noch als integraler Teil der „Biographie“ Jesu anzusehen sind, ist umstritten und eine Frage der Definition. Eine Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem Christus des Glaubens mag für die akademische Diskussion hilfreich sein, wird aber der Darstellung Jesu in der Apostelgeschichte nicht gerecht. Die Apostelgeschichte betont eine fortschreitende Kontinuität. Bei zunehmender Entfaltung der Geschichte wird die Rolle und Bedeutung Jesu immer größer.

a) Die *Erhöhung* Jesu erscheint als Höhepunkt von Gottes Beauftragung Jesu als Messias: „Da er nun durch die rechte Hand Gottes erhöht ist und empfangen hat den verheißenen Heiligen Geist vom Vater, hat er diesen ausgegossen ...“ (2,33). Gott hat Jesus zum Herrn und Christus gemacht (2,36). In Fortsetzung der Geschichte Israels hat „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, seinen Knecht Jesus verherrlicht“ (3,13). Gott hat Jesus zu seiner Rechten erhöht als Fürsten und Heiland (5,31). Auf Grund seiner Erhöhung ist Jesus Christus der Herr über alles (10,36).

b) Das *gegenwärtige Wirken* des erhöhten Jesus ist ein hervorstechendes Merkmal der Reden und Erzählungen der Apostelgeschichte: Wenige Tage nach seiner Himmelfahrt goss Jesus den Heiligen Geist über die Jünger aus (2,33). Nach Auferstehung (und Himmelfahrt, 3,21) sandte Gott Jesus zuerst zu den Juden (den Einwohnern Jerusalems?), damit sie sich von ihrer Bosheit bekehren

39 Dies geschieht vor *heidnischen* Hörern (vgl. Lk 9,7–9; Apg 17,32; 26,23f). Konnte die Leiblichkeit der Auferstehung Jesu vor jüdischen Zuhörern als selbstverständlich vorausgesetzt werden?

sollten (3,26).<sup>40</sup> Der erhöhte Jesus bleibt am Geschehen aktiv beteiligt: „... den Gott von den Toten auferweckt hat; durch ihn steht dieser hier gesund vor euch“ (4,10, vgl. auch 3,16: „Und durch den Glauben an seinen Namen hat sein Name diesen, den ihr seht und kennt, stark gemacht ...“). „Den hat Gott durch seine rechte Hand erhöht zum Fürsten und Heiland, um Israel Buße und Vergebung der Sünden zu geben“ (5,31). Durch Jesus wurde Vergebung der Sünden verkündet und durch ihn wird jeder, der glaubt, von allem befreit, von dem er durch das Gesetz des Mose nicht befreit werden konnte (13,38f – bezieht sich das auf Jesu zurückliegenden Tod und Auferstehung oder auf sein gegenwärtiges Wirken?).<sup>41</sup> Als Erster, der von den Toten auferstanden ist, wird Jesus das Licht sowohl *seinem Volk* wie auch den Heiden verkündigen (26,23). Die Mission der Kirche („das Licht verkündigen“) gegenüber Juden und Heiden wird als das Wirken des auferstandenen Jesus verstanden. Die andauernde Mission der Kirche kann als Teil des Wirkens Jesu verstanden werden.

c) Die *Wiederkunft und das zukünftige Wirken Jesu* werden ebenfalls erwähnt: „... und er (Gott) den sende, der euch zuvor zum Christus bestimmt ist: Jesus. Ihn muss der Himmel aufnehmen bis zu der Zeit, in der alles wiedergebracht wird“ (3,20–21; vgl. Lk 9,26f). Gott sendet Jesus als den für Israel bestimmten Christus; dies wird zur Wiederherstellung aller Dinge führen. Jesus ist von Gott dazu bestimmt, die Lebenden und die Toten zu richten (10,42). Das göttliche Gericht wird durchgeführt durch einen Mann – nämlich Jesus –, den Gott dazu bestimmt hat. Dies hat er allen bestätigt, indem er ihn von den Toten auferweckt hat (17,31).

### 3. Die Bedeutung der Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte

Bei der Interpretation dieser Hinweise sind die einleitenden Anmerkungen zu berücksichtigen, d. h. die Apostelgeschichte ist der zweite Teil eines zweibändigen Werkes und setzt voraus, dass die Leser mit dem ersten Band vertraut sind, der das Leben von der Ankündigung seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt darstellt (24,51). Außerdem ist vorauszusetzen, dass einige Aspekte des Lebens Jesu den Zuhörern bereits bekannt sind, so die Hinweise auf Bekanntes in den Missionsreden in Jerusalem und Cäsarea. Deshalb bestand keine Notwendigkeit

40 Dies geschieht durch die Predigt der Apostel; das Wirken des Auferstandenen war auf die Jünger beschränkt (1,2f; vgl. jedoch 9,4–6).

41 Juden und Heiden werden durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet (15,11 – eine Aussage in einer Rede vor Christen – unterstützt das Wolters These, dass entscheidende soteriologische Aussagen in der Apostelgeschichte auf die innerchristliche Katechese beschränkt sind? Vgl. unten).

für Wiederholungen. Mit diesen Einschränkungen vor Augen, werden einige Beobachtungen hervorgehoben.

### 3.1 *Schwerpunkte der Darstellung Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte*

Neben der Darstellung seines Lebens bis zu Auferstehung und Erhöhung erscheint Jesus in der Erzählung der Apostelgeschichte als immer noch aktiv; sein weiteres, zukünftiges Wirken über Apostelgeschichte 28,31 hinaus wird vorhergesagt. Deshalb hat die Darstellung des Lebens Jesu in der Apostelgeschichte ein offenes Ende. Es ist jedoch ganz klar, was – oder besser *wen* – die Zukunft bringt. In diesen Verweisen auf das Leben Jesu gibt es mehrere bemerkenswerte Grundzüge:

#### 3.1.1 Die rettende Bedeutung des ganzen Lebens Jesu

Obwohl der Tod und die Auferstehung Jesu besonders betont werden, ist sein *ganzes Leben von Bedeutung*. In seinem Tod und seiner Auferstehung, aber auch in seinem ganzen Dienst war und ist Jesus der Christus Gottes und der Retter. Korn bemerkt zu Recht: „Schließlich wird durch die Variation des Jesuskerygmas in den verschiedenen Reden deutlich, dass es letztlich auf die *ganze Geschichte Jesu* als Grundlage des Heils ankommt. Sind die Einzelmotive variabel, so geht es letztlich immer um *das durch das ganze Wirken Jesu ermöglichte Heilsangebot*.“<sup>42</sup>

Rettung ist in keinem anderen zu finden außer im Namen Jesu (4,12) – dieser Anspruch, der alle anderen Retter ausschließt, wird nicht auf eine Episode oder einen Aspekt des Lebens Jesu begrenzt.

Im Hinblick auf das erwähnte gegenwärtige und zukünftige Wirken Jesu ist es fragwürdig, wenn sich Korn auf „das vergangene Jesusgeschehen“ konzentriert. Dieser Fokus entspricht auch nicht Korns eigenem Vorgehen, das die Auferstehung Jesu einschließt.<sup>43</sup> Denn die Auferstehung wirft unweigerlich die Frage auf: Was wurde aus dem auferstandenen Jesus? Das gegenwärtige und zukünftige Wirken Jesu ist genauso Teil der Darstellung Jesu wie das Jesusgeschehen der Vergangenheit. Die Art und Weise, in der Jesus in der Apostelgeschichte erwähnt wird, widerspricht der Vorstellung, dass der göttliche Heilsplan für Israel, wie er im Lukasevangelium erscheint, etwas „gänzlich in der Vergangenheit, nur Geschichtliches“ wird.<sup>44</sup> Wolter bemerkt:

42 Korn, *Geschichte Jesu*, 225 (kursiv CS).

43 Korn, *Geschichte Jesu*, 185–189, 259–269.

44 Wolter, *Lukasevangelium*, 31 mit Zitat aus Ernst Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Berlin, 1964, (105–131) 116.

Um untheologische „Historie“ im Sinne Käsemanns handelt es sich schon darum nicht, weil Lukas in den summarischen Verweisen auf die Gesamtheit der Jesus-Geschichte das Wirken Jesu stets mit einer profilierten theologischen Deutung versieht: dass Gott selbst es ist, der im Wirken Jesu an Israel zum Heil gehandelt hat und dass Gott durch Jesus in authentischer Weise repräsentiert wird.<sup>45</sup>

Die Petrusrede in Cäsarea wird als „Wort des Evangeliums“ zusammengefasst (Apg 15,7). „Weil ihr Inhalt im Wesentlichen die Geschichte von Jesus Christus ist, wird diese Geschichte ‚Evangelium‘ genannt“.<sup>46</sup> Korn bemerkt auch zu Apostelgeschichte 13,32 („Und wir verkündigen euch die Verheißung, die an die Väter ergangen ist, ...“): „womit die folgende Erzählung von Jesus Christus als Inhalt dieser Evangeliumsverkündigung genannt ist“. Das Evangelium und die Darstellung des ganzen Lebens Jesu sind deshalb untrennbar verbunden.

Es wurde oft beobachtet, dass das lukanische Doppelwerk – über den wiederholten Vergleich zwischen menschlichem und göttlichem Handeln im Sinne eines Kontrastschemas hinaus – keine soteriologische Interpretation des Todes Jesu am Kreuz als Sühneopfer oder etwas ähnlichem in den Missionsreden oder anderweitig bietet. Die einzigen Aussagen, die dem Tod Jesu einer rettenden Bedeutung beimessen, finden sich in Lukas 22,19f und Apostelgeschichte 20,28.<sup>47</sup> Dies wurde besonders in der älteren deutschen Forschung betont, die Lukas mit einem bestimmten (verengten!) Verständnis der paulinischen Soteriologie verglich, insbesondere mit der paulinischen Interpretation des Kreuzestodes Jesu. Als dann diese vermeintlich paulinische „Kreuzestheologie“ als der einzig legitime Ausdruck protestantischer Theologie galt, wurde Lukas vorgeworfen, nicht die „Tiefe“ des paulinischen Verständnisses des Todes Jesu erreicht zu haben.<sup>48</sup> Trotz erheblicher und begrüßenswerter Veränderungen in der Würdigung der lukanischen (und paulinischen!) Theologie findet diese Ansicht immer noch Anhänger. Freilich muss hinzugefügt werden, dass diese Position heute nuancierter vertreten wird.

Zu dem Hinweis, dass das *ganze Leben Jesu* in Lukasevangelium und Apostelgeschichte *von rettender Bedeutung* ist (was wiederholt angemerkt wurde)<sup>49</sup>, treten weitere Beobachtungen:

45 Wolter, *Lukasevangelium*, 32.

46 Korn, *Geschichte Jesu*, 223.

47 Forschungsüberblicke bei Hans Jörg Sellner: *Das Heil Gottes: Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerkes*, BZNW 152, Berlin, 2007; Ulrike Mittmann-Richert: *Der Sühnetod des Gottesknechts: Jesaja 53 im Lukasevangelium*, WUNT 220, Tübingen, 2008, 1–54 und Christfried Böttrich: Proexistenz im Leben und Sterben: Jesu Tod bei Lukas, in: Jörg Frey, Jens Schröter (Hg.): *Deutungen des Todes Jesu*, WUNT 181, Tübingen, 2005, 413–436.

48 Für einen Forschungsüberblick und kritische Bewertung dieser These vgl. Mittmann-Richert, *Sühnetod*.

49 Apg 7,52 stellt die Ablehnung Jesu in die lange Reihe der Ablehnungen früherer Boten Gottes; vgl. auch Lk 13,31–33.

- In ihrer Studie „Der Sühnetod des Gottesknechts: Jesaja 53 im Lukasevangelium“ hat Ulrike Mittmann-Richert ausführlich und überzeugend dargelegt, dass Lukas – auch wenn er bestimmte paulinische Wörter oder Motive nicht verwendet – ein eindeutiges Verständnis des Todes Jesu in seinem Evangelium an den Tag legt, dem es im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Zeugen keineswegs an Tiefe fehlt. In seinem Wirken und in seinem Tod erscheint Jesus als der leidende Gottesknecht, wie ihn Jesaja vorhersagt. Spuren dieses Verständnisses sind auch in den Missionsreden der Apostelgeschichte zu finden (παῖς erscheint in Apg 3,13.26; 4,27.30).<sup>50</sup>
- M. Wolter merkt an: „Außerdem finden ihr [Sühnevorstellung] Fehlen in den Missionsreden der Apostelgeschichte seine Erklärung darin, dass die Deutung des Todes Jesu als Heilstod ein Element der frühchristlichen Binnensprache war, das in den Missionsreden ganz fehl am Platze gewesen wäre“.<sup>51</sup>
- Ferner ist zu berücksichtigen, dass nur wenige Aspekte des Lebens Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte mit einer gewissen „theologischen Tiefe“ behandelt werden, sei diese nun paulinisch oder nicht; so beispielsweise das Kommen oder die Geburt Jesu als Inkarnation. Die einzige Deutung, die regelmäßig erscheint, ist, dass Gott hinter den verschiedenen Aspekten des Lebens Jesu stand (zum Beispiel Apg 2,22: „Jesus von Nazareth, von Gott unter euch ausgewiesen durch Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat ...“; 10,37f). In diesem Sinne ist Lukas zutiefst *theologisch*: die Ereignisse geschahen durchweg in Erfüllung des Willens und Plans Gottes.

Eine umfassende Diskussion der lukanischen Soteriologie sprengt den Rahmen unserer Fragestellung. Die Darstellung des Lebens Jesu in den Missionsreden und die darin deutlich werdende rettende Bedeutung seines ganzen Lebens – des

50 In ihrer Abhandlung über das LkEv kündigt Mittmann-Richert eine demnächst erscheinende Abhandlung über das Motiv in der Apg an (*Sühnetod*, 314).

51 Wolter, *Lukasevangelium*, 9. Wolter merkt an, „Schließlich ist auch die sogenannte ‚Sühnevorstellung‘ weder ‚typisch jüdisch‘ (vgl. nur Versnel), noch ist sie Lukas fremd, wie Lk 22,19f; Apg 20,28 zeigen“; vgl. auch Wolters Kommentar zu Lk 22,19 auf Seite 704f; vgl. Henk S. Versnel: *Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution*, in: Frey/Schröter, *Deutungen*, 215–294; vgl. auch Wolters Aufsatz *Der Heilstod Jesu als theologisches Argument*, 297–313 im selben Band. Wolter *Lukasevangelium*, 705 bemerkt deshalb zu Recht: „Von einem ‚Zurücktreten der Sühnevorstellung‘ bei Lukas (so zum Beispiel Schnelle, *Einleitung*, 286 für viele andere) sollte man ohnehin nur ganz zurückhaltend sprechen. Zwar hat Lukas Mk 10,45 nicht übernommen, doch wird die Deutung des Todes Jesu als Heilstod in den Missionsreden der Apostelgeschichte ganz zu Unrecht vermisst, weil es sich hierbei um ein Theologumenon der christlichen Binnensprache handelt“. Wolter verweist auf Udo Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, UTB für Wissenschaft: Theologie 1830, Göttingen, 62007. Der Hinweis auf „die Gemeinde Gottes, die er durch sein eigenes Blut erworben hat“ in Apg 20,28 findet sich in einer Rede vor christlichem Publikum.

vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen – ist ein Korrektiv zu einer einseitigen Konzentration auf den *Tod* Jesu. In seiner ganzen Biografie ist Jesus Gottes Retter für Israel und die Nationen. Sein Leben umfasst seine übernatürlichen Wunder, seine Auferstehung, Himmelfahrt, Erhöhung und Wiederkunft.

### 3.1.2 Die Erfüllung der Schrift im Leben Jesu

Neben dem Motiv des Zeugnisses der Jünger (besonders der Auferstehung Jesu)<sup>52</sup>, spielt das Zeugnis der Schriften, die auf Jesus hinweisen, eine entscheidende Rolle<sup>53</sup>: Jesus wird als der von Mose angekündigte Prophet dargestellt (3,22f): „Und alle Propheten von Samuel an, wie viele auch danach geredet haben, die haben auch diese Tage verkündigt“ (3,24). „Von diesem bezeugen alle Propheten, dass durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen“ (10,43).<sup>54</sup> Dieses Motiv ist ein besonderes Kennzeichen in Apostelgeschichte 13,23.27.29.34.35.41. Paulus bezeugt, dass nichts anderes geschehen sei, als was die Propheten und Mose vorhergesagt hatten: „dass Christus müsse leiden und als Erster auferstehen von den Toten und verkündigen das Licht seinem Volk und den Heiden“ (26,23).

Diese Hinweise auf die Schrift bzw. den Willen Gottes zeigen, dass die ganze Lebensgeschichte Jesu, so kontrovers sie auch in Israel gesehen wurde und schließlich zur Ablehnung Jesu führte, das Siegel göttlicher Bestätigung trug. Dies führt zur nächsten Beobachtung.

### 3.1.3 Jesus als der Beauftragte Gottes

Alle Missionsreden bezeugen und betonen die Zentralität Gottes in der Lebensgeschichte Jesu: Jesus war „von Gott unter euch ausgewiesen durch Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte *getan hat*“ (2,22). „Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht ...“ (3,13).<sup>55</sup> In seinem ganzen Wirken, aber auch in seinem Sterben war und ist Jesus von Nazareth der Christus Gottes. Durch diese Ver-

52 Für das Zeugenmotiv in der Apg vgl. Soards, *Speeches*, 192–194, 197–200.

53 Soards, *Speeches*, 187–189 spricht von „The Operation of God’s plan“; vgl. John T. Squires: *The Plan of God in Luke-Acts*, SNTS.MS 76, Cambridge, 1993 and Darrell Bock: *Scripture and the Realisation of God’s promises*, in: I. Howard Marshall, David Peterson (Hg.): *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, Grand Rapids, Cambridge, UK, 1998, 19–39, 41–62; zum lk. Gebrauch des Alten Testaments vgl. Dietrich Rusam: *Das Alte Testament bei Lukas*, BZNW 122, Berlin, New York, 2003.

54 Dies wird vor heidnischen Hörern gesagt, jedoch Heiden, die mit dem Judentum wohl vertraut waren (10,1–8).

55 Vgl. auch 5,30; 10,37; 13,30,33f,37,41. Vgl. auch Soards, *Speeches*, 184–187 im Hinblick auf göttliche Autorität und göttliches Handeln und die enge Verbindung zwischen Theologie und Christologie.

weise werden die Lebensgeschichte Jesu und Gott untrennbar miteinander verbunden. Mehrere Stellen verbinden das Handeln Gottes durch Jesus und sein in der Vergangenheit liegendes Handeln an Israel. Er ist der Gott unserer Väter (3,13; 5,30; 7,32; 22,14; 24,14).<sup>56</sup>

Angesichts der Summarien in Apostelgeschichte 2,22; 3,26; 10,36–38 und 13,23 schließt Wolter: „Ihnen allen ist eine profilierte *Deutung* der Geschichte Jesu gemeinsam, die deutlich zu erkennen ist: Sie präsentieren *Gott* als handelndes Subjekt und stellen *Jesus* als Werkzeug des göttlichen Heilshandelns an *Israel* dar“.<sup>57</sup>

Die christologischen Titel in den Missionsreden der Apostelgeschichte bezeichnen alle die zentrale Funktion, in die *Gott* Jesus in der Mitte der Zeit, in Erfüllung aller zuvor gegebenen Verheißungen eingesetzt hat. Er ist der Christus Gottes, der Knecht Gottes, der Heilige und Gerechte, der ἀρχηγός und σωτήρ, der κύριος und der Gottessohn; und er ist dies alles in gleicher Weise als der, durch den Gott als sein entscheidendes Werkzeug zur Erfüllung und Verwirklichung seines heilsgeschichtlichen Planes selbst handelt.<sup>58</sup>

### 3.1.4 Israel und jüdische Identität in der Biografie Jesu und der Rahmen seines Wirkens

Eine weitere Betonung liegt auf dem *jüdischen* Rahmen. Trotz einer Anzahl neuerer Studien zur Rolle und Bedeutung Israels im lk. Doppelwerk, besonders zur Wiederherstellung Israels, wurde dieser Aspekt der Missionsreden bisher kaum beachtet.<sup>59</sup> Dieser jüdische Rahmen zeigt sich auf drei Gebieten:

#### *Die jüdische Identität Jesu*

Jesus stammt aus Nazareth (2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 10,38; 22,8; 26,9). Sein Wirken begann in *Galiläa* nach der Taufe, die der jüdische Prophet Johannes in der ganzen Gegend um den Jordan verkündete (10,37; Lk 3,3). Jesus erschien denen, die mit ihm von *Galiläa* nach *Jerusalem* hinaufgekommen waren (13,31). Gott hat Israel einen Retter gesandt, Jesus, aus der Nachkommenschaft  *Davids* (13,22f). Aufgrund des Lukasevangeliums und dieser Hinweise war es nicht nötig, Jesus explizit als Juden zu identifizieren.

56 Es ist bemerkenswert, wie das lk. Doppelwerk von *Gott im Kontext von Verweisen auf Jesus* spricht. Die Reden in Lystra und Athen stellen das Wesen Gottes dar, seine Rolle als Schöpfer und als der geduldige, gnädige Erhalter der Welt und ihrer Bewohner.

57 Wolter, *Lukasevangelium*, 31.

58 Wilckens, *Missionsreden*, 178.

59 Vgl. etwa Günter Wasserberg: *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt*, BZNW 92, Berlin, New York, 1998; David P. Moessner (Hg.): *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg, 1999 und Michael E. Fuller: *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*, BZWN 138, Berlin, New York, 2006.

### *Judäa und Jerusalem als Wirkungsstätten Jesu*

Das Wirken Jesu fand in ganz *Judäa*, ausgehend von *Galiläa* statt (10,37). Jesus wirkte „im jüdischen Land und in Jerusalem“ (10,39). Die Erscheinungen des Auferstandenen geschahen in Jerusalem (13,32). Die Einwohner Jerusalems und ihre Führer verurteilten Jesus (13,27). Pontius Pilatus war in seiner Eigenschaft als Statthalter von *Judäa* (*praefectus Iudaeae*; vgl. Lk 3,1) am Tod Jesu beteiligt. Die Verweise auf Pilatus verorten diese Ereignisse in *Judäa*.

### *Die Juden als erste Empfänger des Heils*

Gott sandte Jesus zuerst zu den *Juden* (3,26). Gott gewährt *Israel* Buße und Vergebung der Sünden (5,31). „Er hat das Wort dem Volk *Israel* gesandt ...“ (10,36).<sup>60</sup> Die Jünger hatten den Auftrag, dem *Volk (Israel)* zu predigen (10,42). Aus den Nachkommen Davids hat Gott *Israel* einen Retter gesandt, Jesus, wie er es verheißen hatte (13,23).<sup>61</sup> Vor dem Kommen Jesu hatte Johannes dem *ganzen Volk Israel* die Bußtaufe verkündet (13,24). Was Gott *den Vätern* (Israels) verheißen hat, hat er an *uns, seinen Kindern*, erfüllt, indem er Jesus auferweckte (13,32f). Paulus musste in *Jerusalem* Zeugnis von Jesus ablegen, bevor er ihn auch in Rom bezeugen sollte (23,11). Jesus musste (durch die urchristliche Verkündigung) das Licht *seinem Volk* und den Heiden verkündigen (26,23). In dieser primär auf *Israel* bezogenen Ausrichtung des Lebens Jesu erfüllten sich die Verheißungen an die Väter (13,23.32f).

Auf diese Weise unterstreichen die Reden der Apostelgeschichte die *durch und durch jüdische Identität Jesu, sein Wirken in ganz Judäa, Galiläa und Jerusalem und die Stellung der Juden als Erstadressaten des Retters Jesus*. Nachdem das Heil für und zu *Israel* gekommen war, durfte es auch die Völkerwelt erreichen.

Durch die Verweise auf die *Erzväter* (3,13), auf *Moses* (3,22; 13,39; 26,22) und auf *David* (2,25.29.34; 13,22.34.36) – wichtige und herausragende Gestalten der Geschichte Israels – im Zusammenhang mit den Hinweisen auf die Biografie Jesu, wird sein Leben in den größeren Zusammenhang von Gottes Handeln an und mit *Israel* gestellt. Auf diese Weise unterstreicht Lukas, dass der *bios* Jesu

60 Die tiefe Überzeugung, dass der Christus Gottes vor allem der Retter für *Israel* ist, spiegelt sich auch in der überraschten Reaktion des Petrus in Apg 10,34f (in der einzigen *Missionsrede* im engeren Sinn, die vor überwiegend heidnischen Hörern gehalten wurde). Während Petrus Jesus als Herrn *über alle* (10,36) und als Richter über *(alle) die Lebenden und die Toten* verkündigt und von der Vergebung der Sünden durch seinen Namen für *jeden* spricht, der an Jesus glaubt (10,42f), hat die Darstellung Jesu und seine Bedeutung eine ausgesprochen jüdische Färbung.

61 Jesus starb in Jerusalem auf Betreiben von *Juden* (und einer gewissen Beteiligung von Heiden). Außerhalb von Jerusalem werden die *Juden nicht* direkt oder persönlich beschuldigt, Jesus verworfen zu haben oder dafür verantwortlich gemacht. Apg 13 legt nahe, dass kein Interesse daran besteht, wer genau an welchen Ereignissen beteiligt war.

Teil der Geschichte Israels ist. Nach dem norwegischen Exegeten Jacob Jervell schrieb Lukas „nicht die Geschichte einer religiösen Bewegung oder Sekte, sondern den letzten Teil der Geschichte des Volkes des Gottes Israels“.<sup>62</sup> Um mit seinen Worten zu sprechen: Lukas schrieb nicht die Biografie Jesu, sondern ein weiteres Kapitel in der Geschichte Israels. Sowohl die Gegenwart als auch die Zukunft Israels und der Völker wird von Jesus bestimmt.

Angesichts dieser Hervorhebung des *jüdischen Rahmens* der Missionsreden, ist auch auf die *universalen Elemente* des lK. Doppelwerks hinzuweisen:<sup>63</sup>

- In dem Zitat aus Joel 2,28–32 bilden die universalen Aussagen „Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf *alles* Fleisch ... Und es soll geschehen: *wer [auch immer] den Namen des Herrn anrufen wird, der soll gerettet werden*“ in Apostelgeschichte 2,17a.21 den Rahmen für die Aussagen, die sich direkt auf Israel beziehen (2,17b–18).
- Die Juden Jerusalems sind die „Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit ihren Vätern geschlossen hat“, zugleich fährt Apostelgeschichte 3,25 fort: „als er (Gott) zu Abraham sprach: Durch dein Geschlecht sollen *gesegnet werden alle Völker auf Erden*“. Die folgende Aussage, „Für *euch* zuerst hat Gott seinen Knecht Jesus erweckt und hat ihn *zu euch* gesandt, euch zu segnen“ (3,26), unterstreicht zunächst die Vorrangstellung Israels. Sie deutet jedoch auch an, dass auch andere gesegnet werden.
- Jesus, der Christus, ist der Herr über *alle* (10,36; vgl. auch 14,16f; 17,25–31).
- Das Geschlechtsregister Jesu geht von Lukas 3,34 an zurück über Abraham hinaus. Schlussendlich erscheint Jesus als *der Sohn Adams*, des Sohnes Gottes (3,38; vgl. auch Apg 17,26).

Neben den Hinweisen auf den jüdischen Rahmen des Lebens Jesu erscheint auch eine *chronologische Verortung* Jesu. Was Gott durch Jesus für sein Volk Israel tat, geschah nicht nur an bestimmten Orten und für ein bestimmtes Volk, sondern auch zu einer bestimmten Zeit: „... nach der Taufe, die Johannes predigte“ (10,37) und „... den ihr überantwortet und verleugnet habt vor Pilatus“ (3,13; ebenso in 13,28). Die Hinweise auf Pontius Pilatus datieren die Ereignisse auf die Jahre 26–36 n. Chr.<sup>64</sup> Nach dem Bericht des Lukas war die Lebensgeschichte

62 Zitiert nach James D. G. Dunn: The Book of Acts as Salvation History, in: Jörg Frey, Stefan Krauter, Hermann Lichtenberger (Hg.): *Heil und Geschichte*, WUNT 248, Tübingen, 2009, (385–401) 401.

63 Nach Soards, *Speeches*, 204 ist die universale Bedeutung von Gottes Heil an vielen Stellen und auf verschiedene Weise in der Apostelgeschichte zu finden, aber besonders in 1,8; 2,17–21.39; 10,36.43.47; 11,17; 13,38b–39.47; 14,15c; 15,8f; 17,30; 18,6d; 20,31; 22,14f.21; 26,12–18.23,25f; 28,28.

64 Vgl. auch Apg 4,27; ausführliche Diskussion in: Frey/Krauter/Lichtenberger, *Heil und Geschichte*, insbesondere Dunn, Acts as Salvation History.

Jesu nicht Teil eines Mythos oder einer Legende, sondern geschah an ganz konkreten Orten und zu einer ganz bestimmten Zeit (vgl. auch Lk 1,5; 2,1f; 3,1f).

Da Lukas außer in Apostelgeschichte 10<sup>65</sup> keine ausgesprochen missionarische Rede vor heidnischem Publikum wiedergibt, bleiben eine ganze Reihe interessanter Fragen ungeklärt. Zum Beispiel: warum hören die Verweise auf den jüdischen Rahmen des Lebens Jesu in Kapitel 13 mit der Missionsrede in der Synagoge von Antiochien in Pisidien auf?<sup>66</sup> Es handelt sich dabei wahrscheinlich nicht um eine Frage der geographischen Nähe oder Entfernung zu Judäa, da solche Hinweise in den Reden in Cäsarea und im pisidischen Antiochien erscheinen. Die Rede in Antiochien ist die letzte Missionsrede im eigentlichen Sinn (siehe oben zu Apg 14 und 17). Deshalb überrascht es nicht, dass dieser Aspekt in späteren Reden nicht erscheint. Das heißt jedoch nicht, dass die Lebensgeschichte Jesu, einschließlich ihres jüdischen Rahmens, an Bedeutung verliert.

### 3.1.5 Konsequenzen aus der Darstellung des Lebens Jesu

Die Missionsreden berichten nicht einfach nur über das Leben Jesu. In jedem Fall werden aus diesem *bios* und seiner Bedeutung Schlussfolgerungen für die Hörer gezogen:

Stets werden Tod und Auferstehung Jesu betont, die Konsequenzen daraus gezogen – entweder im Hinblick auf die Gegenwart (Sündenvergebung: Apg 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38; die Gabe des Geistes: Apg 2,38; 5,32) oder die eschatologische Zukunft (Apg 3,20f; 4,12; vgl. 10,42) ... Die Heilszusage fordert eine Entscheidung vonseiten des Zuhörers. ... Apg 2,38; 3,19 und 5,31 rufen zur Umkehr auf, die sich entweder in der Taufe auf den Namen Jesu (2,38) und in der Hinwendung zu ihm (3,19) oder als Aufforderung zum Glauben an den Erhöhten (10,43; 13,38) konkretisiert.<sup>67</sup>

Paulus fasst seine Verkündigung mit den Worten zusammen „... und habe Juden und Griechen bezeugt die *Umkehr* zu Gott und den *Glauben* an unseren Herrn Jesus“ (20,21).

65 Die Reden in Apostelgeschichte 14 und 17 sind in einer anderen Kategorie. Gott wird als Schöpfer der Welt dargestellt, nicht als der Gott Israels (was in dem Umfeld, in dem diese Reden gehalten wurden, kontraproduktiv gewesen wäre; vgl. Apg 16,20; 19,33f). Wo heidnische Missverständnisse der christlichen Verkündigung korrigiert werden, spielt die Erwählung und Geschichte Israels keine Rolle. Kann Gott als Schöpfer und seine angemessene Verehrung zumindest bis zu einem gewissen Grad ohne seine Erwählung und Handeln an Israel verstanden werden?

66 Vgl. Apg 16,22; 19,33f; 22,8, 14,17; 23,11. Paulus verkündigt den *Christus* Jesus vor Felix (24,24). Ist die Verkündigung Jesu als Christus/Messias überhaupt möglich ohne Hinweis auf das Volk Israel? Gibt es den Christus überhaupt als abstrakte Größe ohne Volk und Land?

67 Josef Pichler: *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte: Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien*, IThS 50, Innsbruck, Wien, 1997, 62; vgl. auch Apg 13,38–41.

### 3.2 Die Biografie Jesu vor unterschiedlichem Publikum

Die Art und Weise und das Ausmaß der Darstellung des Lebens Jesu in den Reden der Apostelgeschichte variieren an verschiedenen Orten und vor unterschiedlichem Publikum. In Jerusalem liegt der Schwerpunkt auf der Auferstehung und Erhöhung Jesu; sein öffentliches Wirken und sein Tod waren wohl bekannt und erforderten keine detaillierten Berichte. In Situationen, in denen ein Grundwissen über Jesus nicht vorausgesetzt werden konnte, wird sein Leben mit einer gewissen Ausführlichkeit berichtet, so etwa vor einem heidnischen Publikum in Cäsarea (doch selbst dort wurden die wichtigsten Ereignisse als bekannt vorausgesetzt: „Ihr wisst, was in ganz Judäa geschehen ist“ 10,37; vgl. Lk 24,18)<sup>68</sup> und vor jüdischen Hörern (bzw. den sog. Gottesfürchtigen) im pisdischen Antiochien.<sup>69</sup> Welche Rolle die Darstellung des Lebens Jesu bei missionarischen Bemühungen vor Heiden spielte, ist schwer einzuschätzen, da Apostelgeschichte 13,16–41 die letzte missionarische Rede im engeren Sinn ist. Verweist man auf die Reden in Lystra und Athen, muss man jedoch berücksichtigen, dass beide Reden nicht die anfängliche Missionsverkündigung enthalten, sondern die gravierenden Missverständnisse des Wunder der Heilung oder die Verkündigung der Auferstehung Jesu korrigieren. Daher wird das Wesen Gottes, seine Offenbarung in der Schöpfung und in der Geschichte thematisiert, nicht die Biografie Jesu. Die Ortsangabe erlaubt nur begrenzte Schlussfolgerungen auf die dortige Verkündigung.

Für Dean Flemming (repräsentativ für viele andere) sind diese Reden „zwingende Beispiele für die Kontextualisierung des Evangeliums“.<sup>70</sup> Sein Kapitel über „Die Verkündigung des Paulus“<sup>71</sup> bietet einen umfassenden Vergleich der Reden in Apostelgeschichte 13,13–52; 14,8–20 und 17,16–34 und eine entsprechende Auswertung. Zumindest um die Rolle der Biografie Jesu in den Missionsreden zu verstehen, wäre es sinnvoller, die ausführliche Petrusrede vor heidnischen Zuhörern mit der des Paulus im pisdischen Antiochien zu vergleichen. Die Reden in Apostelgeschichte 14 und 17 sind Beispiele einer *praeparatio evangelica* in Umständen, unter denen das Evangelium missverstanden wurde, keine evangelistischen Reden (in der oben ausgeführten lk. Definition des Evangeliums).

Bei einem Vergleich der Reden vor unterschiedlichem Publikum ist die Verwendung christologischer Titel aufschlussreich. Während vor jüdischen Hörern eine Fülle solcher Titel erscheint, ist deren Vorkommen vor heidnischen Hörern

68 Korn *Geschichte Jesu*, 219 argumentiert ausführlich gegen die These, dass Apg 10,36–43 eine *Katechese* für eine christliche Hörerschaft sei (so etwa Wilckens, *Missionsreden*).

69 Es fällt auf, dass die Umstände des Todes Jesu nicht erwähnt werden. Zuhörer außerhalb Jerusalems werden *nicht* für die Ablehnung Jesu verantwortlich gemacht.

70 *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, 2005, 56.

71 *Contextualization*, 56–88.

begrenzt: Apostelgeschichte 10,36 weist auf Jesus *Christus* hin, welcher ist *Herr* über alle. Jesus als der *Christus/Gesalbte* wird später erklärt mit „Gott hat Jesus von Nazareth *gesalbt* mit *Heiligem Geist* und *Kraft*“ (10,38), sodass die Hörer diesen Titel verstehen konnten. Jesus ist der *Richter der Lebenden und der Toten* (10,42; als solcher erscheint er auch in 17,31).

Vor den heidnischen Hörern in Cäsarea wird das Wirken Jesu mit der Begrifflichkeit hellenistischer Beziehungsgeflechte der Reziprozität (εὐεργετῶν) Jesu zusammengefasst.<sup>72</sup> Nur hier wird die Befreiung der vom Satan Bedrängten erwähnt und die leibliche Auferstehung Jesu betont (10,41). Einige Elemente der Predigt vor Kornelius zielen auf die imperiale Ideologie Roms: Gott ergreift keine Partei (weder für Juden *noch für Römer!*), alle Völker stehen vor ihm auf der gleichen Ebene, Gott verkündigt die Botschaft des Friedens (*pax*); *Jesus* – nicht der Kaiser – ist der Herr über alles (πάντων κύριος). Gottes entscheidendes, rettendes Eingreifen ereignete sich in *Judäa*, an den Randgebieten des Reiches.<sup>73</sup>

Jedoch sollten die Unterschiede zwischen den Missionsreden vor jüdischen und heidnischen Hörern nicht überbewertet werden, da sich die Petrusrede in Apostelgeschichte 10 an einen gottesfürchtigen Heiden, seine Familie und Freunde richtet, und die Rede im pisidischen Antiochien auch an gottesfürchtige Heiden gerichtet ist.

### 3.3 Die Verwendung christologischer Titel

In den Missionsreden ist die Darstellung des Lebens Jesu mit christologischen Titeln durchwoben. Biografie und titulare Bezeichnungen dürfen daher nicht gegeneinander ausgespielt werden. Jesus als *der Christus* und andere Titel bringen die aus der Lebensgeschichte Jesu gezogenen Schlussfolgerungen zum Ausdruck und sagen seine Bedeutung aus: die Titel bieten eine Interpretation der Elemente der Biografie Jesu.<sup>74</sup> Eine zusammenfassende Biografie Jesu kann kaum ohne solche Titel auskommen: „Eine um das titulare Element verkürzte Christologie vermag nicht das volle Panorama der christologischen Konzeption ... wiederzugeben“.<sup>75</sup>

72 Zu Hintergrund und Bedeutung der Terminologie antiker Wohltätigkeit im lk. Doppelwerk vgl. Jonathan Marshall: *Jesus, Patrons and Benefactors: Roman Palestine and the Gospel of Luke*, WUNT II.259, Tübingen, 2009. Apg 10,38 erscheint nicht in Marshalls ansonsten sehr instruktiven Untersuchung. Dieser hellenistische *terminus technicus* für reziproke Beziehungen kommt nur vor heidnischen Zuhörern vor (der Dienst Jesu wird jedoch sonst kaum angesprochen).

73 Vgl. dazu Seyoon Kim: *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Luke and Paul*, Grand Rapids, Cambridge, UK, 2008, 75–190.

74 Gegen Korn, *Geschichte Jesu*, 214–225 muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass Tatsachen und ihre Interpretation in diesen Reden nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, da sie untrennbar verbunden sind.

75 Pichler, *Paulusrezeption*, 61.

Wiederholt wird Jesus als der Christus bezeichnet: Apg 2,31; 3,18,20; 4,10; 5,42; usw. Dazu kommen die Vorkommen in der Wiedergabe der Verkündigungsinhalte in Erzählform (zum Beispiel 9,22; 10,36). Die Bezeichnung Jesu als *Christus* umfasst seine jüdisch-davidischen Wurzeln und andere Aspekte seines Lebens und Wirkens, die ein Beweis seiner messianischen Identität waren. Die Bezeichnung *Messias* schließt auch die Durchsetzung der Herrschaft Gottes ein, die eng mit dieser Figur verbunden ist. Der Messias wurde im Frühjudentum erwartet; aber Jesus füllte diese Rolle auf eine Art und Weise, die nicht den gängigen Erwartungen entsprach und daher der Erklärung bedurfte, wie sie Jesus selbst etwa in Lukas 24 gab.

Neben der Bezeichnung Jesu als *Christus* wird er auch der *Herr* (2,36) genannt, der *Knecht* (παῖς, 3,13.26; 4,25.30), der *Heilige und Gerechte* (3,14; 7,52) sowie der *Fürst des Lebens* (3,15; 5,31). Jesus wird als der von Mose angekündigte *Prophet* bezeichnet (3,22). Als der von den Bauleuten verworfene Stein ist Jesus zum *Eckstein* (4,11) geworden. Jesus ist der *Retter* (5,31; 13,23) und der *Sohn Gottes* (9,20). Gott ließ Frieden verkündigen durch Jesus Christus, welcher ist *Herr über alle* (10,36). Er ist der *Richter der Lebenden und der Toten* (10,42; 17,31). Jesus wird als der Herr verkündigt (11,20; „die Lehre des Herrn“ in 13,22 bezieht sich wahrscheinlich auf das Evangelium). Die Zusammenfassung der Verkündigung des Paulus mit „... und habe Juden und Griechen bezeugt die Umkehr zu Gott und den Glauben an *unseren Herrn Jesus*“ (20,21) enthält die ganze Lebensgeschichte Jesu. Pichler schreibt:

Das lässt den Schluss zu, Lukas kenne eine Vielzahl von Möglichkeiten, das Jesusereignis adäquat auszusagen. Vielleicht aber muss die Gesamtheit der christologischen Titel berücksichtigt werden, um nur ja nicht eine Dimension des Jesusereignisses verkürzt darzustellen. Der ganze Reichtum der christologischen Titel würde dann im Dienst einer bewusst weit angelegten Reflexion der Bedeutung der Sendung und des Geschicks Jesu im Hinblick auf die Menschheit stehen.<sup>76</sup>

#### 4. Die Darstellung des Lebens Jesu in den Missionsreden der Apostelgeschichte und die Mission der Kirche heute

Das Urchristentum hat die Christen späterer Zeiten von jeher fasziniert. Für einige – insbesondere für diejenigen, deren konfessioneller Hintergrund in den unterschiedlichen Reform- und Restaurationsbewegungen der Kirchengeschichte zu finden ist – sind die neutestamentlichen Beschreibungen des Urchristentums wegweisend für das Leben und die Mission der Kirche aller Zeiten. Von besonderem Interesse sind dabei die Methoden und Strategien, mit denen diese vorbildlichen Christen das Evangelium verbreiteten. Da es in den Briefen des Neuen Testaments nur wenige Hinweise auf die Verbreitung des Evangeliums durch

<sup>76</sup> Pichler, *Paulusrezeption*, ebd.

Gemeinden und gewöhnliche Christen gibt,<sup>77</sup> werden Antworten in der Apostelgeschichte gesucht. Wie bezeugten die ersten Christen Jesus? Die Apostelgeschichte bietet keine ausführliche Anleitung. Dennoch sind unsere Beobachtungen für das Zeugnis der Kirche von Bedeutung:

1. Die Bedeutung Jesu wird nicht auf seinen Tod beschränkt. Noch aufschlussreicher als die Hinweise auf die *ganze* Biografie Jesu in den Reden der Apostelgeschichte ist die Tatsache, dass Lukas seinen Bericht über die ersten Christen, deren Zeugnis und Verbreitung bis hin nach Rom mit einer ausführlichen Darstellung des Leben Jesu beginnt, die weit mehr als nur die Umstände und Bedeutung seines Todes umfasst. Sein ganzes Leben ist heilsbedeutsam. Deshalb ist es angebracht und notwendig, sein Leben immer wieder darzustellen und das in voller Länge. Das ist insbesondere dort nötig, wo die Eckdaten des Lebens Jesu nicht vorausgesetzt werden können (wie es in Jerusalem oder Judäa der Fall war) oder sie aus unterschiedlichen Gründen missverstanden werden (zum Beispiel aufgrund einseitiger Darstellung Jesu in den Medien), sei es in westlich säkularen oder in verschiedenen nichtwestlichen Gesellschaften. Während eine kurze, argumentativ bestimmte Zusammenfassung des Evangeliums in *Vier geistliche(n) Gesetze(n)* oder andere Zusammenfassungen eine frühere Generation angesprochen haben, scheint es in postmodernen Zeiten, in denen man „große Erzählungen“ sucht und darin den eigenen Platz finden möchte, angebrachter, die *Geschichte von Jesus zu erzählen*. Außer dass er jeden Hinweis auf die jüdische Identität Jesu und Israel/Judäa vermissen lässt sowie das irdische Wirken Jesu völlig auslässt – als ob nichts von Bedeutung zwischen seiner Geburt durch die Jungfrau Maria und seinem Leiden unter Pontius Pilatus geschehen wäre! – bietet der zweite Artikel des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* eine gute Richtschnur.<sup>78</sup>

Was Christfried Böttrich zur lukanischen Soteriologie anmerkt, lässt sich auf die ganze Lebensgeschichte Jesu anwenden: „Die lk. Soteriologie bietet – sofern sie in plastischen Episoden und Szenen einer Lebensgeschichte begegnet – eine

77 Vgl. John P. Dickson: *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II.159, Tübingen, 2003; Marl J. Keown: *Congregational Evangelism in Philippians: The Centrality of an Appeal for Gospel Proclamation to the Fabric of Philippians*, Carlisle, 2008; Robert L. Plummer: *Paul's Understanding of the Church's Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?*, Paternoster Biblical Monographs, Milton Keynes, 2006 und James P. Ware: *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, NT.S 120, Leiden, Boston, 2005.

78 Vgl. meine Überlegungen in: Notwendige Ergänzungen „auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum“, *Kul* 27, 2012, 33–48.

Fülle von Identifikationsmöglichkeiten an und gestattet immer wieder die Verknüpfung mit eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen“.<sup>79</sup>

2. Jesus und seine Bedeutung müssen im Blickkontakt mit dem Alten Testament verstanden und dargestellt werden. Jesus war und ist die Erfüllung der Verheißungen Gottes an Israel und die Völker. Diese Kontinuität verortet Jesus felsenfest in der heilsgeschichtlichen Linie von der Schöpfung bis zur Vollendung von Gottes Absichten mit der Welt. Hier zeigt sich der ganze Umfang dieser „großen Erzählung“.

3. Nach der Apostelgeschichte kann Jesus nur als der Beauftragte und höchste Repräsentant des Gottes der jüdisch-christlichen Tradition verkündigt werden. Er kann und darf nicht von dem in der Bibel offenbarten Gott getrennt werden, genauso wie es den Gott der Bibel nicht ohne seine Offenbarung in Jesus Christus gibt, die im Alten Testament angekündigt und vorbereitet wurde. Apostelgeschichte 14 und 17 zeigen deutlich, dass die christliche Verkündigung kaum verstanden werden kann, wenn dieser Gott unbekannt oder nicht hinreichend bekannt ist. Keine der Gestalten des Alten Testaments (oder andere Gestalten) reichen an die einzigartige Stellung Jesu als Gottes höchster Repräsentant heran (Hebr 1,1–4), keine Gestalt nach Jesus kann rechtmäßig beanspruchen, Gottes Heilsbringer zu sein.

4. Im Hinblick auf all die notwendigen und legitimen Bestrebungen der Kontextualisierung und Akkulturation in der Verkündigung des Evangeliums<sup>80</sup> dürfen die jüdische Identität Jesu und seines Evangeliums sowie die heilsgeschichtliche Priorität Israels nicht ausgeschlossen bleiben. Ohne den *jüdischen* Retter für *Israel* gibt es auch kein *christliches* Evangelium. Weder der arische Jesus der deutschnationalen und nationalsozialistischen Ideologie/„Theologie“ (in dem die Marginalisierung und Ablehnung der jüdischen Identität Jesu ihren absoluten Höhepunkt erreicht haben dürfte),<sup>81</sup> noch der Jesus anderer westlicher Theologien oder säkularer Vorstellungen, noch der entschieden afrikanisch, asiatisch,

---

79 Proexistenz, 436. Das Potenzial für eine solche Identifikation ist jedoch begrenzt, da wenig von dem „normalen“ Leben Jesu bekannt ist und da er als ein einmaliges Wesen eine einzigartige Rolle zu spielen hatte.

80 Knappe Diskussion bei Juan Francisco Martínez: Acculturation; Timoteo D. Gener: Contextualisation; Robert J. Schreiter: Local Theologies and Timoteo D. Gener, Lorenzo C. Bautista, Kevin J. Vanhoozer: Theological Method, in: William A. Dyrness, Veli-Matti Kärkkäinen (Hg.): *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, Grand Rapids, Nottingham, 2008, 1f, 192–196, 500–502, 889–898 und Roy Musasiwa: Contextualization, in: John Corrie (Hg.), *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, IVP Reference Collection, Nottingham, Downers Grove, 2007, 66–71.

81 Vgl. Susannah Heschel: *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, Oxford, 2008.

lateinamerikanisch oder sonst wie geartete „Jesus“ mit all seinen facettenreichen Interpretationen ist der Retter der Welt,<sup>82</sup> sondern der Nachkomme Davids, Jesus von Nazareth, den Gott zuerst seinem jüdischen Volk gesandt hat. „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22).

Nach einem bekannten englischsprachigen Lobpreislied kam Jesus „vom Himmel herab als hilfloses Kind und betrat unsere Welt mit verhüllter Herrlichkeit“.<sup>83</sup> Aber selbst unter diesen Umständen hatte er eine klare Identität: das hilflose Kind, das auf diese Welt durch den Schoß einer jungen Jüdin aus Galiläa kam und sein irdisches Leben in einer Futterkrippe in Bethlehem, der Stadt Davids, begann, wurde acht Tage später, wie vom Gesetz gefordert, beschnitten und erhielt den gängigen jüdischen Namen *Jesus* (Lk 2,22), der die frühjüdischen Hoffnungen auf Gottes Heil für sein Volk widerspiegelt (Mt 1,21). Kurze Zeit später wurde Jesus in den Tempel nach Jerusalem gebracht und dem Herrn dargestellt („wie im Gesetz des Herrn geschrieben steht...“; 2,22f). Ja, er wird ein Licht zur Erleuchtung der Heiden werden, aber dieser Auftrag ist untrennbar mit der preisenden Anerkennung des Volkes Israel verbunden (2,32). Mit dieser Identität kam Jesus nach Ägypten in Afrika, bevor er nach Nazareth und zum Tempel in Jerusalem zurückkehrte (Lk 2,39–51). Jesus muss und kann daher auch nicht auf *afrikanischem, amerikanischem, asiatischem, australischem oder europäischem Boden inkarniert werden*.<sup>84</sup> Jesus ist nicht ein hilfloses Findelkind, das die Völker der Erde adoptieren und zu einem der Ihren machen können. Sie können und dürfen nicht nach eigenem Belieben mit ihm umgehen. Seine Inkarnation fand auf *jüdischem* Boden statt, er wurde als Gottes Sohn in Bethlehem geboren (Lk 2,4–7). Er wurde „geboren von einer Frau und *unter das Gesetz* getan“ (Gal 4,4). Jedoch als solcher und nur mit und gerade wegen seiner Identität als Gottes Retter *für Israel* ist er und kann er der Retter und Herr aller Menschen sein. Als solchen können und müssen ihn die Völker annehmen. Und natürlich kann und muss die gute Nachricht dieser Ereignisse auf die verschiedenen Böden dieser Welt gesät werden.

Das ganze Leben Jesu bis zu seiner Himmelfahrt und auch seine künftige Wiederkunft auf dem Zion geschah und geschieht in ganz *Judäa*, einer Gegend zwischen den drei Kontinenten, die in der Antike bekannt waren, und die Jahrhunderte zuvor zum verheißenen Land für Abraham und seine Nachkommen

82 Gute Überblicke bei Veli-Matti Kärkkäinen: *Christology: A Global Introduction*, Grand Rapids, 2003; Paul R. Eddy, James K. Beilby: *Atonement* und John Levison, Priscilla Pope-Levison: *Christology 4. The New Contextual Theologies: Liberation and Inculturation*, in: Dyrness/Kärkkäinen, *Global Dictionary*, 84–92, 175–186 (weitere Literatur auf S. 186); vgl. auch die hilfreiche Diskussion in: Kang-San Tan, *Christ/Christology*, in: Corrie, *Dictionary*, 47–51.

83 So Graham Kendrick's Lied *The Servant King* (1983): „From heaven you came, helpless babe, entered our world, your glory veiled“.

84 Vgl. etwa D. J. Goergen, *The Quest for the Christ of Africa*, *African Christian Studies* 17, 2001, 5–51.

wurde. Deshalb hatten Afrika, Asien und Europa Jesus in ihrer Mitte, um ihn zu lieben und ihm zu dienen, aber nicht, um sich seiner zu bemächtigen. Wenn er ganz zu einem von ihnen gemacht wird, hört er auf, der Christus Gottes für Israel und die Völker zu sein.

5. Die christliche Verkündigung von Jesus ist unvollständig, wenn sie deren Implikationen nicht aufzeigt und dazu herausfordert, mit Buße, Glauben und Taufe zu antworten und so die eigene Hingabe an den auferstandenen und erhöhten Jesus zum Ausdruck zu bringen. Nur dann hat Evangelisation ihr Ziel erreicht. Die Hörer lediglich über Jesus zu *informieren* kann nur der erste Schritt sein.

6. Wie Jesus und seine Auferstehung verkündigt werden, hängt davon ab, welches Wissen bei den Zuhörern vorausgesetzt werden kann. Die Hinweise in den Reden der Apostelgeschichte geben einen Überblick über den Inhalt der Evangeliumsverkündigung, aber sie bieten keine ausführliche Anleitung, wie das Evangelium da verkündigt werden soll, wo der jüdische Hintergrund fehlt. Die Auferstehung Jesu steht im Mittelpunkt. Damit die Auferstehung verständlich wird, müssen die Ereignisse, die diesem einzigartigen Geschehen göttlicher Bestätigung vorausgegangen sind sowie das gegenwärtige Wirken Jesu ebenfalls verkündigt werden. Es genügt nicht, sich auf den Tod Jesu zu beschränken, wie tiefgründig man ihn auch darstellen mag. Der durch und durch (und heute oft nur noch) menschliche Jesus, der Wanderlehrer und Wundertäter aus Galiläa (so die gängige säkulare Interpretation), bedarf in der christlichen Verkündigung der Ergänzung durch den auferstandenen und erhöhten Herrn, den *Christus victor*, und den von Gott eingesetzten Richter des Universums.

7. Die *Geschichte* von Jesus und die christologischen Titel gehen Hand in Hand, da Geschichte in den Titeln kristallisiert erscheint. Damit diese Titel in ihrer vollen Bedeutung verstanden werden, müssen sie in Katechese und Evangelisation erläutert werden. Das Abbrennen eines Feuerwerks christologischer Titel (und heilstechnischer Terminologie) ist keine sinnvolle Verkündigung des Evangeliums.

Das christliche Zeugnis nach den Aposteln und ersten Christen ist zuerst und vor allem ein Zeugnis von Jesus als dem Heilsstifter Gottes und insbesondere von seiner Auferstehung. Gott und Christus im Zentrum aller Verkündigung ist der Standard, an dem alles christliche Zeugnis und alle Evangelisation in Wort und Tat sich messen lassen müssen, um wirklich apostolisch zu sein.

Christoph Stenschke

### The Portrayal of Jesus in the missionary speeches of Acts

After some preliminary reflections on the nature of the speeches in Acts and the challenges of their interpretation (in particular those of Acts 14 and 17), this essay describes how these speeches portray the life of Jesus (his origin, ministry, death, resurrection, exaltation up to the parousia). This is followed by an analysis of the emphases in this portrayal of Jesus and important themes such as the fulfilment of Scripture, Jesus as the agent of God, the Jewish identity of Jesus and his ministry, the consequences drawn from this portrayal, the influence of different audiences on the presentation of Jesus and the use of christological titles. A final section discusses the implications for mission and evangelism today.

Benjamin Kilchör

## Mit der Schrift beten Ezechiel 36,16–36 und das Gebet des Herrn\*

Als Jesus einmal betete, nahm einer seiner Jünger dies zum Anlass, ihn zu bitten: „Herr lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger lehrte“ (Lk 11,1b, nach Luther 1984<sup>1</sup>). Offenbar ist Gebet nicht etwas, was man unmittelbar kann, sondern etwas, was man lernen muss. Der natürlichste Ort, um beten zu lernen, ist sicher die Familie. Doch auch die Kirche steht in der Verantwortung, Menschen dabei zu helfen. Mich bewegt die Frage, in welchem Sinne Jesus mit dem Vaterunser der Bitte des Jüngers nachkommt. Im Matthäusevangelium ist dem Gebet des Herrn eine kurze Unterweisung vorangestellt (Mt 6,5–8). Nach Lukas antwortet Jesus hingegen einfach mit der Formulierung des Gebetes.

Für die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne das Gebet des Herrn eine Unterweisung zum Beten ist, möchte ich zwei Ebenen unterscheiden, die ich nicht als Alternativen, sondern als Ergänzungen verstehe. Auf der ersten Ebene kann das Vaterunser sowohl als Gebet dienen, das wir wörtlich mit dem Herrn Jesus mitbeten. Es kann aber auch als Modell dienen, als Beispiel dafür, wie wir mit eigenen Worten beten können. Als solches kann es auf einer zweiten Ebene wiederum in wenigstens<sup>2</sup> zweierlei Weisen als Modell dienen. Einerseits zeigt Jesus, welche Elemente in ein Gebet gehören: Die Anrede Gottes als Vater. Zuerst geht es um seine Sache, um seinen Namen, sein Reich, seinen Willen. Dann folgen die persönlichen Bedürfnisse, die Sündenvergebung, die Stärkung und Bewahrung des Glaubens und schliesslich das Bekenntnis, dass Gott der Allmächtige ist. Andererseits kann das Vaterunser als Modell dafür dienen, wie Jünger Jesu mit der Heiligen Schrift beten sollen. Diesen Gedanken möchte ich hier exegetisch entfalten.

---

\* Dieser Beitrag hat seinen Ursprung in einer Predigt zu Lk 11,1–4. Auf der Suche nach einem passenden Text für die alttestamentliche Schriftlesung stieß ich schnell auf Ez 36,23. Bei genauerem Hinschauen, wie sich der Text sinnvoll für die Lesung abgrenzen lässt, entdeckte ich eine ganze Reihe thematischer Parallelen zum Vaterunser in Ez 36. In freier Anlehnung an die altkirchliche Formel *lex orandi – dlex credendi* ist dies ein Beispiel dafür, wie der Gottesdienst der Sitz im Leben theologischer und exegetischer Erkenntnis sein kann – oder sein sollte?

1 Deutsche Wiedergaben von Bibelversen sind entweder meine eigene Übersetzung oder folgen der revidierten Lutherbibel von 1984 (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft).

2 Ich nenne hier die beiden Aspekte, die mir persönlich am wichtigsten sind. Es mag weitere geben.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mt 6,9–13 und Lk 11,2–4 und damit verbunden nach einer möglichen „Urform“ des Vaterunsers kann dabei offen bleiben. Viele wichtige Textzeugen bezeugen auch für das Lukasevangelium die meisten Elemente aus dem Vaterunser des Matthäusevangeliums, werden aber weithin für sekundär gehalten und in NA27 in den textkritischen Apparat verschoben, weil sie von den Herausgebern als Harmonisierungsversuche betrachtet werden.<sup>3</sup> Denkbar ist, dass Lukas das Gebet überliefert, wie Jesus es gelehrt hat und Matthäus so, wie es im urchristlichen Gottesdienst Eingang gefunden hat. Beispielsweise hätte Jesus seinen Vater dann wie bei Lukas überliefert einfach als „Vater“ angesprochen, die Gemeinde betet dann „Unser Vater“. Oder mit der Bitte „Dein Wille geschehe“ könnte die apostolische Gemeinde Jesu Bitte in Gethsemane ins Vaterunser integriert haben. Doch dies alles ist letztlich Spekulation.

Meine These ist, dass das „Grundgerüst“ des Vaterunsers in Ez 36,16–36 vorliegt, in der Verheißung des Neuen Bundes. So werde ich untersuchen, welche Elemente aus dem Gebet des Herrn in Ez 36,16–36 verankert sind. Dem sollen einige Gedanken zur Intertextualität vorangestellt werden.

## 1. „Echos der Schrift“ – Zitate, Töne und Obertöne

„Echos der Schrift“ bezieht sich auf den Titel des Buches *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* von Richard B. Hays.<sup>4</sup> Ausgehend von Phil 1,19 zeigt Hays, dass Anspielungen auf die Schrift bei Paulus nicht immer mit einer Zitationsformel eingeführt werden müssen. Die Phrase *τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν* in Phil 1,19 ist ein wörtliches Zitat von Hi 13,16. Hays schreibt dazu:

The echo is fleeting, and Paul's sentence is entirely comprehensible to a reader who has never heard of Job. A reader nurtured on the LXX might, without consciously marking the allusion, sense a momentary ripple of elevated diction in the phrase, producing a heightened dramatic emphasis. The reader whose ear is able, however, not only to discern the echo but also to locate the source of the original voice will discover a number of intriguing resonances.<sup>5</sup>

Ein Leser, der also das Zitat im Hiobbuch zu verorten vermag, wird weitere Obertöne mithören. Hays nennt folgende Resonanzen:<sup>6</sup>

3 Vgl. Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, 1994, 130–132.

4 Richard B. Hays: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven/London, 1989.

5 Hays, *Echoes*, 21f.

6 Hays, *Echoes*, 22f.

- In derselben Rede bezeichnet sich Hiob als Gefangenen, dessen Fuß Gott in den Block gelegt hat (Hi 13,27). Paulus redet im Kontext von Phil 1,19 davon, dass er seine Fesseln um Christi willen trägt (Phil 1,13).
- Hiob fragt seine Freunde, ob sie Gott mit Unrecht verteidigen und mit Trug für ihn reden wollen (Hi 13,7). Paulus bemerkt, dass einige Christus aus Neid und Streitsucht, aus Eigennutz und nicht redlich predigen (Phil 1,15–17).

Hört man erst einmal in Phil 1,12–26 die Hiobrede aus Hi 13 mitklingen, so kommen noch subtilere Obertöne dazu:<sup>7</sup>

- Paulus beginnt den Satz in Phil 1,19 mit den Worten „Ich weiß nämlich, dass...“ (οἶδα γὰρ ὅτι). Diese Wendung kommt in der LXX nur dreimal vor, und zwar immer im Buch Hiob (9,28; 30,23; 19,25).

Wichtig an diesen Beobachtungen ist, dass Paulus an keiner Stelle auf Hiob hinweist und kein Zitat als solches einführt. Was Paulus schreibt, ist vollständig verständlich für jemanden, der noch nie etwas von Hiob gehört hat. Doch der Hörer, der die Schrift kennt, wird im Schreiben des Paulus Anklänge an Hiob, den leidenden Gerechten, erkennen.

In genau derselben Weise meine ich, dass im Vaterunser Ez 36,16–38 mitschwingt, auch wenn manche der Obertöne nur für das kundige Ohr zu hören sind.

## 2. Ez 36,16–38 und das Vaterunser: Die Heiligung des Gottesnamens

Im Folgenden gehe ich für das Vaterunser von Lk 11,2–4 aus, ohne damit ein Urteil fällen zu wollen, ob diese kurze Version in irgendeinem Sinne „ursprünglicher“ ist als das längere Gebet in Mt 6. Der Grund für diese Entscheidung ist schlicht, dass m. E. Obertöne von Ez 36 auch in Lk 11,5–13, einem Text, der im Matthäusevangelium nicht unmittelbar beim Vaterunser platziert ist (Mt 7,7–11), mitschwingen.

Das deutlichste Zitat aus Ez 36 findet sich gleich in der ersten Bitte:

Ez 36,23 (LXX)	καὶ	αγιασω	τὸ ὄνομα μου...
Lk 11,2	πατερ	αγιασθητω	τὸ ὄνομα σου...

Eine Durchsicht der Kommentare zeigt, dass diese Parallele oft gesehen wird, dass aber kaum darüber hinausgehende Vergleiche zwischen dem Vaterunser und

<sup>7</sup> Hays, *Echoes*, 23f.

Ez 36,23 angestellt werden. Am ausführlichsten ist Fitzmyer,<sup>8</sup> der zur ersten Bitte des Vaterunsers kommentiert:

This wish probably echoes the prophecy of Ezek 36:22–28. The prophet was told to instruct the house of Israel that Yahweh was about to „vindicate the holiness“ of his great name, which had been „profaned among the nations“. In restoring Israel and in giving it „a new heart“ and „a new spirit“, Yahweh would be removing it from all pagan uncleanness and manifesting it as *holy*, i. e. set apart and dedicated to the service of his „holy name“.<sup>9</sup>

Im Kontext von Ez 36,16–38 geht es darum, dass Israel sein Land verunreinigt hatte und Jahwe es darum unter die Völker zerstreute (V. 17–19). Doch überall, wo sie waren, entheiligten sie den Namen Jahwes, weil man über sie spottete und sagte: „Sie sind Jahwes Volk und haben doch aus ihrem Lande fortziehen müssen!“ (V. 20). Darum beauftragt Jahwe Hiesekiel, dem Volk zu verkündigen, dass es wieder gesammelt und in sein Land gebracht werden wird. Nicht um Israels willen, sondern um Jahwes willen. Nicht Israel soll den Namen Jahwes heiligen, sondern er selbst wird seinen Namen heiligen. Vor diesem Hintergrund sind die Worte „Dein Name werde geheiligt“ die Bitte darum, dass Gott selbst aktiv wird und seine Verheißung aus Ez 36 erfüllt: Die Wiederherstellung Israels. Dieses Gebet setzt zugleich voraus, dass der Name Gottes gegenwärtig entheiligt ist. Und es sind nicht die Völker, die den Namen Gottes entheiligen, sondern es ist das Volk Gottes. Die Völker schauen auf das Volk Gottes, das in desolatem Zustand ist, und sie schließen von Gottes Volk auf Gottes Namen. Die Bitte um die Heiligung des Gottesnamens ist darum zugleich Bekenntnis der Gemeinde, dass sie mit ihren Flecken und Runzeln den Namen Gottes verunehrt und die Bitte darum, dass Gott selbst seiner Gemeinde eine Vollkommenheit schenkt, die dem Namen Gottes würdig ist.

Alle übrigen Obertöne von Ez 36, die im Gebet des Herrn mitschwingen, sind so subtil, dass sie nur hört, wer in der Bitte um die Heiligung des Gottesnamens die Bitte um Erfüllung der Verheißung aus Ez 36 erkennt. Die beiden darauffolgenden Bitten um das Kommen der Gottesherrschaft und um das Geschehen des Gotteswillens sind der Bitte, dass Gottes Name geheiligt werden möge, inhaltlich beigeordnet. Bei der Bitte um das Kommen der βασιλεια Gottes dürften insbesondere Obertöne aus dem Danielbuch mitschwingen.

Was bedeutet es konkret, dass Jahwe selbst seinen Namen heiligt? „Unser tägliches Brot gib uns Tag für Tag“ lautet die nächste Bitte im lukanischen Vaterunser. In Ez 36,29f sagt Jahwe, wie er seinen Namen heiligen will:

8 Ähnlich auch N. T. Wright: *Jesus and the Victory of God*, London, 1996, 293; P. Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen, <sup>3</sup>2005, 86.

9 J. A. Fitzmyer: *The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, AnBib 28A, Garden City NY, 1985, 898f.

- 29 ... und ich will das Korn rufen und will es mehren und will nicht geben über euch eine Hungersnot.
- 30 Ich will die Früchte auf den Bäumen und den Ertrag auf dem Felde mehren, dass euch die Völker nicht mehr verspotten, weil ihr hungern müsst.

Diese Verbindung zum Vaterunser wurde, soweit ich sehe, bisher nicht bemerkt. Dies dürfte damit zu tun haben, dass es keinerlei sprachlichen Übereinstimmungen gibt, mit Ausnahme des Verbes *δίδωμι*, das in Ez 36,29 in der Verheißung, dass Jahwe dem Volk wörtlich „nicht Hunger geben“ wird, in Lk 11,3 in der Bitte um die Gabe des Brotes, verwendet wird:

Verheißung:	ου	δωσω	εφ υμας	λιμνον
Bitte:	των αρτων ημων των επιθσιων	διδου	ημιν	

Nur wenn man von der Bitte um die Heiligung des Gottesnamens her an die Verheißung aus Ez 36 denkt, wird man erkennen, dass die Bitte um das tägliche Brot letztlich nichts anderes ist als die Bitte um die Verwirklichung der Heiligung des Gottesnamens. Im Umkehrschluss könnte man sagen: Wo Gottes Volk ist und Hunger herrscht, da ist der Name Gottes entheiligt. Wo eine sogenannte „christliche Kultur“ das Hungerproblem nicht zu lösen vermag, da ist der Name Gottes entheiligt. Die Frage „Wie kann Gott das zulassen?“ erscheint von daher gleichzeitig als berechnete Frage *und* auch als Entheiligung von Gottes Namen. *Ihr* wollt Gottes Volk sein und doch herrscht Hunger? Was ist das bloß für ein Gott?! Und das Volk Gottes kann darauf nur antworten mit der Bitte: „Geheiligt werde dein Name. Unser tägliches Brot gib uns heute“.

Es folgt die Bitte „Und vergib uns unsere Schuld...“. Wie heiligt Gott seinen Namen? Die Verheißung aus Ez 36 geht noch weiter:

- 31 Dann werdet ihr an euren bösen Wandel denken und an euer Tun, das nicht gut war, und werdet euch selbst zuwider sein um eurer Sünde und eures Götzen dienstes willen.

Und:

- 33 So spricht Gott, der HERR: Zu der Zeit, wenn ich euch reinigen werde von allen euren Sünden, will ich die Städte wieder bewohnt sein lassen, und die Trümmer sollen wieder aufgebaut werden.

Wiederum ist die von Jesus formulierte Bitte in ihrem Wortlaut – jedenfalls im Griechischen – eigenständig. Im griechischen Wortlaut ist in Lk 11,4 von *τας αμαρτιας ημων* die Rede, in Ez 36 (LXX) dagegen von *τας ανομιας υμων* (V.31), bzw. *των ανομιων υμων* (V.33). Man kann nur darüber spekulieren, ob in

der Sprache, in der Jesus das Gebet formuliert hat (Aramäisch? Hebräisch?<sup>10</sup>), vielleicht der Bezug sprachlich deutlicher ist als im griechischen Text, ob also im Vaterunser dasselbe Wort verwendet wurde wie in Ez 36,31.33 (der MT benutzt das Wort עון, das aramäische Pendant dazu ist \*עוּי; versucht man, den griechischen Wortlaut von Lk 4,11 ins Aramäische oder Hebräische zurückzuübersetzen, dürfte dieses Wort naheliegend sein<sup>11</sup>).

Die Hörerschaft von Heseziel sind Juden, deren Land zerstört ist und die ferne, in Babylon, wohnen. Die Hörerschaft von Jesus sind Juden, deren Land unter der Fremdherrschaft der Römer ist. Die Vergebung der Sünde geht einher mit Bildern der Wiederherstellung des verlorenen Landes. Die Bitte um Vergebung der Sünde ist eine Bitte um ein neues Herz und um ein neues Land; um einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Ein weiterer Oberton ist möglicherweise in der nur bei Matthäus formulierten Bitte „sondern erlöse uns von dem Bösen“ (αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου) zu hören. Hier klingt Ez 36,29a an: και σωσω υμας εκ πασων των ακαθαρσιων („und ich werde euch erretten aus allen Unreinheiten“). Auch hier ist freilich im Griechischen keine sprachliche Übereinstimmung, außer in der exakt übereinstimmenden grammatischen Konstruktion, festzustellen. Gerade diese syntaktische Übereinstimmung könnte aber ein Hinweis darauf sein, dass sich in der aramäischen/hebräischen Bitte Jesu nur das Objekt unterschieden hat und die übrigen Unterschiede des Wortlautes auf die griechische Übersetzung zurückzuführen sind. Auch dies ist natürlich spekulativ, der Anklang ließe sich dann aber auf Deutsch folgendermaßen wiedergeben:

Ez 36,29a	Und ich	erlöse	euch	von aller Unreinheit.
Mt 6,13b	Sondern	erlöse	uns	vom Bösen.

Dies sind die Echos aus Ez 36, die im Vaterunser widerhallen. Auch wenn zumindest im Griechischen nur zwischen Ez 36,23 und Lk 11,2/Mt 13,9 deutliche sprachliche Übereinstimmungen bestehen, meine ich, dass inhaltlich zu viele Parallelen vorhanden sind, um darin einen bloßen Zufall zu sehen. Das Grundgerüst des Vaterunsers, nämlich folgende drei Bitten, entsprechen inhaltlich und in ihrer Anordnung der Verheißung aus Ez 36:

Ez 36,17–23:	Geheiligt werde dein Name.
Ez 36,29–30:	Unser tägliches Brot gib uns Tag für Tag.
Ez 36,31.33:	Vergib uns unsere Schuld.

10 Zu möglichen hebräischen Ursprüngen der Evangelientradition vgl. G. Baltes: *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung*, WUNT II 312, Tübingen, 2011.

11 Vgl. die hypothetische Rekonstruktion des aramäischen Gebets bei Fitzmyer, *Gospel*, 901.

Als Vergleich mag das Achtzehn-Bitten-Gebet dienen, auf welches viele Kommentatoren als Parallele hinweisen.<sup>12</sup> Aus den achtzehn Bitten sind es zwei, die eine Parallele zum Vaterunser haben.<sup>13</sup>

3. Du bist heilig, und dein Name ist heilig, und Heilige preisen dich jeden Tag. Sela! Gelobt seist du, Ewiger, heiliger Gott!
6. Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, vergib uns, unser König, denn wir haben gefrevelt, denn du vergibst und verzeihst. Gelobt seist du, Ewiger, der du gnädig immer wieder verzeihst!

Gott wird hier „unser Vater“ genannt. Der Name Gottes wird als heilig gepriesen; es wird nicht um die Heiligung von Gottes Namen gebetet. Sündenvergebung wird erbittet. Insgesamt sind die Parallelen zum Vaterunser jedoch nur punktuell und weniger deutlich als diejenigen von Ez 36,18–38. Wenn aber die Tradition, die dem erst seit dem 9. Jhd. schriftlich belegten Achtzehn-Bitten-Gebet zugrunde liegt, in die Zeit vor Christus zurückgeht, ist es natürlich durchaus denkbar, dass auch Echos aus solcher jüdischer Gebetspraxis im Vaterunser widerhallen.

### 3. Ez 36,26f und Lk 11,5–13: Die Bitte um den Heiligen Geist

Von Ez 36 aus wird auch die Verbindung deutlich, die in Lk 11 zwischen dem Vaterunser und den Ausführungen Jesu über das Bittgebet besteht. Lukas ordnet Lk 11,5–13 nicht einfach dem Vaterunser bei, weil es in beiden Texten ums Gebet geht, sondern Lk 11,5–13 ist immer noch Teil der Antwort Jesu auf die Bitte des Jüngers, ihn im Gebet zu unterweisen. So wie dem Vaterunser Ez 36 zugrunde liegt, so liegt den Ausführungen Jesu in Lk 11,5–13 wohl Jer 29,8–14 zugrunde. Wie in Ez 36 geht es auch in Jer 29 um die Wiederherstellung Israels. Jahwe tröstet die Exilierten damit, dass er nicht Gedanken des Leides, sondern des Friedens über sie hat. Jesus erklärt den Jüngern, dass Gott dem Beter freundlicher gesinnt ist als ein Freund und Vater. Die Verbindung von Lk 11,9f zu Jer 29,12f ist dann offenkundig.

Lk 11,5–13 ist eine Erklärung zum „Modellgebet“, das Jesus für den Jünger formuliert hat. Lk 11,1–4 knüpft an Ez 36, Lk 11,5–12 an Jer 29 an. Und nun kommt die Pointe des ganzen Abschnittes: Jesus verbindet Ez 36 mit Jer 29, wenn er sagt: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben geben könnt, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten!“ (Lk 11,13).

12 Ausführlich in H. L. Strack, P. Billerbeck: *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, 1922, 406–408.

13 Eine deutsche Version des 18-Bitten-Gebetes findet sich hier: <http://buber.de/cj/judaica/18bitten> [abgerufen am 06.11.2012].

Das Herzstück von Ez 36 bilden nämlich folgende beiden Verse:

- 26 Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben.  
 27 Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und tun.

Jesus sagt damit, wonach die Jünger, die mit Jer 29,9f beten, eigentlich suchen und worum sie bitten: Um den Heiligen Geist. Da das Vaterunser um die in Ez 36 verheißene Wiederherstellung von Gottes Volk bittet und da diese Verheißung durch das Geschenk von Gottes Geist erfüllt werden wird, ist das Vaterunser nichts anderes als die Bitte um den Heiligen Geist. Denn Gott heiligt seinen Namen, indem er seinem Volk seinen Geist gibt.<sup>14</sup> Worum auch immer die Jünger bitten, alle ihre Bitten lassen sich zusammenfassen in der Bitte um den Heiligen Geist.

#### 4. Schlussfolgerungen: Herr, lehre uns beten

Wie lehrt Jesus nun also seine Jünger beten?

- Er lehrt sie mit den Verheißungen beten. Im ganzen Vaterunser wird nichts anderes erbeten, als das, was Gott durch den Mund der Propheten in der Heiligen Schrift verheißt hat.
- Er lehrt sie in einem bundestheologischen Rahmen beten. Selbst die Bitte um das tägliche Brot, die Bitte, dass Gott für sie sorgt, ist keine von den anderen Bitten losgelöste Einzelbitte, sondern sie ist eingebettet in die Bitte, dass Gottes Name geheiligt werde, dass Gott den Bund mit seinem Volk erneuert und sein Volk wiederherstellt.

Auf diese Weise ist das Vaterunser zuerst ein Gebet der Glaubensgemeinschaft, was auch daran deutlich wird, dass das Gebet in der ersten Person Plural gesprochen wird. Das bedeutet nicht, dass das Bedürfnis des Einzelnen um das tägliche Brot, um die Vergebung der Schuld und um die Bewahrung vor der Versuchung sich in einem Kollektivismus auflöst. Aber die Glaubensgemeinschaft zergliedert sich auch nicht in einen Gebetsindividualismus. Sondern die Not und das Bedürfnis des Einzelnen sind ins kollektive Gebet des Gottesvolkes eingebettet.

Der bundestheologische Rahmen des Vaterunsers verbietet es zudem, die Gemeinde vom Bund Gottes mit Israel auszuschließen. Jede strikte Trennung von Israel und der Gemeinde, sei es im Rahmen einer dispensationalistischen Dogmatik oder im Rahmen neuerer exegetischer Ansätze (z. B.

14 Vgl. Fitzmyer, *Gospel*, 898f.

anti-antijudaistische Exegese<sup>15</sup>) begründet, würde dazu führen, dass die Gemeinde nicht so beten kann, wie der Herr es sie gelehrt hat. Denn die Heiligung von Gottes Namen besteht in der Wiederherstellung seines Volkes. Jesus Christus betet und die Gemeinde betet mit ihm. Denn ohne Christus sind die Völker zwar „ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung“ (Eph 2,12), aber *in ihm* werden aus den Gästen und Fremdlingen „Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2,19), das ist die Gemeinde.

- Er lehrt seine Jünger, als Glaubensgemeinschaft um den Heiligen Geist zu bitten. Die Bitte um den Heiligen Geist findet Ausdruck in der hochkirchlichen Pfingstsequenz *Veni Sancte Spiritus*. Wird auch in liturgisch freieren Gottesdiensten der Heilige Geist erbeten?

In der einleitenden Fußnote habe ich bemerkt, dass dieser Beitrag aus der Vorbereitung einer Predigt heraus entstanden ist. Darum möchte ich mit den zusammenfassenden Schlussworten meiner Predigt<sup>16</sup> den Beitrag abrunden:

So lehrt uns Jesus also mit der Schrift beten. Die Verheißungen Gottes prägen unsere Bitten. Von Jesus beten zu lernen, kann sowohl das Beten im Gottesdienst, wie auch unser persönliches Gebet befruchten. Warum nicht unsere Fürbitten, unsere Anliegen, unser Gebetsleben verknüpfen mit dem biblischen Wort? Wir können für uns persönlich das Vaterunser beten und nach jedem Satz innehalten, und das, was uns auf dem Herzen ist, der jeweiligen Bitte anschließen.<sup>17</sup> Wir können dem Gebet „Geheiligt werde dein Name“ in eigenen Worten unseren Wunsch anfügen, dass die Entheiligung von Gottes Namen durch uns, durch unsere Gemeinden, durch unsere Gesellschaft, ein Ende findet und wir können unserem Vater im Himmel sagen, wo uns diese Entheiligung besonders bedrückt.<sup>18</sup>

15 Vgl. dazu N. T. Wright: *Worum es Paulus wirklich ging*, Gießen, 2010 (englisches Original: 1997), 46: „Trotz der gegenteiligen Annahme vieler Autoren ist der Punkt, um den es hier geht, dass Paulus niemals das Judentum für etwas anderes aufgegeben hat. An dieser Stelle war er (und sind wir) in einer Zwickmühle: Hätte er das Judentum aufgegeben und eine neue Religion erfunden, wäre er von vielen als anti-jüdisch angesehen worden. Hätte er behauptet, die lange Story des Judentums habe in Jesus von Nazareth ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung gefunden, wäre er von vielen ebenfalls als anti-jüdisch angesehen worden: Bei Kopf gewinne ich; bei Zahl verlierst du! Ich denke, dass er den zweiten Weg gewählt hat. Alle, die das prinzipiell ablehnen, müssen sich die Frage gefallen lassen, ob es ihnen wirklich lieber wäre, er hätte den ersten Weg gewählt“.

16 Gehalten am 18.11.2012 in der Freien Missionsgemeinde Uster (Schweiz).

17 Vielen ist Luthers Büchlein „Eine einfältige Weise zu beten“ beim Beten treuer Begleiter. Eine neue Ausgabe ist: M. Luther, *Eine einfältige Weise zu beten*, Münsterschwarzach, 2011.

18 So gibt Martin Luther folgendes Beispiel, wie man mit der ersten Bitte in eigenen Worten beten kann: „Ach ja, Herr Gott, lieber Vater, heilige doch deinen Namen in uns selbst und in aller Welt; zerstöre und vertilge die Greuel, Abgöttereien, Ketzerei des Türken, des

Wir können der Bitte um das tägliche Brot unsere persönlichen Sorgen hinzufügen. Wir können der Bitte um Vergebung unserer Schuld ein persönliches Bekenntnis anfügen. Oder wir können, wo wir nicht die Kraft haben, eigene Worte zu finden, einfach die Worte des Vaterunsers zu unseren Worten machen. Auf dieselbe Weise können wir aber auch mit den Psalmen beten oder mit anderen Bibeltexten und Verheißungen, die uns lieb und teuer geworden sind. Für Jesus haben Gebet und Schrift zusammengehört. Am Kreuz hat er Psalm 22 gebetet. Und als seine Jünger ihn fragten, wie man beten soll, hat er ihnen mit dem Vaterunser ein Gebet gegeben, dessen Worte sie mitbeten können, das ihnen aber auch ein Beispiel werden kann, um in eigenen Worten mit der Schrift zu beten.

Jesus Christus spricht: „Betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallt!“  
Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Benjamin Kilchör

### Praying with the Bible. Ez 36,16–36 and the Lord's Prayer

Most commentators have seen the relationship between the first petition of the Lord's prayer („Hallowed be thy name“) and Ez 36,23. The aim of this article is to show that the relationship between the Lord's prayer and Ez 36 is not limited to this single petition. Rather, the basic frame of the Lord's prayer runs parallel to that of Ez 36,17–36 with three main parts: The hallowing of the Name of the Lord (Ez 36,16–23), the plea for the daily bread (Ez 36,29–30) and the plea for forgiveness of sin (Ez 36,31.33). Therefore, the Lord's prayer is according to Ez 36 a petition for the coming of the new covenant. The whole prayer is a plea for the Holy Spirit, as explained by Jesus in Lk 11,5–13, consistent with Ez 36,26–27. Jesus teaches his disciples to pray with the promises of scripture within a covenant-theological frame.

---

Papstes und aller falschen Lehrer und Rottengeister, die fälschlich deinen Namen führen und ihn so schändlich missbrauchen und greulich lästern, indem sie sagen und rühmen, es sei dein Wort und das Gebot der Kirche, während es doch Lügen des Teufels und Trügerei ist. Damit verführen sie unter deinem Namen jämmerlich so viele arme Seelen in der ganzen Welt, und darüber hinaus töten sie auch, vergießen unschuldig Blut und verfolgen und meinen, dir damit einen Gottesdienst zu tun. Lieber Herr Gott, hier bekehre und wehre: Bekehre die, die noch bekehrt werden sollen, dass sie mit uns und wir mit ihnen deinen Namen heiligen und preisen mit rechter, reiner Lehre und gutem, heiligem Leben. Wehre aber denen, die sich nicht bekehren wollen, dass sie aufhören müssen, deinen heiligen Namen zu missbrauchen, zu schänden und zu entehren und die armen Leute zu verführen. Amen.“ Zitiert nach: M. Luther, *Wie man beten soll*, Gießen, 1983, 11.

Christoph Raedel

## Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung

Konzeption und exemplarische Konkrektion

„Das biblische Zeugnis ist nicht nur die Quelle unseres Glaubens, sondern auch die Quelle dessen, was wir im Namen Jesu Christi zu tun und zu lassen gedenken“.<sup>1</sup> So formuliert es Michael Beintker als These in einem Aufsatz, der die Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung von Christen thematisiert. Mit dieser – aus meiner Sicht zustimmungsfähigen – These ist zugleich der Problemhorizont aufgerissen, in dem sich die Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen heute stellt. Denn die genannte These erreicht uns in doppelt gebrochener Weise. Die erste Brechung besteht in der historisch-kritischen Erforschung der Bibel, die auf die historischen Entstehungsbedingungen eines Textes abhebt, die Aussageabsicht des Autors zur Geltung zu bringen beansprucht und den Sinn für die Wahrnehmung des Abstands zwischen der Welt der biblischen Texte und der Welt des heutigen Lesers schärft. Das bedeutet für heutige Auslegung, dass die „tiefgreifenden Unterschiede zwischen der patriarchalisch-agrarischen Lebenswelt der Bibel und unseren hochkomplexen Gesellschaftssystemen ... nicht leichtfertig heruntergespielt werden [dürfen]“.<sup>2</sup> Mehr noch: „Das bloße ‚es steht geschrieben ...‘ würde jede ethische Besinnung überflüssig machen“.<sup>3</sup> Jedenfalls hat der Überbietungswettbewerb im Sinne der Praxis, wer für seine Position die meisten Bibeltexte aufbieten kann, keine Plausibilität. Die zweite Brechung besteht in der spätmodernen Tendenz, die unhintergehbare Perspektivität einer jeden Auslegung hervorzuheben. Jede Auslegung vollzieht sich an einem konkreten geschichtlichen Ort, an dem sich der Ausleger nicht als geschichtsloses Selbst (als *res cogitans* im Sinne von Rene Descartes) vorfindet, sondern als eingewoben in die auf dem eigenen Lebensweg empfangenen, geschichtlich vermittelten Prägungen. Dies kann zur Annahme beziehungslos nebeneinander existierenden „Insel-Logiken“ (Lyotard) führen, lässt aber im Mindesten den Anspruch erkennen, dass alle Auslegung im Geist einer wissenschaftstheoretisch verstandenen Demut zu geschehen hat: Das

---

1 Michael Beintker: Die Verbindlichkeit biblischer Aussagen für die ethische Entscheidungsfindung, in: *Marburger Jahrbuch Theologie VII: Sexualität – Lebensformen – Liebe*, hrsg. v. Wilfried Härle und Reiner Preul, Marburg 1995, 123–135, hier 124.

2 Ebd., 127.

3 Ebd.

Verstehen der Bibel ist ein geschichtlich nicht abschließbarer Prozess. Nicht Menschen, Gott selbst wird (auch) das letzte Wort sprechen.<sup>4</sup>

In diesem Aufsatz möchte ich zunächst zeigen, dass Karl Barth und Stanley Hauerwas auf unterschiedlichen Wegen für die Verbindlichkeit der Bibel in ethischen Fragen plädieren, aber die konkrete Weise, *wie* ihre Verbindlichkeit zu bestimmen ist, nicht hinreichend beantworten (1). Im zweiten Teil entwickle ich, eine Reihe vorliegender Entwürfe aufnehmend, einen Weg für eben diese Bestimmung ethischer Verbindlichkeiten (2), bevor ich dieses Modell auf die Frage von Ehe und Ehescheidung anwende (3).

## 1. Die Verbindlichkeit der Bibel in der christlichen Ethik

### 1.1 Karl Barth: Gottes Gebot als Norm theologischer Ethik

In der Absicht dieses Aufsatzes kann es hier nicht darum gehen, den Ansatz der theologischen Ethik bei Barth im Ganzen zu skizzieren. Ich konzentriere mich auf die Frage, welche Bedeutung die Bibel für die theologische Ethik in der Kirchlichen Dogmatik Barths hat.

Weil Jesus Christus die Offenbarung des dreieinigen Gottes ist, von dem wir anders nicht wissen können als in der Offenbarung Jesu Christi, kann auch die Ethik, verstanden als Lehre von Gottes Gebot, nur im Zusammenhang mit der Dogmatik und nicht losgelöst von ihr, betrachtet werden. Barth definiert Ethik „als Lehre von Gottes Gebot das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d. h. als die Norm des dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott widerfahrende Heiligung“.<sup>5</sup> Evangelium und Gesetz bilden bei Barth eine innere Einheit.<sup>6</sup> Das *eine* Wort Gottes „ist Evangelium nach seinem Inhalt, Gesetz nach seiner Form und Gestalt“.<sup>7</sup> Ein Widerspruch zwischen beiden ist damit ausgeschlossen, vielmehr ist das Wort Gottes nur so, nämlich als Evangelium *und* Gesetz, zu hören. Barth hatte Gottes Erwählungshandeln als Ausweis seiner Bundestreue interpretiert, und so geht es dann auch in der Ethik darum, dass derselbe Gott, der seinem Volk etwas verheißt, zugleich etwas von ihm fordert. Gnade enthält immer auch eine Forderung, nämlich die, als der dem Bund Gottes entsprechende Mensch zu leben.

4 Vgl. Heinzpeter Hempelmann: „Wir haben den Horizont weggewischt“. *Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis*, Witten 2008.

5 *Kirchliche Dogmatik* II/2, 564 (als § 36 fett und kursiv gesetzt).

6 „[E]s ist das *Gesetz* ganz im *Evangelium* beschlossen: nicht ein Zweites neben und außer dem Evangelium, nicht ein Fremdes, das dem Evangelium voranginge oder ihm erst nachfolgte, sondern der Anspruch, den das Evangelium selbst und als solches an uns richtet, das Evangelium selbst, sofern es die Form eines an uns gerichteten Anspruchs hat“, ebd., 619.

7 Ebd., 567.

Das formale Konstruktionsprinzip der Ethik Barths ist die *Entsprechung*. Es geht nicht an erster Stelle um das, was der Mensch tut bzw. tun soll, sondern um die Bestimmung dessen, was Gott in und durch Jesus Christus, als der heiligende Gott und geheiligte Mensch, bereits für und anstelle des Menschen getan hat. Erst von daher stellt sich die Frage, was es heißt, als der dem Bundeshandeln Gottes in Christus entsprechende Mensch zu leben. Alles Tun des Menschen verweist damit unmittelbar auf Gott zurück, denn in der Ethik geht es darum, „ob und inwiefern das menschliche Tun ein Lobpreis der Gnade Jesu Christi ist“.<sup>8</sup>

Der Anspruch, mit dem das Evangelium dem Menschen entgegentritt, besteht darin, Gottes Gebot zu gehorchen, und das bedeutet, sich Gottes Handeln in Jesus Christus gefallen, es für sich gelten zu lassen.<sup>9</sup> Dieser Gehorsam ist also keine Leistung des Menschen, sondern die Gewährung einer ganz bestimmten Freiheit.<sup>10</sup> Der Anspruch auf den Gehorsam des Menschen wird wieder christologisch begründet: Jesus, der wahre Mensch, hat das Gute getan und sich dafür hingegeben. Darin ist er Gott und darin besteht seine Majestät, vor der sich der Mensch zu beugen hat.

Ihre Spezifik gewinnt Barths Gebotsethik dadurch, dass er Gottes Gebot als Ereignis versteht, das sich nicht in ein Prinzip, d. h.: eine generelle Anweisung, fassen lässt. Gottes Gebot ist *voluntas specialis*: sein Gebieten hat stets die Form eines konkret ergehenden, etwas Bestimmtes fordernden Gebots. Barths These, wonach Gottes Gebot stets in sehr bestimmter Weise ergeht, will ausschließen, dass sich der Mensch der über ihn getroffenen Entscheidung Gottes entzieht, indem er Gottes Gebot im *Prinzip* anerkennt, die *Anwendung*, also die konkrete Umsetzung aber in das eigene Belieben stellt. Barth erläutert: „Das Gebot Gottes ist darum jedem menschlichen Gesetz unvergleichbar, weil es nicht nur allgemeine Regel, sondern zugleich bestimmte Vorschrift und Norm gerade des einzelnen Falles ist, weil es also zugleich Gesetz und anwendender Richter ist“.<sup>11</sup>

Barth unterzieht diese These einer eingehenden exegetischen Prüfung. Er versucht zunächst zu zeigen, dass die gemeinhin als vom konkreten Geschehen abstrahierende, allgemeine Gebote gelesenen Texte, wie zum Beispiel der Dekalog, in einen historisch konkreten Geschichts-, genauer: Begegnungszusammenhang zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und seinem Volk gehören. Was Gott will, das ist der Fortgang seiner Geschichte mit den Menschen und die Inanspruchnahme des Menschen für diesen Fortgang. Der Gang der Geschichte aber besteht aus vielen einzelnen, konkreten Ereignissen und dementsprechend ist auch Gottes Gebieten ein einzelnes, konkretes Gebieten.<sup>12</sup> Wogegen sich die biblischen Weisungen Barth zufolge sperren, ist ihr Zurückführen auf eine höhere, d. h. all-

8 Ebd., 600 (dort kursiv).

9 Vgl. ebd., 643ff.

10 Ebd., 643 (dort kursiv).

11 Ebd., 739.

12 Vgl. ebd., 750.

gemeine Regel, die dem Menschen außerhalb des Anrufs durch Gott zu Händen und damit verfügbar sei. Es gibt, so erklärt Barth, oberhalb der konkreten Gebote keine „allgemeine, hinsichtlich ihrer Anwendung diskutabile und der Füllung bedürftige Regel“.<sup>13</sup> Das Verbalsubstantiv *Gebieten* lässt noch deutlicher als Nomen *Gebot* den personalen Charakter der Beziehung erkennen, in dem sich der Gehorsam gegenüber dem, was Gott fordert, vollzieht. Gemäß der bundestheologischen Grundlegung in der Erwählungslehre geht es auch in der Ethik um Gottes Bund, um sein Mitgehen und Eingehen auf den Menschen. Dass Gottes Gebieten stets ein bestimmtes Gebieten ist, bedeutet: „Wir bleiben an die *Person* Gottes gebunden, der uns von Fall zu Fall sagt, was er von uns verlangt. Seine Gebote sind aber andererseits nicht planlos und launenhaft, sondern machen einen Teil der *Geschichte* aus, in welcher er seinen barmherzigen Willen gegenüber dem Menschen vollzieht“.<sup>14</sup>

Schließlich: Was tragen diese an Menschen der Vergangenheit ergangenen Weisungen den Christen heute aus? Um das zu verstehen, muss nach Barth anerkannt werden, dass das von Gott geforderte Gute kein Allgemeines ist, sondern „das Gute der von Gott regierten Geschichte und Nachgeschichte seines Gnadenbundes“.<sup>15</sup> Diese Geschichte geht weiter, aber nicht dadurch, dass wir heute von Gottes damals ergangenen Gebot lediglich – distanziert – nur Kenntnis nehmen, sondern dass es uns – im Sinne eines personal treffenden Geschehens – offenbar wird als das, was Gott heute von uns fordert. Hören auf Gottes Gebot meint für Barth nicht, den Text seinem geschichtlichen Umfeld zu entziehen und in die Gegenwart zu übertragen, sondern umgekehrt, das eigene Leben an die Seite von Abraham, Mose, Jeremia und Petrus zu stellen. Barths komprimierte These:

Das Zeugnis der Bibel bezieht sich also nicht auf eine zeitliche Gestalt des göttlichen Gebotes, die wir ihrer Zeitlichkeit erst zu entkleiden, aus der wir einen ewigen und also auch für uns gültigen Gehalt erst herauszuschälen hätten, sondern auf das göttliche Gebot, das gerade in seiner zeitlichen Gestalt ewigen auch für uns gültigen Gehalt hat und das in seiner ganz anderen Zeit und Lage gerade so von uns *gehört* und *respektiert* sein will.<sup>16</sup>

Wie das möglich ist, dass das göttliche Gebot gerade in seiner zeitlichen Gestalt einen für uns heute gültigen Gehalt hat und wie dieser zu bestimmen ist, dazu hat sich Barth am Beginn der materiaethischen Ausführungen in Band III/4 näher erklärt. Deutlicher als früher verbindet er hier die vertikale mit einer horizontalen Linie: Ja, Gottes Gebot ist personales, den Menschen in der Begegnung bestimmendes Gebieten und insofern gilt das zuvor Gesagte weiter uneingeschränkt. Zugleich aber ist mit einer „*Stetigkeit* und *Kontinuität*“ des göttlichen Gebotes zu

13 Ebd., 751.

14 Joseph van Dijk: *Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths*, München 1966, 89.

15 *Kirchliche Dogmatik* II/2, 785.

16 Ebd., 789.

rechnen“<sup>17</sup>. Das heißt: der gültige Gehalt des Gebots, besteht darin, dass wo Gottes Gebot und menschlicher Gehorsam aufeinander treffen, „sich immer und überall: „der göttliche Schöpfer und sein Geschöpf, der göttliche Versöhner und der von der Treue gehaltene Sünder, der göttliche Erlöser und Vollender und das Kind Gottes mit seiner ewigen Anwartschaft“ begeben.“<sup>18</sup>

Fazit: Barth erhebt den Anspruch, die Architektur seiner Kirchlichen Dogmatik nicht aus der Theologie sachfremden Erwägungen entwickelt, sondern aus der Struktur der Offenbarung Gottes, wie sie in der Bibel bezeugt ist, rekonstruiert zu haben. Dabei ist für ihn der Begriff des Wortes Gottes zentral. Die Verschränkung von Evangelium und Gesetz im einen Wort-Gottes-Begriff öffnet Barth für eine ausgewogene Bezugnahme auf die Überlieferung sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments. Dabei entwickelt Barth im Horizont einer Bundestheologie die Vorstellung von Gottes Gebieten als das „Gewähren von Freiheit“. Der Aktualismus im Gebotsverständnis Barths bringt einen unabweisbar wichtigen Aspekt ans Licht: Die Geschichte vom Bund Gottes mit dem Menschen vollzieht sich im vielschichtigen Gewebe persönlicher Begegnungen und der dem Leben seinen Grund gebenden Beziehung zwischen Gott und Mensch. Barth bringt zur Geltung, dass Gottes Gebieten sich nicht ablösen lässt vom geschichtlichen Kontext des Handelns Gottes. Gottes Wille für den Menschen ist diesem nicht verfügbar und der Mensch, auch nicht der glaubende, wird zu keinem Zeitpunkt Herr über Gottes Gebieten. Gleichwohl bewegt sich Barth damit im Paradigma der normativen Bedeutung der Bibel für die Ethik.

Zugleich stellt Barths Grundentscheidung, dass das Gute nur im geschichtlich konkreten Gebieten Gottes auffindbar ist, eine schon exegetisch kaum haltbare Reduktion des biblischen Zeugnisses dar. Barth muss in der Auslegung den von manchen biblischen Texten erweckten Eindruck, eine den Einzelfall übergreifende Weisung zu sein, als bloßen Schein abtun. Die gattungsmäßige Vielgestaltigkeit der biblischen Weisungen wird damit *a priori* zugunsten der alleinigen Kategorie „Einzelweisung“ eingegeben. Hier werden dogmatische Grundentscheidungen wirksam, die selbst nicht aus der Einzelexegese der sehr unterschiedlichen Textgattungen erwachsen sind. Wenn Barth in den materialetischen Ausführungen in KD III/4 sehr viel stärker als in KD II/2 auf die *Kontinuität* des göttlichen Gebots abhebt, dann ist dies eigentlich erst die Voraussetzung für seine im Übrigen mit sehr zeitbezogen hierarchischen Kategorien operierende Interpretation von Gottes Willen für das Leben des Christen, das Barth in klare Ordnungsmuster eingeschrieben sieht.<sup>19</sup>

Das aktualistische Gebotsverständnis scheint für Barth unausweichlich, weil „zwischen dem in Christus neu konstituierten Menschen und dem als Sünder

---

17 *Kirchliche Dogmatik* III/4, 17.

18 Ebd., 27.

19 Vgl. exemplarisch seine Ausführung zu „Mann und Frau“, KD III/4, 127–268.

qualifizierten irdischen Menschen keine Kontinuität“ besteht.<sup>20</sup> Der Gott entsprechende Mensch kommt unvermittelt neben dem in Jesus Christus seinen Willen bezeugenden Gott zum Stehen. Dort, wo die Lehre vom Heiligen Geist verbinden könnte, steht bei Barth das Geheimnis, das auch dort Geheimnis – genauer: Aporie – bleibt, wo er von der Verantwortung des Menschen gegenüber der in Gottes Gebieten getroffenen Entscheidung über den Menschen spricht. Die Lehre vom Heiligen Geist wäre aber ein guter Konstruktionspunkt, von dem aus zu untersuchen wäre, was es für die Erfahrung des Christen, und zwar als Glied der Kirche Jesu Christi, heißt, sich im Hören auf Gottes Gebot *neben* Abraham, Mose oder Petrus zu stellen. Immerhin soll dieses Hören sich hier und jetzt im Gehorchen bewähren.

Dass Barth es vermeidet zu plausibilisieren, *wie* Gottes in der Vergangenheit ergangenes Gebot Grund gegenwärtigen Handelns sein kann, ist Ausdruck seiner These von der „Selbstauslegungskapazität“ (J. Lauster) des biblischen Textes. „Die Bedingungen eines geglückten Auslegungsvorganges ... sind daher ganz dem biblischen Text anheimgestellt, sie bleiben aus der Sicht des auslegenden Subjekts letztlich unverfügbar.“<sup>21</sup> Die Stärke der *Kirchlichen Dogmatik*, Gottes Offenbarung im Gespräch mit dem Zeugnis der Schrift nachzudenken, schlägt in die Schwäche eines methodologischen Defizits um, wo zu Recht gefragt wird: Wie wird Gottes Gebieten zu *meinem* verantwortlichen Handeln gemäß der Schrift?

### 1.2 Stanley Hauerwas: *Der Gebrauch der Bibel in der Gemeinschaft als Norm christlicher Ethik*

Während Barth das Gebieten Gottes in einer solchen Weise in den Vordergrund stellt, dass das Vernehmen des Gebots durch den Menschen dahinter zurücktritt, rückt bei Hauerwas der *Gebrauch* der Bibel in der Gemeinschaft ins Zentrum.<sup>22</sup> Die Autorität der Bibel ist eine Funktion ihres Gebrauchs in der Gemeinschaft, nicht umgekehrt. Die biblischen Texte bezeugen nach Hauerwas, der fast nur auf Texte des Neuen Testaments und dort vor allem die synoptischen Evangelien Bezug nimmt, den Weg des Gottesvolkes mit seinem Gott. Auf diese Weise erinnern die Texte die christliche Kirche daran, wer sie sein und wie sie leben soll.

Konkret werden Christen in der Bibel daran erinnert, dass Gott sie als eine Gemeinschaft berufen hat, und zwar als eine Gemeinschaft von Jüngern des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Das Leben und das Sterben Jesu

20 Christian Henning: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Gütersloh 2000, 98.

21 Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004, 274.

22 Zum Folgenden vgl. auch Jeffrey S. Siker: *Scripture and Ethics. Twentieth-Centuries Portraits*, New York 1997, 97–125.

bilden den narrativen Kontext für das Leben der Jüngergemeinschaft: Die Frage nach der Identität eines Christen lässt sich nicht vom Kontext dieser Gemeinschaft ablösen, denn sie formt die Identität des Einzelnen und leitet ihn zu einem Leben an, das das Leben Jesu nachahmt und dabei wesentlich vom Grundsatz der Gewaltlosigkeit bestimmt ist.

Die Grundfrage, für die uns die Bibel Orientierung gibt, lautet also nicht: „Was sollen wir tun?“, sondern „Wer, welche Art von Gemeinschaft sollen wir sein?“<sup>23</sup> Die Konzentration der Ethik auf die Frage nach Handlungsregeln und Normen ist deshalb verfehlt, weil das Identifizieren von Regeln sie von deren narrativen, geschichtlichen Kontext ablöst. Die Bibel hat aber keine Autorität losgelöst von der Geschichte, die sie beschreibt und in die sie die Nachfolgemeinschaft hineinstellt. Hauerwas Ablehnung gegenüber dem Identifizieren von abstrakten Regeln und Weisungen ist nicht zu übersehen. Die Autorität der Bibel besteht nicht darin, dass sie über die Angemessenheit eines bestimmten Handelns informiert, sondern dass sie die Nachfolger Jesu transformiert. Diese Verwandlung zeigt sich maßgeblich in der Befähigung zu einer veränderten Wahrnehmung: „Zum Sehen kommen wir nicht durch bloßes Hinschauen, sondern wir müssen durch die Initiation in diejenige Gemeinschaft, die versucht, treu zur Geschichte Gottes zu leben, Fertigkeiten entwickeln, die uns in die Disziplin nehmen“.<sup>24</sup> Ohne Disziplin, das heißt ohne die Teilhabe am Leben der Gemeinschaft – Hauerwas betont dabei besonders das gemeinsame Feiern des Gottesdienstes – ist das Ausbilden und das „Bewohnen“ eines christlichen Charakters nicht möglich. Um nicht weniger als das geht es jedoch in der christlichen Ethik als Gemeinschaftsethik.

In dieser Gemeinschaft wird die Bibel gelesen und allein darin liegt ihre Autorität. Unverzichtbar ist die Bibel, „weil sie die unersetzliche Quelle der Geschichten ist, die uns darin einüben, ein treues Gottesvolk zu sein“.<sup>25</sup> Der angemessene Gebrauch der Bibel besteht nach Hauerwas darin, die Bibel auf die Bilder und Analogien hin zu befragen, die dem Gottesvolk helfen, seinen Weg in der Gegenwart zu verstehen und zu gehen. Die biblischen Geschichten sollen im Leben heutiger Gemeinschaften leben, sie sollen nicht wiederholt, aber nachgeahmt werden. Zu erkennen, was das konkret bedeutet, ist ein nicht abschließbarer Prozess, weil sich die Umstände fortwährend verändern. Die Gemeinschaft benötigt daher vor allem eine lebendige theologisch geformte Vorstellungskraft von dem, was es heute heißt, als Gottes Volk zu leben.

*Fazit:* Hauerwas wertet den narrativen Charakter der biblischen Überlieferung dahingehend aus, dass er die christliche Ethik als Gemeinschaftsethik interpretiert, in der Menschen in der Teilhabe am Leben des Gottesvolkes die Identität

---

23 Vgl. Stanley Hauerwas: *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, hrsg. und eingeleitet von Reinhard Hütter, Neukirchen-Vluyn 1995, 66.

24 Ebd., 77.

25 Ebd., 126.

von Jesusjüngern empfangen und einen dem Sinn Jesu entsprechenden Charakter ausbilden. Hauerwas ist zuzustimmen, dass vor aller christlichen Ethik die Frage nach der Identität steht: Wer sollen wir sein? Diese Frage wiederum lässt sich nicht anders als in Kategorien der Zugehörigkeit beantworten: Wir sollen *Gottes Volk sein*.<sup>26</sup>

An die vor diesem Hintergrund erfolgende Identifizierung der Autorität der Bibel mit ihrem Gebrauch durch die Gemeinschaft müssen jedoch Anfragen gestellt werden: Zunächst ist zu fragen, ob das Bild, das Hauerwas von der Gemeinschaft der Jesusnachfolger zeichnet, nicht zu sehr von der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche abgehoben ist. Zeichnet er hier nicht ein Bild von Gemeinde, das jeder Erfahrungswirklichkeit voraus liegt? Es gibt die Gemeinschaft des Gottesvolkes heute nur im Plural. Es gibt selbst die einzelnen Kirchen nur selten als Gemeinschaften, in denen die charakterbildenden Impulse so gleichgerichtet und stimmig sind, dass Liebe, Güte, Freude und Vergebungsbereitschaft das Leben der Gemeinschaft prägen. Hier braucht es Kriterien, die es ermöglichen, das Leben der Gemeinschaft von der Bibel her zu prüfen.

Hauerwas spricht weiter von der lebendigen Vorstellungskraft, die es braucht, um heute in der Geschichte Gottes, wie sie in der Bibel bezeugt wird, zu leben. Doch ist die überlieferte Geschichte vielgestaltig, dynamisch und sogar spannungsreich. Wie ist mit dieser Vielfalt umzugehen? Nach welchen Kriterien beurteilt die Interpretationsgemeinschaft, ob ein Text ein größeres, ein anderer geringeres Gewicht hat? Dass die Geschichte der Auslegung diese Gewichtungen aufweist, steht außer Frage, aber wie sind sie zu begründen? Ist die Bibel wesentlich Erinnerung der Gemeinde daran, wer sie sein soll, dann ist sie eine sowohl Orientierung gebende als auch irritierende Erinnerung. Wenn wir bestimmte Überlieferungen heute dem Vergessen anheim geben, dann ist Rechenschaft darüber zu geben, nach welchen Kriterien das eine vergessen, das andere aufbewahrt wird.

26 Die Interpretation von Identität in Kategorien der Zugehörigkeit kommt sehr schön in Dietrich Bonhoeffers Gedicht *Wer bin ich?* zum Ausdruck. Die mit dem Titel bezeichnete Eingangsfrage des Gedichts wird zunächst im Blick auf Fremdwahrnehmungen, dann anhand von Selbstwahrnehmungen nachgedacht, bevor es in der Schlusszeile heißt: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott“, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Eberhard Bethge, 2. Aufl., München 1951, 179.

## 2. Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Hermeneutische Reflexion und Schritte methodischen Vorgehens

### 2.1 Das biblische „Skript“ leben. Überlegungen zum Schriftverständnis

Vergleicht man die Ansätze von Barth und Hauerwas, dann fällt auf, dass Barth mit dem Begriff des göttlichen Gebots eine *normative* Kategorie in den Mittelpunkt rückt, während Hauerwas die Autorität der Bibel an ihre für die Gemeinschaft *formative* Funktion bindet. Es ist nicht zu übersehen, dass sich die Wahrnehmung der Bibel in der theologischen Ethik über die zurückliegenden Jahrzehnte hinweg von der Betonung ihrer normativen hin zu ihrer formativen Bedeutung verschoben hat. Eine schriftgebundene theologische Ethik wird sich jedoch nicht für einen dieser beiden Bedeutungsaspekte entscheiden, sondern beide in ihrer jeweiligen Bedeutung zu erfassen haben und zu verbinden suchen. Das soll im Folgenden bis in die Ebene der methodischen Konkretion hinein erfolgen.

Im Blick auf die *formative* Bedeutung der Bibel kann von der Notwendigkeit einer ausgebildeten christlichen Identität und eines ihr entsprechenden Charakters nicht abgesehen werden. Kein Schauspieler wird ein Skript, ein Drehbuch auf der Theaterbühne lediglich vorlesen. Er wird es zur Aufführung bringen – zumindest ist dies die Erwartung der Zuschauer. Auch das biblische Skript ist nicht als *Vorlesebuch*, sondern als *Vorlebebuch* zu verstehen. Die „fundamental *christliche* Interpretation der Schrift ist das Leben, sind die Aktivitäten und die Organisation der Glaubensgemeinschaft. [Und weiter:] Diese christliche Praxis, die Tätigkeit des Interpretierens, besteht im *Aufführen* von Texten, deren Sinn es ist, ‚vorzutragen‘, Zeugnis abzulegen für den, dessen Worte und Taten, dessen Weg und Leiden die Wahrheit Gottes in menschlicher Form zur Darstellung brachten.“<sup>27</sup> Im Unterschied zu einem Musik- oder Bühnenstück erweist sich die Bibel jedoch als ein Text, dessen Interpretation den ganzen Menschen braucht, mithin alle Facetten seines Daseins einschließt, weil das Aufführen des Textes identisch ist mit der sozialen Existenz einer ganzen Gemeinschaft. Die Bibel, so Nicholas Lash, ist so ein Text: „The performance of scripture is the life of the church“.<sup>28</sup>

Das bedeutet – gegen Hauerwas – jedoch nicht, dass die Autorität der Bibel das Resultat der Gemeinschafts-„Performance“ ist.<sup>29</sup> Denn diese Auffassung ruft die Frage auf den Plan, wie sich der Anspruch einer bestimmten Gemeinschaft begründen lässt, dass gerade *ihr* Gebrauch der Bibel autoritativ sei. Kevin Vanhoozer argumentiert demgegenüber, dass die Autorität der Bibel nicht in ihrem

27 Nicholas Lash: *Performing the Scriptures*, in: ders.: *Theology on the Way to Emmaus*, London 1986, 37–46, hier 42. [Übersetzung C. R.]

28 Ebd., 43. So auch Gerhard Sauter, „Schrifttreue“ in ethischer Urteilsbildung, in: Günter Bader u. a. (Hg.): *Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus*, Rheinach 2004, 93–104.

29 Vgl. dazu Kevon Vanhoozer: *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville 2005, bes. 151ff.

Gebrauch durch eine *Gemeinschaft*, sondern in *Gottes* Gebrauch des kanonischen Skripts liegt. Die erste Frage ist nicht: Was tun Gemeinschaften mit Gottes Wort?, sondern: Was tut Gott mit menschlichen Worten? Hier wird davon ausgegangen, dass der biblische Kanon sowohl vertrauenswürdige *Zeugnis* der Sprech-Akte Gottes ist, das ein Verstehen des göttlichen Heilshandelns Gottes ermöglicht, als auch den *Richtungssinn* für sich in der Geschichte fortsetzende Teilhabe der Kirche an diesem Heilshandeln enthält. Die gemeinschaftliche *Performance*, das Leben des Skripts (der Bibel), wird in dieser Perspektive nicht als *Autorität* gegenüber dem Skript, sondern als *Antwort* auf Gottes Handeln gesehen. Diese Art von *Performance*

is essentially a matter not of authority but of 'answerability', of *acknowledging* what the playwright [Gott als Dramaturg] is doing in the many voices of Scripture and of *responding* to it in an appropriate manner. [This approach] privileges the script by acknowledging that it is the communicative initiative of its author, yet it does so without neglecting the significance of the reader's response or the context of the interpreting community.<sup>30</sup>

Vanhoozer greift auf Vorstellungen der Sprech-Akt-Theorie zurück, wenn er auf den *kommunikativen* Sinn der biblischen Texte abstellt. John Searle und andere haben (unterschiedliche) Klassifizierungen von Sprechakten entwickelt, deren gemeinsamer Nenner darin besteht anzuerkennen, dass Menschen mit Wörtern sehr Unterschiedliches zu tun in der Lage sind.<sup>31</sup> Mit Worten behaupten, versprechen, verurteilen und loben wir. Ausdruck der schöpferischen Souveränität Gottes ist es, dass auch Gott menschliche Sprache in den Dienst nimmt, um durch das biblische Skript zu kommunizieren: Gott schafft durch das Wort, er verheißt, er verbindet ermahnt und befiehlt, er kündigt an und tröstet. Die Vielfalt der Sprechakte Gottes in der – noch zu begründenden – Einheit des biblischen Skripts ist der Ausgangspunkt für die These, dass die Bedeutung der Bibel für die Ethik sich weder in ihrer formativen noch in ihrer normativen Funktion erschöpft, sondern diese beiden Funktionen umschließt.

Wie aber lässt sich die formative und normative Bedeutung der Bibel auf hermeneutisch verantwortliche und methodisch kontrollierte Weise für die Urteilsbildung und Entscheidungsfindung fruchtbar machen? Nach Vanhoozer bedarf es dafür der Anerkennung einer zweifachen Aufgabe: Im Sinne der *scientia* (Wissenschaft) ist nach dem kommunikativen Sinn biblischer Texte, also nach dem, was Gott mit Worten tut, zu fragen, während *sapientia* (Weisheit) die Frage stellt, wie das göttliche Heilsdrama – dem Richtungssinn des Skripts folgend – im Leben heutiger Gemeinschaften fortgeschrieben wird. Mit Vanhoozers Worten: „If *scientia* as exegesis involves leading meaning *out* of the biblical text,

30 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 180.

31 Zu den Klassen von Sprechakten vgl. John Searle: Linguistik und Sprachphilosophie, in: Renate Bartsch, Theo Vennemann (Hg.): *Linguistik und Nachbarwissenschaften*, Kronberg 1973, 113–125.

*sapientia involves carrying meaning on, going beyond the biblical text biblically*.<sup>32</sup>

Ich schlage vor, diese doppelte Aufgabe in ein Schema einzuzichnen, das Richard Hays in seinem Buch *The Moral Vision of the New Testament* vorgeschlagen (und ausgeführt) hat, wobei ich in der Durchführung das Alte und das Neue Testament als kanonische Einheit verstehe. Hays unterscheidet im Blick auf eine Ethik des Neuen Testaments vier Aufgaben.<sup>33</sup>

- (1) Die *deskriptive* Aufgabe: Damit ist bei ihm das Kerngeschäft der Exegese bezeichnet, das nach dem Entstehungshintergrund, dem Literalsinn und der Gattung der Texte fragt.
- (2) Die *synthetische* Aufgabe: Bei diesem Arbeitsschritt geht es darum, den ermittelten Textsinn in den Zusammenhang des biblischen Kanons einzuordnen.
- (3) Die *hermeneutische* Aufgabe: Hierbei wird nach der Bedeutung der Texte im Horizont unserer Lebenswelt gefragt, wofür moralische Urteile notwendig sind, die sich sowohl am Text orientieren, aber auch Tradition, Vernunft und Erfahrung in die Reflexion einbeziehen.
- (4) Die *pragmatische* Aufgabe: Während es im dritten Schritt um die konzeptionelle Anwendung der Texte geht, ist hier die lebensgeschichtliche Aneignung gemeint. Was heißt es also, den Text heute zu leben?

Im Folgenden stelle ich diese Arbeitsschritte unter zwei Überschriften, da es in ihnen sachlich um zwei Fragerichtungen geht: In den ersten beiden geht es um die Orientierung *im* Kanon, in den letzten beiden um die Orientierung *am* Kanon.

## 2.2 *Scientia: Orientierung im Kanon*

### 2.2.1 Die deskriptive Aufgabe: Biblische Vielfalt als Reichtum empfangen

Weil die vier Arbeitsschritte Elemente eines Zirkels des Verstehens sind, ist das Einsetzen mit der im engeren Sinne exegetischen Analyse biblischer Texte nicht der einzige, aber ein sinnvoller Ausgangspunkt. Dabei tritt kein Ausleger voraussetzungslos an den Text heran. Er tut dies stets als Teil einer Interpretationsgemeinschaft, die seine Wahrnehmung in spezifischer Weise geprägt hat. Zudem besteht in der Regel ein erkenntnisleitendes Interesse, während behauptete völlige Interessenlosigkeit eher ein Ausweis mangelnder Aufrichtigkeit als hohen wissenschaftlichen Ethos ist. Der Vorwurf, die jeweils anderen Ausleger suchten in der Auslegung lediglich ihr bereits feststehendes Urteil am biblischen Text legitimieren zu wollen, fällt auf den Urheber dieses Vorwurfs selbst zurück,

32 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 252.

33 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996, 3–7.

wenn er nicht zugleich mit seiner Aussage ein Kriterium angibt, mit dem er (den anderen) zeigen kann, dass dies bei ihm selbst nicht der Fall ist. Wird die deskriptive Aufgabe wahrgenommen, dann ist nicht das Ideal einer vom Lebenszusammenhang des Auslegers abgelösten Interpretation anzustreben. Vielmehr ist erstens darauf zu achten, dass der soziokulturelle Interpretationskontext offengelegt wird, es ist zweitens zu beachten, dass eine Auslegung grundsätzlich widerlegt werden kann (also einen Aussagewert hat und nicht lediglich behauptet), schließlich dass den Texten selbst ein Ethos des Interpretierens entnommen wird, was auch die Weise des Umgehens mit Zustimmung und Widerspruch angeht.

Auf der Ebene der Exegese steht zunächst die thematische Vielfalt und sprachliche Unterschiedlichkeit der biblischen Texte im Vordergrund. In der Auslegung greifen die üblichen exegetischen Methodenschritte, die hier nicht zu erläutern sind.<sup>34</sup> Vielmehr soll hier die hermeneutische Bedeutung der Textvielfalt im Zentrum stehen. Geht man davon aus, dass die Bibel als Kanon Gottes „Drama“, also sein geschichtliches Heilshandeln, sowohl bezeugt als auch vermittelt, dann entfällt die Nötigung, die Einheit der Schrift an *anderer* Stelle aufzusuchen und die Vielfalt der Stimmen des Dramas durch Selektion und Ausgrenzung zu nivellieren. Vielmehr können gerade dann die Polyphonie der Aussagen und die Pluriformität der Textgattungen als Reichtum wahrgenommen werden:

„It is possible to view canonical diversity not as a problem to be solved but as a blessing to be received with thanks. It is precisely this diversity ... that enables Scripture to speak on so many levels to so many different kinds of situations. Indeed, it is a *pastoral* advantage to be able to draw on diverse theological voices“.<sup>35</sup>

Noch ein Weiteres ist gerade in ethischer Hinsicht von Bedeutung: Die narrative Matrix der Bibel ist in sich selbst eine sich durch die beiden Testamente fortsetzende Unterredung, in der die unterschiedlichen Stimmen sich manchmal komplementär zueinander verhalten (Kinder sind ein Segen des Herrn, daneben eröffnet der Leib Christi Perspektiven einer *geistlichen* Elternschaft), manchmal aber auch in Kontrast zueinander stehen (Gott als Kriegsherr der Landnahme Kanaans durch Israel versus Christus als unser „Frieden“; „Das Heil kommt von den Juden“, Joh 4,22 versus „Die Juden haben den Herrn Jesus getötet ... und gefallen Gott nicht“, 1Thess 2,5). Unterschiedliche biblische Texte erweisen sich als kanonisch verbindliche Perspektiven auf die Wahrheit des Handelns Gottes, so wie die unterschiedlichen Karten eines Atlas unterschiedliche Aspekte an ein und

34 Das wird auch deutlich bei Franz Noichl: *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation*, Freiburg 2002, 203–210. Im Übrigen verweise ich auf die einschlägigen Methodenbücher, z. B. Heinz-Werner Neudorfer: *Das Studium des Neuen Testaments. Einführung in die Methoden der Exegese*, aktual. u. rev. Ausgabe Wuppertal, Gießen 2008.

35 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 275.

derselben Landschaft hervorheben können.<sup>36</sup> Nicht jede literarische Form kann jeden Aspekt kommunizieren, wie offenbar die Weisheitsliteratur mit dem Hinweis auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht das ganze Bild der Wirklichkeit des Leides zu erfassen vermag. Ich halte die Metapher der unterschiedlichen Landkarten, die in der Bibel zu einem Atlas vereint sind, für hilfreich, sofern im Blick bleibt, dass die unterschiedlichen Texte nicht etwas Lebloses sind (wie das bei Landkarten der Fall ist), sondern etwas Lebendiges, nämlich Stimmen, die miteinander im Gespräch sind. Der *Vorzug* der vom Leser „belauschten“ kanonischen Unterredung besteht in seiner – mit einem Begriff der Schriftlehre gesagt – *Suffizienz* im Blick auf die dialogisch kommunizierte Wahrheit. Formal suffizient ist die Bibel, insofern genau *diese* literarischen Formen angemessen sind, das Wort Gottes zu kommunizieren, während die materiale Suffizienz darin besteht, hier *genug* zu erfahren, um den „Plot“ der Geschichte Gottes zu verstehen und sich handelnd in ihn einzufinden.<sup>37</sup>

Bleibt man im Bild des Atlas, dann ist konkretisierend zu sagen, dass die Landkarten (also die Texte) dieses Atlas (der Bibel) in unterschiedlichen Maßstäben, also Größenverhältnissen, gesetzt sind. Ein kleiner Maßstab ermöglicht den Überblick über größere Landschaften, ein größerer fokussiert eng umgrenzte Gebiete wie z. B. eine einzelne Stadt. Ohne Bild gesprochen lassen sich die Texte der Bibel – wenn auch nicht mit einer Eindeutigkeit, die keinen Widerspruch mehr zuließe – verschiedenen Ebenen zuordnen. Glen Stassen und David Gushee haben eine Klassifizierung vorgeschlagen, der ich mich hier anschließe.<sup>38</sup> Danach ist zwischen vier Ebenen von Normen zu unterscheiden, denen vier Ebenen der Charakterexpression entsprechen:

- (1) Einzelurteil > einzelne, auch intuitive Handlung
- (2) Regeln > normative Praktik
- (3) Prinzipien > habituelle Tugend
- (4) Grundüberzeugungen > sittliche Grundhaltung

Anliegen ist auch hier die Verschränkung von normativer und formativer Bedeutung der Bibel. Normen sind eingebettet in die narrative Matrix des Handelns Gottes, wie es in der Bibel bezeugt wird und Gemeinschaften eine christliche Identität gibt. Die biblischen Erzählungen bilden aber keinen Gegensatz zu Regeln und Prinzipien, sondern geben diesen vielmehr eine greifbare, lebendige, zur Analogiebildung anregende Gestalt. So ist die Exodusgeschichte und die Ein-

36 Zur Metapher des Atlas vgl. ebd., 295ff.

37 Vgl. ebd., 291.

38 Glen H. Stassen, David P. Gushee: *Kingdom Ethics. Following Jesus in Contemporary Context*, Downers Grove 2003, 99–124. Ich gebe ihr damit den Vorzug vor der davon differierenden Klassifikation bei Richard Hays, der unterteilt nach a) Rules, b) Principles, c) Paradigms, d) Symbolic worlds; vgl. *The Moral Vision of the New Testament*, 208f.

nahme des verheißenen Landes der narrative Kontext des Dekalogs wie im Neuen Testament der Weg Jesu in seiner narrativen Gestalt Regeln für das Gemeinleben impliziert, die gelegentlich auch expliziert werden (Bergpredigt). In 2Kor 8,7–9 kann Paulus die Menschwerdung Jesu zur Maßgabe menschlichen Dienens machen. Was ist nun im Einzelnen mit diesen Ebenen bezeichnet?

Die Bibel kennt zahlreiche *Einzelurteile*, deren Reichweite sehr begrenzt ist. So fordert Jesus seine Jünger auf, in ein Dorf außerhalb Jerusalems zu gehen und einen dort angebundenen Esel zu holen (Mt 21,2). Paulus ermahnt seinen Schüler Timotheus, um seiner Gesundheit willen nicht nur Wasser, sondern auch etwas Wein zu trinken (1Tim 5,23). Diesen Anweisungen eignet zwar ein hohes Maß an Konkretion, diesem Maß an Konkretion entspricht aber ihr geringer Grad an Reichweite. Ein bloßes Imitieren der Verhaltensweise in einem anderen Kontext verfehlt die kommunikative Intention solcher Texte. Dennoch sind diese Passagen von Bedeutung, und zwar aufgrund ihres narrativen Kontextes. Wer sich auf die Erzählung einlässt, kann sie dahingehend überprüfen, ob es analoge Situationen gibt, in denen das, was hier angeordnet wird, eine Entsprechung findet, und die Frage aufwerfen, worin genau eine solche Entsprechung besteht. Über den unten näher zu erläuternden Weg der Analogiebildung *können* solche Texte paradigmatische Bedeutung gewinnen, wie es sich z. B. bei Nathans Strafrede an König David nach dessen Ehebruch und Mordauftrag nahelegt. Um dies herauszufinden, ist es hilfreich zu prüfen, ob sich die Anweisung einer Klasse von Regeln zuweisen lässt.

Der Ebene von *Regeln* sind Normen zuzuordnen, die obwohl sie im narrativen Kontext einer konkreten Situation begegnen, nicht nur auf den beschriebenen, sondern auch auf weitere, ähnliche Situationen anwendbar sind. Sie sind also so allgemein, dass sie mehr als einen Einzelfall regeln und doch so konkret, dass eine spezielle Anweisung erkennbar ist. Was auf allen vier Ebenen gilt, greift auch hier: Regeln haben oft keine explizit imperativische Form und müssen das auch nicht. Jesus erwartet, dass seine Jünger nicht „doppelbödig“ reden und den Eid benötigen, um den Wahrheitsanspruch des Gesagten hervorzuheben (Mt 5,34f). Im Blick auf das Essen gilt, dass den Menschen nicht Nahrung, die aufgenommen wird, verunreinigt, sondern die Bosheit des Herzens, die von innen kommt (Mk 7,18–20). Und Paulus fordert die Gemeinde in Ephesus auf, sich nicht mit Wein zu betrinken – die Begründung klärt, dass hier keine Eingrenzung auf Wein als Getränk vorliegt, sondern der Konsum von Genussmitteln in einer Weise, die zum Kontrollverlust führt, gemeint ist: „woraus ein unordentliches Wesen folgt“ (Eph 5,18).

*Prinzipien* wiederum sind allgemein genug, um Orientierung für eine Vielzahl an Einzelsituationen zu geben, aber nicht konkret genug, um das Handeln in einer einzelnen Situation konkret festzulegen. Zu den Prinzipien gehören allgemeine Aufforderungen wie das erkennbar situationsübergreifende Liebesgebot, die „Goldene Regel“ (Mt 7,12) oder auch die Gebote des Dekalogs – dass die Dekalogebote nicht das konkrete Handeln in einer jeden Situation zu bestimmen

vermögen, zeigt sich zum einen daran, dass das Tötungs-, genauer Mordverbot im Alten Testament neben zahlreichen Praktiken und sogar Anweisungen zur Tötung von Übeltätern besteht, zum anderen daran, dass Jesus in der Bergpredigt das Gebot des Ehebruchs in einer Weise vertieft, die bestimmte offenbar akzeptierte Verhaltensweisen (den begehrenden Blick) ausschließt. Prinzipien dienen eher als allgemeine Kategorien der ethischen Urteilsbildung, die für eine konkrete Entscheidung zur Anwendung gebracht werden. Auch Prinzipien werden in der Bibel nicht losgelöst von, sondern eingebettet in narrative Kontexte überliefert (so der Dekalog als Teil der Auszugs- und Landnahmeerzählung; die Bergpredigt im narrativen Kontext des Weges Jesu). Auch sie tragen daher nicht notwendig imperativische Form, sondern werden als pointierte Aussagen oder Weisheitsworte überliefert. Dabei können Prinzipien den tieferen Sinn von Regeln erhellen, die Einsicht in das einer Regel unterliegende Prinzip kann diese aber auch aufheben. So ist das Sabbatgebote als Prinzip der Unterbrechung des Alltags überliefert, darum gruppieren sich im Pentateuch jedoch zahlreiche Regeln, die Jesus in Frage stellt, wenn er an das hinter allen Sabbatordnungen stehende Prinzip erinnert: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Und Paulus bringt in Fragen der Sexualethik ein Prinzip zur Geltung, das es unmöglich macht, Sexualität als rein private Angelegenheit zu verstehen, wenn er schreibt: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind? Sollte ich nun die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen? Das sei ferne!“ (1Kor 6,15). Prinzipien erweisen sich in dem Maße als wirksam, in dem sie angeeignet und zu einem Teil der persönlichen Charakterausstattung werden. Wer die Prinzipien verinnerlicht hat, weiß mit den Regeln umzugehen, so wie Jesus das im Hinblick auf die Einhaltung des Sabbats praktiziert (manche Regeln verlieren dadurch ihren Sinn) oder im Hinblick auf die Ehescheidung (die Regel wird um des ihm unterliegenden Prinzips verschärft).

Auch *Grundüberzeugungen* stehen in der Bibel nie für sich, sondern sind eingebettet in Erzählungen bzw. den übergreifenden narrativen Zusammenhang der Geschichte des Handelns Gottes. Christliche Grundüberzeugungen beziehen sich zum einen auf den Charakter, das Handeln und den umfassenden Willen Gottes, zum anderen auf das Wesen der Teilhabe der Menschen am Charakter, Handeln und Willen Gottes. Grundüberzeugungen lassen sich selbst nicht auf eine tiefere Begründungsebene zurückführen, sind selbst also nicht durchschaubar.<sup>39</sup> Dass Gott Israel als kleinstes unter den Völkern erwählt hat, hat seinen Grund nicht im Charakter Israels, sondern im Charakter Gottes, der ungeschuldete Liebe ist (Dtn 7,7–8), aber warum Gott Liebe ist (1Joh 4,16), lässt sich nicht ergründen.

---

39 Vgl. C. S. Lewis, der schreibt: „Es führt zu nichts, die Ersten Prinzipien ‚durchschauen‘ zu wollen. Wenn man durch alles hindurchschaut, dann ist alles durchsichtig. Aber eine völlig durchsichtige Welt ist unsichtbar geworden. Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“, *Die Abschaffung des Menschen*, 5. Aufl., Einsiedeln 2005, 82.

Als moralische (nicht logische) Letztbegründung eignet dieser Grundüberzeugung jedoch ein Geltungsanspruch, der sich für den Menschen als existentiell fordernd erweist, der also der Perspektive des unbeteiligten Betrachters nicht angemessen ist. Diese Grundüberzeugungen haben in der Auslegungsgeschichte (Tradition) häufig eine dogmatisch verdichtete Form angenommen, in der sie in vielen Glaubensgemeinschaften präsent oder sogar kodifiziert sind (v.a. als Bekenntnisse). Den Grundüberzeugungen entspricht eine ethische Grundhaltung, die nichts anderes ist als eine verfestigte Charakterdisposition („gesinnt sein wie Jesus Christus“, Phil 2,5). Diese Disposition entwickelt sich in einer Gemeinschaft und deren konkreter spiritueller Praxis, sie ermöglicht weises Entscheiden, während umgekehrt die Entscheidungen auch wieder auf den Charakter zurückwirken.

Die Klassifizierung zeigt, dass die Bibel mit einer Landschaft zu vergleichen ist, die Höhen und Tiefen aufweist, die sich auch als solche identifizieren lassen. Dieser Vorgang der Identifikation ist Gegenstand exegetischen Arbeitens. Dabei lautet die bereits genannte Leitfrage: „Was tut Gott mit Worten?“ Zentral ist also die Frage, welche kommunikative *Absicht* Gott mit dem Text dieses menschlichen Autors hat.

### 2.2.2 Die synthetische Aufgabe: Die Suche nach Leitmotiven

Die oben gegebene Klassifizierung biblischer Texte zieht die Frage nach sich, ob die Ebenen in gleicher Weise berücksichtigt werden sollen oder nicht. Meine Antwort auf diese Frage wird deutlich, wenn wir die Bibel noch einmal mit einer Landschaft mit Höhen und Tiefen vergleichen. Zur Orientierung im Gelände bieten sich Berge eher an als Täler, und ähnlich bieten auch theologisch-moralische Grundüberzeugungen eher Orientierung für unser Beurteilen und Entscheiden als Einzelurteile. Zwar ist keine der genannten Ebenen verzichtbar (denn das hieße das Gelände mit dem Bulldozer einzuebnen), aber die Grundüberzeugungen (das sind die Bergeshöhen) bieten bessere Orientierung als die Prinzipien (Hügel), diese eine bessere Orientierung als Regeln (ein besiedeltes Tal) und diese bessere Orientierung als Einzelurteile (ein unbesiedeltes Tal).

Hermeneutisch gesprochen geht es um ein Leitmotiv bzw. ein Grundkriterium, in dem alle weiteren (möglichen) Kriterien ihre Mitte und ihr Maß finden. Eine Antwort auf diese Frage wird nicht einfach durch deskriptive Schritte der Einzellexegese gewonnen, sondern bildet sich in dem hermeneutischen Zirkel aus, in dem Verstehen sich immer vollzieht. Der Glaube einer Gemeinschaft transportiert Grundüberzeugungen, die wie ein Prisma wirken, in dem die verschiedenen Facetten des Glaubens gebündelt aufscheinen. Die Bibel wird durch dieses Prisma hindurch betrachtet, wobei die Interpretation von Texten in neuen Kontexten

die Sicht auf tradierte Leitmotive auch zu verändern vermag.<sup>40</sup> Wenn aber, wie oben gesagt, der kanonische Diskurs Vorrang hat vor dem Diskurs der Gemeinschaft, dann mag die Frage nach einem biblischen Leitmotiv für das Handeln Gottes vielleicht nicht eindeutig ausfallen, aber doch „eindeutlich“, also nicht beliebig, sondern beständig an dem zu messen, was Gott in der Geschichte Israels und in der Sendung seines Sohnes tut.

Für Trutz Rendtorff ist der Orientierungsbegriff einer evangelischen Ethik die christliche *Freiheit*. Evangelische Ethik ist für ihn nicht identisch mit biblischer Ethik (was aus meiner Sicht unstrittig ist). Die biblische Ethik hat nach Rendtorff kein Leitmotiv, sondern weist lediglich eine formale Einheit auf, die im Verhältnis von Indikativ und Imperativ liegt.<sup>41</sup> Die Orientierung am Freiheitsbegriff hält Rendtorff gleichwohl für biblisch begründbar, insofern die Theologie des Paulus den „Wendepunkt für die neue, die christliche Wirklichkeitsauffassung“ darstellt.<sup>42</sup> Dieser Wendepunkt markiert die Erkenntnis, dass es der Christ nicht mit dem Gesetz, sondern dem Gesetzgeber zu tun hat, der ihm in Jesus Christus als Herr und durch den Geist der Freiheit begegnet. Die Freiheit ist das Grundmotiv christlicher Ethik, weil christliche Ethik in einer Freiheit wurzelt, die allem menschlichen Tun vorausliegt. Rendtorff übersieht nicht nur, dass sich das Freiheitsmotiv auch schon am Alten Testament gewinnen lässt, wie die Exodus-Überlieferung zeigt, er rekurriert letztlich für sein Freiheitsverständnis sehr viel stärker auf das Freiheitsverständnis der Neuzeit (die Freiheit der einzelnen Person) als auf den narrativen Zusammenhang des biblischen Freiheitsverständnisses (vgl. Gal 5,1). So vermag dieser Ansatz die Frage nach einem die Vielfalt der biblischen Texte ordnenden Leitmotiv nicht überzeugend zu beantworten.

Bei den Ansätzen, die diesbezüglich nach einem *einzelnen* Begriff suchen, steht der Begriff der *Liebe* hoch im Kurs. Bei Wolfgang Erich Müller liegt dieser Sichtweise die Überzeugung zugrunde, wonach das Doppelgebot der Liebe „als bestimmender und ordnender Maßstab des Christentums, als die Mitte der ethischen Verkündigung Jesu und als das Leitmotiv der Bergpredigt“ zu gelten hat.<sup>43</sup> Liebe (Agape) meint in diesem biblischen Kontext „primär die Hingabe des Lebens an Gottes Gebote, ..., die Erkenntnis Gottes und den Gehorsam ihm gegenüber vor der Welt“.<sup>44</sup> Nach Auswertung des biblischen Befundes betont er dann

40 So verlor die Substitutionstheorie, also die Überzeugung, dass der Bund Gottes mit der Kirche Jesu Christi an die Stelle seines Bundes mit dem Volk Israel tritt, in der durch die Shoa neu justierten Theologie weithin ihre Plausibilität; vgl. Michael J. Vlach: *The Church as Replacement. An Analysis of Supersessionionism*, Frankfurt am Main 2009.

41 Vgl. Trutz Rendtorff: *Ethik I. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Stuttgart 1980, 24.

42 Trutz Rendtorff: Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik, in: *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, eingel. u. hrsg. v. Hans G. Ulrich, München 1990, 113–123, hier 114.

43 Wolfgang Erich Müller, *Evangelische Ethik*, 2. aktual. Aufl. Darmstadt 2011, 89.

44 Ebd., 90.

aber deutlich die Überwindung des Gesetzesgehorsams durch das Liebesgebot und hebt darauf ab, dass durch Jesu neues Gebot an die Stelle der traditionellen Moral „die persönliche Verantwortung“ tritt,<sup>45</sup> dass eine die Autonomie menschlichen Handelns theologisch begründende evangelische Ethik „nicht in der Vermittlung konkreter Handlungsanweisungen [besteht]“ und das von der Liebe motivierte Tun „nicht auf inhaltlich fixierte[n] Sätze[n] [basiert], sondern ... das Ihre in den jeweils wechselnden Relationen der Kultur ... zu konkretisieren“ sucht.<sup>46</sup> Im Übergang von der biblischen zur evangelischen Ethik wird aus dem Verständnis von Liebe als Hingabe an Gott und seinen Willen ein Verständnis, wonach die Liebe „ein Prinzip schöpferischer Intuition [ist], das sich an die jeweilige Situation anpassen kann“.<sup>47</sup> Damit wird die Agape auf ein Anwendungsprinzip reduziert, das im Kontext einer Ethik, die die Bedeutung des Charakters für Entscheidungsprozesse betont, zwar unverzichtbar ist, in diesem aber nicht aufgeht. Auch hier haben wir es mit einem Modell zu tun, das die biblische Landschaft erst einebnet und dann nach einem einzigen Schema neu modelliert.<sup>48</sup>

Demgegenüber lässt der im Anschluss an Paul Ramsey entfaltete Leitbegriff der „Covenant Love“, also der Bundes-Liebe, bei Patrick Nullens in seiner Kontur die biblische Grundlegung deutlicher erkennen, wenn die Liebe hier in den narrativen Kontext von Gottes Bund gestellt wird: „Love is initiated by God and therefor our love is always responsive. It is a covenantal love that is revealed to the full in the cross of the new covenant. This covenantal love of the new covenant forms the basis of our understanding of the moral authority of Scripture. It is a covenant of the Spirit writing the law in our hearts“.<sup>49</sup> Maßgabe für das Verständnis der Agape muss der Weg Jesu Christi sein. Meines Erachtens ist der Begriff des *Bundes* für das von Nullens im Anschluss an Ramsey entfaltete Verständnis von Agape jedoch so konstitutiv, dass es sich nahelegt, *beide* Begriffe in ihrer Bedeutung als Leitmotive anzuerkennen. Letztlich ist der Begriff der Liebe, wie Vincent Brümmer gezeigt hat, in so viele Richtungen anschlussfähig,<sup>50</sup> so dass er sich als einseitiger Leitbegriff nicht eignet.<sup>51</sup>

45 Ebd., 94.

46 Ebd., 96.

47 Ebd., 97.

48 Stanley Hauerwas meint dann auch: „The ethics of love is often but a cover for what is fundamentally an assertion of ethical relativism“, in: *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame 1981, 124.

49 Patrick Nullens, *Theologia caritatis and the Moral Authority of Scripture. Approaching 2 Tim 3,16-17 with a Hermeneutics of Love*, in: *European Journal of Theology* 22, 2013, 38–49, hier 44.

50 Vincent Brümmer: *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*, Cambridge 1993.

51 So auch der römisch-katholische Moraltheologe Franz Noichl, *Ethische Schriftauslegung*. Nach Noichl lässt sich das Liebesgebot nicht als Mitte der Schrift im Sinne einer „alles verklammernden Norm, einer zentralen Weisung, oder einem über allen anderen als Kriterium stehendes Gebot“ bestimmen (191). Für ihn liegt der normative Kern der Schrift in

Auch Richard Hays hält den Begriff der Liebe, wenn er zum einstelligen biblischen Leitmotiv erklärt wird, für überbeansprucht. Er nennt drei Gründe: Erstens lasse sich gerade bei differenzierter Auswertung des Neuen Testaments feststellen, dass der Begriff Agape (bzw. das Verb *agapein*) für eine Reihe von neutestamentlichen Büchern nicht zentral ist. Er nennt das Markusevangelium, die Apostelgeschichte (in der das Wort gar nicht vorkommt), den Hebräerbrieff und die Johannesapokalypse. Zweitens sei „Liebe“ gar kein Leitmotiv (engl: „focal image“), sondern selbst die *Interpretation* eines Motivs, insofern der Inhalt des Begriffs „Liebe“ „uns vollständig und ausschließlich im Tod Jesu Christi am Kreuz erschlossen ist; unter Absehung von diesem spezifischen narrativen Motiv hat der Begriff keine Bedeutung“. <sup>52</sup> Schließlich, so Hays weiter, habe das Wort im heutigen Gebrauch eine so schillernde Bedeutung, dass ohne Bezugnahme auf den weiteren narrativen Kontext, in dem der biblische Begriff steht, eine theologisch sachgemäße Verwendung nicht möglich ist. Er zitiert Stanley Hauerwas zustimmend mit den Worten: „The ethic of the Gospel is not a love ethic, but it is an ethic of adherence to this man [Jesus] as he has bound our destiny to his, as he makes the story of our life his story. As an ethic of love the Gospels would be an ethic at our disposal, since we would fill in the context of love by our wishes“. <sup>53</sup>

Hays schlägt vor, von mehreren Leitmotiven auszugehen und nennt dafür die Begriffe „Community, Cross, New Creation“. Diese Leitmotive repräsentieren die „narrative Kohärenz“ des (in diesem Fall) Neuen Testaments. Ihre Funktion bestehe darin, „unsere Aufmerksamkeit auf den gemeinsamen Grund zu richten, der von den verschiedenen Zeugen geteilt wird“. <sup>54</sup> Sie funktionieren wie Linsen, die die Leserwahrnehmung schärfen und die Fülle der Eindrücke zu einem Bild formen. Dabei sollen die Leitmotive die biblischen Texte in ihrer Vielfalt nicht ersetzen, sondern ihrem Verstehen dienen, weshalb die Leitmotive auch selbst aus dem biblischen Zeugnis ermittelt und diesem nicht vorgesetzt werden sollen. Hays benennt ausdrücklich drei Kriterien, an denen vorgeschlagene Leitmotive zu überprüfen sind:

- „Hat das vorgeschlagene Leitmotiv eine Textbasis in allen Zeugnissen des Kanons? Je stärker ein bestimmtes Thema oder Motiv über das Spektrum des Neuen Testaments hinweg vorhanden ist, desto mehr Anspruch hat es darauf, einen Teil der kohärenten moralischen Vision des Neuen Testaments auszudrücken.

---

deren „Eigenart als Zeugnis für die Gemeinschaft mit Jesus“ (ebd.), der über den Bundesbegriff dann auch mit dem Alten Testament verklammert wird.

52 Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 202.

53 Stanley Hauerwas: *Vision and Virtue*, 115, zit. bei Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 205 (Anm. 26).

54 Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 194.

- Steht das vorgeschlagene Leitmotiv in ernst zu nehmender Spannung mit der ethischen Lehre oder vorherrschenden Betonungen der neutestamentlichen Zeugen?
- Hebt das vorgeschlagene Leitmotiv zentrale und substantielle ethische Anliegen des Textes hervor, in dem es erscheint? Es kann durchaus sein, dass sich Übereinstimmung über das Spektrum des Kanons hinweg in einer Angelegenheit von geringerer Bedeutung finden lässt (z. B. Ablehnung des Ehebruchs), ohne dass dieses Motiv sich als hinreichend weit erweist, um die Breite des moralischen Anliegens des Neuen Testaments zum Ausdruck zu bringen.<sup>55</sup>

Erkennbar ist, dass diese Fragen nicht hinreichend sind, um ein Leitmotiv aufzufinden, sondern eher dazu geeignet sind, vorgeschlagene Kriterien auf ihre Eignung zu prüfen. Mir scheint zudem, dass die erste Frage nur graduelle Antworten zulässt, v. a. wenn das Alte Testament in die Betrachtung mit einbezogen wird. Um einen lediglich wortstatistischen Befund wird es nicht gehen können. Ich halte deshalb Hays Begründung, Liebe sei kein Leitmotiv des Neuen Testaments, weil der Begriff nicht in allen Büchern vorkommt, auch für wenig überzeugend. Entscheidend scheint mir sein zweiter Punkt zu sein. Ich stimme Hays darin zu, dass sich die komplexe Einheit des Neuen Testaments, von der Bibel insgesamt zu schweigen, nicht in einem einzelnen Leitbegriff zusammenschließen lässt. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und in der Sendung Jesu Christi wird in den Texten der Bibel in (weithin) erzählender Form überliefert bzw. in lehrhaft verdichteter Sprache, die unter Absehung vom narrativen Kontext des geschichtlichen Handelns Gottes nicht verständlich ist. Die Komplexität des göttlichen Dramas, das in der Bibel bezeugt ist, verlangt nach einem „Cluster“ von Leitmotiven, die weder in einen Überbegriff gepresst werden noch isoliert nebeneinander zu stehen kommen dürfen.

Ich schlage vor, im Blick auf die ganze Bibel ein *Leitmotiv-Cluster* zu wählen, das den geschichtlich-narrativen und von daher auch zielgerichtet-dynamischen Charakter des Handelns Gottes, wie es biblisch bezeugt wird, selbst schon abbildet. Ich folge dafür im Grundsatz N. T. Wright, der das biblische Zeugnis in fünf Akte (eines Dramas) unterteilt: (1) die Schöpfung, (2) der Sündenfall, (3) der Bund (mit Israel) (4) der Weg Jesu, (5) die Kirche.<sup>56</sup> Der fünfte Akt wird in der Bibel nur begonnen und eröffnet die Geschichte, in der die Bibel gelesen und gelebt wird (ich komme darauf zurück). Meines Erachtens ist mit diesen Begriffen einerseits auf den zielgerichteten Charakter des Handelns Gottes verwiesen, denn das Handeln Gottes findet in Jesus Christus seinen *Höhepunkt*; alles, was ihm vorangeht, verweist auf Jesus Christus, alles, was folgt, weist auf ihn zurück. Zugleich handelt es sich um Axialbegriffe, d.h. das Motiv der Schöpfung steht

55 Ebd., 195 (Übersetzung C. R.).

56 Vgl. N. T. Wright, How Can the Bible be Authoritative?, in: *Vox Evangelica* 21, 1991, 7–32, hier 19.

nicht einfach für den zeitlichen Beginn der Welt, sondern bezeichnet eine Weise des Handelns Gottes (bis hin zur Neuschöpfung). Auch die Sünde ist nicht etwas, das sich auf ein Geschehen in ferner Vergangenheit eingrenzen lässt, sondern bezeichnet eine Macht, die den Menschen bindet. Der Begriff des Bundes verbindet Altes und Neues Testament miteinander und der Weg Jesu ist typologisch vorgebildet in Geschehnissen und Personen des Alten Testaments. Graphisch dargestellt wird deutlich, dass diese Leitmotive sich gleich auf mehreren Ebenen als umfassend und integrativ erweisen:

Altes Testament		Neues Testament		
Schöpfung	Bund	Sünde	Jesus Christus	Kirche
Vater		Sohn		Heiliger Geist
Gesetz (Weisung) und Gnade				

Der Gebrauch der Bibel in ethischen Fragen hat sich von hieraus einer Reihe von Kriterien zu stellen. Ich bezeichne sie hier als *Kanonkriterien*. Sie sind auf der Ebene von Grundsatzüberzeugungen angesiedelt, reflektieren also die Orientierung christlichen Urteilens und Handelns an einem spezifischen Wirklichkeitsverständnis, das sich in zwei Fragen erfassen lässt: (1) Wer ist Gott? (2) Was ist der Mensch? Das Wirklichkeitsverständnis impliziert also zum einen *theologische*, zum anderen *anthropologische* Grundüberzeugungen. Folglich sind die Kanonkriterien zweigliedrig:<sup>57</sup> Wie verhält sich ein am Bibeltext reflektiertes und unter Einbeziehung weiterer Beurteilungsinstanzen gefundenes Urteil:

- (1) zum biblischen Bild von Gott als Schöpfer bzw. zum Bild vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes?
- (2) zum biblischen Bild von Gott als Stifter des Bundes mit seinem Volk bzw. zum Bild vom Menschen als zur Gemeinschaft mit Gott erwähltes Geschöpf?
- (3) zum biblischen Bild von Gott als Vater Jesu Christi und Spender des Heiligen Geistes bzw. zum Menschen als Sünder, der in Christus versöhnt und in die Gemeinschaft der Glaubenden berufen ist?
- (4) zum biblischen Bild von Gott als Vollender der Geschichte bzw. zum Menschen als Teilhaber an der Herrlichkeit Gottes?

Die Fragen bilden nicht exakt Wrights Modell ab, insofern dem Aspekt der Vollendung – darin R. Hays folgend – ein eigenes Gewicht gegeben ist. Ich halte diesen Aspekt für grundlegend, weil das in der Bibel bezeugte Handeln Gottes in Jesus Christus seinen Höhepunkt, aber noch nicht sein geschichtliches Ziel fin-

57 Die nachstehenden Fragen habe ich entwickelt in Anlehnung an die „Fundamentalkriterien“, wie sie sich finden in: Päpstliche Bibelkommission: *Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 184, Bonn 2008, 134–144.

det, das die Bibel als neuen Himmel und neue Erde bezeichnet (Apk 21,1). Außerdem verhält sich das Motiv der Vollendung komplementär zu den Motiven Schöpfung und Sünde: Die neue Schöpfung ist frei von allem, was die erste Schöpfung von Gott trennt (Sünde).

Die genannten Motive dürfen daher nicht isoliert voneinander betrachtet werden: Nur in ihrer kohärenten Betrachtung wird etwas von dem Richtungssinn erkennbar, der in der Dynamik und Teleologie des Handelns Gottes liegt. Wenn Gottes Handeln in Jesus Christus seinen dramatischen Höhepunkt findet, dann muss die Frage, wie sich Jesus zu den anderen Motiven des Clusters verhält, ebenfalls berücksichtigt werden. Wie also interpretiert Jesus die Schriften Israels? Der jüdische Historiker Geza Vermes spricht von Jesu *prophetischer* Interpretation der Tora.<sup>58</sup> Damit ist zunächst allgemein gemeint, dass Jesus nicht der rabbinisch-schriftgelehrten Schriftauslegung seiner Zeit, sondern dem Verständnis der Schrift, wie es sich bei den Propheten Israels findet, folgte. Stassen/Gushee, die diesem Ansatz folgen, nennen vier Anhaltspunkte:

- (1) Jesus interpretierte die Thora als Manifest des aus Gnade von Gott gestifteten Bundes und nicht so sehr als Gesetzestext. Die Schrift lädt den Israeliten nicht eine unerfüllbare Last auf, sondern bezeugt Gottes barmherzige Zuwendung zu seinem Volk, die die einzige ihr angemessene Antwort in der Liebe zu Gott und zum Nächsten findet. Darin liegt der tiefere Sinn der Tora.
- (2) Im „prophetischen“ Verständnis der Schriften bei Jesus tritt die Berücksichtigung des moralischen Aspekts des Gesetzes in den Vordergrund, während die des kultischen Aspekts zurücktritt. Hier schließt Jesus an die Kritik der Schriftpropheten an, dass Israel die Kultgesetze beachtet und zugleich Gottes moralische Ordnung für den Zusammenhalt des Bundesvolkes ignoriert (Mt 9,13).<sup>59</sup>
- (3) Jesus interpretiert den Begriff der Gerechtigkeit eher prophetisch als legalistisch, insofern Gerechtigkeit die Praxis barmherziger Zuwendung zu den Armen, Schwachen und Ausgegrenzten meint (vgl. Lk 4,18–19; Mt 25,31–46). Zudem wird der Kreis derer, denen unsere Liebe gilt, bis auf die Feinde ausgeweitet (Mt 5,44).
- (4) Jesus erweist sich als prophetisch in seinem Schriftverständnis durch seine Betonung der Herzenseinstellung bzw. der inneren Haltung, die alles äußere Handeln bestimmen soll. Es geht Jesus also um die der Handlungsebene vorausliegende Erneuerung des Herzens bzw. des Charakters.

58 Geza Vermes: *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 189ff. Vgl. auch Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 91ff., wo die Überlegungen Vermes rezipiert werden.

59 Stassen/Gushee verweisen darauf, dass Jesus nur einmal positiv auf den Opferkult Bezug nimmt und selbst dort der moralische Aspekt im Vordergrund steht: Mt 5,23–24.

Das Motivcluster organisiert sich damit um das Motiv des Handelns Gottes in Jesus Christus herum, ohne einfach mit ihm identisch zu sein. Noch einmal im Landschaftsbild gesprochen. Von Bergen wird man nur sprechen können, wenn es auch etwas gibt, von dem sie sich abheben, sonst sagt der Begriff Berg nichts aus. Die Orientierung an Jesus folgt seiner Bezugnahme auf die anderen Motive und Schriften, schließt diese also nicht ein, sondern aus.

Die Prüfung von Texten unter ethischen Aspekten anhand der Kanonkriterien setzt ein Vertrautsein mit christlichen Grundüberzeugungen voraus, das kaum in der Lektüre eines einzelnen Lesers gewonnen wird, sondern Frucht der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft ist, die diesen Grundüberzeugungen (hoffentlich) Gestalt gibt. Die Ausbildung eines christlichen Charakters ist die persönliche Antwort auf das „Eintauchen“ in das Überlieferungsgewebe der biblischen Texte.

### 2.3 *Sapientia: Orientierung am Kanon*

Ich habe oben darauf hingewiesen, dass in Wrights „Drama“-Modell der fünfte Akt, das Leben der Kirche, unvollendet bleibt, auch wenn es richtig ist, dass die Bibel Hinweise darauf gibt, wie das Drama insgesamt endet (1Kor 15,25–28). Jedenfalls gehört zur *Performance* des biblischen Skripts sowohl das Aneignen dessen, was das Skript ausdrücklich mitteilt, als auch das Befolgen der Direktiven, d. h. hier: der Richtungsangaben, die erkennbar sind. Die vier Ebenen ethischer Normen implizieren nicht nur *Handlungsanweisungen* im Blick auf die der Bibel bekannten, sondern auch *Richtungsanweisungen* im Blick auf die der Bibel noch unbekannteren Lebenswelten. Der Richtungspfeil vom Alten zum Neuen Testament und dann darüber hinaus weist zum Beispiel eher in die Richtung einer sich vertiefenden Wertschätzung der Frau, und auch die Einordnung der Sozialhierarchie von Herr und Sklave in den geschwisterlichen Kontext der Christengemeinde weist eher in die Richtung der Überwindung der Sklaverei als Richtung Verschärfung (als welche die amerikanische Sklaverei gelten muss). Es gilt nicht nur den *Literalsinn*, besser: den kommunikativen Sinn der Schrift, sondern auch ihren *Richtungssinn* zu erfassen, da die Lebenswelt der Texte sich in vieler Hinsicht von unserer heutigen Lebenswelt unterscheidet. Um den Richtungssinn zu erfassen, muss von den Grundüberzeugungen der Bibel ausgegangen werden. Ich spreche daher hier von der Orientierung *am Kanon*.

Sowohl die hermeneutische als auch die pragmatische Aufgabe unterscheiden sich von den anderen beiden Aufgaben dadurch, dass sie explizit *zweipolig* sind. In ihr werden die Welt der biblischen Texte und die Lebenswelt des Auslegers bzw. seiner Gemeinschaft aufeinander bezogen und ins Gespräch gebracht. Das zu gewinnende Urteil muss einerseits durch die Schrift „genormt“ sein (siehe Schritt 1 und 2), andererseits aber auf den gegenwärtigen Lebenszusammenhang zielen und in ihn eingebettet werden. Dabei wird hier – im Sinne eines Schriftprinzips – vorausgesetzt, „that the forms of ordinary language and literature in the Bible preserve certain ways of perceiving, experiencing, and thinking

that, though they are exemplified in past cultural forms (e. g. the forms of Scripture), may nevertheless serve as norms for what Christians say and do in the present“.<sup>60</sup> Das ethische Urteil ist damit sowohl vor dem biblischen Zeugnis von Gottes Handeln als auch vor der gegenwärtigen Situation zu verantworten. Text und (heutiger) Kontext stehen dabei jedoch nicht wie zwei gleichrangige Richter nebeneinander, insofern die Bibel ein Handeln Gottes bezeugt, auf das in der gegenwärtigen Situation eine Antwort gegeben werden soll.

### 2.3.1 Die hermeneutische Aufgabe: Den Weg finden

Ich greife noch einmal auf die Landschaftsmetapher zurück. Nehmen wir an, das Kartenmaterial hat sich bewährt. Es hat Orientierung in vertrautem Gelände ermöglicht. Es hat Instruktionen bereitgestellt: Wie rüste ich mich für einen Bergaufstieg? Wie überquere ich einen Fluss, über den keine Brücke führt? Es hat Haltungen, Einstellungen eingeprägt: Wie begegne ich mir unbekanntem Menschen, die ich treffe? Welche Formen des Respekts, welche der Zuneigung sind angemessen? Und vieles andere. Nun aber geht es über das in den Karten verzeichnete Gelände hinaus. Ja, vieles hat seinesgleichen: Berge, Täler und Flüsse. Aber es ist doch zugleich anders: Die Berghänge sind steil, die Flüsse reißend, der Boden felsig und schwer begehbar. Was nun? Die hermeneutische Aufgabe stellt sich der Herausforderung, weiter einen Weg zu finden. Die allgemeine Richtung ist klar: Richtung Osten soll es gehen. Aber wie finde ich einen Weg durch mir unvertrautes Gelände?

Die beste Vorbereitung auf den Marsch durch unbekanntes Terrain ist das Einüben von Fähigkeiten und Haltungen im vertrauten Gelände. Ohne Bild gesprochen bedeutet dies, dass der Sinn der biblischen Texte, also die kommunikative Absicht von Gottes Sprechakten, präzise erfasst werden muss, um ihre Bedeutung für veränderte Kontexte zu erschließen. Dafür ist es notwendig, den ursprünglichen Kontext so gut wie möglich zu erschließen, was ein Teil der historischen Arbeit am Text ist, nun aber von hermeneutischer Relevanz wird. Was genau gemeint ist, lässt sich am einfachsten auf der Ebene von Regeln erläutern. Regeln, so hatten wir gesehen, implizieren eine konkrete Handlungsanweisung, haben aber paradigmatische Bedeutung auch für andere Situationen. Aber für welche anderen genau? Wie ist ihre Reichweite zu bestimmen? Mark Stamm hat die umfangreiche und komplexe Diskussion von – wie ich sie hier nenne – *Kontext-Kriterien* gesichtet und gibt die sechs am häufigsten genannten an.<sup>61</sup>

60 Kevin Vanhoozer: *The Drama of Doctrine*, 310.

61 Mark L. Stamm: Reflections on Moving Beyond the Bible to Theology, in: Gary T. Meadors: *Four Views Moving Beyond the Bible to Theology*, Grand Rapids 2009, 271–298, hier 294ff. Vgl. auch Charles H. Cosgrove: *Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules*, Grand Rapids 2002.

- (1) *Das Kriterium des Zweckes*: Beim Übertrag einer Regel von der biblischen Kultur in unsere Kultur ist der Zweck hinter einer Regel von größerer Reichweite als die Regel selbst. Man könnte auch vom Vorrang des hinter der Regel stehenden Prinzips sprechen. Die bei Paulus selbstverständliche Aufforderung zum Bruderkuss ist Ausdrucks des Prinzips, in der Gemeinde einen herzlichen Umgang zu pflegen.
- (2) *Das Kriterium der kulturellen Entsprechung*: Die Reichweite einer Regel ist umso größer, je näher sich die biblische und unsere Kultur am jeweils betreffenden Punkt sind. Wenn sowohl die Weisheitsliteratur als auch Paulus vor den Gefahren übermäßigen Alkoholmissbrauchs warnen, dann steht dahinter das Wissen um die familiären, sozialen und beruflichen Folgen, die sich nicht kategorial von den Folgen in unserer Kultur unterscheiden.
- (3) *Das Kriterium der innerbiblischen Übereinstimmung*: Die Reichweite einer Regel ist umso größer, je konsistenter (d.h. ohne wesentliche Änderungen) sie in der gesamten Bibel bezeugt ist. Während die Schweigegebote für Frauen (von einigen als *Lerngebote* bezeichnet)<sup>62</sup> in narrativen Kontexten stehen, in denen Frauen Jesus und dann in der Gemeinde auf viele Weisen dienen und Wertschätzung erfahren, es hier also deutliche Entwicklungen und ein erhebliches Spektrum an biblischen Stimmen gibt, ist die Verurteilung praktizierter Homosexualität in der Bibel so einhellig, durchgehend und nachdrücklich, dass das Kriterium der innerbiblischen Übereinstimmung diese Verurteilung bestätigt.<sup>63</sup>
- (4) *Das Kriterium der Bezeugung entgegen der Kultur*: Die Reichweite einer Regel ist umso größer, je stärker sie die kulturelle Neigung des Autors (und der Erstadressaten) überschreitet. Hier kann auf das Gebot der Feindesliebe verwiesen werden, das von Jesus in einer Radikalität und geschichtlichen Unableitbarkeit vertreten wird, die vor dem Hintergrund der Selbstverständlichkeit, mit der im Alten Testament Gläubige die Vernichtung ihrer Feinde wünschen, aufmerken lässt.
- (5) *Das Kriterium der kulturellen Begrenztheit*: Die Reichweite einer Regel ist (im Umkehrschluss aus 4.) umso geringer, desto stärker der Autor innerhalb der Grenzen seiner Kultur bleibt. Hier ist exemplarisch auf die patriarchalische Struktur der antiken Gesellschaft im Allgemeinen und der Familie im Speziellen zu verweisen. Auch die Herrschaftsform des Königtums ähnelt in vielerlei Hinsicht der Praxis der Nachbarvölker – und wird zudem mit einer königskritischen Theologie reflektiert (vgl. 1Sam 8).
- (6) *Das Kriterium der Schöpfung*: Die Reichweite einer Regel ist größer, wenn sie im Bild der Schöpfung vor dem Sündenfall wurzelt. Sehr groß ist die

62 Sowohl in 1Kor 14,35 als auch in 1Tim 2,11 ist ausdrücklich vom Lernen der Frau die Rede, Lernort ist das Haus.

63 Vgl. Robert A. J. Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville 2001.

Reichweite damit für die – in Gen 1–2 zumindest umrisshaft skizzierten – Vorstellungen von der „Ehe“ als Bund zwischen einem Mann und einer Frau, vom Segen der Fruchtbarkeit, der Würde menschlicher Arbeit und dem Sabbat als Tag der Ruhe.<sup>64</sup>

Die Reichweite bzw. Analogiefähigkeit einer Regel erweist sich also zum einen durch die Rückfrage nach Leitüberzeugungen (theologischer Kontext) anhand von *Kanon*-Kriterien, zum anderen durch die Rückfrage nach dem Lebensumfeld (historischer Kontext) anhand der *Kontext*-Kriterien. Die Anwendung der Kriterien dient dazu, die Bedeutung eines Textes für heute herauszuarbeiten. Dazu aber muss auch die gegenwärtige Situation in den Blick genommen werden. Vanhoozer spricht hier vom Transponieren des Textsinns in einen veränderten Kontext hinein. Etwas komplizierter als der Vorgang des Transponierens ist es dann aber doch, wenn es um das Weitergehen gemäß der vom Skript angezeigten Richtung in veränderte Kontexte hinein geht. Lässt sich für diesen *Weg* eine präzise Methode entwickeln analog zur historischen Erforschung des biblischen *Textes*? Die Antwort darauf kann nur lauten: Ja und nein – beides, denn an dieser Stelle greifen die Dimensionen von Norm und Charakter unauflöslich ineinander, so dass auch die Abgrenzung zur pragmatischen Aufgabe unscharf wird.

Wir sind an dem Punkt angekommen, an dem wir anerkennen müssen, dass es kein methodisch exaktes Verfahren gibt, mit dem sich – vorab – feststellen ließe, wie das Evangelium in einem neuen Umfeld Gestalt gewinnt. In letzter Konsequenz, so Vanhoozer, braucht es dafür auch kein „methodisches Verfahren, sondern geheiligte Personen, deren Herz und Verstand und Vorstellungskraft ergriffen ist vom Wort Gottes“.<sup>65</sup> Und dennoch ist diese Bemerkung keine Einladung zu Willkür oder Relativismus, vielmehr zu einem vertieften Verständnis dessen, was in einer Interpretationsgemeinschaft geschieht, auch wenn es nicht in den nachstehenden Begriffen expliziert wird.

William Spohn spricht, anknüpfend an die Aufforderung Jesu am Ende der Geschichte vom barmherzigen Samariter („Tue desgleichen“) von der Notwendigkeit einer „analogical imagination“, also der analogischen Vorstellungskraft. Die exegetische Analyse des Textes ergibt, dass es weder darum gehen kann, *genau* das zu tun, was der Samariter tat noch *irgendetwas* zu tun, was einem gerade recht dünkt. Die analogische Vorstellungskraft sucht den Weg dazwischen: Sie sucht der Richtung der Erzählung zu folgen und ausgehend von ihr einen Weg des Handelns in der Gegenwart zu entdecken,<sup>66</sup> der zur Geschichte Jesu

64 Für den wohl differenziertesten Kriterienkatalog vgl. William J. Webb: *Slaves, Women and Homosexuals. Exploring the Hermeneutics of Cultural Analyses*, Downers Grove 2001.

65 Kevin Vanhoozer: A Drama-of-Redemption Model, in: Gary T. Meadors: *Four Views Moving Beyond the Bible to Theology*, 151–199, hier 184.

66 Ich halte das Verb „entdecken“ hier gegenüber allen anderen Verben für vorzugswürdig. Denn es geht für Nachfolger Jesu nicht darum, einen Weg zu *bahnen*, sondern zu entdecken, wohin uns Gottes Handeln in der Gegenwart führt.

passt<sup>67</sup> und zugleich dem gegenwärtigen Anruf des Heiligen Geistes gegenüber treu ist.<sup>68</sup> Die so verstandene, dem Geist Jesu Christi gehorsame Vorstellungskraft ist von der Phantasie zu unterscheiden: Menschliche Phantasie erschafft sich ein Bild, um der Wirklichkeit auszuweichen<sup>69</sup> wogegen die Vorstellungskraft sich gerade der konkreten Wirklichkeit des Handelns Gottes, wie es in der Bibel bezeugt ist, stellt und nach Gottes Handeln in der Gegenwart fragt. Wer sich darauf einlässt, Handlungsweisen aufzuspüren, die ihren Richtungssinn von der Bibel her erhalten, ihren Ort aber in der Gegenwart haben, sucht die beiden Elemente der *Innovation* einerseits und des *Zusammenstimmens* mit dem biblischen Skript andererseits zu verbinden.<sup>70</sup>

Lässt sich bestimmen, was „desgleichen“ heute zu tun bedeutet? Vanhoozer greift dafür Paul Ricoeurs bekannte Unterscheidung zwischen „idem“- und „ipse“-Identität zurück.<sup>71</sup> Die „idem“-Identität ist die Identität von Gegenständen und hat ihren Ort daher eher in den Naturwissenschaften, wo es darum geht, unter exakt gleichen Bedingungen zum gleichen Resultat an einem gegenständlichen Phänomen zu kommen. Die Interpretation von (biblischen) Texten aber folgt nicht dem Paradigma dinglicher Identität, weil die Bedingungen, unter denen sich das Verstehen vollzieht, nie die gleichen sind.<sup>72</sup> Daher ist hier vom Paradigma der „ipse“-Identität auszugehen. Im Unterschied zur dinglichen Identität, die von Gegenständen ausgesagt wird, ist damit ein Modell personaler Identität gemeint. Die personale Identität aber ist vereinbar mit Veränderung, wie sie sich im biographischen Durchgang durch den Lebenszyklus zeigt, ohne die Identität der Person zu gefährden.<sup>73</sup> Interpretation, die dem biblischen Text gegenüber treu bleiben und zugleich kreativ – im Sinne der „analogischen Vorstellungskraft“ – sind, zeichnen sich nicht durch Identität mit dem Skript, sondern durch Beständigkeit gegenüber bzw. Treue zum biblischen Skript aus.

Als Beispiel kann eine Familie dienen, deren Eltern sich unter der Herrschaft der Nationalsozialisten an Widerstandshandlungen gegen das Dritte Reich beteiligten, indem sie z. B. Flugblätter druckten und aufbewahrten oder Verfolgte versteckten. Sie werden enttarnt und hingerichtet. In ihrem Nachlass finden die erwachsenen Kinder ein Tagebuch des Vaters oder der Mutter. Was sie in Händen

67 William Spohn spricht von einem Weg, der „harmonious with the story of Jesus“ ist, während Vanhoozer konsequent von „fittingness“ spricht, s. u.

68 William C. Spohn: *Go And Do Likewise. Jesus and Ethics*, New York 1999, 51.

69 Vgl. Ebd., 56.

70 N. T. Wright spricht von „innovation“ und „consistency“, vgl.: *How Can the Bible be Authoritative?*, 19.

71 Vgl. Paul Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

72 Vgl. für diese Unterscheidung Kevin Vanhoozer: *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, 2. Aufl. Grand Rapids 1998, 390ff.

73 Hier ist an die Veränderung des Aussehens und Veränderungen im Blick auf bestimmte Fähigkeiten sowie an den Wandel in sozialen Rollen, die man wahrnimmt, zu denken.

halten, ist ein Skript, dem sie sich – nun in der Bundesrepublik Deutschland lebend – verpflichtet fühlen. Weil es vieles von dem, was in den Tagebüchern aus dem Dritten Reich genannt und worauf verwiesen wird, nicht mehr gibt und auch die direkte Nötigung zu den dort beschriebenen Widerstandshandlungen entfallen ist, sind sie vor allem an den Richtungssinn dieses Skriptes gewiesen, in dem die Grundüberzeugungen der Eltern zum Ausdruck kommen. Die Frage der Kinder lautet: Was bedeutet es heute, die Art Mensch zu sein, wie es unsere Eltern in einer anderen Zeit waren? Welche Analogien lassen sich entdecken, die uns heute „desgleichen“ tun lassen können, was unsere Eltern taten?

Gibt es auch keine *Methode* für die „Improvisation“ des in der Bibel bezeugten und auf gegenwärtige Performance zielenden Skripts, so gibt es *Maßregeln*, die im Sinne von Grenzbestimmungen sicherstellen sollen, dass die analogische Vorstellungskraft „diszipliniert“ bleibt.<sup>74</sup> Diese Disziplin ist erstens eine Frage der Beheimatung in den Praktiken der Spiritualität einer Gemeinschaft. Durch die Kernpraktiken des Glaubens wächst im Glaubenden ein innerer Sinn, der zu erfassen hilft, wie ethische Frage zu bearbeiten sind.<sup>75</sup> In den Kernpraktiken wird die Kirche als Gemeinschaft erfahren, die *als* Gemeinschaft beauftragt ist, den Richtungssinn des biblischen Skripts zu erfassen und ihm im Heute Gestalt zu geben.<sup>76</sup> Die Disziplin des Improvisierens braucht zweitens den Rekurs auf die dogmatischen und ethischen Grundüberzeugungen, die die Grammatik des Christenlebens bilden. Hier hat die Vernunft die Aufgabe, diese Grundüberzeugungen mit den anthropologischen Voraussetzungen menschlichen Handelns zu vermitteln, also der Anerkennung der Grundbedingungen menschlichen Daseins, wie dem Recht auf Leben und persönliche Entwicklung zur Geltung zu verhelfen. Sich auf das christliche Wirklichkeitsverständnis einzulassen ist Voraussetzung dafür, nicht orientierungslos zu werden. Im Landschaftsbild gesprochen: Zu erkennen, dass ich diesen nun vor mir liegenden steilen Berg erklimmen kann mit der *sapientia*, der Weisheit, die ich an den seit Kinderzeiten mir vertrauten Bergen meiner Heimat gewonnen habe, ist vergebliche Einsicht, wenn das Erklim-

74 „Diszipliniert“ meint hier im Anschluss an das zugrunde liegende lateinische Wort, dass die Vorstellungskraft an der Schrift lernt und sie nicht „meistern“ will.

75 William Spohn setzt das Bilden gültiger Analogien zwischen dem biblischen Paradigma und dem gegenwärtigen Problem voraus „a personal perception of what Christ has done for me. Without some parallel in my own experience, the gospels' stories are only historical accounts“, Scripture, in: Gilbert Meilaender, William Werpehowski (Hg.): *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford 2005, 93–111, hier 100.

76 Kevin Vanhoozer spricht in diesem Zusammenhang vom „implied canonical reader“. Ihn versteht er als „a disciple who believingly inhabits the world implied by the biblical text, thereby exhibiting an appropriate 'fear of the lord'. The church should be that community that conforms to the implied *canonical* reader who knows how to follow the direction not only of specific texts, but of the larger story of Scripture of which they are a part“, A Drama-of-Redemption Model, in: Gary T Madors: *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*, 169. Die Bedeutung der Spiritualität für die Formung der „analogical imagination“ wird besonders von William Spohn herausgearbeitet, vgl.: *Go and Do Likewise*, 27–49.

men dieses Berges mich gar nicht näher zu dem mir bestimmten Ziel (wir hatten gesagt: Richtung Osten) bringt, sondern davon wegführt.

### 2.3.2 Die pragmatische Aufgabe: Den Weg gehen

Den Weg finden heißt ihn auch gehen, sonst besteht die ganze *Performance* im Vorlesen des kanonischen Skripts. Ich könnte bei diesem vierten Schritt vieles von dem, was ich bereits oben gesagt habe, wiederholen, denn sachlich geht es hier darum, als der zu *leben*, der ich Teil habend an der Identität der Gemeinschaft *bin*. Ich möchte unter dieser Überschrift abschließend auf einige Fragestellungen verweisen, die sich spätestens dann stellen, wenn Christen diesen Weg bewusst gehen.

Zu verweisen ist hier erstens auf das Verhältnis der Bibel zu anderen Autoritäten. Zu erinnern ist an die Tradition der Gemeinschaft, wobei ich diese sehr eng an die Bibel heranrücke, wenn ich sie hier als die geschichtlich überlieferte Gestalt der Performance des biblischen Skripts in und durch die Kirche verstanden habe. Gegenstand weitreichender, auch philosophischer Reflexion ist vor allem die Frage nach der Vernunft bzw. dem Naturrecht zur Autorität der Bibel. Anders gesagt: Gibt es der Bibel vorausliegende Normen, die zumindest prinzipiell für alle Menschen einsehbar sind und auf die in der ethischen Argumentation Bezug zu nehmen ist? Ich kann hier auf die einzelnen Facetten dieser komplexen Diskussion nicht eingehen, im Anschluss an Alasdair McIntyre und Eberhard Schockenhoff verstehe ich das Naturrecht jedoch als diejenigen in allen – intakten – Traditionen der Menschheit bewahrten Normen, in denen die Möglichkeitsbedingungen dafür geschützt werden, dass der Mensch die Freiheit zur eigenverantwortlichen Lebensführung wahrnehmen kann, denn nur so haben Gemeinschaften Bestand.<sup>77</sup> Man kann also sagen: Allem Verstehen geht eine Verstehensbedingung voraus: nämlich die, dass ich leben und meinem Lebensentwurf Gestalt geben darf. Ohne diese Universalbedingung kommt es nicht zum Verstehen, Urteilen und Leben. Zugleich gilt jedoch: Christen werden in der biblischen Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit und Gemeinschaftsberufung des Menschen diese Universalbedingung im Horizont ihrer Glaubenserzählung begründen und ausfüllen. Ausfüllen deshalb, weil das so verstandene Naturrecht nur die Minimalbedingungen der Lebenserhaltung, nicht jedoch ein ausgefülltes Ethos der Lebensgestaltung bietet.<sup>78</sup>

---

77 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1995, sowie Eberhard Schockenhoff: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

78 E. Schockenhoff führt in diesem Sinne aus: „Die gemeinsame Basis des Naturrechts, die eine kulturneutrale Untergrenze des Menschseins festhält, ist aber von sich aus offen für anspruchsvollere Anthropologien, wie sie in den philosophischen Traditionen der Menschheit und in den religiösen Vorstellungssystemen der Völker enthalten sind“, *Naturrecht und*

Nimmt man auf der deskriptiven Ebene die auch sachlich-thematische Vielfalt der biblischen Stimmen ernst, dann lässt sich die Erkenntnis nicht abweisen, dass die Bibel selbst sich als offen erweist im Blick auf außerbiblische Instanzen ethischen Urteilens (vgl. Röm 2,15; Phil 4,8).<sup>79</sup> Die Herausforderung besteht dann vor allem darin zu prüfen, welches *Gewicht* die Bibel einer außerbiblischen Norm für die ethische Argumentation zumisst.<sup>80</sup> Der Verstehens- und Erfahrungshorizont der Adressaten ethischer Argumentation wird jedenfalls, wie immer man sie gewichten mag, nicht ignoriert werden dürfen. Die Erfahrungswelt intersexueller Menschen zum Beispiel muss zur Sprache kommen dürfen, wo dieses Phänomen eine Beurteilung am kanonischen Skript erfahren soll.<sup>81</sup> Gerade als Zeugnis von der Gemeinschaft mit Jesus können „die sittlichen Intentionen der Schrift nicht einfach als in sich geschlossenes Kompendium der christlichen Lebenspraxis in einer theologischen Ethik vertreten werden. Sie bedürfen um der Provokation einer sittlich qualifizierten Stellungnahme auf der Seite des Adressaten des Zeugnisses willen einer Argumentationsmethode, die den Frage- und Verstehenshorizont des Adressaten ernst nimmt. Die Methoden einer theologischen Ethik, die anthropologische Daten und ethische Argumentationsmuster auch jenseits der biblischen Botschaft integriert, müssen um der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses zu den Weisungen der Heiligen Schrift hinzukommen, um letztere in ihrer Bedeutung in der aktuellen Situation des Zeugnisses verstehbar zu machen und als glaubwürdiges Zeugnis zu vertreten“.<sup>82</sup> Daneben kommt der – vom Glauben erleuchteten – Vernunft auch die Funktion der Selbstprüfung ethischer Argumentationen zu. Einzelne Christen wie auch ganze Gemeinschaften *können* irren und so braucht die ethische Reflexion die Offenheit für Einspruch, wo z. B.

---

*Menschenwürde*, 233f. Ähnlich das Urteil der Untersuchung von Graig A. Boyd: *A Shared Morality. A Narrative Defense of Natural Law*, Grand Rapids 2007.

79 Thomas Schirmacher schreibt in diesem Zusammenhang in einer bei ihm – gemessen am Umfang seiner sechsbändigen Ethik – leider nur sehr knappen Reflexion: „Die Bibel selbst fordert uns immer wieder dazu auf, neben und unter der göttlichen Offenbarung die Weisheit und Erfahrung, die Ermahnung der Leiter des Volkes Gottes oder anderer Autoritätsträger aus der Geschichte ernst zu nehmen. Außerdem wird in der Heiligen Schrift selbst immer wieder mit Erfahrung oder logischen Schlüssen argumentiert. Wer die Bibel für die höchste Autorität hält, muss ihr auch Recht geben, wenn sie uns auffordert, Rat, Weisheit, Erfahrung, Verstand und die Anweisung kirchlicher und weltlicher Autoritäten anzunehmen“; *Ethik 3: Das Gesetz der Freiheit*, 3., korr. u. erw. Aufl. Hamburg, Nürnberg 2002, 219f.

80 So Franz Noichl: *Ethische Schriftauslegung*, 201.

81 Ebenso die Einsicht von Wissenschaftlern, die dieses Phänomen methodisch kontrolliert erforschen. Vgl. als positives Beispiel: Deutscher Ethikrat (Hg.): *Intersexualität. Stellungnahme*, Berlin 2012.

82 Franz Noichl: *Ethische Schriftauslegung*, 202.

Analogien gebraucht werden, die das Gewicht der ihnen zugemessenen Argumentation nicht zu tragen vermögen.<sup>83</sup>

Hier schließt eine weitere Frage an: Wie kann und wie soll das christliche Ethos gelebt werden, wenn Gemeinschaften von Christen schon in den Grundüberzeugungen unterschiedlicher Auffassungen vertreten?<sup>84</sup> Ich denke hier also nicht an die Differenz in den Schlüssen, sondern an eine Differenz in den Prämissen. Ich sehe drei Bruchlinien, die heute allesamt nicht mehr entlang kirchlich-konfessioneller Grenzen verlaufen, sondern entlang von Fronten, die quer durch die Kirchen hindurchgehen: Diese Grunddifferenzen beziehen sich erstens auf die Gottesvorstellung. Sie ist nicht mehr unbestritten die von einem personalen (das heißt: ansprechbaren und redenden) Gott – Voraussetzung dafür, dass Gott in der Geschichte handelt und dem Menschen in Zuspruch und Anspruch begegnet. Daneben gibt es Reduktionen des Gottesbildes, wo z. B. der Gott der Liebe gegen den Gott des Zorns, der die Sünde straft, ausgespielt wird. Auch solche Reduktionen, bei denen Begriffe wie Heiligkeit Gottes oder auch Sünde aus dem Vokabular gestrichen werden, sind von ethisch weitreichender Bedeutung. Im Blick auf das Bild vom Menschen zeigen sich die tiefsten Verwerfen bei der Frage, ob die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen Ausdruck einer weisen Ordnung des Schöpfers ist oder es sich dabei um die gesellschaftlich konstruierte Norm der „Zwangsheterosexualität“ handelt.<sup>85</sup> Meines Erachtens ist die Geschlechteranthropologie gewissermaßen das „Kampffeld“ der Gegenwart.<sup>86</sup> Schließlich scheint mir ein Grundkonflikt in der Zuordnung der Begriffe Freiheit und Gehorsam zu bestehen. Entgegen Luthers Verschränkung von Freiheit und

---

83 „Analogies can of course be misused, and communities need openness to the other sources, particularly to an accurate reading of the tradition and human moral wisdom, to use analogies wisely“, William Spohn, *Scripture*, 103. Eine Analogie, die gegen Grundüberzeugungen der Bibel konstruiert ist, gehört die vorgebliche Entsprechung zwischen dem Einschluss der Heiden in die Urgemeinde und dem Einschluss praktizierender Homosexueller in die Kirche heute; vgl. dazu kritisch Robert Gagnon: *The Bible and Homosexual Practice*, 460–466.

84 Ich hebe diese Konstellation besonders heraus und unterscheide sie von der sich durch die Kirchengeschichte hindurch ziehenden Beobachtung, dass Christen auf der Grundlage (weithin) übereinstimmender Überzeugungen unterschiedliche Schlüsse im Blick auf die Performance des biblischen Skripts in der jeweiligen Gegenwart gezogen haben.

85 So ein stehender Begriff bei Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991, 168 und passim. Von dieser Vorstellung geht in der evangelischen Theologie z. B. Isolde Karle aus, vgl. „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006.

86 Lucy Irigary meint, dass – wie Heidegger sagte – jede Zeit ihr philosophisches Hauptproblem hat und dass die Frage der sexuellen Differenz heute unser Hauptproblem ist: „Sexual difference is probably the issue in our time which could be our ‚salvation‘ if we thought it through“, *An Ethics of Sexual Difference*, London 2000, 7.

Gehorsam des Christen in der christologischen Matrix von Herr und Knecht<sup>87</sup> wird heute die „evangelische Freiheit“ häufig dahingehend interpretiert, dass sie vom Begründungszwang der Ethik entlastet und allein zu einer neuen Wahrnehmung befreie, während normative Auskünfte von der Ethik nicht erwartet werden dürften.<sup>88</sup> Keine noch so durchdachte ethische Theorie vermag sich angesichts solcher Fundamentaldissonanzen als einigend zu bewähren. Das ist überhaupt erst möglich, wo die Wahrnehmung ethischer Fragen unter der *Vorgabe* kanonischer Diskurse geschieht, die heutigen Diskursen ihre *Grenze* setzen, während sie zugleich innerhalb dieser Grenzen den Raum zu einer – im Übrigen geschichtlich – nicht abschließbaren – Diskussion eröffnen. Es besteht wenig Hoffnung, dass sich ein Versuch, der differenziert mit Kanon- und Kontextkriterien operiert, als fruchtbar erweist, wenn schon strittig ist, a) ob es solche Grenzen gibt und b) wenn ja, ob sie sich entdecken ließen. Eine Gemeinschaft von Christen hat unter den Voraussetzungen des Fundamentaldissens nur eine Chance: Sie wird nicht nachlassen dürfen in dem Bemühen, die Autorität der Bibel in Fragen der Ethik darin zu bewähren, dass sie dem in verantwortlicher und reflektierter Interpretation gewonnenen Einsicht eine überzeugende lebensgeschichtliche Gestalt gibt, wobei sie gemäß den anthropologischen Minimalbedingungen menschlichen Zusammenlebens auch denen Recht und Raum lässt, die sich dem Ethos ihrer Gemeinschaft verweigern und damit von ihr ausschließen. Sie wird zugleich beklagen müssen, dass das Zeugnis der Kirche Jesu Christ vor der Welt verdunkelt wird, weil der Ruf Christi, wie er durch die Kirchen ergeht, nur als Stimmwarr vernehmbar wird.

Abschließend noch einmal anders gefragt: Ist Übereinstimmung in den Grundüberzeugungen, mithin im Schriftverständnis, Garant dafür, dass christliche Gemeinschaften im Blick auf konkrete ethische Fragestellungen zu einem einhelligen Urteilsschluss gelangen? Eine solche Garantie gibt es nicht, denn die ethische Entscheidung bezieht sich auf eine Welt, die unter der Signatur der Sünde steht und zugleich als in Jesus Christus mit Gott versöhnte Welt bekannt wird. Wer Verantwortung übernimmt, der muss, so Dietrich Bonhoeffer, „in den Bereich der Relativitäten [eintreten], in das Zwielflicht, das die geschichtliche Situation über Gut und Böse ausbreitet. Das Bessere dem weniger Guten vorzuziehen, weil das ‚absolut Gute‘ gerade das Böse um so mehr hervorrufen kann, ist die oft notwendige Selbstbescheidung des verantwortlich Handelnden“.<sup>89</sup> Bonhoeffers Verantwortungsethik erinnert daran, dass das prinzipiell Gute in der Konfliktsi-

87 „Der Christ ist völlig freier Herr über alles und niemandem untertan. Der Christ ist ein allen völlig dienstbarer Knecht und jedermann untertan“, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: WA 7, 20–38.

88 Vgl. Johannes Fischer: *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002; ders., *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart 2012.

89 Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, DBW 6, 2. Aufl., Gütersloh 2006, 221.

tuation nur als das „in der gegebenen Situation Notwendige“ aufscheint. Er weiß auch um die Unsicherheit, die Entscheidungen in komplexen Lebensverhältnissen mit sich bringen. Bonhoeffer spricht im Blick auf den Grenzfall sogar von der Bereitschaft, die Schuld dafür zu übernehmen, dass das Gesetz (Gottes) gebrochen wird. Allerdings meint Bonhoeffer hier „die durch kein Gesetz mehr zu regelnde, außerordentliche Situation letzter Notwendigkeiten“,<sup>90</sup> wie sie ihm angesichts der Nazi-Gräueltaten vor Augen standen – und es ist davor zu warnen, an allen möglichen und unmöglichen Stellen den „Grenzfall“ zu erklären.<sup>91</sup> Außerdem betont Bonhoeffer, dass die Natur des Grenzfalls, in der der Handelnde sich zum Äußersten genötigt sieht, pervertiert wird, „wenn die ultima ratio selbst wieder zu einem rationalen Gesetz gemacht wird, wenn aus dem Grenzfall das Normale“ wird.<sup>92</sup>

Aber auch abgesehen vom ethischen Grenzfall kennt die christliche Ethik Abwägungen im Blick auf mehrere, nicht kategorisch schlechte Optionen. Wie Wolfgang Schrage gezeigt hat, ist der Komparativ im Sinne des ethischen „Besser als“ ein markantes Muster der Ethik im Neuen Testament.<sup>93</sup> Die Frage nach dem Besseren, so fasst Schrage seine Untersuchung zusammen, steht im Neuen Testament im Horizont der Pneumatologie, wobei das Maß des Besseren „bei aller Nötigung der Argumentation nicht einfach die *ratio*, sondern pneumatische Einsicht“ ist.<sup>94</sup> Sachliches Kriterium des Besseren ist der Dienst, womit das Kriterium einen sozialen, genauer noch: ekklesialen Bezug hat. Anders gesagt: Die Gegenwart des Gottesgeistes manifestiert sich in unterschiedlichen Lebensführungen, die jedoch nie Schicksal sind, sondern reflektiert und in der Verantwortung vor Gott und den Menschen angenommen werden sollen. Die Komparative beschreiben „die Dynamik und Variabilität innerhalb eines bestimmten Spielraums, sind also nicht auf alles und jedes auszuweiten. Bei Fundamentalgeboten sind sie von der Sache her unmöglich. Es kann nie heißen, Töten sei gut, Nicht-Töten, Ehebrechen gut, Nicht-Ehebrechen besser. Insofern sind den Komparativen klare Grenzen gezogen, und sie stehen von vornherein innerhalb eines Krei-

90 Ebd., 272.

91 Ich stimme Rainer Mayer zu, dass heute die Tendenz besteht, schwierige ethische Fragen sehr schnell dem Typus des von Bonhoeffer analysierten „Grenzfalls“ zuzuordnen: „Nicht jede schwierige ethische Entscheidung ist ein Konflikt im theologischen Sinn ... *Ein echter Konflikt besteht nur dann, wenn ein göttliches Gebot gegen ein anderes göttliches Gebot steht.*“ Was ist das Evangelische an der evangelischen Ethik?, in: Christian Hermann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes, Bd. 1: Ort und Begründung*, Witten 2010, 180–195, hier 190. Vgl. dazu auch: ders.: *Dietrich Bonhoeffer. Vollendung im Fragment*, 2. Aufl., Gießen 2006, 120–137 sowie Christine Schließer: *Schuld durch rechtes Tun? Verantwortliches Handeln bei Dietrich Bonhoeffer*, Neukirchen-Vluyn 2006.

92 Dietrich Bonhoeffer: *Ethik*, 273.

93 Wolfgang Schrage: Zum Komparativ in der urchristlichen Ethik, in: Ders.: *Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 2004, 153–170.

94 Ebd., 168f.

ses mit einem nicht beliebig verlängerbaren Radius“.<sup>95</sup> In einer, wie Wilfried Härle sie nennt, christlichen „Leitbildethik“ geht es dann auch nicht nur um die Alternative gut/böse, sondern auch um das „mehr oder weniger Erstrebenswerte, Gute oder weniger Gute“.<sup>96</sup> Auch der Alltag von Christen „ist eben nicht nur durch solche eindeutigen Grenzwert-Situationen geprägt, sondern sehr viel häufiger durch Situationen, in denen wir zwischen zwei Übeln oder mehreren Gütern abwägen und dann entscheiden müssen“.<sup>97</sup> Solcher Abwägungen und Entscheidungen werden in unserer Lebenswelt in der Regel allein, „autonom“ getroffen. Daran ist richtig, dass im persönlichen Entscheiden der Einzelne unvertretbar ist. Allerdings abstrahiert das Modell der autonomen Entscheidung von den konkreten Entdeckungszusammenhängen ethischer Urteile. Auf dem Weg zum Urteil ist durch Prägung, Austausch und gesuchte Expertise nicht nur das Entscheidungssubjekt beteiligt, und auch hinsichtlich der Folgen des Urteils ist mit einem unterschiedlichen, aber größeren Wirkungskreis als dem um das Entscheidungs-subjekt selbst zu rechnen. Daher ist es richtig, die Gemeinde als Kollektivsubjekt ethischer Entscheidungen zu verstehen und damit Beziehungen und Überlieferungsströme explizit zu machen, die ja auch sonst in eine Entscheidung einfließen. Entscheidungen treffen zu müssen, kann einsam machen. Die Gemeinschaft ist berufen, diese Einsamkeit aufzubrechen oder, wo nötig, mitzutragen.

*Fazit:* Die Bibel ist im Blick auf die christliche Ethik sowohl von formativer als auch von normativer Bedeutung. Sie ist der von Gott autorisierte kanonische Diskurs, der Aufschluss gibt über die Fragen, wer wir als Christen sein und wie wir leben sollen. Die von der Bibel ausgehende, auf gegenwärtig sich stellende Fragen zielende Urteilsbildung ist ein mehrschrittiges Verfahren, das die Ermittlung des kommunikativen Sinns biblischer Texte, deren Einordnung in den geschichtlich dynamischen, zielgerichteten Sinnzusammenhang des Kanons und die hermeneutische Reflexion ihrer heutigen Bedeutsamkeit umfasst, wobei bestimmte Kanon- und Kontextkriterien zur Anwendung kommen.

Ich möchte diese methodischen Überlegungen jetzt exemplarisch an einer ethischen Besinnung zur Ehe und Ehescheidung durchführen.

### 3. Testfall: Ehe und Ehescheidung

Im letzten Teil dieses Aufsatzes soll das vorgeschlagene Modell auf die Beurteilung von Ehe und Ehescheidung angewendet werden.<sup>98</sup> Dabei sollen die vorge-

95 Ebd., 169.

96 Wilfried Härle, *Ethik*, Berlin, New York 2011, 206.

97 Wilfried Härle: Die gewinnende Kraft des Guten. Ansatz einer evangelischen Ethik, in: *Theologische Literaturzeitung* 129, 2004, 132.

98 Bereits die Zusammenstellung beider Begriffe deutet an, dass ich es für unmöglich halte, ein schriftgemäßes Urteil zur Ehescheidung zu gewinnen, ohne sich über die Bedeutung der Ehe verständigt zu haben.

stellten Überlegungen exemplarisch anschaulich werden. Am Ende wird bei allem Bemühen um Schriftgebundenheit und Klarheit erkennbar werden, dass ich hier nicht das letzte Wort in der Diskussion beanspruchen kann.

Wir suchen also nach einer theologischen Orientierung für das Ethos der Ehe und der Ehescheidung und befragen dazu die Bibel, deren Aussagen im Horizont der gegenwärtigen Lebenswelt zu bedenken sind. Ich folge den oben genannten Schritten.

### 3.1 Deskriptive Aufgabe

In einem ersten Schritt gilt es, die gattungsmäßige Breite und thematische Vielfalt des biblischen Zeugnisses zur Ehe (und Ehescheidung) wahrzunehmen. Bei einem ersten Durchgang fällt auf, dass der Ehebund zwischen Mann und Frau in allen literarischen Gattungen der Bibel von Bedeutung ist. Ich nenne lediglich Beispiele: Im Alten Testament ist der Bund zwischen Mann und Frau (bzw. einem Mann und mehreren Frauen, s. u.) Gegenstand der vorgeschichtlichen Erzählüberlieferung Gen 1–11. In den Vätererzählungen sind das Finden, Werben und Heimführen der Frau (stets erzählt aus der Perspektive des Mannes) zentrale Motive. Die Königserzählungen verschweigen weder den Ehebruch Davids (2Sam 11–12) noch die Abgötterei Salomos in der Folge seiner Polygamie (1Kön 11,4). Das Motiv des Ehebundes ist ein verbreiteter Topos bei den Schriftpropheten (Hos 1–3, Mal 2), während die Rechtstexte Regelungen des ehelichen Zusammenlebens im Blick auf Freie (Dtn 24,1–5) und Sklaven (Ex 21,2–11) treffen. Auch in der Weisheitsliteratur fehlen keine Hinweise zum Segen und zu den Gefährdungen der Ehe (Ps 128,3; Spr 2,16–18). Die breite Bezeugung des Ehe-topos setzt sich im Neuen Testament fort: Jesus und Petrus haben sich mit Fragen im Blick auf Ehe und Ehescheidung auseinanderzusetzen (Mk 10,1–12; 12,18–27; 1Kor 7,10–16). In parännetischen Texten wird zur ehelichen Treue ermahnt (Hebr 13,4), die auch Voraussetzung für das Ausüben eines gemeindeleitenden Dienstes ist (1Tim 3,2–12). Schließlich zeichnet die Johannesoffenbarung die endzeitliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen als Ehebund (Apk 19,7). Als erstes Fazit lässt sich formulieren, dass der Topos der Ehe, ihrem Grund und ihren Gefährdungen, tief in das biblische Zeugnis eingeschrieben ist – was der anthropologisch fundamentalen Bedeutung entspricht, die der menschliche Gemeinschaftssinn hat. Nun ordnen wir die Vielfalt der Ausführungen den unterschiedlichen Aussageebenen zu:

### 3.1.1 Einzelbeispiele/Paradigmen

Das Alte Testament kennt das Substantiv Ehe nicht, sondern beschreibt das Phänomen mit Verben wie „zur Frau nehmen“.<sup>99</sup> Die Erzählüberlieferung des Alten Testaments bietet eine Reihe von Geschichten, die als paradigmatische Texte angesprochen werden dürfen. In den Erzelterngeschichten nimmt die Suche nach, das Werben um die und das Heimholen der Frau breiten Raum ein. Das – zeitweilige – Ausbleiben des Kindersegens und die damit verbundenen Zweifel an Gottes Verheißungen begegnen als wiederkehrende Motive. Polygamie, die kaum verbreitet gewesen sein dürfte, nimmt bei den Königen Israels exzessive Formen an, wobei die Geschichte vom Ehebruch Davids verdeutlicht, dass die Praxis der Polygamie ein fehlgerichtetes menschliches Begehren nicht zu befriedigen vermag. Bei Salomo ist die Vielzahl fremder Frauen, die er sein eigen nennt, Anlass zur Fremdgötterverehrung, was ein Hinweis darauf ist, dass göttlicher Bund und menschlicher Bund in einer Beziehung zueinander stehen. Im Neuen Testament begegnet das für jüdische Augen kaum fassbare Phänomen des unverheirateten erwachsenen Mannes, Jesus, der den Umgang mit den Sündern nicht scheut und sie in die Gemeinschaft mit Gott einlädt.

### 3.1.2 Regeln

Einige Regeln lassen sich bereits im Anschluss an die genannten Einzelbeispiele nennen. In Israel dominierte die Verwandtenehe, das heißt, der Ehepartner wurde im Kreis der eigenen Verwandtschaft gesucht, „weil dadurch eine Stärkung der verwandtschaftlichen Beziehungen erreicht wurde“.<sup>100</sup> Die eigene Identität konstituierte sich über die mit anderen gemeinsame Abstammung von einem Ahnherrn,<sup>101</sup> was in die Zukunft gerichtet auch erklärt, warum Unfruchtbarkeit als Fluch und Strafe erfahren wurde, wogegen Kinder als Zeichen des Segens Gottes galten. Die Dimension der biologischen Generativität erweist sich als von prinzipieller Bedeutung für das Alte Testament. In den Rechtsordnungen Israels werden zahlreiche Regeln für den Umgang zwischen Angehörigen der beider Geschlechter kodifiziert. Die Möglichkeit, eine Scheidung zu initiieren, wird nur dem Mann zugesprochen. Zugleich steht er in der Pflicht, die Grundbedürfnisse seiner Frau, das heißt: die Versorgung mit Nahrung und Kleidung sowie die ehe-

99 Damit ist auch deutlich, dass von der Ehe im Alten Testament aus der Sicht des Mannes gesprochen wird – bei den Propheten dann aus der Sicht Gottes. Zum Ganzen vgl. Hans-Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, 7. Aufl., Gütersloh 2002, 243–248.

100 Friedrich Fechtner, Lucia Sutter Rehmann, Ehe, in: Frank Crüsemann (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 94.

101 Gleichzeitig wird der familiäre Inzest mit einem Tabu belegt, was in einer gewissen Spannung zur Verwandtenehe steht und darauf hinweist, dass in der Praxis mehrere Güter als schutzwürdig betrachtet wurden, nämlich sowohl die *Clan-Identität* als auch die *innere Ordnung* des familiären Lebens.

liche Gemeinschaft (Ex 21,10–11) zu befriedigen.<sup>102</sup> Ehebruch wurde im Alten Testament streng sanktioniert und konnte mit dem Tod bestraft werden (Lev 20,10).

Im Neuen Testament gewinnt die Ehe vor dem Hintergrund der Loyalität gegenüber dem Reich Gottes, der unbedingter Vorrang zukommt, einen neuen Stellenwert. Die Gemeinschaft der Gotteskinder, die ihrem himmlischen Vater durch Jesus Christus gehorsam geworden sind, wird nicht durch biologische Zugehörigkeit, sondern durch das Hören und Tun des Gotteswillens konstituiert. Die theologische Nötigung zur Verwandtenehe entfällt wie die Nötigung zum Heiraten und Kindergebären überhaupt (Mt 19,10–12). Zugleich wird die Ehe auf der Ebene der Regeln nun als lebenslange, monogame und unauflösbare Gemeinschaft beschrieben. Weil die Regel stets begleitet wird vom Ruf nach Ausnahmen, begegnen in den Evangelien und den Briefen Überlegungen zu dieser Frage, die wir jedoch auf der Ebene der Prinzipien ansiedeln müssen, da die Bearbeitung des Problems auf dieser Ebene erfolgt. Es bleibt noch festzuhalten: Während die Regel der ehelichen Treue in paränetischen Zusammenhängen in unterschiedlichen Wendungen eingeschärft wird, tritt an die Stelle der Androhung der Todesstrafe die Gemeindezucht, deren äußerste Maßnahme der Gemeindeausschluss ist.

### 3.1.3 Prinzipien

Das übergreifende und damit primäre Prinzip der Geschlechtergemeinschaft ist das Prinzip des Bundes zwischen Partnern ungleichen Geschlechts. Dabei wird der Bund Gottes mit seinem Volk zur Praxis der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau in Beziehung gesetzt. Prinzipielle Äußerungen zur Bedeutung des Bundesgedankens finden wir im Alten Testament bei den Propheten, im Neuen Testament bei Paulus. Das Bild von der Treue des Mannes zur Frau seiner Jugend verweist sowohl auf Gottes Verlangen danach, dass sich Israel ihm wieder zuwendet, als auch auf die moralische Erwartung, dass ein Mann seine erste Frau nicht verlässt (Mal 2,10–16). Sexuelle Untreue, wie sie Hosea als prophetische Zeichenhandlung auferlegt wird (Hos 1–3) ist zugleich Sinnbild für die Untreue des Volkes gegenüber dem Gott des Bundes. Das Neue Testament verstärkt diesen Gedanken, wenn Paulus das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde zum Verhältnis zwischen Mann und Frau in Analogie setzt. Dabei zeigt sich gegenüber dem Alten Testament eine egalisierende Tendenz, auch wenn von einer Gleichstellung der Partner nicht die Rede sein kann. Dennoch ist für Paulus die im Horizont der Liebe Gottes gelebte eheliche Gemeinschaft vorbehaltlose Hin-

---

<sup>102</sup> Ex 21,2–11 bezieht sich auf die Ehe mit einer Sklavin, doch wurde in der rabbinischen Auslegung argumentiert, dass wenn dies schon für eine Sklavin gälte, dann doch erst recht für eine freie Ehefrau; vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church. Biblical Solutions for Pastoral Realities*, Milton Keynes 2003, 21.

gabe der Partner aneinander, die gerade im Kernbereich der Intimität keine Hierarchie kennt: „Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“ (1Kor 7,4). Das Prinzip, wonach die Frau Eigentum ihres Mannes ist (so wird es auch im Dekalog vorausgesetzt), weicht hier dem Prinzip der gegenseitigen Zugehörigkeit – wohlgekannt als Glieder am Leib Christi, dem *beide* zugehören.

Im Bundesgedanken, wie ihn dann auch Paulus entfaltet, ist eine Komplementarität der Partner mitgedacht, also das Einander-Entsprechen in der Differenz. Gegenstand weitreichender und grundsätzlicher Diskussionen ist heute, wie das Prinzip der Komplementarität von Mann und Frau im Einzelnen aufzufassen ist, genauer: inwieweit sich die Überzeugung der Gleichheit von Mann und Frau (dazu gleich mehr) auf der Ebene der Prinzipien des ehelichen Miteinanders auswirkt.<sup>103</sup>

Auf zwei schon erwähnte Texte muss hier etwas genauer eingegangen werden. Zunächst stellt sich Jesus der Frage der Pharisäer nach den möglichen Gründen, aus denen sich ein Mann von seiner Frau scheiden darf (Mk 10,1–12). Jesus soll damit offenbar in den Disput zweier rabbinischer Schulen hineingezogen werden.<sup>104</sup> Der Frage, ob Mose *erlaubt* habe, sich von seiner Frau zu scheiden, begegnet Jesus mit der Gegenfrage danach, was Mose *geboten* habe. Letztlich geht es darum, was Gott dem Menschen gebietet, was sein Wille für ihn ist. Der von den Pharisäern gegebene Hinweis auf die Erlaubnis des Mose, einen Scheidebrief auszustellen, wird von Jesus mit der grundsätzlichen Aussage beantwortet, dass diese Erlaubnis ein Zugeständnis an die sündige Hartherzigkeit der Menschen sei und nicht der ursprünglichen Absicht Gottes entspricht.<sup>105</sup> Er zitiert Gen 2,24, wo davon die Rede ist, dass ein Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen wird, so dass die beiden „ein Fleisch“ werden. Prinzipiell gilt der Grundsatz: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden“ (Mk 9,9). Die folgenden Erläuterungen Jesu lassen drei bedeutsame Aspekte er-

103 Wichtige Beiträge dieser Diskussion finden sich in: Ronald W. Pierce, Rebecca Merrill Groothuis (Hg.): *Discovering Biblical Equality. Complementarity Without Hierarchy*, Downers Grove 2005; John Piper, Wayne Grudem (Hg.): *Zweimalig einmalig. Eine biblische Studie*, Friedberg 2008; James R. Beck: *Two Views on Women in Ministry*, rev. edition, Grand Rapids 2005.

104 David Instone-Brewer argumentiert, dass die Frage sinnvollerweise nicht so verstanden werden könne, ob das Gesetz des Mose eine Scheidung erlaube, da dies offensichtlich der Fall war. Er gibt der Variante des Mt den Vorzug, denn sachlich ging es den Pharisäern darum, dass Jesus sich im Blick auf die liberalere (Scheidung aus irgendeinem Grund) oder restriktivere (Scheidung nur bei erfolgtem Ehebruch) positioniert, *Divorce and Remarriage in the Church*, 40.

105 „Das formelhafte ‚von Beginn der Schöpfung‘, das vor allem in der Weisheitsliteratur begegnet, kennzeichnet die beiden folgenden Schriftargumente aus Gen 1,27 und 2,24 über Schriftworte hinaus als Äußerungen des in die Schöpfung hineinverfügteten Gotteswillens“, Joachim Gnilka: *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)*, 3., durchges. Aufl. Zü- rich, Neukirchen-Vluyn 1989, 72.

kennen:<sup>106</sup> Jesus erklärt erstens Frauen ebenso zu Handlungsakteuren wie Männer, während das Gesetz des Mose einseitig auf die Rechte des Mannes abstellt. Daraus folgt zweitens, dass auch ein Mann die Ehe brechen kann, indem er seiner Frau untreu wird.<sup>107</sup> Das bedeutet, dass in der Ehe kein Partner lediglich Objekt der Interessen oder Wünsche des anderen sein darf, sondern sie füreinander Verantwortung tragen. Drittens unterstreicht die Überlieferung bei Mk, dass eine Scheidung auseinanderreißt, was wesensmäßig zusammengehört, nämlich die zwei Partner eines von Gott gestifteten Bundes, so dass jede Auflösung einer Ehe eine beklagenswerte Tragödie ist. Die Erinnerung an Gottes Schöpfungsintention soll in den Hörern „regain a sense of the tragedy involved in the shattering of even a single marriage“.<sup>108</sup>

Die *crux* der Auslegung liegt in der abweichenden Überlieferung des Mt, die fast unvermeidlich auf die Frage hin gelesen wird, welche Gründe sich legitimerweise für eine Scheidung angeben lassen. Dabei liegt auch in der Überlieferung nach Mt deutlich zu Tage, dass die Scheidung aus welchen Gründen auch immer die Einheit des Ehebundes zerreißt, und dass derjenige, der nach einem Ausweg aus seiner Ehe sucht, übersieht, dass Gottes Wille die Versöhnung der Partner, nicht ihre Scheidung ist.<sup>109</sup> Der Hinweis auf die *πορνεία* (*porneia*) des Partners – ein Wort, dessen genaue Bedeutung hier strittig ist<sup>110</sup> – sollte daher nicht als „Ausnahme“ vom generellen Scheidungsverbot gelesen werden. Denn dies bedeutet zum einen, die Antwort Jesu auf derselben legalistischen Ebene wie die Frage der Pharisäer zu lesen. Jesus wollte aber kein neues Gesetz formulieren, sondern Gottes ursprünglichen Willen zur Geltung bringen. Sachlich spricht gegen die Deutung als Ausnahmeklausel, dass das jüdische ebenso wie das römische Recht im Fall ehelicher Untreue, denn dies dürfte die Bedeutung des Wortes *πορνεία* sein, eine Scheidung sogar vorschrieben.<sup>111</sup> Die Klausel formuliert also keine Ausnahme, „sondern entfaltet nur, wann Gottes unbedingter Wille für die Ehe selbstverständlich nicht gelten kann: dann nämlich, wenn in Wahrheit und

106 Für die beiden ersten vgl. Allen Verhey: *Marriage and Divorce*, in: Joel Green, *Dictionary of Scripture and Ethics*, Grand Rapids 2011, 509.

107 Richard Hays zitiert William Countryman mit den Worten: „Under the provision of the Torah ... it was impossible for a man to commit adultery against his own married state. In a single phrase, Jesus created such a possibility and thus made the wife equal in this regard, too. He not only forbade the man to divorce his wife, but also gave her a permanent and indissoluble claim on him as her sexual property. Henceforth, his sexual freedom was to be no greater than hers“; *The Moral Vision of the New Testament*, 352.

108 Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 274.

109 So David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 43ff.

110 Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 284ff.

111 Vgl. Craig S. Keener: *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Cambridge 2009, 467.

Wirklichkeit – wegen *porneia* – eine Ehe gar nicht mehr vorliegt“.<sup>112</sup> Doch gerade wenn das so ist, stellt sich für den zurückbleibenden unschuldigen Partner die Frage, ob er oder sie erneut heiraten darf. Der Text beantwortet diese Frage nicht eindeutig.<sup>113</sup> Das jüdische und griechische Recht geben diese Möglichkeit frei, was dafür spricht.<sup>114</sup> Die Tatsache, dass Jesus wohl keinen neuen Rechtsgrundsatz aufstellen wollte und vielmehr zur Umkehr und zur Versöhnung ruft, die mit einer Wiederheirat unmöglich gemacht wird, spricht dagegen.<sup>115</sup>

Ähnlich verhält es sich bei Paulus, der in 1Kor 7 ebenfalls das Prinzip der Versöhnung ins Zentrum stellt. Hat ein Christ sich nach römischem Recht scheiden lassen,<sup>116</sup> soll er die Versöhnung anstreben, wofür eine Voraussetzung ist, dass er niemand anderes heiratet (1Kor 7,11). Auch die bereits bestehende Lebensgemeinschaft mit einem ungläubigen Partner soll der Christ nicht beenden. Für den Fall, dass der nichtchristliche Partner die Ehe beendet, sieht Paulus den Christen nicht länger als „gebunden“ an, wobei unter den Auslegern strittig ist, ob damit die Möglichkeit zur Wiederheirat eröffnet ist oder nicht.<sup>117</sup> Faktisch ist auch hier nicht von einer Ausnahme zu sprechen, denn da der nichtchristliche Partner sich auf das römische Recht berufen konnte und das christliche Ehe-Ethos nicht das seine ist, gab es für den christlichen Partner faktisch keine Alternative dazu, als den Willen des nichtchristlichen Partners zu akzeptieren. Der narrative Kontext von 1Kor ist die Versöhnung und ihre Reichweite innerhalb der Ehe, wobei Paulus in einer bereits bestehenden Ehe die Wirksamkeit des Heiligen Geistes für größer hält als die Gefahr, dass der gläubige Partner durch den (noch) nicht zum Glauben gekommenen verunreinigt wird.

112 Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat. Eine biblisch-exegetische und praktisch-seelsorgerliche Orientierung*, o. O. 2003, 55. So auch Graig Keener: *The Gospel of Matthew*, 467.

113 Exegetisch geht es um die Frage, ob Mt 19,9 in der folgenden Weise ergänzt werden darf oder nicht: „Wer immer seine Frau entlässt, außer wegen *porneia*, und wer einen andere heiraten wird, außer wegen *porneia*, der begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, der begeht Ehebruch (außer wenn in ihrer ersten Ehe *porneia* vorgelegen hat)“, so Heinzpeter Hempelmann, *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 58. Nach Ulrich Luz spricht in Verbindung mit Mt 5,32b mehr für eine Interpretation des Textes im Sinne eines Verbots der Wiederheirat, vgl. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1997, 98f.

114 „No one permitted remarriage if a divorce were invalid, but a valid divorce included the right to remarry, as is attested by ancient divorce contracts“, Graig Keener: *The Gospel of Matthew*, 469. So auch Hans F. Bayer: *Das Evangelium des Markus*, Witten 2008, 358.

115 Vgl. Helmut Burkhardt: *Ethik*, Bd. II/2, 106. In diesem Sinne urteilt auch Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 100ff, bevor eine weitergehende Abwägung von Optionen folgt, auf die ich noch zu sprechen kommen werde.

116 Die Scheidung galt nach römischem Recht als vollzogen, wenn einer der Partner aus dem gemeinsamen Haus auszog; vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 55; vgl. weiter Eckhard J. Schnabel: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2., bericht. u. erg. Aufl. Witten 2010, 373.

117 Eine knappe Übersicht der Auslegungen bei Eckhard Schnabel, ebd., 378f.

### 3.1.4 Grundüberzeugungen

Das Vorstehende lässt in der Zusammenschau einige Grundüberzeugungen erkennen, die in der Synthese ausgeführt werden sollen.

## 3.2 Synthetische Aufgabe

### 3.2.1 Schöpfung

Jesus bestätigt explizit die Grundüberzeugung, dass Gott Mann und Frau in sein Ebenbild erschaffen hat. Sie sind aufeinander hin geordnet und spiegeln in ihrer Berufung zur Gemeinschaft die Hingabe und Liebe des dreieinigen Gottes wider. Die Einheit des „Ein-Fleisch-Seins“ erhält den Segen, Kinder zu empfangen (Gen 1,27ff), sie ist daher wesentlich heterosexuelle Beziehung. Dass Gen 2,24 den Vollzug der Ehe meint, wird man kaum bestreiten können.<sup>118</sup> Dabei ist die geschlechtliche Gemeinschaft „Ausdruck eines Zusammengehörens von Mann und Frau, das weit über das Geschlechtliche hinausgeht und zu einem Ineinander des Lebens beider führt, das aus zwei Individuen *ein* Paar macht, das unaufgebar zusammengehört“.<sup>119</sup> Die Schöpfungsordnung des Ehebundes gibt zugleich einer Variabilität Raum, insofern die Ehe mehr oder weniger stark als Rechtsform ausgestaltet sein kann. Dennoch setzt ihre Anerkennung durch Dritte Rituale eines erkennbaren Anfangs voraus. Im Genesis-Text wird dieser erkennbare Anfang mit der für eine patrilinear strukturierten Gesellschaft staunenswerten Aussage markiert, dass der Mann sein Elternhaus verlassen wird (Gen 2,24a).

Die Ehe ist nach Gottes Willen der Raum gelebter Sexualität. Die biblische Überlieferung verschweigt die gewaltige Kraft sexuellen Begehrens nicht, hebt jedoch gerade deshalb durchgehend hervor, dass die von der Ehe entbundene Sexualität der Absicht Gottes für die gute Gabe der Sexualität widerspricht und Bindungen schafft, die der Bindung an Gott entgegenstehen.<sup>120</sup> Dass zwei Menschen in der sexuellen Vereinigung „ein Fleisch“ bzw. „ein Leib“ werden, das gilt ja auch bei nicht miteinander verheirateten Partnern (vgl. das Zitat von Gen

118 So die meisten evangelikalischen Kommentare. Auch Horst Seebass räumt ein, dass „V 24b aber sehr selbstverständlich von der Ehefrau handelt“, Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 116.

119 Walter Klaiber: *Der erste Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn 2011, 94.

120 Der kanonische Befund in dieser Hinsicht ist so deutlich, dass keinerlei Nötigung entsteht, die Ehe in den Wortlaut des Hohenliedes Salomos hineinzulesen. Dieses poetische Buch preist das Geschenk körperlicher Liebe. Wer der weisheitlichen Dichtung die Züge eines Rechtsbuches abgewinnen will, in dem nach den formalen Voraussetzungen der Ehe zu suchen wäre, verkennt den Charakter der Weisheit.

2,24 in 1Kor 6,16).<sup>121</sup> Nur dass dies nach Paulus eine Einheit darstellt, die unver-  
einbar ist mit der Gemeinschaft mit Jesus Christus durch den Heiligen Geist.

Die Schöpfungserzählung Gen 2 kennt aber auch den Aspekt des Alleinseins,  
das in der Gemeinschaft mit Gott (gut) aufgehoben ist. Das Alleinsein vor Gott  
verweist auf die Bestimmung des Menschen, im *Selbstbewusstsein* die Suche  
nach seinem Wesen aufzunehmen, und sich im *Körperbewusstsein* seinem Auf-  
trag zur Weltgestaltung zu stellen.<sup>122</sup> Das Alleinsein im Sinne der Ganzhingabe  
an Gott findet Anschlusspunkte in der Erlösungsordnung und der himmlischen  
Vollendung des Menschen (s. u.), während das Alte Testament die Verheißung  
des Mitgehens Gottes als an den Kindersegen und damit den Fortbestand des  
Volkes Israel gebunden sieht.

Schließlich: Die Ehe ist eine Gemeinschaft, in der die Partner füreinander  
Verantwortung übernehmen. Nennt Jesus später den Scheidebrief eine Konzessi-  
on an die Herzenshärte des Menschen, dann bedeutet dies, dass Herzengüte das  
Prädikat einer Beziehung sein soll, in der sich die Partner die Gemeinschaft mit  
Gott gefallen lassen und füreinander einstehen. Wie genau diese Verantwor-  
tungsübernahme aussieht, wird in den biblischen Texten nur beiläufig erwähnt.  
An der Erwartung selbst besteht jedoch kein Zweifel (Ex 21,10–11; 1Kor 7,3;  
Eph 5,29).

### 3.2.2 Bund

Erscheint es gewagt, in Gen 2,24 das Muster der Einehe erkennen zu wollen, so  
erschließt die Interpretation des Bundesbegriffs die Ausrichtung auf die Einehe  
schon im Alten Testament, noch bevor diese im Neuen Testament zur einzig gül-  
tigen Eheform erklärt wird. Gottes Bund mit dem erwählten Volk gründet in der  
Liebe und Eiferheiligkeit Gottes zum Menschen. Dieser Bund ist exklusiv und  
fordert die Antwort exklusiver, allein Jahwe geltender Hingabe. Exklusivität und  
Unauflöslichkeit sind nicht Eigenschaften, sondern bezeichnen das Wesen dieses  
Bundes. In Gottes Bund ist die Matrix und Maßgabe der Ehe vorgezeichnet. Die  
Ehe ist ein Bund Gottes (Spr 2,17), irdisches Abbild der Hingabe und Treue Got-  
tes, der die Ehepartner in Hingabe und Treue entsprechen sollen. Dieselbe Vor-  
stellung wird im Neuen Testament auf das Verhältnis zwischen Christus und der  
Gemeinde hin vertieft (Eph 5,22ff). Die Unauflöslichkeit der Ehe bleibt Leitge-  
danke auch im Neuen Testament, wo dieser Gedanke in der Hochzeit des Lam-  
mes mit der Gemeinde als Braut seinen eschatologischen Zielpunkt findet.<sup>123</sup>

Das Gesetz des Mose lässt die Mehrehe ebenso zu wie die Möglichkeit, dass  
der Mann sich von seiner Frau scheidet. Doch bezeichnenderweise ist von der

121 Vgl. dazu Walter Klaiber: *Der erste Korintherbrief*, 93ff.

122 Vgl. Johannes Paul II.: *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des  
Leibes*, hrsg. von Norbert und Renate Martin, 2., überarb. Aufl., Kisllegg 2008, 99–111.

123 Vgl. Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 364.

Mehrehe „nur im Zusammenhang mit der Regelung von durch sie entstehenden Problemen die Rede“, <sup>124</sup> die in der Erzählüberlieferung aus der Königszeit reichlich Anschauungsmaterial finden. Die Einehe entspricht dem der Sexualität eingestifteten Schöpfersinn: „Nur in der Einehe kann es wirklich zu der personalen Hingabe aneinander, zum unbedingten Vertrauen zueinander kommen, die menschlicher Sexualität entsprechen“. <sup>125</sup> So korrigiert die Grundüberzeugung von der Exklusivität und vorbehaltlosen Hingabe Gottes die in der Urgemeinde aufgegebene Praxis der Mehrehe.

### 3.2.3 Erlösung

Das Geschenk der Erlösung zu erfassen bedeutet, auch die Tiefe der Sünde zu begreifen. Das Alte Testament beschreibt eine Geschichte der wiederholten Untreue gegen Gott und beklagt das Zerschneiden menschlicher Beziehungen. Im Neuen Testament wendet sich Jesus Menschen zu, die an der Ehe gescheitert sind oder ihr aus dem Weg gehen, ohne auf sexuelle Beziehungen verzichten zu wollen. Jesus schreibt menschliche Verurteilung nicht fort, sondern bietet Vergebung an, weil illegitime sexuelle Beziehungen Sünde sind (Joh 8,11). In der Nachfolge Jesu bekommen die Ehe sowie familiäre Bindungen überhaupt eine neue, der Loyalität gegenüber dem Reich Gottes nachgeordnete Bedeutung (1Kor 7,29). Gleichwohl bleibt die Ehe als Wille des Schöpfers verbindlich, soweit nicht ein Verzicht auf die Ehe um des Reiches Gottes in Betracht kommt (Mt 19,10–12; 1Kor 7, 32–38). Eingezeichnet in die Nachfolge wird das Bild der lebenslangen monogamen Ehe als herausfordernder Weg beschrieben: So wie Jesus sich um der Menschen willen aus Liebe hingab, so sollen die Ehepartner – die Männer sind bei Jesus besonders im Blick – sich dem anderen schenken und dabei bereit sein, eigene Ansprüche zurückzustellen. Die Ehe soll also nicht weltliche Machtverhältnisse widerspiegeln, sondern die dienende Hingabe Jesu abbilden. <sup>126</sup> Der Dienstgedanke der Ehe verweist auf die Grundüberzeugung der *gegenseitigen* Liebe und des Respekts der Partner voreinander. Die Zugehörigkeit der Partner zueinander wird umschlossen von beider Zugehörigkeit zu Christus und zu seinem Leib, einer Zugehörigkeit, die im Brotbrechen seine geheimnisvolle Verdichtung erfährt (1Kor 10,16).

Die Paränesen des Neuen Testaments lassen erahnen, dass es schon den ersten Generationen von Christen nicht leicht fiel, die Herausforderungen des gemeinsamen Lebens der Ehe im Gehorsam gegenüber Christus zu leben. <sup>127</sup> Grundsätz-

124 Helmut Burkhardt: *Ethik, Bd. II/2. Das gute Handeln*, Gießen 2008, 73.

125 Ebd., 74.

126 Vgl. Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 365.

127 Daher scheint es mir wenig überzeugend, wenn gesagt wird, dieses Ideal könne heute nicht mehr gelebt werden. Die Herausforderungen mögen sich verändern, aber es gab sie sowohl in den Lebenswelten des Alten als auch des Neuen Testaments. Die Frage ist, wie auf wechselnde Herausforderungen reagiert wird.

lich ist diese Herausforderung jedoch als Herausforderung der Gemeinschaft der Jesus-Nachfolger verstanden worden und nicht lediglich als private Angelegenheit. Fragen der Lebensführung sind Fragen, „that concerns the health and witness of the whole community“.<sup>128</sup> Die Gemeinde soll nach dem Zeugnis der Bergpredigt „Licht der Welt“ sein und deshalb lautet die Grundfrage der christlichen Gemeinschaft nicht: Unter welchen Bedingungen dürfen Ehepartner sich scheiden lassen, sondern: Wie können wir als Gemeinschaft Ehen stiften, nähren und bewahren, die Gottes Schöpferabsicht für uns Menschen widerspiegeln? Und weiter: „Welche Einstellungen und Verhaltensweisen lassen sich erkennen, die Ehen zerstören? Welche konkreten Praktiken müssen wir als Paare und als Kirche entwickeln, die uns helfen frei zu werden von ehelichem Unfrieden und Entfremdung der Partner, um damit Ehen zu stärken und zu bewahren?“<sup>129</sup> Erst im Kontext der Sendung, Licht der Welt zu sein, kann die Frage, wie mit gescheiterten Ehen umzugehen ist, eine Antwort finden.

### 3.2.4 Vollendung

Die Ehe von Mann und Frau ist der Schöpfung eingeschrieben, der Ort ihrer Entfaltung ist dabei diese vergehende Erde, nicht die neue Schöpfung. „Ehen werden für *immer* geschlossen, nicht für *ewig*“.<sup>130</sup> Die Vollgestalt des Reiches Gottes ereignet sich in der Hochzeit des wiederkommenden Herrn mit der Gemeinde als Braut (Apk 19,7), dem Finalpunkt der Geschichte, auf den verheiratete wie unverheiratete Christen gemeinsam zugehen. Die Erinnerung daran, dass die himmlischen Leiber sich von den irdischen unterscheiden werden, verweist auf die irdische Begrenzung der Ehe. Deshalb formuliert Paulus den Vorbehaltungsgrundsatz, wonach diejenigen, „die Frauen haben, sein sollen, als hätten sie keine“ (1Kor 7,29). Das bedeutet, dass die Ehe so relativiert wird, „daß sie in Beziehung gesetzt [wird] zur Priorität des Reiches Gottes“.<sup>131</sup> Nur vom Anbruch des Gottesreiches und der Berufung zu einem Leben von Gott her sind die Freiheit zur Ehe und die Freiheit zur Ehelosigkeit zu verstehen.<sup>132</sup> Wer nun unverheiratet geblieben ist, wird in der Ewigkeit nichts vermissen, sondern hat den Verheirateten eine Erfahrung voraus, insofern er oder sie schon auf der Erde in der ungeteilten Hingabe an Christus, den Bräutigam, leben konnte.<sup>133</sup> Vor dem Hintergrund der Einbindung der gelebten Sexualität an die Ehe ist damit auch der relative und sekundäre Charakter ausgedrückter Sexualität betont. In der Gemeinschaft mit Christus kann die sich selbst verschenkende Liebe nichtsexuelle Ausdrucksfor-

128 Richard Hays: *The Moral Vision of the New Testament*, 365.

129 Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 277 (dort kursiv).

130 Bernd Wannewetsch: *Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1993, 227.

131 Ebd., 243.

132 Vgl. ebd., 236f.

133 Wiederum steht mir nicht zu behaupten an, dass damit ein leichter Weg bezeichnet ist.

men finden, deren Dienst deshalb von weitreichender Bedeutung ist, weil diese Ausdrucksformen im Unterschied zur Sexualität nicht nur auf *einen* Menschen, sondern auf eine *Gruppe* von Menschen ausgerichtet sein können.

### 3.3 Hermeneutische Aufgabe

In diesem Arbeitsschritt haben wir zunächst den Richtungssinn des biblischen Zeugnisses zu prüfen und dafür auch die gegenwärtige Lebenswelt, in der dieses Zeugnis seine Relevanz erweisen soll, zu untersuchen. Ich folge zunächst den Kontextkriterien:

#### 3.3.1 Das Kriterium der Schöpfung

Ich habe herausgearbeitet, dass Gottes Schöpferabsicht die lebenslange monogame Ehe ist, die aus der Perspektive der Vollendung des Gottesreiches ein Typus der Gemeinschaft zwischen Christus und seinem Volk ist. Davon abweichende Formen der Partnerschaft müssen daran gemessen werden, inwieweit sie die Exklusivität und Treue Gottes zu seinem Volk sowie die – im Neuen Testament zwar hinter der Gemeinschaft der Hörer und Täter des Wortes zurücktretende, aber nicht aufgehobene – Verheißung, Kinder zu empfangen und aufzuziehen, abzubilden vermögen. Die Sünde verzerrt zwar das Bild der Ehe, insofern weltliche Machtmuster Eingang in die Gemeinschaft der Partner finden, doch bleibt das Grundmuster, nämlich Verantwortung füreinander zu übernehmen und offen für Kinder zu sein, weiter erkennbar.

#### 3.3.2 Das Kriterium der innerbiblischen Übereinstimmung

Innerhalb der Bibel zeigt sich eine große Übereinstimmung hinsichtlich der Zuordnung der Sexualität zur Ehe und der Verurteilung von Sex außerhalb der Ehe. Auch die Kriterien der Liebe, Treue und Verantwortung zueinander sind durchgängig bezeugt. Der erkennbare Anfang der Ehe wird vorausgesetzt, doch wird keine bestimmte juristische Form dafür für verbindlich erklärt. Damit ist in der Gegenwart zu klären, welche Rituale des erkennbaren Beginns der Ehe die Kirche anerkennt.<sup>134</sup> Die Einehe steht im Alten Testament neben der Praxis der Polygamie, wobei Aspekte wie die soziale Absicherung der Frau bei Verlust des Ehemannes zu berücksichtigen sind und angesichts der Grundüberzeugung von

134 Diese Diskussion ist formal virulent, nachdem aufgrund einer Änderung des deutschen Personenstandsgesetzes die staatliche nicht mehr die zwingende Voraussetzung einer kirchlichen Trauung ist, auch wenn allein durch letztere keine Ehe im zivilrechtlichen Sinne begründet wird. Von praktischer Bedeutung ist die Frage im Hinblick auf das sogenannte „Alterskonkubinats“, womit in der Regel das Zusammenleben zweier aus finanziellen Erwägungen unverheirateten Partner gemeint ist.

der Unauflöslichkeit der Ehe im Missionskontext sorgfältig zu prüfen ist, wie nach Annahme des Evangeliums mit bereits bestehenden polygamen Ehen zu verfahren ist.<sup>135</sup> Schließlich nimmt vom Alten zum Neuen Testament hin die Bedeutung zu, die der Herzenshaltung zugesprochen wird, auch wenn dieses Sachmoment schon vorher präsent ist.<sup>136</sup> Jedenfalls geht es beim Einwilligen in eine Ehe nicht primär um die äußere Konformität mit einem gegebenen Recht, sondern um die Bereitschaft, die vorbehaltlose Hingabe Christi in der Beziehung zu einem einzelnen Menschen Gestalt werden zu lassen. Entsprechend wird die Herzhärte als Ursache für das Zerbrechen einer Ehe identifiziert.

### 3.3.3 Das Kriterium der Bezeugung entgegen der Kultur

Der deutlichste Kontrastpunkt gegenüber der Umgebungskultur zeigt sich in der Akzeptanz und bei Paulus sogar Empfehlung, ehelos zu bleiben – und darin der ungeteilten Hingabe an die Ausbreitung des Reiches Gottes Ausdruck zu verleihen. Die Nötigung jüdischer Praxis und die Erwartung römischen Rechts daran, dass ein erwachsener (im engeren Sinne gesunder) Mann heiratet, war so erdrückend,<sup>137</sup> dass heute gelegentlich vermutet wird, Paulus sei nicht ledig, sondern verwitwet gewesen, als er in Berührung mit dem Evangelium kam, oder gar bezweifelt wird, dass Jesus ehelos gelebt habe.<sup>138</sup> Dieser Aspekt ist von besonderer Bedeutung, wenn heute die Frage nach alternativen Lebensformen gestellt wird. Das Neue Testament kennt mit der Ehelosigkeit eine solche legitime Alternative, aber eben nur diese *eine* und es wäre gesondert zu prüfen, ob die Erweiterung auf weitere Lebensformen dem Richtungssinn des biblischen Zeugnisses entspricht.

Die Interpretation der Ehe als „Bund Gottes“ und die damit einhergehende Ablehnung der Ehescheidung bewegt sich in einer graduellen Differenz zur jüdischen Überlieferung, die sowohl das Recht des Mannes zur Scheidung als auch Gottes Abscheu gegenüber der Scheidung bezeugte, dagegen in scharfem Kontrast zum römischen Recht. Eine Ehescheidung konnte durch das Ausziehen ei-

135 Vgl. Samuel Waje Kunhiyop: *African Christian Ethics*, Grand Rapids 2008, 223–242. Er hebt das Scheidungsverbot für Christen hervor und urteilt, dass die Kirchen in Afrika „[should] tolerate polygamy but undermine it by promoting it to the superior ideal of monogamy“ (242). Herausgelöst aus dem Kontext afrikanischer Stammeskulturen müsste man diesem Grundsatz widersprechen. Als Antwort auf die Frage: Was bedeutet es, im Umfeld afrikanischer Stammeskulturen Kirche Jesu Christi, die Menschen in den Gottesbund einlädt?, zu sein, wird man ihm zustimmen können.

136 Deutlich wird das in Mt 5,28, wo der Ehebruch als der Handlungsebene vorausliegend betrachtet wird, wenn dem Begehren einer anderen als der eigenen Frau gegenüber Raum gegeben wird.

137 Vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 83f.

138 Friedrich Fechner und Lucia Sutter Rehmann formulieren in ihrem Artikel „Ehe“: „Dass Jesus ehelos war, lässt sich nicht belegen. Auch die Ehefreiheit (1 Kor 7,8) des Paulus ist nicht gesichert“, in: Frank Crüsemann (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, 96.

nes Partners aus dem gemeinsamen Haus vollzogen werden, nähere rechtliche Bestimmungen griffen dabei nicht. Die Gleichstellung der Partner durch Jesus geht jedoch nicht in die Richtung, es beiden Partnern gleichermaßen *leicht* zu machen, eine bestehende Ehe zu verlassen, sondern beide zur Treue und Versöhnungsbereitschaft zu rufen. Diese Ermahnungen gewinnen erhöhte Bedeutung vor dem Hintergrund einer Gegenwartsgesellschaft, in der die Ehescheidung zunehmend erleichtert worden ist, während nur geringe äußere Impulse zum Beieinanderbleiben spürbar sind.

### 3.3.4 Das Kriterium der kulturellen Begrenztheit

Nach diesem Kriterium dürfte die Reichweite solcher Sachmomente, in denen die jüdische und später die Christengemeinschaft an der patriarchalischen Grundausrichtung der Gesellschaft partizipierten, geringer sein als die anderer Sachmomente. Bereits die Texte des Neuen Testaments weisen, wie ich gezeigt habe, einen egalisierenden Richtungssinn auf, während die soziale Rollenzuweisung weiterhin deutliche Züge gesellschaftlicher Konvention trägt. Im Blick auf die Gestaltung des Ehelebens eröffnen sich von hier aus Freiräume, die weiter zu bedenken sind.<sup>139</sup>

### 3.3.5 Das Kriterium der kulturellen Entsprechung

Die größte Nähe zeigt die Ehe des biblischen Lebensumfeldes mit der Ehe im heutigen Lebensumfeld an zwei Punkten: Zum einen sind Einstellungsweisen für die Treue zum Partner, das Vertrauen auf seine Zuwendung und Fürsorge Grundlage einer Ehe. Der Verlust nicht des Liebesgefühls, aber der Praxis gelebter Liebe lässt die Ehe erodieren. Wo an Haltungen des Herzens appelliert wird, berühren sich frühe und heutige Lebenswelt deutlich. Ein zweiter Berührungspunkt besteht darin, dass die Bereitschaft, die Zweierbeziehung auf eigene Kinder hin zu öffnen, sich naturgemäß nur in heterosexuellen Partnerschaften verwirklichen lässt, auch wenn dies heute nur zum Teil eheliche Partnerschaften sind. Dennoch bleibt der prokreative Aspekt der Paarbeziehung für diese wesentlich, schließlich verdankt ausnahmslos jeder Mensch sein Leben der Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau.<sup>140</sup>

---

139 Vgl. Christoph Raedel: Gender-Dekonstruktivismus und Gender Mainstreaming als Herausforderung an Theologie und Kirche, in: Christian Hermann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes, Bd. 2: Konkretionen*, Witten [2012], 85–114.

140 Das gilt auch für den Fall, dass der natürliche Befruchtungsvorgang reproduktionstechnisch initiiert oder unterstützt wurde.

### 3.3.6 Das Kriterium des Zweckes

Dieses Kriterium ist hier vor allem im Blick auf die Frage der Ehescheidung von Bedeutung. Ihr wenden wir uns abschließend zu, nachdem zuvor das gesellschaftliche Umfeld, in dem heute Ehen gelebt werden und Ehen scheitern, skizziert worden ist.

Die Ehe steht bei den Deutschen zwar weiterhin in hohem Ansehen und bestimmt die Lebensgeschichte der Mehrheit der Deutschen, doch hat mit gestiegenen Scheidungszahlen neben der lebenslangen die sukzessive Monogamie an Bedeutung gewonnen, während zugleich zahlreiche alternative Lebensformen Verbreitung finden. Das Zusammenleben in einer Ehe steht heute vor einer Reihe von Herausforderungen, deren „moderner“ Charakter im Abgleich mit der biblischen Umwelt leicht zu erkennen ist.<sup>141</sup>

Angestiegen ist die durchschnittliche Lebenserwartung von Männern und Frauen. Für Ehepaare bedeutet dies, dass sie je nach Alter bei der Eheschließung mehr Lebensjahre miteinander verbringen als das bei früheren Generationen durchschnittlich der Fall war. Auf diese längere Zeitschiene bezogen hat die Fluktuation in Beziehungen zugenommen, wobei dieses Phänomen sich nicht nur bei Ehen, sondern – noch deutlicher – bei nichtehelichen Partnerschaften zeigt.<sup>142</sup> Im Blick auf die diese Fluktuationstendenzen befördernde Faktoren ist es einfacher, Korrelationen festzustellen, als Ursachen auszumachen. Eine nachgewiesene Korrelation besteht jedenfalls zwischen der Frauenerwerbstätigkeit und dem Scheidungsrisiko.<sup>143</sup> Daneben gilt die mediale Verstärkung des real bestehenden Scheidungsrisikos als zumindest mitursächlich dafür, dass Paare sich gewissermaßen im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophezie bei auftretenden Konfliktlagen auch tatsächlich trennen. Des Weiteren erleichtern steigende Scheidungszahlen zugleich die Chancen zur Wiederheirat, da die Zahl der potentiellen Partner steigt, wobei die Instabilität der ersten in die zweite Ehe mit hineingenommen wird, was sich an höheren Scheidungszahlen für Zweitehen sowie an einer höheren Wahrscheinlichkeit des Scheiterns einer (später) von Scheidungskindern eingegangenen Ehe zeigt. Schließlich fördert die Normalisierung von Scheidungen in der gesellschaftlichen Wahrnehmung, also ihr Alltäglicherwerden, die Neigung, eine unbefriedigende Ehe zu verlassen. Zur Normalisierung der Ehescheidung dürfte auch die Reform des Scheidungsrechts 1976 mit dem Übergang vom Verschuldungs- zum Zerrüttungsprinzip beigetragen haben. Eine Reihe von Umfeldfaktoren begünstigt also das Auseinanderfallen von Ehen, doch welche intrinsischen Ursachen für die Scheidungsneigung lassen sich erkennen?

141 Für die nachfolgenden Einsichten verweise ich auf Rüdiger Peuckert: *Familienformen im sozialen Wandel*. 7., vollständig überarb. Aufl., Wiesbaden 2008.

142 Die Trennungsrates nichtehelicher Partnerschaften innerhalb der ersten sechs Jahre liegt dreimal so hoch wie die von Ehen; vgl. ebd., 172.

143 Vgl. ebd., 173.

Zunächst ist zu bedenken, „dass in der Idee der Liebesheirat das Scheitern der Ehe schon angelegt ist, denn Liebe ist vergänglich“.<sup>144</sup> Gemeint sind die Liebesgefühle, die in der Tat innerhalb einer Partnerdynamik zunächst glühen und dann abkühlen. Die Romantisierung der Ehe verbaut ihr die Perspektive der Dauerhaftigkeit, weil Empfindungen füreinander auf Dauer nicht zu tragen vermögen. Dennoch wirkt die Ehe auch heute auf viele Menschen anziehend, da sie Sicherheit und Geborgenheit, wie überhaupt die Stillung der affektiv-emotionalen Ansprüche verheißt. Steigende Scheidungszahlen sind vor diesem Hintergrund nicht Anzeichen für den Verfall der Ehe, sondern für die Belastung, die daraus erwächst, dass die eigenen Ansprüche nicht erfüllt werden. Hauptgrund für das Scheitern moderner Ehen heute ist die „Selbstüberforderung der Ehe durch fortschreitende Anspruchsinflation“.<sup>145</sup> Eine Ehe wird lieber beendet als dass Abstriche an den eigenen Glücksvorstellungen gemacht oder Mängel in Kauf genommen werden. Hier macht sich die Veränderung der Wertehierarchie in der Gesellschaft bemerkbar: Gegenüber der früheren Dominanz von Pflicht- und Akzeptanzwerten werden heute die Selbstentfaltungswerte stärker betont. In der Summe lässt sich die folgende Analyse formulieren:

Wenn Ehen allein auf dem Sinnkriterium „romantische Liebe“ basieren, gekoppelt mit sehr hohen und vielfältigen Erwartungen an den Partner bzw. an die Partnerbeziehung, sind Enttäuschungen und Frustrationen vorprogrammiert. Kommen noch außereheliche Belastungen hinzu, wie Arbeitslosigkeit u. a., dann wirken diese als Stressoren im Hinblick auf die Auflösung der Ehe. Weil die Partnerbeziehung als alleiniges Sinnkriterium einen so hohen Stellenwert besitzt, weil diese damit von so großer psychischer Bedeutung für den Einzelnen ist, kann dieser eine unharmonische Beziehung auf Dauer nicht ertragen und löst seine Ehe auf.<sup>146</sup>

Wenn sich auch das Lebensumfeld für Ehen, wie für die Menschen überhaupt, in einem beständigen Wandel befindet, so lässt sich doch festhalten, dass die Ursachen für das erhöhte Trennungs- und Scheidungsrisiko nicht primär in einer höheren Zahl von ehelichen Krisen und Konflikten liegen, sondern darin, „dass immer weniger Menschen bereit sind, von ihren hochgesteckten Erwartungen Abstriche zu machen“.<sup>147</sup>

Die diese Reflexion abschließende Frage nach der Verbindlichkeit biblischer Aussagen im Blick auf die Ehescheidung muss in die so beschriebene Lebensumwelt hinein beantwortet werden, wenn sie nicht abstrakt bleiben will.

---

144 Ebd., 177.

145 Ebd., 179.

146 Rosemarie Nave-Herz: Die Familie – ein kulturgeschichtlicher Überblick, in: *Familie – von der Bedeutung und vom Wandel einer elementaren Lebensform. Bericht von der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD vom 7. bis 10. März 2009 in Güstrow, Hannover 2009, 7–17, hier 16.*

147 Rüdiger Peuckert: *Familienformen im sozialen Wandel*, 182.

(1) In der Vermittlung der biblischen Grundüberzeugung zur Ehe als Bund mit den gegenwärtigen Gefährdungen der Ehe muss grundlegend und jeder rechtlichen Handhabung von Einzelfällen vorangehend die Gemeinde neu als Raum entdeckt werden, in dem Ehen entstehen, wachsen und sich entfalten können. Damit ist nicht einfach gemeint, dass Gemeinden sich das Leitbild der Ehe auf die Fahnen schreiben sollen, sondern vielmehr, dass durch geistliche Übungen und Formen des Miteinanders, gerade zwischen den Generationen diejenigen Tugenden ausgebildet werden, die dazu befähigen, sich den Herausforderungen einer Ehe zu stellen.<sup>148</sup> Dabei ist die spirituelle Praxis von fundamentaler Bedeutung, denn die Annahme des Partners hat ihren letzten und tragfähigsten Grund in der selbst erfahrenen Annahme durch Jesus Christus. Die sozialwissenschaftliche Analyse hat gezeigt, dass heute im Blick auf die Ehefähigkeit kaum etwas wichtiger sein dürfte als das Einüben einer dem Weg Jesu Christi entsprechenden dienenden Haltung, in der ich den anderen höher achte als mich selbst und bereit bin, Abstriche an den eigenen Glücksvorstellungen zu machen. Der eigene Sinn für vorbehaltlose Hingabe kann nach christlichem Verständnis nur am Urbild der liebenden Hingabe Jesu Christi gewonnen werden.

Eine Gemeinschaft zu sein, die Licht für eine Welt ist, in der das Zerbrechen von Ehen und Partnerschaften etwas Alltägliches geworden ist, setzt die Einsicht voraus, dass im Horizont des anbrechenden Gottesreiches Beziehungsfragen nicht *rein* privater Natur sind, sondern den Leib Christi betreffen. Die größte Herausforderung

may be to recover a practice of mutual admonition within the churches concerning marriage and divorce. Members of Christian churches too frequently regard these matters simply as private matters, as „no one else’s business“. Personal responsibility is not to be disowned, but it is to be exercised in Christian community, attentive to the voices of the community attentive to Scripture.<sup>149</sup>

Für Christen, die auf die Ehe zugehen oder bereits als Ehepartner leben, dürfte es zu den wichtigsten Entdeckungen gehören, Vorbilder in anderen Paaren zu finden, die mit ihnen die Verheißungen, aber auch Gefährdungen für eine Ehe teilen, also der Freude an der Ehe als Schöpfungsgabe die Einsicht in die Heimsuchungen menschlicher Hartherzigkeit zur Seite stellen.

(2) Zur Verantwortung einer Gemeinde für die ihr anvertrauten, in ihr gelebten Ehen gehört es, im Sinne einer Grenzbestimmung auch das Nichtmehrbestehen einer Ehe feststellen zu können. Der bei Mt benannte Fall rekuriert auf die sexuelle Untreue eines Partners, der durch das „Ein-Fleisch“-Werden mit einem anderen Partner die bestehende Ehe gebrochen hat. Selbst wenn man, wie ich es getan habe, die Unzuchts-Klausel nicht als von Jesus konzidierte Ausnahme liest, sondern als Explizitmachen des Offensichtlichen, dass nämlich eine auf dem Papier

148 Vgl. dazu Glen Stassen, David Gushee: *Kingdom Ethics*, 289.

149 Allen Verhey: *Marriage and Divorce*, 512.

noch bestehende Ehe zerbrochen ist, muss mit Rekurs auf die Minimalbedingungen des Menschseins, also die Bestimmung zu leben und sich zu entfalten, gefragt werden, ob ausschließlich die illegitime sexuelle Beziehung zu einer dritten Person die Feststellung des objektiven Nicht-Mehr-Bestehens der Ehe rechtfertigt. Ich meine, dass im Horizont einer Anthropologie, die den Menschen in seiner Einheit als Geist-Leib-Geschöpf sieht, diese Frage nur verneint werden kann. Die fortgesetzte physische Misshandlung eines Partners, einschließlich der Vergewaltigung in der Ehe, hat nicht nur strafrechtliche Relevanz, sondern zerbricht das in der Ehe grundlegende besondere Anerkennungsverhältnis der Partner. Mir ist klar, dass die Analogiebildung dazu einlädt, die Analogie zu erweitern, angefangen von der fortgesetzten Misshandlung von in der Familie lebenden Kindern bis hin zum Drogenmissbrauch, der ja ebenfalls die Folge zumindest zeitweiligen Kontrollverlustes hat. Meine einzige Erwiderung auf eine in dieser Richtung geäußerte Befürchtung besteht in dem Hinweis, dass meine Erwägungen – wie schon die von Mt überlieferten – missverstanden werden, wenn sie im Paradigma von „Regel / Ausnahme“ gelesen werden. Die Leitfrage, auf die ich eine Antwort suche, ist vielmehr: Welchen Charakter sollen eheliche Beziehungen haben und welchen Charakter dürfen sie nicht haben, damit wir in einer von Vorteilsnahme, Instrumentalisierung von Menschen und Gewalt geprägten Gesellschaft Licht sein können?<sup>150</sup>

Als innerbiblisches Prinzip kann für diesen Zusammenhang auch Gottes vorrangige Zuwendung zu den Schwachen angeführt werden.<sup>151</sup> Schon das Eröffnen eines geschützten, vom misshandelnden Partner getrennten Wohnraums kann Ausdruck einer so begründeten Zuwendung sein. Die Gemeinde wird sich jedoch nicht damit zufrieden geben können, die Verwundeten zu verbinden, sondern das Rad der Missachtung der Würde des Partners aufzuhalten, genauer: ihm eine neue Richtung zu geben, womit wieder auf die spirituelle Kernkompetenz der Gemeinde verwiesen ist.

(3) Selbst bei restriktiver Haltung im Blick auf das Feststellen einer zerbrochenen Ehe wird es in einer Gemeinde Menschen geben (können), die von ihrem Partner getrennt leben und nach Rat und Unterstützung suchen. Ist die Scheidung ausgesprochen worden (was in Deutschland in die Zuständigkeit der Gerichte fällt), kann oder wird die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederheirat aufbrechen. Der exegetische Befund zu dieser Frage ist, wie weithin anerkannt wird, weniger deutlich als der zur Frage der Scheidung.<sup>152</sup> Instone Brewer und andere

150 David Instone-Brewer argumentiert mit Verweis auf rabbinische Überlieferungen, dass die Erlaubnis der Scheidung wegen Unzucht andere biblische Gründe nicht ausschloss, und er verweist auf die Eheverpflichtungen nach Ex 21,10–11. Im Kern gingen die rabbinischen Diskussionen danach um die Frage, was genau als Vernachlässigung des Ehepartners zählt, die eine Scheidung rechtfertigt; vgl. *Divorce and Remarriage in the Church*, 69–80.

151 So Allen Verhey: *Marriage and Divorce*, 512.

152 Vgl. die Abstufungen bei Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 94–109.

halten die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederheirat für entschieden, wobei Instone-Brewer diese Einschätzung auf den schuldigen wie den unschuldigen Partner bezieht.<sup>153</sup> Andere sehen diese Erlaubnis nur für den unschuldigen Partner gegeben. Meines Erachtens darf ein so unsicherer biblischer Befund wie der in dieser Frage vorliegende nicht überbeansprucht werden, zumal die Überwindung des vom Staat im Scheidungsrecht zugrunde gelegten Schuld- durch das Zerrüttungsprinzip den Charakter der Sünde als Beziehungsbegriff deutlicher zur Darstellung bringt: Eine Gemeinde mag erkennen können, welcher Partner problematische, nicht dem Evangelium gemäße Verhaltensweisen an den Tag legt, die Ursachen jedoch liegen in dem vor den Augen dritter mindestens zum Teil *verborgenen* Wurzelgeflecht der Beziehung und es dürfte einer Gemeinde, die auf inquisitorische Maßnahmen verzichtet, kaum möglich sein, in jedem ans Licht kommenden Ehekonflikt Täter und Opfer eindeutig identifizieren zu können. Daher stellt sich die Frage der Wiederverheiratung meines Erachtens entweder für beide oder für keinen Partner.

Zwei Grundsätze der ethischen Urteilsbildung können an dieser Stelle zu sachgemäßen Differenzierungen beitragen. Der erste eingangs erwähnte Grundsatz lautet, dass die Ethik es nicht nur mit den Kategorien gut/böse, sondern auch mit der graduellen Abwägung von mehr oder weniger gut zu tun hat. Diese Abwägung hat hier ihren Ort. Die angesichts der Langmut und des Versöhnungswillens Gottes beste Handlungsoption wäre ohne Zweifel, dass die Geschiedenen auf eine neue Beziehung verzichten und keine weitere Ehe eingehen. Dieser Weg, den die Partner eingehend prüfen sollten, lässt die – und sei es noch so gering erscheinende – Möglichkeit offen, dass es zu einer Versöhnung der Partner kommt. Allerdings kann keine menschliche Instanz garantieren, dass die Versöhnung in der Weise mit einer Heilung der Wunden einhergeht, dass ein erneutes Zusammenziehen sofort möglich und angeraten erscheint. Die Wiederverheiratung mit einem neuen Partner erscheint gemessen an der offenen Tür zur Versöhnung als der *weniger* gute Weg, gemessen an einem ungeordneten Ausleben des Beziehungs- und Sexuallebens jedoch als der *bessere* Weg. Wenn jedoch den für die Gemeinde Verantwortlichen klar und einsichtig wird, dass ein getrennt lebender/geschiedener Ehepartner mit seiner Lage nicht zurechtkommt „dann muss die Frage erlaubt sein, ob es nicht der *eher* entsprechende Weg wäre, wenn der oder die Betroffene eine neue, verbindliche Beziehung oder Partnerschaft eingeht; ob es umgekehrt nicht der dem Evangelium als dem guten, heilsamen Willen Gottes für unser Leben weniger entsprechende Weg wäre, wenn er/sie als allein erziehender Elternteil versagt und also an den Kindern schuldig wird bzw. durch – womöglich noch wechselnde, instabile – sexuelle Beziehungen Befriedigung seiner emotionalen, erotischen und sexuellen Bedürfnisse sucht.“<sup>154</sup> Hinsichtlich der Form der liturgischen Anerkennung einer Zweitehe bleibt zu beden-

153 Vgl. David Instone-Brewer: *Divorce and Remarriage in the Church*, 81–90.

154 Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 102f.

ken, dass die kirchliche Trauung bei einer Wiederheirat „unvermeidlich Signalwirkung hat“.<sup>155</sup> Was aus dieser meines Erachtens im Grundsatz zutreffenden Einsicht im Einzelnen folgt, darüber wird sich eine Gemeinde verständigen müssen. Der Verzicht auf eine gottesdienstliche zugunsten einer Segnung im seelsorgerlichen Rahmen wäre ebenso zu erwägen wie ein Trauritual, in dem das Bekenntnis zur eigenen Schuld und das glaubwürdige Bezeugen einer Umkehr zur Sprache kommen.<sup>156</sup>

Die ethische Entscheidungsfindung in Fragen der Ehescheidung, soviel dürfte deutlich geworden sein, steht im Kontext der für das Leben der Gemeinschaft grundlegenden Frage: Wie sollen wir so als Gemeinschaft leben, dass das Zeugnis des Evangeliums von der vorbehaltlosen Liebe Gottes verständlich wird als Zeugnis von Gottes Bund mit den Menschen und als Bekundung gegen ein die Partner in ihrem Anspruch aneinander überforderndes, in seinem Abstellen auf Liebesgefühle und Bedürfnisbefriedigung oberflächliches Verständnis von Ehe und einer durchschnittlich laxen Handhabung der Ehescheidung? Das Licht dieses Zeugnisses leuchten zu lassen, ist nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinde Jesu Christi aufgetragen, weshalb Ulrich Eibach Recht zu geben ist, wenn er schreibt:

Erst wenn sich christliche Gemeinden zu heilsamen Gemeinschaften in dem Glauben an Gott aufbauen lassen, der den Menschen in Anspruch nimmt, ihn aber nicht fallen läßt, wenn er versagt und schuldig wird, erweisen sie sich als tragende, ermutigende und heilende Gemeinschaften, die den einzelnen im Wandel und Pluralismus der Werte nicht allein lassen, die ihm vielmehr im umfassenden Sinne zum Ort ethischer Urteilsbildung und Orientierung werden. Damit wird die individualistische Sicht des ethischen Subjekts überwunden, die den einzelnen mit seinen ethischen Problemen und auch seiner Schuld allein läßt, auch die Gemeinde wird als ethisches Subjekt so herausgestellt, daß sie der entscheidende Ort ist, an dem der einzelne in seinem Glauben und Denken und seinen gesamten Ich-Funktionen den Halt findet und so stark wird, daß er sich nicht scheut, seinen Glauben und seine Wertüberzeugungen in Lebensbereichen außerhalb von Familie und Gemeinde zu bezeugen und zu leben.<sup>157</sup>

155 Helmut Burkhardt: *Ethik*, Bd. II/2, 107.

156 Dafür plädiert Heinzpeter Hempelmann: *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat*, 105f. Für eine eigene agendarische Form bei der Eheschließung Geschiedener tritt auch Bernd Wannenwetsch ein, vgl. *Die Freiheit der Ehe*, 266–270.

157 Ulrich Eibach: *Liebe, Glück und Partnerschaft. Sexualität und Familie im Wertewandel*, Wuppertal 1996, 46f.

Christoph Raedel

### The use of the Bible in ethical judgement – problems and perspectives

After considering the status and use of the Bible in the theological ethics of Karl Barth and Stanley Hauerwas the author suggests the complementary importance of both formative as well as normative aspects of the Bible. As the script for the church's performance the Bible authoritatively guides the church's reflection on the questions of who the church is supposed to be as well as how the church is to live. In ethical judgement on specific issues the crucial methodical steps are identification of the biblical text's communicative meaning, locating of the text within the dynamic and teleological drama witnessed to in the canon, and hermeneutical reflexion on the significance of the text(s) for today, using canonical and contextual criteria along the way. This methodology is, then, applied to the issue of marriage and divorce.

## Der sperrige Luther und das Lutherjahr 2017 Lutherfeiern einst und jetzt

Das Erbe, das der Reformator Martin Luther hinterlassen hat.<sup>1</sup> Darf man den Vergleich wagen: Ein Luther-Jubiläum ist wie ein sperriges Paket, das mit dem Hublader angeliefert werden muss. Da drängt sich die verzweifelte Frage auf: Was sollen wir damit anfangen?, wie bekommen wir es ins Haus hinein?

Eine Möglichkeit besteht darin, es in viele nette kleine Päckchen umzupacken: Hier etwas „Luther und die Kirchenmusik“, dort „Luther und die Bildung“. Dann: „Luther und die Freiheit“. Und natürlich auch: „Luther und die deutsche Sprache, Luther und die Bibel.“ Der Betrachter staunt und reibt sich verwundert die Augen: War das der sperrige Luther, wie wir ihn (eigene Lektüre vorausgesetzt) aus seinen Schriften kennen?

Was ist eigentlich „sperrig“ an Luther?<sup>2</sup> Der Göttinger Historiker Hartmut Lehmann hebt besonders fünf Themenbereiche hervor, die er „außerordentlich wichtig und zugleich außerordentlich schwierig“ nennt:<sup>3</sup>

1. Sein Umgang mit den Täufern und anderen evangelischen Richtungen
2. Die Polemik gegen den Papst und die katholische Kirche
3. Die Distanzierung vom toleranten Humanismus des Erasmus
4. Seine Äußerungen über die Türken
5. Seine judenfeindlichen Schriften

Wie kann man *diesen* Luther feiern?!<sup>4</sup> Und welchen Luther beziehungsweise

---

1 Der Aufsatz entstand aus einem Vortrag über das Thema in der Auferstehungsgemeinde Mannheim am 10. Juni 2013.

2 Den Begriff des „sperrigen“ Luther hat Hartmut Lehmann geprägt, vgl. auf den Seiten 309 und 312 in ders.: *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Refo500 Academic Studies, Bd. 8, Göttingen: V&R, 2012. Vgl. auch Stefan Laube, Karl-Heinz Fix (Hg.): *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 2, Leipzig: EVA, 2002, 473 S. und Klaus Tanner (Hg.): *Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie*, LstRLO 18, Leipzig: EVA, 2012, 378 S.

3 Lehmann, *Luthergedächtnis*, a. a. O., 299–302, Zitat auf Seite 299, vgl. 14, wo Lehmann von den „eher problematischen Aussagen Luthers“ spricht.

4 Vgl. zum Folgenden Lehmann, *Luthergedächtnis*, 13–14. Der bayerische Landesbischof („Oberkonsistorialpräsident“) Herrmann von Bezzel konnte 1913 sogar fragen: Warum haben wir Luther lieb? Bezzels Schrift mit diesem Titel wurde zum Lutherjubiläum 1983 neu aufgelegt (Fürth/Bayern: Flacius, 1983, 44 S.)

welche Taten Luthers, welche Wirkungen seines Lebens soll man feiern?<sup>5</sup> Soll der „ganze Luther“ in den Blick genommen werden oder der Mönch, der 1917 Thesen angeschlagen hat – oder auch nicht – und seine neue Ideen zuerst der Wissenschaft vorgelegt und dann unters Volk gebracht hat? Ja, warum feiert man Luther überhaupt? Sollte nicht besser der fünfhundertjährigen Reformation gedacht werden als seiner umstrittenen Person?

Doch auch 500 Jahre Reformation sind nicht einfach zu feiern: Soll das Luthertum gefeiert werden oder auch der Calvinismus und die anderen evangelischen Richtungen? Sollen allein die kirchlichen Wirkungen hervorgehoben werden oder auch ihr Einfluss auf andere Gebiete der Wissenschaft und Gesellschaft? Und was wäre, wenn das Jahr 1517 gar nicht *die* welthistorische Zäsur war, sondern nur eine Etappe in einem weiter zu fassenden Transformationsprozess der europäischen Vormoderne?<sup>6</sup>

Die einfachste Antwort lautet: Es wird gefeiert, weil schon immer gefeiert worden ist! Hartmut Lehmann vermutet aufgrund seiner Untersuchungen: Je lauter gefeiert wurde, desto schneller wurde der Gefeierte auch wieder vergessen. Überhaupt spiegeln alle Lutherfeiern nicht nur den Gefeierten, sondern oft viel mehr die Feiernden.<sup>7</sup> Und es wurde umfassend gefeiert, zum Beispiel 1883:

Nur kurz erwähnen können wir das ganze Ausmaß der Lutherfeiern vom November 1883: Die Festzüge und Aufführungen, die Fackelzüge und Illuminationen, die Tausende, die sich in Eisleben, Erfurt, Wittenberg, auf der Wartburg, in Coburg, Worms, Leipzig, Nürnberg und in vielen anderen Städten versammelten, die Prominenz, die es sich nicht nehmen ließ, bei dieser Gelegenheit aufzutreten, die Lutherdenkmäler und Lutherbüsten, die enthüllt, die alten Bilder Luthers, die gezeigt, und die neuen Bilder, die von Luther gemalt wurden, die Lutherstücke und Luthergedichte, die geschrieben, die Grundsteine für lutherische Kirchen, die aus Anlass des Jubiläums gelegt, die Stiftungen, die in Erinnerung an Luther gemacht, die Luthereichen, Lutherbuchen und Lutherhaine, die gepflanzt, die Schriften Luthers, die 1883 in etwa 1.000 Editionen neu herausgegeben, die Luthersagen, die erzählt, die populären Biographien Luthers, die in Hunderttausenden von Exemplaren verlegt und die etwa 40.000 Vorträge, die damals über Luther und die Reformation gehalten wurden ... Um Luther und mit Luther wurde 1883 in Deutschland eine evangelisch-deutschnationale Bewegung inszeniert; Luther wurde vor 100 Jahren aber auch jenseits der deutschen Grenzen als großer Befreier bejubelt.<sup>8</sup>

5 Siehe dazu den konstruktiven Beitrag von Reinhard Slenczka: Reformation gegen Deformation in der Kirche. Aufklärung und Ermahnung aus Luthers Lehre; Zum Reformationsjubiläum 2017, Sonderdruck Informationsbrief, Filderstadt: Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, 2012, 16 S. Vgl. auch Thorsten Dietz: Der ganz andere Luther, *Idea Spektrum* 2012, H. 43 vom 24.10.2012, 18–19.

6 Lehmann, *Luthergedächtnis*, a. a. O., 15.

7 A. a. O., 15 und 11.

8 A. a. O., 74. Vgl. auch: Hans Medick, Peer Schmidt, (Hg.): *Luther zwischen den Kulturen. Zeitenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen: V&R, 2004, 542 S.

Der Erlanger Dogmengeschichtler Karlmann Beyschlag hat zur Feier von Luthers 500. Geburtstag im Jahr 1983 gesagt, dies sei „ein Staatsbegräbnis erster Klasse“ gewesen.<sup>9</sup> Damit stellt er die Frage, ob Luther mit dieser Art von Gedächtnisfeiern wirklich lebendig und das, was Luther mit der Reformation wollte, vergegenwärtigt wird. Die Veranstalter sonnen sich im Glanz vergangener Größe. Sie springen auf das Luthervehikel auf, um einer breiten Öffentlichkeit einen seichten Luther anzudienen. – Aber damit hat man ihn nur nochmals würdig begraben.

## 1. Wie lernen Menschen in Deutschland Martin Luther kennen?

Wer nicht als Theologe, Historiker oder interessierter Laie komplette Originalschriften liest, hat auf anderen Wegen den Reformator kennen gelernt. Das prägt sein Verständnis der Vorgänge in Wittenberg ab 1517. Verschiedene Wege und Mittel sind:

- Der Religionsunterricht
- Der Geschichtsunterricht
- Der Konfirmandenunterricht, Luthers Kleiner Katechismus
- Lutherflorilegien mit knappen Auszügen wichtiger Luthertexte. Bis heute dürfte Schinmeiers „Schatzkästlein“ das bekannteste Buch dieser Gattung sein.<sup>10</sup>
- Beliebt waren und sind auch „Hausbücher“ und Auswahlgaben „für das deutsche Volk“.<sup>11</sup>
- Weitere Medien übertreffen zunehmend die gedruckten Texte im „christlichen Haus“: Bildbände, Hörspielaufnahmen, Filme, DVDs, Bildsammlungen im Internet usw.

9 Aus Beyschlags Erlanger Vorlesungen Ende der 1980er Jahre, mündlich überliefert.

10 Johann Christoph Schinmeier: *Biblisches Spruch- und Schatz-Kästlein, in drey Theilen, worinn 500 Sprüche der Heil. Schrift mit den geistreichsten und nachdrücklichsten Worten des sel. LUTHERI erklärt worden, welche zu allgemeiner Erbauung nebst einer Vorrede von dem Zweck dieses Büchleins zusammen getragen*, von J. C. S., Basel: Würz, o. J. [1738]. Dieses Taschenbuch wurde im 20. Jahrhundert von Helmut Korinth als „Dr. Martin Luthers Christlicher Wegweiser für jeden Tag. Zur Förderung des Glaubens und gottseligen Wandels“ in mehreren hunderttausend [!] Auflagen gedruckt und gegen Spende abgegeben. Letzter Nachdruck im Jahr 2011 im Verlag der Lutherischen Buchhandlung H. Harms, Groß-Oesingen.

11 Vgl. zum Beispiel: *Martin Luther: Ein Hausbuch*, hrsg. von Hermann Kunst, Nachdr. Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung, 2012; Horst Beintker: *Leben mit dem Wort. Handbuch der Schriftauslegung Martin Luthers*, Erlangen: MLV, 1985 – das Werk geht zurück auf die zweibändige Auswahlgabe „D. Martin Luthers Christliche Lehren auf alle Tage im Jahre ...“, Neudietendorf: Petsch, 1817 (diverse Nachdrucke); *Martin Luthers Werke. Für das deutsche Volk bearb. und hrsg. von Julius Boehmer*, Stuttgart, Leipzig: Dt. Verlagsanstalt, 1907.

- Reisen zu Lutherstätten kann sich heute fast jeder Interessierte leisten.
- Vorwiegend zu den Jubiläumsjahren, aber auch sonst: Lutherfestspiele, -dramen, -romane und -gedichte.
- Dazu aus der Werbe- und Tourismusindustrie: Gemälde, Plakate, Drucke, Bilder, Postkarten, Souvenirs ...
- Zitate des „derben“, volkstümlich-ordinären Luther, besonders aus den Tischreden, zum Biertrinken, Furzen usw. – oft handelt es sich aber um nicht nachweisbare Unterstellungen (vgl. die Luther-Einträge in Wikiquote).<sup>12</sup>
- Natürlich und vor allem: Luthers deutsche Übersetzung der BIBEL!

## 2. Die Erinnerungskultur

Es gibt auch eine gediegene Form der Erinnerungskultur, die über Lutherbier, Luther-Lebkuchen, -Gummibärchen und ähnliches hinausgeht. Das Lutherjahrbuch dokumentiert in einer Lutherbibliographie sowohl Lutherforschung als auch Lutherrezeption.<sup>13</sup> Denkmäler, Skulpturen, Zimmerdenkmäler, Populärgrafik, Wandgemälde in Kirchen und Gemeindehäusern sowie Gemälde reflektieren den erinnerten Luther, wie ihn die Deutschen gerne sehen.<sup>14</sup>

- Der „visionäre“ Mönch, der die Bibel entdeckt hat.
- Der Bibelübersetzer und Schöpfer der deutschen Schriftsprache.
- Der Reformator mit markantem Bekennerblick und Bibel in der Hand, vor dem Reichstag zu Worms und manchmal in trautem Verein mit Persönlichkeiten wie Zwingli, für die er zu Lebzeiten eher kritische Worte übrig hatte.
- Der Hausvater seiner Familie, der betet und Hausandachten hält, Vorbild deutscher Pfarrhaus- und Familienkultur.
- Der Lehrer der Kinder, der Schule und Reformation fürs ganze Volk bringt.
- Der Dichter von Kirchenliedern, als kindlicher Kurrendesänger oder als erwachsener seelsorgerlicher Pastor seiner Gemeinde.

12 Zum Beispiel das Apfelbäumchen-Wort und andere nicht oder nur teilweise authentischen Worte: „Tritt fest auf, tu's Maul auf, hör bald auf!“, „Warum rülpsst und furzt ihr nicht? Hat es euch nicht geschmecket?“, „(Ich stehe hier, ich kann nicht anders,) Gott helfe mir, Amen“, vgl. Martin Schloemann: *Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg*, Göttingen: V&R, 1994, 258 S.

13 Vgl. die Vorstellung „Fortlaufende Lutherbibliographie (LuB)“ in: *Luther Handbuch*, hrsg. von Albrecht Beutel, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 11–12.

14 Vgl. Otto Kammer: *Reformationsdenkmäler des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine Bestandsaufnahme*, Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Katalog 9, Leipzig: EVA, 2004, 342 S.; Hardy Eidam, Gerhard Seib (Hg.): „Er fühlt der Zeiten ungeheuren Bruch und fest umklammert er sein Bibelbuch ...“. *Zum Lutherkult im 19. Jahrhundert*, Berlin: Schelzky & Jeep, 1996, 159 S.; zum Wormser Denkmal vgl. die Dissertation von Christiane Theiselmann: *Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts*, EHS 28, 135, Frankfurt: Lang, 1992.

- Der Deutsche, Großdeutsche, der Kämpfer für die Freiheit.
- Der Wissenschaftler und Denker, Urbild gründlicher neuzeitlicher Wahrheits-suche.
- Der Prophet und Menschenerwecker, kirchlicher und politischer Erneuerer, der Menschen aufgerüttelt hat.

Mit dem 19. Jahrhundert beginnt beim Errichten von Denkmälern eine neue Epoche. Hatte man vorher nur für Fürsten und Feldherren Denkmäler errichtet, werden seit dieser Zeit auch andere wichtige Persönlichkeiten und Ereignisse mit Denkmälern gefeiert. So kommt auch Luther zu seinen Denkmälern.<sup>15</sup> Oft hat man die gefühlvollen Lutherdarstellungen des 19. Jahrhunderts nach 1945 auf dem Dachboden der Kirche deponiert. Doch der Zeitgeschmack ändert sich, und so werden sie inzwischen – wie manche Heiligenfiguren in katholischen Kirchen – wieder hervorgeholt, neu aufgestellt oder in Ausstellungen präsentiert. Eine bekannte Replik der Wormser Lutherstatue von Rietschel aus der Kunstgießerei Lauchhammer im Format eines Zimmerdenkmals wird alle paar Wochen bei Ebay angeboten und erfolgreich verkauft – offenbar gibt es eine ungebrochene Nachfrage.<sup>16</sup> Martin Luther in der deutschen Erinnerungskultur – das ist eine unendliche Geschichte, man könnte sagen: fast mit den Wirkungen von Jesus Christus vergleichbar.

### 3. Vorbereitung auf das Lutherjahr 2017

#### 3.1 Die Lutherdekade

Das Lutherjahr wird vorbereitet durch eine Lutherdekade, die schon im Vorfeld Aufmerksamkeit auf das Lutherjahr 2017 lenken soll.<sup>17</sup> Die breite Wirkung der Reformation macht es möglich, staatliche Geldgeber mit millionenschweren Finanzzusagen für die Vorbereitung des Lutherjahrs zu gewinnen. Der Staatsminister für Kultur und Medien Bernd Neumann nimmt Anträge für Baumaßnahmen und Projektförderung entgegen.<sup>18</sup>

Man könnte sagen, dass sich die Landeskirchen das Jubiläum finanzieren lassen, weil Luther der bekannteste und wirksamste Evangelische ist, den so gut wie jeder kennt. – Die Lutherdekade hat die folgenden Themenschwerpunkte:

2008 Eröffnung der Lutherdekade

<sup>15</sup> Kammer, *Reformationsdenkmäler*, 12.

<sup>16</sup> Vgl. Babette Stadie: Luther-Zimmerdenkmale des 19. Jahrhunderts, in: Eidam, Seib, *Lutherkult*, a. a. O., 89–100.

<sup>17</sup> Vgl. die offizielle Internetseite [www.luther2017.de](http://www.luther2017.de).

<sup>18</sup> Vgl. [www.bundesregierung.de](http://www.bundesregierung.de) Stichwort „Reformationsjubiläum“ und den Hinweis auf [www.luther2017.de](http://www.luther2017.de) (unten auf der Seite, Stand: 8.7.2017).

- 2009 Bekenntnis
- 2010 Bildung
- 2011 Freiheit
- 2012 Musik
- 2013 Toleranz
- 2014 Politik
- 2015 Bild und Bibel
- 2016 Eine Welt
- 2017 Reformationsjubiläum

Da *das* große Luther-Thema „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ in dieser Aufstellung nicht vorkommt, kann man nur hoffen, dass es im Jubiläumsjahr 2017 nicht nur zu einem Thema unter vielen, sondern zum zentralen Thema gemacht wird.

### 3.2 Die Botschafterin des Lutherjubiläums

Mit Margot Käßmann hat die EKD eine breitenwirksame „Botschafterin“ für das Projekt „Lutherjahr“ gewonnen. Zu ihrem Amtsantritt Ende April 2012 hat sie in den „Zeitzeichen“ dargelegt, was ihr Martin Luther bedeutet. Der Reformator ist für sie: „Trotz allem ein Vorbild“.<sup>19</sup> Für Käßmann „... gilt es, einen zeitgemäßen klaren und das heißt auch: kritischen Blick auf den Menschen, den Reformator und den Politiker Martin Luther zu werfen.“<sup>20</sup> Sie führt weiter aus, dass er ein Mensch seiner Zeit und Teil einer größeren Reformation war. Weiter bewundert sie Luthers Mut, auf dem Reichstag zu Worms 1521 „gegen die ganze Welt“ anzutreten und überträgt diese Haltung auf Menschen, die es heute wagen, gegen den Mainstream anzutreten – wobei die Ziele dieses Auftritts undefiniert bleiben. Margot Käßmann fühlt sich belastet von Luthers Verhältnis zum Judentum. Zuerst hat er die Juden missioniert und dann abgelehnt: Beides will sie nicht. Sie schätzt dagegen den Familienvater Luther. Aus seiner Haltung zu Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit folgert sie verallgemeinernd: „Verschiedene Lebensformen als vor Gott gleichrangig anzusehen, das ist sein Verdienst.“

Es befremdet sie, dass Luther im Bauernkrieg die Anwendung von Gewalt gegen die terrorisierenden Bauern befürwortet. Eindrücklich findet sie Luther als Seelsorger. Dagegen ist für Käßmann Luthers Haltung gegen die Frauen nicht akzeptabel: Er folge tradierten Vorstellungen. (Sie sieht nicht, dass sie hiermit einen Gegensatz zum vorangehenden Lob seiner Familie konstruiert.) Aus dem Priestertum aller Getauften folgt für Käßmann auch die Weißen von Frauen, die Luther „ferne lag“. Luthers Lebenslust wiederum fasziniert Käßmann. In man-

19 Margot Käßmann: Trotz allem ein Vorbild. Was mir Martin Luther bedeutet, *Zeitzeichen* 13, 2012, H. 4, 8–11.

20 Alle Zitate Käßmann, *Trotz allem*, a. a. O.

chen seiner Tischreden findet sie „ein sympathisches, menschliches Bild“ von Luther. Luther sei kein Teamplayer gewesen, stellt sie dann wieder fest; er hat das eigene Gewissen in den Mittelpunkt gesetzt. In Bildungsfragen habe er weit-sichtig gehandelt, dagegen ist sein Eintreten für die Todesstrafe und für gerechte Kriege fragwürdig.

Der Liederdichter Luther steht Frau Käßmann nahe „Luther war der Vorreiter für lebendige evangelische Spiritualität“. Seine Äußerungen über die Türken kann man aus dem Zeitgeist heraus erklären. Keine Hilfe findet sie bei Luther für den Dialog der Religionen; hier ist er noch weniger hilfreich als in seiner Haltung zum Judentum. Wichtig ist ihr dagegen sein Freiheitsverständnis: Zuerst geht es Luther um Freiheit in Glaubensfragen. Dann aber will sie diesen Freiheitsbegriff weiter fassen: „Es geht um die tiefe Freiheit, eigene Grundüberzeugungen zu formulieren und zu ihnen zu stehen.“ Freiheit sei begründet in der Lebenszusage Gottes. Daraus folge, dass wir vor Gott und den Mitmenschen Verantwortung haben und dass unsere Solidarität gefordert sei. – „Überall da, wo die Tugenden der Versöhnung, des Ausgleichs, des Verständnisses für andere Positionen gefragt sind, ist es schwer, mit Luther zu rechnen. Allzu häufig war er getrieben von seiner Leidenschaftlichkeit. Seine Entschiedenheit und Unbeirrbarkeit waren seine Stärke und Schwäche zugleich.“ Daher kann man ihn nicht als Ökumeniker bezeichnen.

Als Fazit ergibt sich für Margot Käßmann, dass sie hohen Respekt hat „vor dem Glauben dieses Mannes, seinem theologischen Reflexionsvermögen, der intellektuellen Leistung und dem persönlichen Engagement, Leben und Denken“. Sie deutet ihn als Menschen, der einerseits noch in mittelalterlichen Vorstellungen festhängt, andererseits mutig in die Neuzeit voranschreitet. Seine Botschaft ist: „Lies Du selbst in der Bibel nach. Schärfe Dein Gewissen an Deinem Glauben. Fühl Dich von Gott berufen an den Ort, an dem Du stehst und versuche da, Deine Verantwortung als Christenmensch in der Welt wahrzunehmen.“

Man kann die Margot Käßmanns Zustimmung zu Luther nur begrüßen und ihr Lob für den frommen, bibellesenden Luther hervorheben. So sagt sie über ihn, als sie den Theologen Luther während ihres Studiums entdeckte, er sei „... ein junger Mann, der die Bibel mit manchmal verzweifelter Intensität las, dem nichts wichtiger war, als sie zu verstehen, und der das, was er verstand, weitergeben wollte“. Diesen Typ christlicher Frömmigkeit würde man heute allerdings als „Pietismus“ bezeichnen und dem bibellesenden Kandidaten empfehlen, sich auf eine entsprechende Richtungsgemeinde zu bewerben oder am besten gleich in eine Freikirche zu gehen. Bei Käßmann findet man dagegen den Willen, an der biblischen Botschaft in der heutigen Welt festzuhalten, eher weniger stark ausgeprägt. Daher bleibt ihr der Reformator fremd, der eine biblisch begründete Position beibehielt und verteidigte. Er konnte sie für richtig halten und wenn nicht abweichende, so doch zumindest gegenteilige Ansichten für falsch erklären! Diese biblisch begründete Unterscheidung fällt der heutigen Theologie eher schwer. Man findet bei Käßmann stattdessen eine großzügige Korrelation zwischen Lu-

ther, Bibel und der heutigen Situation. Sie verallgemeinert spezifisch christlicher Begriffe und Themen wie zum Beispiel die „Freiheit, eigene Grundüberzeugungen zu formulieren“ anstelle des paulinischen christozentrischen Freiheitsbegriffs oder Luthers Eintreten für die biblische Wahrheit in Worms, die anscheinend zum Vorbild für alle Protestierenden der Gegenwart werden kann. Luthers Beharrlichkeit, mit der er die biblisch erkannte Wahrheit verteidigt, weil sie allein die Gewissen trösten und Heilsgewissheit schenken kann, ist dagegen konstitutiv für den evangelischen Glauben und für die Kirche, die auf feste *assertiones* aufbaut.

#### 4. Was hat Luther gewollt, wo schlug sein Herz?

Es ist oft versucht worden das, was Luther bewegt, auf einen Nenner zu bringen. Beliebte Schlagworte sind:

- Die Suche nach dem gnädigen Gott, die den jungen Mönch ungetrieben hat.
- Das, „was Christum treibt“, sei die allein evangelische Botschaft in der Bibel.
- Das vierfache „allein“: sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus.
- Wir könnten auch fragen: Wofür streitet der Reformator, was haben die evangelisch gewordenen Deutschen, Schweizer usw. von ihm gelernt? Wofür waren die Theologen, die evangelisch gewordenen Landesfürsten und ihre Landeskinder bereit zu sterben, Märtyrer für den evangelischen Glauben zu werden? Die vier Exklusivpartikel sollen einen Leitfadens bilden:

1. Durch die Schrift lernen wir den wahren Gott und Jesus Christus kennen. Nur die Schrift ist die Grundlage für Luthers Anliegen und für den Auftrag der Kirche. Allein die Schrift entscheidet in Streitfragen der Lehre und des Lebens, was richtig und falsch ist, was heilsnotwendig ist oder zu den Mitteldingen (Adiaphora) gehört. Deshalb hat die Arbeit mit der Bibel im Gottesdienst und im kirchlichen Unterricht eine prominente Stellung. Sie wird im Katechismus zusammengefasst und in den Kirchenordnungen und städtischen Lebensordnungen konkretisiert.

2. Der Glaube ergreift Christus. Allein der Glaube rettet uns aus dem Zorn Gottes und versetzt uns in den Himmel der Seligen. Im Glauben haben wir, was Jesus für uns getan hat, ist er mit seinem ganzen Heil gegenwärtig. Der Glaube ist von den Werken zu unterscheiden. Sie kommen aus dem Glauben und folgen ihm nach, machen aber nicht selig.

3. Allein durch die Gnade werden wir selig. Die Bewegung geht von oben, von Gott, aus. Er ist der Urheber des Heils und nicht der Mensch, der sich nach Gott sehnt. Die Betonung der Gnade schließt menschliche Mitwirkung aus.

4. Allein Christus ist der Urheber unseres Heils und des Heils der ganzen Menschheit. Er ist unser Fürsprecher im Jüngsten Gericht. Allein auf ihn gründet sich die Kirche und daher auch ihre Erneuerung, die Luther angestrebt hat. Die ganze Kirche in den deutschsprachigen Ländern und darüber hinaus sollte nach dem Wort Gottes reformiert werden. Sie sollte *eine* Kirche bleiben. Maßstab der Reform sollte Gottes Wort sein, und das gilt bis heute.

Das eigentlich „Sperrige“ an Luthers Überzeugungen liegt nicht in heftigen Äußerungen über Juden und andere – diese müssen heute zu Recht hinterfragt werden. Sperrig sind doch seine Grundüberzeugungen, die im Konflikt mit den heute in den Landeskirchen mehrheitlich vertretenen Ansichten stehen:

- Menschen glauben entweder an Jesus Christus und werden mit Gott ewig leben, oder sie glauben nicht und werden ewig verloren gehen. Luther hat die klassische Lehre vom doppelten Weltausgang stehen lassen, was man von seinen modernen Nachfolgern in den lutherischen Kirchen nicht sagen kann.
- Dass Christus von einer Jungfrau geboren ist, dass er Wunder getan hat, dass sein Grab leer war, er leiblich auferstand und in den Himmel aufgenommen worden ist – alles das sind nicht nur zentrale Themen des Glaubensbekenntnisses und der Evangelien. Es sind auch die klassischen Themen, an denen die aufgeklärte Vernunft Anstoß nimmt, und die sie seit dem 17. Jahrhundert erfolgreich aus dem Weg geräumt hat.
- Christus wird am Ende der Zeit sichtbar erscheinen, um Lebende und Tote zu richten. Das bekennen wir im apostolischen Glaubensbekenntnis. Von diesen Themen hat sich der kirchliche Durchschnitt heute doch sehr weit entfernt hat. Davon weichen die evangelischen Kirchen im Großen und Ganzen, in Haupt und Gliedern, ab. Ein Blick in die gängigen Kompendien der Dogmatik zeigt, dass an den theologischen Fakultäten nichts anderes gelehrt wird.
- Auch wenn sich die *Ecclesia repraesentativa* noch mehrheitlich an die *Rechtfertigung allein durch den Glauben* hält, muss man doch nüchtern sehen, dass es die Mehrheit des Kirchenvolkes anders sieht. Wenn die Kirchenmitglieder überhaupt an ein Weiterleben nach dem Tod glauben und es nicht anzweifeln oder abstreiten, dann meinen sie doch, in den Himmel zu kommen, weil sie anständig gelebt haben, und nicht weil sie an Jesus Christus glauben, der sie durch seinen Tod am Kreuz von ihrer Schuld erlöst und den Weg frei gemacht hat. Man muss als Pfarrer Hausbesuche machen und mit den Menschen über Glaubensfragen ins Gespräch kommen, dann weiß man, was der durchschnittliche Protestant wirklich glaubt. Die Mehrheit der Evangelischen sind Anhänger einer klaren Werkgerechtigkeitslehre.

Aus diesem Grund ist ein Lutherjahr 2017 dringend nötig! Es ist nicht erforderlich, um Luthers Botschaft in Themen-, „Päckchen“ zu verniedlichen. Es ist nicht nötig, um seine durchaus fehlerhaften Aussagen zu weniger zentralen Themen zum x-ten Mal rituell zu bedauern. Es wäre überflüssig „Einsichten und Ratschläge zu gesellschaftlichen Problemen“ zu präsentieren, „die auch ohne den Umweg des Reformationsgedenkens zugänglich sind“.<sup>21</sup> Sondern das Lutherjahr ist nötig, um das anstößige Zentrum seiner Lehre wieder auf den Leuchter zu stellen!

Jochen Eber

### **How to commemorate Martin Luther? The „difficult” Luther and Luther Celebrations in 2017**

How was Martin Luther celebrated in former times? How can and should we commemorate him – or the reformation? – today? The essay treats the question how Luther became known and was commemorated in Germany in former times and today. Preparations for the „Luther year 2017“, its „ambassador“ Margot Kässmann and the subjects of the Luther decade are explained. Starting from the question: What was important to Luther himself?, the real stumbling stone for the church of today is not found in Luther’s judgement on Jews, Muslims, Anabaptists, Women, Erasmus, the Pope and the Roman Catholic Church, but in his central teachings on justification through grace by faith, the divinity of Jesus Christ, his second coming to judge the world and the finality of heaven and hell.

Reiner Andreas Neuschäfer

# Karl May – von Helden, Halunken und Heiligen

Annäherungen, Anmerkungen und Anfragen  
in theologischer Perspektive

## 1. Annäherungen

Vor fast zwanzig Jahren fragte die Bietigheimer Band „PUR“ im Blick auf Indianer nach verlorenen Idealen und Indizien dafür, diesen roten Faden der Kindheit wieder aufgreifen zu können:

Wo sind all die Indianer hin?  
Wann verlor das große Ziel den Sinn?

Dieses alte Bild aus der Kinderzeit  
Zeigt alle Brüder vom Stamm der Gerechtigkeit.  
Wir waren bunt bemalt und mit wildem Schrei  
Stand jeder stolze Krieger den Schwachen bei.

Unser Ehrenwort war heilig, nur ein Bleichgesicht betrog.  
Und es waren gute Jahre, bis der Erste sich belog.<sup>1</sup>

Diese Zeilen zeigen etwas davon, wie weit das Bild der Indianer durch Karl May geprägt wurde und noch bis heute nachwirkt: Gerechtigkeit, große Ziele, Gemeinschaft, Gemeinsinn, Einsatz für Schwächere, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit spielen dabei eine große Rolle. Tatsächlich können mit Hilfe von Werk und Vita Karl Mays junge Menschen interessante Impulse, Impressionen und Informationen erhalten. Aber auch ältere Menschen kommen dadurch ihren eigenen Fragen, Phantasien und Vorstellungen auf die Spur. Oder sie werden mit anderen Kulturen, Religionen und Einstellungen konfrontiert.

Dabei geht es nicht zuerst um Faszination, Verehrung oder Heroisierung eines begnadeten Schriftstellers und seiner Werke. Vielmehr ist der Wert des weltweit meistgelesenen deutschen Autors<sup>2</sup> für das eigene Denken, Reden und Handeln

- 
- 1 Auf der CD „Seiltänzertraum“ von PUR (1993). Zwar entspricht der Ausdruck „Indianer“ als Sammelbezeichnung der indigenen Völker Amerikas (etwa 2000 Gruppen!) nicht mehr der Political Correctness, aber er spricht dennoch ein inneres Ideal an ... Diesen Beitrag widme ich in Dankbarkeit Pfarrer Jürgen Singer, Neuendettelsau.
  - 2 Vgl. Peter J. Brenner: *Neue Deutsche Literaturgeschichte*, Berlin, New York, 3. Aufl. 2011, 189ff. Einen biographischen Roman als humorvolles Bekenntnis zur Freiheit der Literatur hat Erich Loest vorgelegt: Erich Loest: *Swallow, mein wackerer Mustang; Karl-May-Roman*, Halle 2012 (Erstveröffentlichung Hamburg 1980). Eine vortreffliche Vorstel-

vor Augen zu führen – als Auseinandersetzung in Ablehnung oder Zustimmung. Wer sich in die Welt von Karl May (1842–1912) selber, seiner Erzählfiguren, Elendsschilderungen oder Landschaftsbeschreibungen versetzt, wird meiner Meinung nach unweigerlich zu einem inneren Ringen, zu Identifikationen und vertiefter Wahrnehmung verleitet.<sup>3</sup> Fragen nach dem Umgang mit anderen Menschen, anderen Kulturen, anderen Religionen tauchen ebenso auf, wie das Forschen nach Lösungen für Konflikte oder konkrete Ungerechtigkeiten. Darüber hinaus kommt der Wert eigener Wurzeln und theologischer Themen zum Tragen sowie Fragen nach der Identität und Biographie ins Spiel. Beispielsweise bekennt sich Alfred Pfaffenholz (\*1937) als Kulturredakteur zu den lebensrelevanten Spuren Karl Mays: „Denn die Lektüre von Karl May war für mich niemals – auch nicht als Zehnjähriger – nur Flucht aus dem Alltag und Sturm ins Abenteuer; nein, es war stets auch Beschäftigung mit sehr existentiellen Fragen, mit Leben und Tod, Arm und Reich, Gewalt und Opfer, Revolution und Unterdrückung, Mitleid und Nächstenliebe – mit Religion, Theologie, Kirche, Gott. Die Blochschen Fragen: ‚Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?‘ haben mich früh schon umgetrieben; die ersten Antworten bekam ich im katholischen Religionsunterricht und – ich weiß, es klingt erstaunlich – von Karl May.“<sup>4</sup>

Das Besondere bei Karl May sind seine narrativen Näherungen und erzählten Erkenntnisse, die eben nicht statisch, sondern dynamisch Akzente setzen und Einsichten freisetzen entsprechend der Devise von Bernhard von Brentano (1901–1964): *Sagen lassen sich die Leute nichts, aber erzählen lassen sie sich alles!*<sup>5</sup>

Nicht nur belehrend, sondern vor allem berichtend und schildernd legt Karl May die eigene Biographie und Bibel narrativ aus als eine erzählende Theologie und Therapie. Martin Nicol sieht genau darin eine Besonderheit, dass „Karl May die Wirklichkeit des Glaubens nicht auf abstrakte oder moralisierende Sätze (reduziert), sondern er Geschichten des Lebens, Lebensgeschichten (erzählt). Indem sich Karl May in unaufdringlicher Weise der Sprechhilfe durch biblische Worte,

lung des Lebens und literarischen Schaffens bietet: Hartmut Vollmer (Hg.): *Karl May zum Vergnügen*, Stuttgart, 2011.

- 3 Zur Frage der Identifikation siehe Carsten Gansel: *Storytelling from the Perspective of Evolutionary Theory*, in: Carsten Gansel, Dirk Vanderbeke (Hg.): *Telling Stories. Literature and Evolution / Geschichten erzählen; Literatur und Evolution*, Spectrum Literaturwissenschaft, Komparatistische Studien 26, Berlin, Boston, 2012, 77–109, hier 90. Vgl. Horst Pickert: *Das angemessene Fragen nach dem Menschen. Das Menschenbild der Philosophischen Anthropologie und der Existenzphilosophie im Vergleich*, Norderstedt 2012, 220.
- 4 Karl Pfaffenhorst: *Kleine Fluchten oder: Der Traum vom Paradies*, in: Harald Eggebrecht (Hg.): *Karl May der sächsische Phantast*, Frankfurt am Main, 1991, 46. Weitere Zitate zu Karl May finden sich unter [www.karl-may-gesellschaft.de/kmg/sekltit/matkmf/13/1.htm](http://www.karl-may-gesellschaft.de/kmg/sekltit/matkmf/13/1.htm).
- 5 Zitiert nach Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe VI, Briefe 1938–1940*, Frankfurt am Main, 2000, 301.

Bilder und Geschichten bedient, bleiben diese Geschichten nicht eindimensional. Sie werden lesbar als Geschichten, in denen, wie auch immer, Gott Regie führt.“<sup>6</sup> Karl May zitiert permanent aus der Bibel, ohne dass dies jedoch als aufgesetzt oder aufgedrängt wirkt. Auch sind für ihn Gebete als Dank, Bitte oder Doxologie eine Selbstverständlichkeit.

## 2. Würdigungen und Wertungen

Auch im kirchlichen und theologischen Kontext kam Karl May immer wieder ins Bewusstsein, etwa beim Gedenken an seinen 100. Todestag im Jahr 2012. Etliche Veröffentlichungen und Vereine verweisen auf die bleibende Bedeutung des „sächsischen“ Schriftstellers. In Büchereien und Bibliotheken ist man dem Volksschriftsteller weniger gewogen. In Schule, Studium<sup>7</sup>, Religionsunterricht und Projektwochen können sich Schülerinnen und Schüler mit Karl May auseinandersetzen.<sup>8</sup> Das Deutsche Pfarrerblatt widmete ihm ebenso einen Aufsatz wie christlich-kirchliche Zeitschriften oder Nachrichtenblätter.<sup>9</sup> Der Beitrag im Deut-

- 
- 6 Martin Nicol: Karl May als Ausleger der Bibel. Beobachtungen zur ‚Old Surehand‘-Trilogie, in: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 28, 1998, 305–320, hier 318. Vgl. Oliver Gross: *Old Shatterhands Glaube. Christentumsverständnis und Frömmigkeit Karl Mays in ausgewählten Reiseerzählungen*, Materialien zum Werk Karl Mays 1, Husum, 2. Aufl., 1999.
  - 7 Siehe am Beispiel der Mehrperspektivität Hans-Joachim Jürgens: Kulturelle Kartographien Karl Mays. Literaturwissenschaftliche Überlegungen und Literatur- sowie mediendidaktische Unterrichtsvorschläge zu den Ordnungssystemen eines Jugend- und Erfolgsschriftstellers, Didaktik in Forschung und Praxis 46, Hamburg, 2009, 179–213.
  - 8 Siehe Reiner Andreas Neuschäfer: Karl May. Literaturwerkstatt Grundschule / Sekundarstufe I, Kerpen, 2014; Christian Somnitz: Mein Blutsbruder Winnetou. Materialien und Kopiervorlagen, Garching bei München, 2009; Carl-Heinz Dömken: Winnetous Welt. Büffel, Siedler und Indianer, Bamberg, 2002; Carl-Heinz Dömken: Winnetous Welt. Trapper, Cowboys und Indianer, Bamberg, 2002 und Ralf Schönbach: Material zu Karl Mays Winnetou I im Schulunterricht, unter: <http://www.karl-may-gesellschaft.de/kmg/primlit/reise/gr07/material/index.htm> (Stand: 1. Juni 2012) sowie für die Oberstufe bzw. Aus- und Erwachsenenbildung Ralph Meier: Gott als Richter und Retter erfahren. Rechtfertigung des Gottlosen, in: Christian Herrmann (Hg.): Wahrheit und Erfahrung. Themenbuch zur Systematischen Theologie; Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre, Witten 2004, 225–238, hier 225f und Hanne Leewe, Reiner Andreas Neuschäfer: Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen. Gottesbilder, Göttingen, 2005, 104–107.
  - 9 Beispielsweise brachte sowohl die mitteldeutsche Wochenzeitung „Glaube und Heimat“ (14/2012, 11) als auch die Herder-Korrespondenz (3/2012, 154–158) einen Beitrag von Werner Thiede. Unter dem Titel „Karl May – Einer für alle“ erschien am 30. März 2012 der Beitrag von Judith von Sternburg unter [www.fr-online.de](http://www.fr-online.de). Der Beitrag von Lothar Schröder in der „Rheinischen Post“ (29. März 2012, A 7) titelte „Die Verwandlung des Karl May“. DIE ZEIT Nr. 14 vom 29. März 2012 brachte im Feuilleton eine ganzseitige Schilderung von Karl May als „Genie und Hochstapler“ aus der Feder von Ludger Lütkehaus. Im Fernsehmagazin PRISMA (Nr. 8/2012, 4f) erschien ein zweiseitiger Artikel un-

schen Pfarrerblatt (112./2012 (Heft 3), 153–164) stammt aus der Feder von Werner Thiede und erschien unter dem Titel „Karl Mays spirituelle Innenwelt. Eine Reminiszenz anlässlich seines 100. Todestags“. Für „IdeaSpektrum“ (13./2012, 28. März 2012) fragte Heiko Ehrhardt: „Wie fromm war eigentlich Karl May?“. Auch in (populär)wissenschaftlichen Büchern kamen Person, Position und Problematik Karl Mays zum Tragen, wobei die Einsichten, Einschätzungen und Einblicke keineswegs immer übereinstimmen. Stimmen, die ihn als Täuschenden titulieren und weder mit seiner Vita noch mit seinem Werk etwas anfangen können, gibt es reichlich.<sup>10</sup> Doch mengen sich auch eine Menge anderer Meinungen Andersdenkender unter die Kritiken und Klischees und merken an, dass man bei Karl May etliches durchaus in einem anderen Sinne verstehen und zu ihm als Schriftsteller und Christ stehen kann.<sup>11</sup> Letztlich signalisiert diese unterschiedliche Auffassung und Aufnahme der Erzählungen Karl Mays etwas von ihrer Polyvalenz. Karl Mays Werke lassen sich ebenso als hilfreich wie als hemmend für die Charakterbildung junger Menschen interpretieren. Für die einen wird die entwaffnende Kommunikation von Karl Mays Helden hervorgehoben, andere wittern Waffenbegeisterung, Gewaltorientierung und Sieg-Fantasien, die letztlich sogar Adolf Hitlers Gedankenwelt geprägt haben sollen.<sup>12</sup>

### 3. Entbehungen und Enttäuschungen

Die Faszination, das Fragmentarische und die Fragwürdigkeit einer Existenz<sup>13</sup> sind nicht immer deutlich voneinander zu unterscheiden: Wo hat jemand aufgrund seiner Erfahrungen so gehandelt und konnte nicht anders? Wo spielten Fakten eine Rolle, die man selbst veranlasst hat? Ist alles Schicksal, oder gibt es doch jemanden, „der Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn“ (Paul Gerhardt)?

---

ter dem Titel „Winnetous Grab, vergessen“. Ebenso sind die Beiträge im Fernsehen, Radio und Internet Legion. Siehe z.B. [http://gffstream-8.vo.llnwd.net/c1/radio/zeitzeichen/WDR5\\_Zeitzeichen\\_20120330\\_0920.mp3](http://gffstream-8.vo.llnwd.net/c1/radio/zeitzeichen/WDR5_Zeitzeichen_20120330_0920.mp3).

- 10 Siehe auch Martin Kohlrusch: Zwischen Star-Schriftsteller und Hochstapler. Der ‚Fall May‘ als wilhelminischer Skandal, in: Wolfram Pyta (Hg.): *Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen, Kultur und Technik* 17, Berlin, 2010, 197–213 und Jürgen Seul: Karl May lebt! Neues aus der Traumfabrik des Karl-May-Verlages, in: Jürgen Seul: *Karl May und Co. Gesammelte Aufsätze aus „Glanz & Elend“ u. a.*, Berlin, 2012, 91–100.
- 11 Siehe ausführlich Rainer Buck: Karl May. Die Winnetou-Autor und der christliche Glaube, Moers, 2012.
- 12 Siehe ausführlich Werner Graf: Adolf Hitler begegnet Karl May. Zur Lektürebioografie des „Führers“, Baltmannsweiler, 2012 und Timothy W. Ryback: *Hitler's Private Library. The Books That Shaped His Life*, London, 2010.
- 13 Siehe in seelsorglicher Perspektive den Abschnitt „4.5.4 Fragmentarisches Leben, aber auf dem Weg zu seiner Vollendung“ in Michael Herbst: *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2012.

Entsprechend sind auch die biographischen Bemerkungen Karl Mays zu betrachten, zu denen er mit zunehmender Bekanntheit immer mehr gedrungen wurde.<sup>14</sup> Selbst „die Bemerkung ‚Ich bin wirklich Old Shatterhand!‘ wird sich nicht als Kuriosum abtun lassen.“, resümiert Christian Heermann.<sup>15</sup> Es ist eben nicht so, dass der Blick in die Vergangenheit automatisch von Vorteil ist und Mitteilungen über Kindheit und Jugendzeit zwangsläufig eine befreiende Wirkung haben. Insbesondere traumatische und tragische Ereignisse und Erfahrungen der ersten Lebensjahre bedürfen einer behutsamen Begleitung. Ur-Schrei, Unterhaltung über Übles und Erinnerung an Indiskutables ist zu unsicher und ungewiss in der Wirkung, als dass es an sich schon heilsam wäre. Gerade wo problematische Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Elend und Ohnmacht wiederholt erlebt werden und/oder unangemessen sanktioniert werden, kommt es leicht zu Dissoziationen, um mit den Ereignissen fertig zu werden und um sich selbst davor zu schützen, wieder in der Seele verletzt zu werden.<sup>16</sup> Solche Verletzungen werden gerne durch Verkleidung, Flunkerei und Verwandlung verarbeitet. Eben andere Identitäten sollen einen selbst verkörpern und Erlebtes oder Erträumtes ersetzen bzw. verarbeiten.

Entsprechend war der Fall tragisch tief, als nach etlichen Jahren der Berühmtheit durchsickerte, dass Karl May nicht nur nicht in Amerika und im Nahen Osten gewesen war, sondern stattdessen in Haftanstalten in Zwickau, Waldheim und Ernstthal. Auf das Erste gab er die geniale Antwort: „Hat nicht auch Dante das ‚Inferno‘, das ‚Purgatorio‘ in Ich-Form beschrieben, ohne dort gewesen zu sein?“ Im Zweiten sah er zu Recht den Ruin seiner beschwerlich aufgebauten bürgerlichen Existenz. Elend, Erniedrigung und Entbehrung hatten seine ersten Kinderjahre geprägt. Sollte es nun wieder in diese Richtung gehen? Verzweifelt

---

14 Siehe zur Biographie Karl Mays vor allem Rüdiger Schaper: *Karl May. Untertan, Hochstapler, Übermensch*, München, 2011; Helmut Schmiedt: *Karl May oder Die Macht der Phantasie. Eine Biografie*, München, 2011; Hans-Dieter Steinmetz: *365 Tage Karl May. Eine biografische Jahresschau*, Bamberg, Radebeul, 2011; Karl Hohenthal: *Hadschi Halef Omar im Wilden Westen*, München, 2012; Peter Henisch: *Vom Wunsch, Indianer zu werden. Wie Franz Kafka Karl May traf und trotzdem nicht in Amerika landete*, St. Pölten, 2012. Christian Heermann: *Winnetous Blutsbruder. Karl-May-Biografie*, Bamberg, Radebeul, 2012 und Hans Wollenschläger: *Karl May. Grundriß eines gebrochenen Lebens*, Göttingen, 2004 (ursprünglich Reinbek 1965). Eine humorvolle und hintersinnige Biographie ist Christian Moser: *Karl May. Die ganze Wahrheit*, Hamburg, 2012. Zu Biographie und Bibliographie siehe ausführlich Reiner Andreas Neuschäfer: *Karl Friedrich May*, in: BBKL Bd. 35, 2014.

15 Christian Heermann: *Winnetous Blutsbruder*, 2012, 13.

16 Vgl. Jo-Jacqueline Eckardt: *Kinder und Trauma. Was Kinder brauchen, die einen Unfall, einen Todesfall, eine Katastrophe, Trennung, Missbrauch oder Mobbing erlebt haben*, Göttingen, 2005; Ursula Gast, Pascal Wabnitz: *Dissoziative Störungen erkennen und behandeln*, Lindauer Beiträge zur Psychotherapie und Psychosomatik, Stuttgart, 2012 und Ursula Roderus, Ulrike Willmeroth: *Handbuch zur Traumabegleitung. Hilfen für Seelsorger, Berater und Therapeuten*, Lüdenscheld, 2011.

verstrickte er sich in Verleumdungsprozesse und in Versionen seiner Biographie, die ebenso unglaublich und unterhaltsam wie ungeheuer kostenintensiv waren. Heutige Biografen sprechen von einer narzisstischen Persönlichkeitsstörung, von Phantasterei oder Pfuscherei; früher hieß es, Karl May leide an Pseudologie (zwanghaftes Lügen). Natürlich kann man auch Ungereimtheiten, Unwahrheiten, Übertriebenes und Übles bei Karl May ausschließlich auf eine narzisstische Persönlichkeitsstörung, auf ein Münchhausen-Syndrom, „Pseudologica Phantastica“<sup>17</sup> usw. zurückführen. Doch die Frage ist, ob man ihn darauf reduzieren dürfte und ob man ihm damit allein schon gerecht würde. Zudem ist zu überdenken, welche Maßstäbe und Messlatten man an Menschen anlegt. Etliches würde heute problemlos oder peinlich als geniales Marketing oder Inszenierung durchgehen.

#### 4. Biographische Bemerkungen

Carl Friedrich May war streng genommen überhaupt gar kein Sachse – denn sein Geburtsort Ernstthal gehörte in seinem Geburtsjahr 1842 noch zum kleinstaatlichen Herrschaftsbereich des Grafen von Schönburg und damit eben gerade nicht zu Sachsen. Erst 1878 verloren die Schönburger ihre letzten Reste landesherrlicher Gewalt, nachdem sie seit Mitte des 18. Jahrhunderts nach und nach in den Kurstaat Sachsen integriert worden waren.

1842 wurde Karl Friedrich May am 25. Februar in eine arme Weber-Familie im Städtchen Ernstthal hineingeboren, als fünftes von 14 Kindern, und am 26. Februar 1842, gleich am Tag nach seiner Geburt, getauft. Neun seiner Geschwister starben bereits im Kindesalter. Seine Mutter nannte er in seinen Lebenserinnerungen eine Märtyrerin und Heilige, seinen Vater titulierte er als Tyrannen, der (zu) viel von ihm forderte und ihn durch Strenge zu fördern versuchte, da er wohl auf seinen Sohn seine eigenen Vorstellungen projizierte.

Doch fanden auch biblische Passagen und mysteriöse Märchen schon früh Eingang in das Leben Karl Mays – beeindruckend verpackt in erzählender Weise durch die Großmutter Johanne Christiane (1780–1865; „Märchengroßmutter“).<sup>18</sup> Eine von Karl May beteuerte Blindheit schränkte ihn früh ein, sei aber noch im Kindesalter behandelt worden.<sup>19</sup> Dieser Visus-Verlust kann bestritten, mit Vitaminmangel erklärt, symbolisch verstanden („blinder Seher“) oder psychotraumatisch in Blick genommen werden. Zu Letzterem lassen sich Parallelen zur Jakob-

17 Hierauf hebt vor allem ab die humorvolle und hintersinnige Hörbuch-Hommage „Ich bin nicht Karl May“ von Götz Alsmann, Christian Brückner und Roger Willemsen (2007) ab.

18 Vgl. Hermann Wohlgschaft: *Große Karl-May-Biographie. Leben und Werk*, Paderborn, 1994, 45.

19 Siehe ausführlich zu Einwänden und Entgegnungen Ralf Harder: Die Erblindung – eine entscheidende Phase im Leben Karl Mays, in: *Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft* 68, Mai 1986, 35ff, überarbeitet unter: <http://www.karl-may-stiftung.de/blind.html> (Stand: 5. Juni 2012).

Geschichte herstellen: „Ist es möglich, dass jemand erblindet oder der Blindheit so nahe kommt, wie Jizchak ihr im Alter nahe kommt, weil das Sehen ihm Qual bereitet, weil er sich wohler in einem Dunkel fühlt, worin gewisse Dinge geschehen können, die zu geschehen haben?“<sup>20</sup>

Nach seiner Konfirmation im Frühjahr 1856 wurde er sogleich an evangelischen Lehrerseminaren ausgebildet; mit dem erfolgreich abgelegten Examen erwarb er zugleich die Qualifikation zum evangelischen Vikar.

In jungen Jahren galt Karl May allerdings auch als Kleinkrimineller: mitgenommene Kerzenstümmel, eine nicht wieder zurückgegebene Taschenuhr, geklaute Billardkugeln, ein gestohlenes Pferd, unbezahlte Kleidungsstücke, Hochstapelei usw. galten ab 1859 als Indiz dafür. Vier Jahre muss er insgesamt ins Gefängnis – nicht immer zu Recht und selten in der Härte des vermeintlichen Vergehens angemessen.<sup>21</sup> Am 6. Dezember 1862 wird Karl May für den Militärdienst ausgemustert. Einziger Lichtblick war wohl die Bekanntschaft mit dem katholischen Anstaltslehrer Johannes Kochta (1824–1886), der ihn beeindruckte und ihm, dem Lutheraner, das Orgelspiel in den katholischen Gottesdiensten übertrug sowie zum Schreiben animierte. Die Erinnerung an diesen warmherzigen und glaubhaften Vertreter des Christentums begleitete ihn auch nach seiner Entlassung 1874 sein Leben lang.

Karl May war widersprüchlich in seinem Wesen und tatsächlich zeitweise für kriminelle Handlungen offen sowie seelisch zumindest belastet; ungeachtet vielseitiger Begabungen im sprachlichen und musischen Bereich (später auch photographische Kenntnisse) und vertieftes Interesse an unzähligen Dingen rutschte er immer wieder in Schwierigkeiten oder provozierte diese.<sup>22</sup> Er erlebte bittere Beinrührungen, problematische Beziehungen und kannte die Schattenseiten des Lebens. Karl Mays Lektüre und literarisches Schaffen kann man auch betrachten

20 Von Jizchaks Blindheit, in: Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt am Main, 2011. Zur Blindheit und Weltflucht durch Blindheit siehe ausführlich Thomas Kramer: *Karl May. Ein biographisches Portrait*, Freiburg im Breisgau, 2011, 31–36.

21 Siehe ausführlich Thomas Kramer: *Karl May*, 2011, 44–61. Vgl. Ralf Harder: *Karl Friedrich May. Ein kurzer Abriss seiner Biografie*, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): *„Winnetou ist ein Christ“: Karl May und die Religion*, EZW-Texte 220, Berlin, 2012, 11–21.

22 Vgl. Hartmut Kühne, Christoph F. Lorenz: *Karl May und die Musik*, Gesammelte Werke, Sonderband, Bamberg, Radebeul, 1999 sowie Sigrid Nieberle: *Literaturhistorische Filmbiographie. Autorschaft und Literaturgeschichte im Kino*, Berlin, 2008, 159–164. Die Autorin schildert Karl May und dessen Darstellung im 2. Teil der Deutschland-Trilogie von Hans Jürgen Syberberg insbesondere aus der Perspektive der Biopic-Forschung mit detaillierten Beobachtungen. Inzwischen sind verschiedene DVDs zu Leben und Werk Karl Mays erhältlich: Hans Jürgen Syberberg: *Karl May*, 2007 (Film von 1974; 187 Min.); Dokumentation *Karl May. Sein Leben – Sein Werk*, Seefeld-Dröbbling, 2012 (22 Min. Dokumentation; 160 Minuten Hörbuch); Michael Marten: *Karl May. Der Phantast aus Sachsen*, Biographische Dokumentation der Reihe „Geschichte Mitteldeutschlands“, Erfurt 2004 (45 Min.).

als einen Fluchtversuch, einen nach außen gebrachten Traum – statt Trauma, Tyrannei und Tragik – gegen eine als schrecklich und schmerzlich empfundene Realität seiner Kindheit und Gegenwart.

Zum Einklang seiner literarischen Karriere veröffentlichte Karl May ab 1872 verschiedene Geschichten in diversen Versionen. Das Jugendbuch „Im fernen Westen“ gilt als sein erstes gedrucktes Buch. Der große literarische Wurf gelang ihm dann mit Anfang 30: die Orientreihe „Giölgeda padishanün“ (Im Schatten des Großherrs), beginnend mit dem Dialog zwischen Kara ben Nemsî und Had-schi Halef Omar über Fragen des Glaubens. Die Begegnung mit dem Verleger Heinrich Gotthold Münchmeyer (1836–1892) gab seiner Karriere letztlich den entscheidenden Schub. In dessen Auftrag verfasste Karl May ab 1875 verschiedene Fortsetzungsromane und Trivilliteratur auf einem durchaus höheren Niveau. Diese ließen ihn immer bekannter werden, bis er schließlich mit den Buchausgaben der Kara-Ben-Nemsî-Erzählungen aus dem „Hausschatz“ (einer katholischen Zeitschrift) den Durchbruch schaffte. Schon früh stellte er sich bei seinem Schaffen einerseits auf das Zielpublikum und andererseits auf die Bezahlung nach Zeilenanzahl ein. Und so fertigte er Lesestoff für unheimlich unterschiedliche Leute an: auf der einen Seite melodramatische Groschenromane für weniger Gebildete und belehrende Abenteuergeschichten für die durchweg seriöse Jugendzeitschrift „Der gute Kamerad“; auf der anderen Seite Reiseerzählungen für die katholische Familienzeitschrift „Deutscher Hausschatz in Wort und Bild“ und erbauliche Passagen für den „Regensburger Marienkalender“. Das insgesamt weit über 2000 Seiten starke „Waldröschen“ wurde zum auflagenstärksten Heft- bzw. Fortsetzungsroman des 19. Jahrhunderts. Noch heute bestimmen die grünen Leineneinbände mit goldenem Schild und schwarzen Arabesken auf dem Buchrücken sowie farbigem Deckelbild als „Gesammelte Reiseromane“ (später Reiseerzählungen) des Freiburger Verlegers und Pastorensohns Friedrich Ernst Fehsenfeld (1853–1933) das Gesamtbild des ab 1892 dadurch vereinheitlicht herausgegebenen schriftstellerischen Wirkens Karl Mays.<sup>23</sup>

Karl May baute seine Bekanntheit taktisch aus, was inzwischen als sensible Selbstinszenierung oder perfekte Performance betrachtet werden würde. Schon bald wurde er als Erfolgsschriftsteller gefeiert, aber auch – je länger desto mehr – kritisch beargwöhnt durch Presseangriffe, Anfeindungen und Verleumdungen, was weder seiner seelischen noch seiner körperlichen Gesundheit zugutekam. Höhenflüge und Krisenzeiten wechselten sich privat und beruflich immer wieder ab. Dieser Wechsel von Hoch und Tief, Erfolg und Niederlage oder Aufschwung und Absturz kann als das Konstante in Karl Mays Leben angesehen werden.

23 Siehe Karl May: *Briefwechsel mit Friedrich Ernst Fehsenfeld I: 1891–1906*, hg. von Dieter Sudhoff, Karl May's Gesammelte Werke und Briefe 91, Bamberg, Radebeul, 2007 sowie Karl May: *Briefwechsel mit Friedrich Ernst Fehsenfeld II: 1907–1912*, hrsg. von Dieter Sudhoff, Hans-Dieter Steinmetz, Karl May's Gesammelte Werke und Briefe 92, Bamberg, Radebeul, 2008.

1867 lernte Karl May Emma Lina Pollmer (1856–1917) kennen, die er trotz mancher problematischer Punkte im August 1880 heiratete. Zehn Jahre später wurde das Paar mit dem Radebeuler Fabrikanten-Ehepaar Klara Plöhn (1864–1944) und Richard Plöhn (1853–1901) bekannt und zwischen den Vieren entwickelte sich eine engere freundschaftliche Beziehung. Dagegen gestaltete sich das Miteinander zwischen Karl und Emma May immer krisenhafter. 1901 starb Richard Plöhn unerwartet an einer Nierenerkrankung. Als sich das Ehepaar May schließlich scheiden ließ, heiratete Karl May die verwitwete Klara Plöhn.

Zum Ende des 19. Jahrhunderts entfaltete sich Karl Mays pädagogischer Impetus immer mehr und er entschied sich, deutlicher Antworten auf grundsätzliche Fragen des menschlichen Miteinanders im Kleinen wie im Großen vorzustellen. Dabei wandte er sich den Formen eines christlichen Pazifismus zu. Diese bezog er in seine Werke und Reden mit ein und stand dabei insbesondere unter dem Einfluss der österreichischen Friedensforscherin und Friedensnobelpreisträgerin Bertha von Suttner (1843–1914).<sup>24</sup> Eine Orient- und eine Amerika-Reise (1899f und 1908) führten ihn in die Nähe seiner vermeintlichen Roman-Spielorte und zugleich an den Rand seelischer Zusammenbrüche aufgrund der Ernüchterungen und Enttäuschungen. Während sich Karl May intensiv mit Fragen des Friedens zwischen Menschen, Kulturen, Religionen und Staaten auseinandersetzte, ließen ihn Anfeindungen, Anklagen und anrühige Vorwürfe keinen Frieden finden. Insbesondere der rheinische Historiker Hermann Cardauns (1847–1926) und der nationalistic-rechtsradikale Journalist Rudolf Lebius (1868–1946) machten ihm seit der Jahrhundertwende das Leben schwer.<sup>25</sup> Sie nötigten ihn zu Gegen-darstellungen und juristischen Schritten, die letztlich erst am 18. Dezember 1911 am Landgericht Berlin-Moabit zugunsten Karl Mays entschieden wurden.

Kurz vor seinem Tod hielt der 70-Jährige am 22. März 1912 in Wien seine letzte große Rede im überfüllten Sophiensaal vor bald 3000 Zuhörenden. Als Motto dieses zweistündigen Auftritts hatte er „Empor ins Reich der Edelmen-schen“ gewählt, das er im Vortrag selbst als das über seinem ganzen Schaffen stehende eigentliche Lebensmotto hinstellte. Mit einem „Amen“ beendete er seine Erläuterungen und unterstrich damit deren religiöse Komponente. Eine Woche später starb Karl May am Abend des 30. März 1912, dem neunten Hochzeitstag

---

24 Siehe Claus Bernet: Bertha Sophia Felicita von Suttner, in: BBKL 24, 2005, 1435–1471 sowie grundsätzlich Christoph Raedel: Anstiftung zum Frieden. Ansätze christlicher Friedensethik, in: Christian Herrmann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes: Konkretionen, Themenbuch zur Christlichen Ethik, Bd. 2*, Witten 2012, 376–427. Siehe auch Holger Kuße: Sie sollten nicht vergessen werden. Irenische Konzepte um 1900. Von der Aktualität Lew Tolstojs (1828–1910) und Karl Mays (1842–1912), in: Marcus Jurij Vogt, Eduard Werner (Hg.): *Divinität und Internationale Beziehungen*, Leipzig 2012, 63–96.

25 Siehe Gunnar Anger: Hermann Cardauns, in: BBKL 22, 2003, 161–170 und Jürgen Seul: *Karl May und Rudolf Lebius. Die Dresdner Prozesse*, Juristische Schriftenreihe 4, Husum, 2004.

mit seiner Frau Klara und wurde am 3. April 1912 in der bereits elf Jahre zuvor errichteten Familiengruft auf dem Friedhof Radebeul-Ost beigesetzt.

## 5. Gerechtigkeit und Gericht

Gegen einen aktuell wieder mächtigen Materialismus setzte und setzt mancher idealistische Impuls Karl Mays einen wichtigen Kontrapunkt! Dennoch ist das eine nicht gegen das andere auszuspielen. Karl Mays Erzählungen aus seiner sächsischen Heimat sind sogar als realistische Literatur zu betrachten, die – insbesondere in den Kolportageromanen – eindrücklich das Elend seiner Zeit und die schlichte Lebenswirklichkeit der einfachsten sogenannten Unterschicht schildert.<sup>26</sup> Wer Karl May im Kontext seiner Zeit sieht, wird schnell auf erhebliche Differenzen zur aktuellen Kultur und Politik stoßen und doch nicht eine geringe Äquivalenz zwischen damals und heute vernehmen: Armut in kultureller, sozialer und ökonomischer Hinsicht waren gang und gäbe; wahre Flüchtlingsströme wanderten nach 1848 aus deutschen Territorien ab Richtung Amerika. Maskeraden in Kultur und Politik zeigten sich in großen neugotischen Kirchen und in der Hervorhebung von Glanz und Gloria – nicht nur beim Deutschen Kaiser mit seinen Phantasie-Uniformen!<sup>27</sup> Entsprechend resümiert Bettina Kümmerling-Meibauer: „Der exotische Schauplatz, die ungewohnten Sitten einer fremden Rasse und die atemberaubenden Abenteuer stellten ... einen Kontrast zur biedermeierlichen Weltauffassung und dem deutschen Polizeistaat nach 1848 dar und dürften mit zum Erfolg der Romane Karl Mays beigetragen haben.“<sup>28</sup>

Auf den ersten hundert Seiten seiner Erzählung „Old Surehand“ bringt Karl May eine 90jährige Person ins Spiel, die früher einmal „König der Cowboys“

26 Vgl. Peter J. Brenner: *Neue Deutsche Literaturgeschichte*, 2011, 190.

27 Siehe Wolfgang Struck: *Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik*, Palaestra Untersuchungen zur europäischen Literatur 333, Göttingen, 2010, 137ff. Ähnlich die Hildesheimer Dissertation von Marcus Kenzler: *Der Blick in die andere Welt. Einflüsse Lateinamerikas auf die Bildende Kunst der DDR*, Theorie der Gegenwartskunst 18 (Teilband I), Münster, 2012, 530, der in Karl Mays Erzählungen nicht nur biographische Berührungspunkte sieht, sondern auch Bezüge zum Zeitgeist, insbesondere in „dessen Antagonismen von Nationalismus und Internationalismus sowie Militarismus und Pazifismus.“

28 Bettina Kümmerling-Meibauer: Karl (Friedrich) May, in: Dies.: *Klassiker der Kinder- und Jugendliteratur. Ein internationales Lexikon*, Sonderausgabe 2, Stuttgart, Weimar, 2004, 710–714, hier 712. Ihrer Meinung nach wurde „durch die Schilderung Winnetous als Edelmenschen die Projektion der bürgerlichen Wertvorstellungen des Lesers auf einen Indianer“ begünstigt. „Insbesondere Winnetous Charakterisierung als edler Wilde im Sinne Rousseaus fand in der Jugend- und Wandervogelbewegung seit der Jahrhundertwende großen Anklang.“ (ebd.). Da es biologisch und ethnologisch gar keine „Rassen“ gibt, wäre besser von verschiedenen Traditionen oder fremden Bräuchen, Gewohnheiten, Sitten und Vorstellungen zu sprechen!

genannt worden war und die im eigentlichen die Titelfigur des Buches ist: Old Wabble, ein Begleiter Old Surehands.<sup>29</sup> Nach und nach kommt heraus, wer eigentlich hinter dieser undurchsichtigen, zynischen Gestalt steckt. Dabei kollidieren die Ansichten Old Wabbles immer wieder mit dem christlichen Glauben Old Shatterhands und es kommt in ihren Gesprächen immer wieder zu Konfrontationen und Klarstellungen. In diesen Diskussionen spielt die Rede vom „Jüngsten Gericht“ und die Frage der Heilsgewissheit eine entscheidende Rolle. Allerdings kommt es bei diesem Diskurs nicht zu einer Annäherung oder Veränderung der Standpunkte. Erst angesichts einer tödlichen Verletzung tritt (nicht nur) bei Old Wabble eine Wende ein, die von Karl May sehr differenziert veranschaulicht wird. Old Wabble kann dabei als Abbild des gewalttätigen Vaters Heinrich August May (1810–1888) betrachtet werden, der so nach und nach seine Macht verliert und Ohnmacht angesichts des Allmächtigen spürt:<sup>30</sup> „Ich habe Gott gelehnet und über ihn gelacht; ich habe gesagt, daß ich keinen Gott brauche, im Leben nicht und im Sterben nicht. Ich Unglücklicher! Ich Wahnsinniger! Es giebt einen Gott; es giebt einen; ich fühle es jetzt! Und der Mensch braucht einen Gott; ja er braucht einen! Wie kann man leben und wie sterben ohne Gott!“ (III,497f) Mit der Rückkehr zu Gott kann der reuige Old Wabble auch die verloren geglaubte Liebe seiner Mutter zulassen, sodass die Heimkehr ins Vater(!)haus (Lk 15; III, 498) zugleich eine Hinwendung der Mutter<sup>31</sup> wird: „Ich schlief jetzt einen langen, langen, tiefen Schlaf und sah im Traum mein Vaterhaus und meine Mutter drin, die ich beide hier nie gesehen habe. Ich war böse, sehr böse gewesen und hatte sie betrübt, so träumte mir; ich bot sie um Verzeihung. Da zog sie mich an sich und küßte mich. Old Wabble ist nie im Leben geküßt worden, nur jetzt in seiner Todesstunde.“ (III,499).

Die Schilderung von Old Wabbles letzten Lebensmomenten zeigt den Unterschied zwischen einer existentiellen und einer bloß rationalen Rede vom Gericht

29 Siehe ausführlich Hartmut Vollmer: Die Schrecken des ‚Alten‘: Old Wabble. Betrachtung einer literarischen Figur Karl Mays, in: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 16, 1986, 155–184 sowie Oliver Gross: *Old Shatterhands Glaube. Christentumsverständnis und Frömmigkeit Karl Mays in ausgewählten Reiseerzählungen*, Materialien zum Werk Karl Mays 1, Husum, 2. Aufl., 1999. Oliver Gross zeigt hier auch die Differenzen zwischen der Bekehrung Old Wabbles und Winnetous einleuchtend auf. Vgl. Andreas Ohle, Markus Schmidt: „Wie ist der Himmel doch so nah!“. Gericht und Erlösung in den Schriften Karl Mays, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): *„Winnetou ist ein Christ“* (wie Anm. 21), 83–110.

30 Für eine Identifikation von Old Wabble mit Mays Vater Heinrich August spricht schon die Bedeutung des Namens: Wabble/Wäbbel, die mit Weber gleichzusetzen ist. Auch sonst sprechen die Charakterzüge Old Wabbles, seine Unberechenbarkeit und seine Machtmethoden für die Nähe der Figur zu Mays Vater.

31 Zu den Mädchen-, Mütter- und Frauengestalten bei Karl May siehe ausführlich Katharina Maier: *Nscho-tshi und ihre Schwestern. Frauengestalten im Werk Karl Mays*, Bamberg, Radebeul, 2012.

Gottes auf.<sup>32</sup> Der sonst nicht gerade zum Schwören neigende Old Shatterhand versichert dem sterbenden Verbrecher hoch und heilig, dass es tatsächlich einen Gott gibt. Hier ist eindringlich zu spüren, dass das explizit Karl Mays eigener Glaube ist, der da aus Old Shatterhand spricht.<sup>33</sup> Und das „doch – doch — doch — doch!“ wird besonders eindrücklich hervorgehoben, da mit jedem doch der Gedankenstrich vermehrt wird und entsprechend die Pausen (Atempausen?).

Für Peter Zimmerling liegt besonders in der Beichte „die Chance, Schulderkenntnis und Schuldbekennnis als Zeichen der Würde des Menschen wiederzuentdecken ... Sie gibt dem Menschen anders als manche therapeutischen Ansätze seine Verantwortlichkeit zurück und trägt damit zur Stärkung seines Selbstwertgefühls bei ... Das Bekenntnis zu eigenem schuldhaften Handeln führt psychologisch gesprochen zur Integration verdrängter Persönlichkeitsanteile, stellt mithin einen Akt der Reife dar.“<sup>34</sup>

Beinahe bibliothераapeutische<sup>35</sup> Annäherungen sind bei Karl May auszumachen, wenn er sich die Spuren aus seiner Biographie vor Augen führt, ja: eine Art Zwiegespräch mit ihnen führt, und daraus tragfähige Ansichten und Anhaltspunkte für die Bewältigung seiner problematischen familiären, beruflichen oder persönlichen Situation erwachsen. Die ihm quasi auferlegte *vita littera* bejahte er, unterstützt durch geregelte Formen geistiger, geistlicher und körperlicher Übung (Gebet, Lektüre, Spaziergänge mit den Hunden).

- 
- 32 Siehe Reinhard Slenczka: Gottes Gericht in Zeit und Ewigkeit. Eine abschließende Betrachtung, in: Christian Herrmann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes: Konkretionen, Themenbuch zur Christlichen Ethik Bd. 2*, Witten, 2012, 428–435. Leider wird Karl May nur selten „von der Literaturtheologie ... als christlicher Autor wahrgenommen, obwohl die Glaubensgewissheit in seinen Werken ein wesentliches Strukturelement darstellt – wie immer man dieses Strukturelement theologisch bewerten mag“: Dietrich Schlüter: *Christliche Literatur und ihre Kanonisierung seit 1945. Teil 1: Literaturkonzepte und Argumentationsmuster in der deutschsprachigen Literaturtheologie von 1945 bis heute*, Diss. Universität Dortmund, 2001, 447, veröffentlicht unter: [www.d-nb.info/965036456/34](http://www.d-nb.info/965036456/34) (5.6.2012).
- 33 Martin Nicol: Karl May, 1998, 305–320. Siehe auch Heiko Ehrhardt: „Winnetou ist ein Christ“. Überlegungen zum Christlichen im Werk Karl Mays, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): „Winnetou ist ein Christ“ (wie Anm. 21), 22–41.
- 34 Peter Zimmerling: Die Bedeutung der Einzelbeichte für die reformatorische Rechtfertigungslehre, in: Karl-Hermann Kandler (Hg.): *Das Bekenntnis der Kirche zu Fragen von Ehe und Kirche*, Lutherisch glauben 6, Neuendettelsau, 2011, 58–74, hier 71f.
- 35 Den Begriff der Bibliothераapie prägte seit 1916 der amerikanische Pfarrer Samuel McChord Crothers (1857–1927). Hierunter ist im weitesten Sinne eine Beschäftigung mit Literatur als Lebenshilfe für helfende und heilende Einsichten zu verstehen. Siehe auch Friedhelm Munzel: *Bibliothераapie und Religiöses Lernen. Ein interdisziplinärer Beitrag zur „Theologie des Lesens“ und zur Innovation des Religionsunterrichts*, Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 4, Münster, 1997. Vgl. Friedhelm Munzel, Udo Kittler: *Karl May. Abenteuer ohne Ende; Zur Rezeption der Abenteuerlektüre Karl Mays auch unter bibliothераapeutischen und individualpsychologischen Gesichtspunkten*, Sonderhefte der Karl-May-Gesellschaft 28, 1980.

## 6. Dialog und Distanz

Auf die Gespräche, Diskussionen, Dialoge und Auseinandersetzungen hat Karl May in seinen Schilderungen von Begegnungen besonderen Wert gelegt und dabei auch für christliche Überzeugungen Position bezogen: Eine Textpassage aus „Von Bagdad nach Stambul“ lautet beispielsweise:

„Nein, das werden wir nicht tun. Ich bin kein Barbar, sondern ein Christ. Mein Glaube gestattet mir, mein Leben zu verteidigen, wenn es angegriffen wird; sonst aber gebietet es mir, das Leben meines Bruders zu achten. Das heilige Buch der Christen befiehlt: ‚Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten, wie dich selbst!‘ Also muss mir das Leben meines Nächsten ebenso heilig sein, wie das meinige.“ – „Aber diese Männer sind ja nicht unsere Brüder, sondern unsere Feinde!“<sup>36</sup>

Karl May nimmt seine Leserinnen und Leser unentwegt mit hinein in die Wege seiner Gedanken, Gefühle und Gewohnheiten. Die Wahrnehmung von Körpersprache, Mimik und Formulierungen ist permanent in seine Dialoge eingewoben. Interessanterweise kommt es bei den Begegnungen immer sehr schnell zu tiefgreifenden Dialogen, in denen existentielle Fragen und energische Forderungen nach klarer Rede und echtem Miteinander zum Tragen kommen:

- Welchen Namen trägst du?<sup>37</sup>
- Was war und ist tatsächlich tragfähig im Leben?
- Wie steht man zu Traditionen?
- Welche Tragödien hat man bislang erlebt?
- Wie will man dem Tod begegnen?

Auffällig ist, dass es bei Karl May kaum zu leichten, oberflächlichen oder flüchtigen Kontakten zwischen seinen Figuren kommt. An der Gestaltung der Dialoge zeichnet sich Karl Mays ausgezeichnetes Gespür für das Zeilenhonorar und das

36 Karl May: *Von Bagdad nach Stambul*, Hamburg, 2012, 198. Eine auf beinahe 100 Bände angelegte *Historisch-Kritische Ausgabe* wurde 1987 begonnen: Karl Mays Werke, hg. v. Hermann Wiedenroth und Hans Wollschläger, Nördlingen, 1987ff, Zürich, 1990ff, Bargfeld, 1993ff und Bamberg, Radebeul, 2008ff. Hilfreich ist auch die CD-ROM *Karl Mays Werke*, hg. von Hermann Wiedenroth, Digitale Bibliothek 77, Berlin, 2002.

37 Karl May legt auffällig Wert auf die Hintergründe von Namen, Titeln und Spitznamen. Diese sind für ihn eben nicht nur „Schall und Rauch“, sondern spiegeln das Bewusstsein. Siehe in theologischer Perspektive Reinhard Slenczka: Im Anfang war das Wort (Joh 1,1). Das Sein Gottes und das Bewußtsein des Menschen, in: Henning Kössler (Hg.): *Sprache. Fünf Vorträge*, Erlanger Forschungen A Geisteswissenschaften 54, Erlangen, 1990, 89–101. Vgl. Rudi Schweikert: „Ihr kennt meinen Namen, Sir?“ *Studien zur Namengebung bei Karl May*, Sonderhefte der Karl-May-Gesellschaft 134, 2006.

Zwischenmenschliche<sup>38</sup> ab: Bei Begegnungen spielt auch das Auftreten eines Menschen, die äußere Gestalt und die innere Stärke eine enorme Rolle, was durchaus bis hin zur Manipulation und Täuschung gehen kann. Nicht umsonst schildert Karl May permanent die Wirkung der Erstbegegnung und profitiert dabei nicht wenig von seinen Erfahrungen jüngerer Jahre, als er sich verkleidet für einen anderen Menschen ausgegeben hatte.

Eine Besonderheit, auf die in den Verfilmungen von Karl Mays Erzählungen ein hohes Augenmerk gelegt wurde, ist ein Sprechen von sich in der dritten Person. So lässt er beispielsweise seine Hauptfigur Winnetou gerne von sich in der dritten Person sprechen, insbesondere wenn es um starke Gefühle und aufwühlende Gedanken geht. Hier bahnt Karl May quasi einer Dialog-Philosophie den Weg, die eine Ich-Du-Beziehung zum Ausgangspunkt der Reflexion über das Menschsein und den Menschen macht.<sup>39</sup> Es ist aber auch kein Zufall, dass Karl May sich hier biblischer Sprachspiele bedient, in denen Propheten und insbesondere Jesus Christus – vor allem im Johannesevangelium – selbst von sich in der dritten Person oder als Menschensohn reden.<sup>40</sup> Das Absehen von der Person des Redenden ist zum einen ambivalent (es weist vom Redenden weg und zugleich wendet es die Aufmerksamkeit auf den Redenden), zum anderen ist es äquivalent zur Doxologie Gottes, die in der Regel auch in der dritten Person erfolgt (z. B. „Ehre sei Gott in der Höhe ...“, Lk 2) und dabei Gott eben nicht als „Du“ angesprochen, sondern als „Er“ gepriesen wird. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil Gott eben nicht erst die ihm zustehende Ehre durch die Doxologie zuteilwürde, sondern sie ihm, der sie bereits hat, gegeben wird.<sup>41</sup> Weder die Existenz Gottes noch seine Wertschätzung hängt somit vom Menschen und seiner Zuneigung ab!

Doch nicht nur das eindruckliche Gespräch ist für Karl May bezeichnend, sondern auch das ausdrückliche Schweigen. Für Martin Walser etwa sind Old Shatterhand und Winnetou eindrucksvoll, die „um einander genau zu verstehen,

38 Auch dies kann als Hinweis auf seine Hochbegabung gelten, da hochbegabte Menschen in der Regel Oberflächlichkeit schwer ertragen können und sich daher auch mit „Small talk“ normalerweise schwer tun. Zudem zwingt ihn das Zeilenhonorar zur Ausdehnung bzw. zum Auswalzen von Dialogen und Landschaftsbeschreibungen.

39 Vgl. Horst Pickert: *Das angemessene Fragen nach dem Menschen. Das Menschenbild der Philosophischen Anthropologie und der Existenzphilosophie im Vergleich*, Norderstedt, 2012, 220. Vgl. zur Dialogphilosophie v. a. Magdalena Anna Wojcieszuk: *„Der Mensch wird am DU zum ICH“. Eine Auseinandersetzung mit der Dialogphilosophie des XX. Jahrhunderts*, Freiburg, 2010. Eine Neuinterpretation von Martin Bubers „Ich und Du“ und Darstellung der theologischen Dimension findet sich bei Martin Leiner: *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz einer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh, 2000.

40 Vgl. Judith Hartenstein: *Charakterisierung im Dialog. Die Darstellung von Maria von Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen*, NTOA/StUNT 64, Göttingen, Fribourg, 2007, 38–43.

41 Siehe ausführlich Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 2, Göttingen, 3. Aufl., 2005, 34, 36, 42, 727 u. ö.

oft keines einzigen Wortes bedürfen“ und die ihn „in ihrer vor keiner Niedertracht kapitulierenden Menschlichkeit manchmal an Goethes Iphigenie-Dialoge (erinnern), die nur stattfinden, um mehr und noch mehr Verständnis zu schaffen zwischen Positionen, die durch Verständnislosigkeit entstanden sind.“<sup>42</sup>

Das Verharren in Schweigen und Verweilen in Situationen sind für Karl May Stilmittel, die vor allem bei Schlüsselszenen ihre volle Wirkkraft entfalten können. So erinnert einen etwa Winnetous Opfertod in den Armen Old Shatterhands mit dem kargen Dialog unwillkürlich an eine Pietà (die Darstellung Marias als Mater Dolorosa mit dem Leichnam des vom Kreuz abgenommenen Jesus Christus). Angesichts der Konfrontation mit dem Tod ist die Konzentration auf das Wesentliche ein Wesenszug der Dramatik, Tragödie und Trauer zugleich.

## 7. Fremde und Fragen

Karl May lässt einen Großteil seiner Erzählungen in der Fremde spielen und stellt dieses Fremde so realistisch-vertraut dar, als ob es Wirklichkeit beschreibe.<sup>43</sup> Dabei kannte er dieses Fremde selbst nur aus zweiter Hand und war selbst nicht an den von ihm beschriebenen Schauplätzen gewesen,<sup>44</sup> sondern hatte die „nordamerikanischen Landschaften seiner Unterhaltungsromane mithilfe einschlägiger Lektüre imaginiert(e), ohne dieselben vorher in realiter gesehen zu haben.“<sup>45</sup> Das Besondere ist zunächst, dass Karl May eine Annäherung an fremde Personen und Positionen, aber auch an ferne Religionen und Regionen wagte und dabei dem Fremden das Fremde beließ, ohne es künstlich-humanistisch aufzulösen, und eben damit Fährten zu Verstehen, Verständnis und Verständigung legte. Eine Achtung vor dem Anderssein schließt nicht aus, selbst weiterhin vom Eigenen überzeugt zu bleiben und zu sehen, dass Gläubigkeit auch unter unterschiedlichen Ausprägungen gleichwertig sein kann. Allerdings fördert Karl May auch eindimensionale Vorbehalte, Vorurteile und Klischees beispielsweise gegenüber Chinesen, Mormonen, Armeniern und Mexikanern. Dazu gehört auch, dass er in

42 Martin Walser: Karl May neu entdeckt, in: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 41, 2011, 15–19, hier 18.

43 Siehe ausführlich zur Auswirkung auf Vorstellungen vom amerikanischen Kontinent die Hildesheimer Dissertation von Marcus Kenzler: *Der Blick in die andere Welt. Einflüsse Lateinamerikas auf die Bildende Kunst der DDR*, Theorie der Gegenwartskunst 18, Münster, 2012, 514–531.

44 Siehe ausführlich Sabine Beneke, Johannes Zeilinger: *Karl May. Imaginäre Reisen*, Hamburg, 2007. Vgl. Jürgen Seul: Karl May. Ein Leben zwischen Dichtung und Wahrheit, in: Ders.: *Karl May und Co. Gesammelte Aufsätze aus „Glanz & Elend“ u. a.*, Berlin, 2012, 101–112.

45 Karl Frings: *Marschfelderzählungen. Studien zur prosaepischen Darstellung einer Landschaft*, Diss. Universität Wien, 2009, 22, unter [www.oths.univie.ac.at/8174/1/2009-11-02\\_9608888.pdf](http://www.oths.univie.ac.at/8174/1/2009-11-02_9608888.pdf) (Stand: 5.6.2012).

seinen Erzählungen dazu neigt, „die exotischen Indigenen mittels einer Europäisierung ihres Aussehens, Wesens und ihres Handelns aufzuwerten“.<sup>46</sup>

Insbesondere in seinem sogenannten Spätwerk erkennt man die Vorstellung eines harmonischen Miteinanders, welches jedoch nicht ohne Wagnis möglich wird.<sup>47</sup> Dabei werden allerdings auch schon in früheren Erzählungen religiöse, soziale und politische Grenzen überschritten oder sogar missachtet, beispielsweise in „Durch die Wüste“, wenn er als „Ungläubiger“ die Stadt Mekka betritt (235f) oder sich der Kaaba nähert (378ff). Diese Freiheit bzw. Freizügigkeit und Uneingeschränktheit hängt bei Kara Ben Nemsis alias Old Shatterhand auch damit zusammen, dass er sich nicht spezifischen Autoritäten gegenüber verantwortlich weiß, sondern in der Menschlichkeit und Herzenssprache die eigentliche autoritative Instanz sieht: „Vor der Menschlichkeit, vor meinem und vor Eurem Herzen ist das sehr leicht zu verantworten; andere Autoritäten gehen mich nichts an.“<sup>48</sup> Spezifische Grenzen werden zwar bestritten oder verschoben zugunsten anderer Grenzen, die jedoch nicht willkürlich sind, sondern sich wiederum an Prinzipien oder Idealen der Menschlichkeit orientieren. Somit zeigt Karl May auf, dass es bei der Ablehnung bestimmter Grundlagen eben nie zu einem dogmenfreien Raum kommt, sondern ein dogmatisches Vakuum automatisch durch andere Dogmen gefüllt wird! Man kann zwar Grundsätze bestreiten oder ablehnen; doch an deren Stelle treten automatisch andere Grundsätze und erheben ihre Gültigkeitsansprüche. Es ist somit nicht von Belang, ob man Dogmen hat, sondern welche Dogmen man hat.<sup>49</sup>

Im Blick auf aktuelle interreligiöse Dialogkonzepte verwundert die Differenziertheit und Tiefe von Karl Mays Überlegungen; diese wollen die Welt in eine Überwindung des Unfriedens und Unbehagens angesichts von Unterschieden überführen. Insbesondere das Verhältnis von Islam und Christentum in den Orientbänden ist hier aufschlussreich im Blick auf Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832) ausgesprochen promuslimische Aufwertung des Islam, die sich im

46 Marcus Kenzler: *Der Blick*, 2012, 529, Anm. 1729. In diesem Sinne wäre aktuell auch die Forderung nach Anpassung in kollektivkritischer Perspektive in Blick zu nehmen! Zu Karl Mays Sicht auf die Mormonen siehe Cameron Blair McMurtrey: *Balduin Mollhausen, Karl May and the Mormons. The Portrayals of Member of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints in 19th Century German Literature*, Diss. Arizona State University 2008, Ann Arbor, 2011, 44–58.

47 Hans-Joachim Jürgens: *Kulturelle Kartographien*, 2009, 159–161.

48 Karl May: *Old Surehand I*, 595. Vgl. Gertrud Oel-Willenborg: *Von deutschen Helden. Eine Inhaltsanalyse der Karl-May-Romane*, Weinheim, Basel 1973, 55ff und 144–146. Vgl. Walter Schönthal: *Christliche Religion und Weltreligionen in Karl Mays Leben und Werk*, Sonderhefte der Karl-May-Gesellschaft 5, 1976.

49 Siehe beispielsweise Reinhard Slenczka: *Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeiterwartung: „Der Herr ist nahe“*, Neuendettelsau, 2008, 16–35. Zur Frage von Autoritätskonflikten siehe Gerhard Diekmeyer: *Verbum Dei manet in aeternum. Grundlegendes zur Autorität der Heiligen Schrift in lutherischer Perspektive*, in: Jochen Eber (Hg.): *Wort des lebendigen Gottes. FS Reinhard Slenczka*, Erlangen, 1991, 39–52.

frühen „Mahomet“-Fragment und im „Westöstlichen Divan“ widerspiegelt. Entsprechend werden aktuell gerne seine Gedanken aus „Maximen und Reflexionen“ wiederholt: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“<sup>50</sup> Bei Karl May mündet als Dialektik von Ebenbürtigkeit, Identität und Positionierung das religiöse Miteinander jedoch nicht in einen häufig behaupteten „Synkretismus unter der Dominanz des Christentums“<sup>51</sup>. Vielmehr ist dieses unter der unerklärbaren Liebe Gottes, die letztlich unfassbar ist, auch symbolisch-universell zu erfassen, wobei als Richtschnur die christliche Barmherzigkeit und Agape zählt.<sup>52</sup> Für Karl May ist Begegnung mit dem Fremden und Unbekannten eben auch Entgrenzung im Sinne einer Erweiterung des Eigenen im Anderen. Ob dies so weit geht, wie Ottmar Fuchs im Sinne einer Toleranz-Entwicklung (!) behauptet, dass von der Übermacht der eigenen Religion eine Linie zur Beseitigung aller Glaubenssysteme im Horizont universaler Solidarität gezogen werden kann, ist meines Erachtens fragwürdig und legt lediglich aktuelle Denkkategorien in die Ausführungen Karl Mays hinein.<sup>53</sup> Dennoch ist festzuhalten, dass bei Karl May die Begegnung mit Anderem nicht nur eine Konfrontation mit dessen Unterschied-

- 
- 50 Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen, 151, in: Johann Wolfgang von Goethe: *Werke (Hamburger Ausgabe), textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, Bd. 12: Schriften zur Kunst und Literatur. Maximen und Reflexionen*, München, 1998, 385. Die Spruchsammlung wurde posthum 1833 von Johann Peter Eckermann und Friedrich Wilhelm Riemer herausgegeben. Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Maximen und Reflexionen*, Hamburg, 2012. Zur Rolle des Islam bei Karl May siehe Walter Schönthal: *Christliche Religion und Weltreligionen in Karl Mays Leben und Werk*, Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft 5, 1978, 29–33 sowie Svenja Bach: Das Islambild Karl Mays. Die Hintergründe seiner Darstellungen von Islam und Muslimen im Orientzyklus, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): „Winnetou ist ein Christ“ (wie Anm. 21), 150–164.
- 51 Vgl. die Behauptung bei Walter Schönthal: *Christliche Religion und Weltreligionen in Karl Mays Leben und Werk*, Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft 5, 1978, 18: „Es ist für ihn unverzichtbar, daß das Christentum auch von anderen Religionen in seinen Kernaussagen übernommen wird.“ Vgl. dagegen Ottmar Fuchs: Der „letzte Großmystiker unserer Literatur“? (Arno Schmidt). Zum 100. Todestag von Karl May, in: *ThPQ* 160, 2012, H. 2, 182–191.
- 52 So auch die Beurteilung in „Karl Mays Orient“ von Ottmar Fuchs: *Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur*, Theologie und Literatur 23, Ostfildern, 2011, 141–189. Vgl. zur ethischen Relevanz der Religionen Reiner Andreas Neuschäfer: „... und unsern kranken Nachbarn auch!“ Sozial-diakonisches Engagement als Konkretion christlicher Ethik, in: Christian Herrmann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes. Themenbuch zur christlichen Ethik, Bd. 2, Konkretionen*, Witten, 2012, 335–354.
- 53 Siehe Ottmar Fuchs: *Karl Mays doppelsinniger Orient*, AphorismA, Erinnerungen II, Berlin, 2012. Vgl. Johannes Zeilinger: Karl May als Visionär internationaler Beziehungen, in: Marcus Jurij Vogt, Eduard Werner (Hg.): *Divinität und Internationale Beziehungen*, Leipzig, 2012, 161–170 sowie Johannes Zeilinger: Die Islamrezeption bei Karl May und ihre Folgen für den Islam- und Orientalismuskurs in Deutschland, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): „Winnetou ist ein Christ“ (wie Anm. 21), 165–184.

lichkeit und Fremdheit bedeutet, sondern auch das eigene Anderssein und die persönliche Alterität einschließt. In der Begegnung mit Anderem kann es darum nie allein um Zwang zur Abgrenzung oder Aneignung gehen. Das Eigene ist ja trotz Identität keine starre Größe, sondern ist immer im Stadium eines laufenden Prozesses, Ergebnis von Auseinandersetzungen, Annäherungen, Abgrenzungen, Veränderungen, Nivellierungen. Vielleicht eröffnet gerade diese Annahme der eigenen Verletzlichkeit, Veränderbarkeit und Fragwürdigkeit die Erfahrung einer unverdienten Gnade?! Vielleicht bahnt gerade das Widerfahrnis unbedingten Erwünschtseins und Wertschätzung trotz Fragmentarischem, Begrenztheit und Ergänzungsbedürfnis den Weg zur Anerkennung von Differenzen mit anderen?!

Das Fremde führt bei Karl May jedoch auch zu Anfragen an die eigene Religion und Spiritualität (verstanden als „Durchstimmtheit“ des Lebens von der Antwort auf Gottes liebende Zuwendung), die zum Teil bloß anklingen, zum Teil aber auch an den Rand der Infrage-Stellung des Christentums führen.

Für Karl May war Glaube eben kein vom theologischen Denken losgelöstes Phänomen; vielmehr lehnte er eine Abtrennung der Spiritualität als einen Teilbereich des Lebens ab. Die spirituelle Gestaltung des eigenen Subjektes hatte für ihn zum einen eine konstruktive, kreative und poetische Nuance; zum anderen hatte er die Gefahr im Blick, es könne sich durch die Formung des geistlichen Lebens eine Art Korsett ausbilden und dieses dem Tempo, der Flexibilität und Mobilität nicht standhalten, sodass der Spiritualität damit die Dynamik fehle.<sup>54</sup> *Winnetou* und *Old Shatterhand* lassen Martin Walser etwa seufzen: „Man könnte trübsinnig und traurig werden, wenn man erlebt, was Karl May alles wollte und wie wenig das in der handelnden Welt genützt hat.“<sup>55</sup>

## 8. Mensch und Mystiker

Als Theologe und Mitglied der Karl-May-Gesellschaft hat der Erlanger Systematiker Werner Thiede wiederholt versucht, Karl May auf den Nenner „Mystiker“ zu bringen.<sup>56</sup> Dabei hob er die Hochachtung der inneren Werte hervor und zog

54 Siehe so auch das Hörspiel „Karl May: Old Cursing Dry“ nach einer Bearbeitung von Rainer Buck, Moers, Stuttgart, 2012 (60 Min.).

55 Martin Walser: Karl May neu entdeckt, in: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 41, 2011, 15–19, hier 18.

56 Werner Thiede: *Mystik im Christentum. 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind*, Frankfurt am Main, 2009, 190–195 und Werner Thiede: Karl Mays spirituelle Innenwelt. Eine Reminiszenz anlässlich seines 100. Todestags, in: *DtPfbI* 112, 2012, H. 3, 153–164 sowie Werner Thiede: *Old Shatterhand* zielte mit der Brille. Karl Mays menschliche und mystische Seite, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): „*Winnetou ist ein Christ*“ (wie Anm. 21), 67–82. Seine Gedanken zu Ökumene und einem Dialog der Religionen sind dabei stärker biblisch-theologisch und reformatorisch orientiert als bei Ottmar Fuchs: *Der „letzte Großmystiker“*, 2012, 182–191.

differenziert Karl Mays Eingeständnisse oder Zugeständnisse von Schwachheit, Fehleinschätzungen und Irrtümern in seine Bewertung mit ein.

Selbst seine Romanhelden erscheinen ja bei weitem nicht immer in körperlicher Hinsicht als überlegen. Vielmehr werden sie menschlich gezeichnet und zeichnen sich gerade dadurch aus, dass ihnen eben nicht einfach alles problemlos gelingt. Tatsächlich erscheinen „seine Hauptschurken oft in diabolischer Makellosigkeit“, zumal „elegantes Schwarz seit jeher Satanisches signalisiert.“<sup>57</sup> Selbst sprachlich schleichen sich Schwächen ein, wie es vor allem der Orient-Zyklus zur Sprache bringt, und wie es so gar nicht zur Behauptung Karl Mays zu passen scheint, in ca. 2000 Sprachen oder Dialekten sich verständigen zu können.

An der Einordnung Karl Mays als modernen Mystiker neben Wilhelm Löhe (1808–1872), Dorothee Sölle (1929–2003), Rudolf Steiner (1861–1925) oder Dag Hammarskjöld (1905–1961) ist sicherlich einiges nicht unproblematisch, zumindest wenn eine christliche und außerchristliche Mystik nicht natürlich gleichgesetzt werden: Mystik ist nicht gleich Mystik.<sup>58</sup> Insbesondere in der spezifisch christlichen Mystik geht es um die personale Gemeinschaft des Glaubenden mit dem Auferstandenen. Dabei wird eine dialogische Gottesbeziehung vorausgesetzt, ein personales Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung.<sup>59</sup> Im Gegensatz zu fernöstlichen oder esoterischen Formen der Mystik mündet eine christlich verstandene Mystik gerade nicht in eine innere Leere oder eine Ich-Auflösung, sondern ganz im Gegenteil in eine besonders intensive Begegnung mit dem Schöpfer, Erlöser und Erhalter bei bleibender Einmaligkeit jedes einzelnen, von Gott

57 Thomas Kramer: *Karl May*, 2011, 107.

58 Siehe u. a. Jürgen Singer: *Wilhelm Löhe. Begegnungen*, Neuendettelsau, 2010 und Dietrich Blaufuß: *Wilhelm Löhe. Erbe und Vision*, Die Lutherische Kirche: Geschichte und Gestalten, 26, Gütersloh, 2009; das unvollendet gebliebene Letztwerk von Dorothee Sölle: *Mystik des Todes. Ein Fragment*, Freiburg im Breisgau, 2011; Hartmut Traub: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik*, Stuttgart, 2011; Lothar Gassmann: *Biographisches. Leben und Werk von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling*, Anthroposophie und Christentum 1, Saarbrücken, 2011 und Karlmann Beyschlag: Dag Hammarskjöld – ein protestantischer Mystiker unserer Tage, in: Horst Reller, Manfred Seitz (Hg.): *Herausforderung: Religiöse Erfahrung*, Göttingen, 1980, 21–53. Vgl. Hermann Wohlgschaft: Die „Lebens- und Sterbensphilosophie“ Karl Mays und der „Unsinn des Spiritismus“, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): *„Winnetou ist ein Christ“* (wie Anm. 21), 111–135.

59 Siehe ausführlich und differenzierend Peter Zimmerling: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen, 2. Aufl., 2010 sowie Peter Zimmerling: *Evangelische Mystik. Wurzeln und Zugänge*, Vortrag am 23. April 2012 beim 20. Jahrestreffen der Gemeinschaft Evangelischer Zisterzienser-Erben in Deutschland in Michaelstein/Harz, veröffentlicht unter [www.evangelische-zisterzienser-erben.de/downloads.html](http://www.evangelische-zisterzienser-erben.de/downloads.html). Einen umfassenden Überblick bietet Corinna Dahlgrün: *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin, New York, 2009. Siehe auch Manfred Seitz: Wissen Sie eigentlich, was Mystik ist?, in: Manfred Seitz (Hg.): *Wissen Sie eigentlich, was Mystik ist?*, Stuttgart, 2003, 153–157 und Horst Reller, Manfred Seitz (Hg.): *Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*, Göttingen, 1980.

geschaffenen Individuums – unvertretbar und damit voll für sich verantwortlich. Diese Differenzierung ist nicht einfach jeder als Mystiker(in) bezeichneten Person zu unterstellen, sondern wäre genauer zu untersuchen ... Jedenfalls ist für Karl May insbesondere in den Spätschriften eine besondere, der Mystik nahe Intensität und Innerlichkeit auszumachen, die ihre Kraft eindrücklich im Reiseroman „Weihnacht!“ (1897) mit einem prämierten, als Leitmotiv fungierenden Weihnachtsgedicht des Ich-Erzählers entfaltet, dessen Ende<sup>60</sup> lautet:

Darum gilt auch dir die Freude,  
Die uns widerfahren ist;  
Denn geboren wurde heute  
Auch dein Heiland, Jesus Christ!

Überhaupt spielte das Weihnachtsfest bei Karl May durchgängig eine Rolle – sowohl im Leben (zumeist als schicksalhaft) als auch in seiner Literatur.<sup>61</sup>

Der Roman „Am Jenseits“ (1899) signalisierte ebenfalls eine transzendente Ausrichtung im Denken Mays. „Im Jenseits“ wurde nie geschrieben und damit dieses als ein Mysterium belassen, das nicht gelöst werden kann und nicht aufgelöst werden sollte ... Aus der Spätphase seines Schaffens stammt zudem der China-Roman „Und Friede auf Erden“ (1901 bzw. 1904), dessen Titel ein Bibelzitat aus der Weihnachtserzählung des Lukas darstellt und auch in der sonntäglichen Liturgie seinen festen Platz hat. Hierin findet sich als Leitfaden ein typisches Gedicht Karl Mays, in welchem er Friede und Liebe einander zu und zusammen ordnet:

Tragt euer Evangelium nun hinaus,  
doch ohne Kampf sei es der Welt beschieden!  
Und seht ihr irgendwo ein Gotteshaus,  
so stehe es für euch im Völkerfrieden.  
Gebt, was ihr bringt, doch bringt nur Liebe mit,  
das andre alles sei daheim geblieben!  
Grad weil sie einst für euch den Tod erlitt,  
will sie durch euch nun ewig weiter lieben!<sup>62</sup>

60 Das Gedicht „Weihnachtsabend“ entstand vermutlich 1867 während des Gefängnisaufenthalts auf Schloss Osterstein. Teile des Gedichts verwendete Karl May auch in anderen Erzählungen, etwa „In der Heimath“ (1891/92); „Waldröschen“ (1882); „Der verlorene Sohn“ (1884). Außerdem wurde das Weihnachtsgedicht 1904 in den Sammelband „Sonnenstrahlen aus Karl Mays Volksromanen“ von Adalbert Fischer aufgenommen.

61 Vgl. Dieter Sudhoff: *Weihnachten mit Karl May*, Berlin 2006. Siehe auch Dieter Sudhoff: *Zwischen Himmel und Hölle. Karl May und die Religion*, Bamberg, Radebeul, 2003.

62 Karl May: *Und Friede auf Erden!*, Hamburg, 2011, 123. Zu den diversen Textvarianten des Gedichts siehe Hansotto Hatzig: „Et in terra pax“ – „Und Friede auf Erden“. Karl Mays Textvarianten, in: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 3, 1972/73, 144–170. Siehe auch Diethard Sawicki: Karl Mays spiritistisches Jenseits, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): *„Winnetou ist ein Christ“* (wie Anm. 21), 136–149.

Auch an anderen Stellen betont Karl May als Gegenüber zu Äußerungen des fanatischen Missionars Waller Barmherzigkeit, Gnade und Liebe, etwa im Gebet:

O du, der selbst den Schächer nicht verwarf,  
den Mörder, der an deiner Seite hing,  
wo ist ein Mensch, von dem ich sagen darf,  
er sei für deinen Himmel zu gering?<sup>63</sup>

Dort wo für Karl May sein schriftstellerisches Schaffen eine Eigentlichkeit und Eigenheit erreichte, reichte es jedoch kaum noch zu einer Begeisterung seiner bis dahin treuen Leserschaft. Weder „Und Friede auf Erden“ noch sein einziges – bislang nie aufgeführtes<sup>64</sup> – Drama „Babel und Bibel“ (1906)<sup>65</sup> oder seine „Himmelsgedanken“<sup>66</sup> (1900) – eine Sammlung von Gedichten und Aphorismen – konnten begeistern.

Karl May war ein beseelter Menschenkenner, der gerade im Alter auch seine eigenen Schattenseiten in den Blick nahm. Aber alles an Abgründigem, Zwie-spältigem und „an Dunklem, was er in sich vorfand, konnte er nur deshalb betrachten und aushalten, weil sein christlich-religiöses Gemüt dies möglich machte.“<sup>67</sup> Diese geistliche Grundhaltung, die etwas von seinem Frommsein ohne Frömmerei ahnen lässt und die neben den Schönheiten und Segensspuren auch die Seelenwunden und Schattenseiten eines Lebens einbezieht, spiegeln diese Zeilen wider:

Ich bin in Gottes Hand, wo ich auch geh und steh;  
Seit meinem ersten Tag bin ich geborgen.  
Er kennt mein Herz mit allem seinem Weh,  
Mit seinen großen, seinen kleinen Sorgen.

- 
- 63 Karl May: *Und Friede auf Erden!*, Hamburg 2011, 398. Vgl. Peter Thaddäus Lang, Bernhard Lang: Vom Laienmissionar zum christlichen Philosophen. Eine kurze Lektüre zweier Romane von Karl May: „Old Surehand“ – „Und Friede auf Erden!“, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): *„Winnetou ist ein Christ“* (wie Anm. 21), 42–66.
- 64 Siehe aber den Eintrag einer Aufführung am 21.6.2005 in Hachenburg unter [www.youtube.com/watch?v=k1w4\\_UM6Fr8](http://www.youtube.com/watch?v=k1w4_UM6Fr8) (eingesehen am 30.6.2012).
- 65 Siehe zum Bibel-Babel-Streit ausführlich Reinhard G. Lehmann, *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*, OBO 133, Fribourg, Göttingen, 1997 sowie Bernhard Kosciuszko: *Karl Mays Drama „Babel und Bibel“*, Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft Nr. 10, 1978.
- 66 Die „Himmelsgedanken“ kamen Ende 1900 separat heraus. 1998 wurden sie unter dem Titel „Lichte Höhen. Lyrik und Drama von Karl May“ von Bernhard und Lothar Schmid als Band 49 der „Karl May's Gesammelte Werke“ herausgegeben. Siehe auch die Reprint-Ausgabe, hg. v. Ralf Schönbach, München, 2005.
- 67 So zu Recht Werner Thiede: *Karl Mays spirituelle Innenwelt*, 2012, 164.

## 9. Rezension und Rezeption

Karl Mays Romane wurden in über vierzig Sprachen übersetzt und weit über 200 Millionen Mal verkauft. Zu Lebzeiten konnte er auf 33 Bände seiner Werke blicken (Inzwischen ist die legendäre grün-goldene Reihe der „Gesammelten Werke“ auf 92 Bände angewachsen!).

Karl Mays Werke sind und waren leider kaum in der Fassung zu lesen, in der sie ihr Autor selbst mit letzter Hand geschrieben hatte. In etliche Bücher wurde erheblich eingegriffen und sind somit eher entstellt und stellen eine Fälschung denn de facto die Fassung dar, die aus der Feder Karl Mays stammen könnte. Beispielsweise ist mindestens jedes dritte Buch von „Und Friede auf Erden!“ erheblich verändert und nach den Vorstellungen von Karl Mays zweiter Frau Klara und des Nationalsozialismus bearbeitet. Von Anfang an gehören Eingriffe und Angriffe zum Werk und Leben Karl Mays. Manche Texte wurden zwischenzeitlich zensiert, weil sie zu christlich, zu pazifistisch<sup>68</sup> oder anders nicht passend waren. Immer wieder gab es das Bemühen, Karl May an den jeweiligen Zeitgeist anzupassen und ihn selbst für eigene Ideologien zu beanspruchen bzw. zu vereinnahmen. Dies führte immer wieder auch zu verschiedenen Rezensionen des Originalwerkes.

Karl Mays Erzählung „Die Gum“ wird etwa in dem Erlebnisbericht von Johannes Goebel (1891–1952) „Afrika zu unsern Füßen. 40000 km Zepelin-Kriegsfahrten“ variiert verarbeitet, ohne allerdings die Sehnsucht, Faszination und Verlockung des Fremden aufzugreifen, die Karl May so eindrucksvoll schilderte. Stattdessen wird der fremde Kontinent lediglich als das zu Erobernde gesehen, mit einem Herrschaftsanspruch belegt und hat dem Kolonialismus bzw. der Kolonialapologetik zu dienen.<sup>69</sup>

In der DDR wurde es noch Ende der 1970er Jahre als Skandal angesehen, dass es zum Thema Karl May eine nicht genehmigte Zusammenarbeit zwischen einem Wissenschaftler aus der BRD und der DDR gegeben hatte.<sup>70</sup>

Etliche seiner Werke wurden verfilmt, für die Freilicht- oder Theater-Bühne adaptiert, zu Hörspielen (über 300!) oder Puppentricksfilmen verarbeitet oder als Parodien oder Comics umgesetzt – allerdings nicht selten lediglich in einer ange-

68 Vgl. Karl Holl: Karl May und die Deutsche Friedensbewegung. Überlegungen zu einer ungewöhnlichen Beziehung, in: Wolfram Pyta (Hg.): *Karl May. Brückenbauer zwischen den Kulturen*, Kultur und Technik 17, Berlin, 2010, 189–195.

69 Siehe Wolfgang Struck: *Die Eroberung der Phantasie*, 2010, 238–240 mit Bezugnahme auf Karl May: *Die Gum*, in: *Orangen und Datteln. Reiseerzählungen von Karl May*, Karl Mays Hauptwerke 32, Zürich, 1992, 13f sowie Johannes Goebel: *Afrika zu unsern Füßen. 40000 km Zepelin-Kriegsfahrten Lettow-Vorbeck entgegen*, 76f.

70 Siehe die Göttinger Dissertation von Teresa Brinkel: *Volkskundliche Wissensproduktion in der DDR. Zur Geschichte eines Faches und seiner Abwicklung*, Studien zur Kulturanthropologie/ Europäischen Ethnologie 6, Münster, 2012, 142f.

lehnten Weise.<sup>71</sup> Auf Briefmarken und Münzen, aber auch in Form von Spielzeug und Kitsch wurden Karl May und seinen Titelhelden kleine oder größere Denkmäler gesetzt. Es gibt also viele Möglichkeiten, sich an Karl May zu erinnern und dabei seinen Gedanken zum Menschsein und Glauben nachzugehen ...

Reiner Andreas Neuschäfer

### **Faith and Theology in the life of Karl May (1842–1912): Comments and critique**

The essay describes the life, the problems and the work of Karl May (1842–1912) from a perspective of Christian culture and theology. For generations Karl May has ranked high as one of the most widely read German writers. His tales of adventures set in the American West and in the Orient and have theological influences and intentions too. Based on a constructive-critical view the essay provides a fascinating insight into the life, the works and the influence of this famous author who soared to fame as the creator of immortal fictional characters: Winnetou, Old Shatterhand, Kara Ben Nemsî, Hadschi Halef Omar. The essay shows in which way the writer and his characters are good for thinking about the world, the life, the religion and god. – But his works remain adventure literature, driven by the author's desire to dream his way out of the narrow confines of his real life, a unique mixture of genius and triviality. Still, May didn't stop at dreaming. Through his literature, he transformed his own life. For him, writing was initially a way of finding himself, and later a way of rescuing himself. In this sense, he could be seen as an early advocate of the modern age. With his critical view of civilization and enthusiasm for nature, he was a romantic preacher determined to give pacifism a voice. At the same time Karl May describes, discusses and places himself behind the basics of Christian faith and conservative ideas. May knew perfectly well why he preferred the life of the armchair traveler. He knew that reality could rarely compete with fantasy and faith.

---

71 Siehe ausführlich Stefan Medina: Die Karl-May-Comics auf dem Prüfstand, Teil 1 („Die großen Vier“) und Teil 2 („Karl-May-Comics aus Spanien bei Condor – ein Panoptikum der Skurrilität“, in: Die Sprechblase 37, 2012, Nr. 224, 44–53. Vgl. Margot Käßmann: Mein Lieblingsfilm, in: Heiko Ehrhardt, Friedmann Eißler (Hg.): „Winnetou ist ein Christ“ (wie Anm. 21), 3f.



# Carl Olof Rosenius – Der Seelsorger des Nordens

## 1. Einleitung

Carl Olof Rosenius wird zu den größten Laienpredigern in Schweden gezählt. Er hat zwar nie ein Buch geschrieben, war aber dennoch einer der drei am meisten gelesenen Verfasser im Schweden des 19. Jahrhunderts – neben Selma Lagerlöf und August Strindberg. Bei Rosenius ist der Grund darin zu suchen, dass er für die Zeitschrift *Der Pietist* verantwortlich war, die sehr weit verbreitet war. Darin schrieb er erbauliche Artikel, die später in Buchform erschienen.

Es sind ungefähr 90 verschiedene Titel von Rosenius auf Schwedisch erschienen. Seine Schriften wurden in über 30 Sprachen übersetzt, und seine Bücher erreichten in Schweden eine Auflage von über zwei Millionen, und in anderen Sprachen eine Million.

Rosenius starb am 24. Februar 1868 im Alter von 52 Jahren. Aber im Laufe dieses kurzen Lebens prägte er ein ganzes Volk, nicht nur in Schweden, sondern auch im ganzen Norden und darüber hinaus und tut das immer noch.

Es müsste viel mehr gesagt werden, als der Umfang dieses Artikels zulässt, aber ich möchte doch eine kleine Skizze von diesem Mann zeichnen, der so viel bedeutet hat – sowohl für mich als auch für viele andere Menschen. So lange es ein lebendiges Christentum gibt, wird sein Name geliebt und aktuell bleiben.<sup>1</sup>

## 2. Wer war dieser Mann?

Wer war dieser Mann, der so viele Menschen geprägt hat? – Carl Olof Rosenius wurde am 3. Februar 1816 in Nysätra, etwa 70 km nördlich von Umeå, als drittes von sieben Geschwistern geboren. Sein Vater hieß Anders Rosenius und war

1 Umfassend informiert über das Leben von Rosenius auf Deutsch: Sven Lodin: *Carl Olof Rosenius. Der schwedische Erweckungsprediger*, hrsg. von Jochen Eber, Groß Oesingen: Harms, 2009, 420 S., 53 Abb. Lieferbar ist ebenfalls noch das kurze Lebensbild von Helmut Ruzas: *Magister Carl Olof Rosenius. Ein Vater der Erweckungsbewegung in Schweden*, hrsg. vom Missionsverlag der Evang.-Luth. Gebetsgemeinschaften, Bielefeld: Missionsverlag, 1992, 96 S. Im Vorwort der Ruzas-Biographie wird eine zur Zeit nicht nachweisbare Lebensbeschreibung von Rosenius, verfasst von Willi Twisselmann, erwähnt. Sie wurde 1960 in der „Hirtenstimme“, der Zeitschrift des Lutherischen Missionsvereins Schleswig-Holstein, veröffentlicht. Auf Schwedisch erschien zuletzt 2008 eine Biographie mit zahlreichen Abbildungen: Christer Andersson: *Vid Guds Hjärta. Carl Olof Rosenius – En Lekmannapredikants Liv Och Gärning*, Örkelljunga: BV-Förlag, 2008, 158 S., 34 Abb.

Pastor, seine Mutter Sara Margareta Norenus war die Tochter des Pastors Olof Norenus. Anders war ein bekannter „Neuleserpastor“. Die *Neuleser* waren eine Erweckungsbewegung in Norrland in Schweden. Kurz gesagt war diese Richtung von Luther und der Heiligen Schrift geprägt. Bei ihren Zusammenkünften wurde Luther gelesen, und man sang aus den Gesangbüchern der Herrnhuter Brüdergemeine. Die Neuleserbewegung prägte Carl Olofs geistliche Entwicklung, in der er seine geistlichen Wurzeln hatte. Es ist insofern nicht überraschend, dass Luther und die Heilige Schrift Rosenius sein Leben lang begleiteten und ihm ihren Stempel aufdrückten. Der Grund dafür, dass er ein eifriger Leser von Luther wurde, war, dass er „in große Not kam und bei Luther einen starken, frischen Geist fand, in solcher Not zu helfen.“

Eigentlich sollte er Theologie studieren und Pastor werden. Aber daraus wurde nichts, obwohl er selbst eine Zeit lang daran gedacht hatte. Seine Mutter erzählte einmal, dass sie in der Zeit vor Carl Olofs Geburt eigenartige Träume hatte. Oft fragte sie sich: Was soll aus diesem Kind einmal werden? Hat der Herr gedacht, dass aus ihm ein besonderes Werkzeug werden sollte?

Von Natur aus war Rosenius in sich gekehrt und ruhig. Wie bei seiner Mutter fand sich bei ihm ein deutlicher Hang zur Melancholie. Er sagt von sich selbst, dass es nur wenige Stunden gab, in denen sein Herz frei, getrost und selig war, so wie es sein sollte. Er war oft für sich allein und grübelte.

### 3. Aus seiner Kindheit

Es wird erzählt, dass Carl Olof seine erste „Predigt“ hielt, als er zwei Jahre alt war. Er ereiferte sich über seinen älteren Bruder, der ein etwas zweifelte, was Carl Olof gesagt hatte. Daraufhin sagte Carl Olof zu ihm: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“

Während seiner Schulzeit in Umeå wurde Carl Olof wegen des Christseins geschmäht, weil er wegen seines Vaters verspottet wurde, der überall als „Leserpastor“ bekannt war. Mehr als einmal riefen ihm seine Kameraden hinterher: „Wie geht das vor sich, wenn dein Vater Menschen aufs neue gebiert?“ Er sollte erfahren, was der Herr in Johannes 15,20 sagt: „Gedenkt an das Wort, das ich euch gesagt habe: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen.“

### 4. Geistlicher Durchbruch

In den Weihnachtsferien 1830, kurz vor seinem 15. Geburtstag, geschah etwas Bahnbrechendes. Er kam herunter zum Frühstück, und auf dem Tisch lag ein Buch von Pontoppidans „Glaubensspiegel“. Da sagte er: Soll ich jetzt den Glauben spiegeln? Er schlug das Buch auf und las darin. „Ein Mensch kann großen

Fleiß bei seiner Arbeit haben, gewissenhaft in seinen Worten und Taten. Er kann die ganze Bibel auswendig können und allem zustimmen, was darin steht, die rechte Lehre erkennen, ja, sie sogar mit seinem Blut besiegeln. Wenn der Zustand der Gemeinde es erfordert und Gott es will, kann er Wunder im Namen Jesu tun. Aber trotz allem kann ihm das rechte Kennzeichen der Gotteskindschaft fehlen, der rechtfertigende und seligmachende Glauben, und er kann mit all seinen Tugenden ewig verloren gehen.“ Das traf Rosenius mitten ins Herz. Während er das las, wurde ihm klar, dass er selbst verloren war und ihm das Leben in Gott fremd war.

Während er zur Schule in Umeå ging, war er in den Ferien immer in Säfvar. Dort ging er allein in den Wald, oft sogar mehrere Tage lang. Dann betete er, las und studierte Gottes Wort. Dort ging es ihm auf, dass das Heil nicht auf eigenen Verdienst und eigene Würdigkeit gegründet ist, sondern auf Jesus allein und auf sein vollbrachtes Werk, das außerhalb von uns liegt. Dort erfuhr er, dass Jesu Gerechtigkeit seine Gerechtigkeit war.

## 5. Die Familie

Im Jahr 1843 heiratete er Agatha Ulrika Lindberg. Aber es sollte eine schwere Zeit werden. Von den sechs Kindern, die sie bekamen, verstarben drei. Im Herbst 1849 starb Johannes, drei Jahre alt, nachdem er einige Tage krank gewesen war. „Er ist von uns in die große Kinderschar gegangen, die bei dem Vater aller Väter ist“, schrieb er in einem seiner Briefe. Im darauffolgenden Jahr verlor er noch ein Kind, die einjährige Maria Lydia, an Scharlach. Dieser Verlust war sehr hart für Rosenius. Er schrieb an einen Freund: „Mein Haus ist ein Trauerhaus, Krankheit und Tod haben hier Einzug gehalten. Heute muss ich der Erde den Staub unseres am meisten geliebten Kindes, unserer kleinen Maria Lydia, zurückgeben.“ Er sagt, dass sie deutlich gespürt und gemerkt hatten, dass sie sehr an die kleine Lydia gebunden waren. Zusätzlich zu all den Anfechtungen, die Rosenius in dieser Zeit hatte, mehrere Kinder zu verlieren, war sehr schwer für ihn. Aber gleichzeitig schreibt er, dass er froh darüber ist zu spüren, wie Gott uns nicht in den weltlichen Dingen schlafen lässt, sondern uns züchtigt und läutert. In 1. Korinther 7,29–31 heißt es: „Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. Fortan sollen auch die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht.“ Auf dem Hintergrund dieser Verse sagt er, dass er nicht weiß, was er sich wünschen soll: Haben oder nicht haben, wenn man so haben soll, als wenn man nicht hat – das ist schwer. Und nicht genug damit.

Später starb noch sein Sohn Martin Josua. In einem Brief schreibt Rosenius: „Ja, das ist keine leichte Prüfung für uns gewesen. Das hat uns die Hoffnung von

einem Paradies hier auf der Erde genommen.“ Als sie ein weiteres Kind bekamen, schrieb er an einen Freund: „Es ist wohl wegen all dem, was Gott in unserem Haus getan hat, dass ich mich bei einem Ereignis wie diesem nur so wenig freuen kann. Heute sehe ich die kleine Gabe Gottes. Morgen weiß ich nicht, was geschehen kann.“

## 6. Maja Lisa Söderlund

Die Person, die am meisten für Carl Olofs geistliche Entwicklung bedeuten sollte, war Maja Lisa Söderlund (1794–1851). Sie besaß ganz ungewöhnliche geistliche Gaben.

Sie reiste in der Parochie umher und las aus Luther vor. Im Sommer 1834 machte Carl Olof Bekanntschaft mit Maja Lisa, und es folgte über etliche Jahre ein reger Briefwechsel. Rosenius sagte in seinen letzten Lebensjahren, dass keiner mehr für seine geistliche Entwicklung bedeutet hat als Maja Lisa Söderlund. Sie lehrte ihn den Blick auf das Wesentliche. Maja Lisa war eine begnadete Seelsorgerin, und sie war eine geistliche Mutter für Carl Olof. In einem Brief an sie schreibt er, welche Antwort er von ihr auf eine bestimmte Frage erwartet. Sie schreibt zurück: „Nun, Carl, wie steht es mit dem wahren Leben?“

Maja Lisa unterschied klar zwischen Gesetz und Evangelium, und sie wies Rosenius den Weg. Ein Brief von ihm an sie gewährt uns einen guten Einblick in sein inneres Leben. Er hatte viel zu tragen, und teilweise schuldete dies, wie wir gesagt haben, seiner Natur. „Ich suche meine Zuflucht, meinen Freiplatz, meine Burg und Festung in der Versöhnung Jesu. Ja, kurz gesagt besteht mein ganzes Leben darin, an den kostbaren Verheißungen der Gnade Gottes festzuhalten. Ich bin erkaufte – gerade so wie ich bin! Manchmal bin ich glücklich in diesem Glauben, so dass ich singen kann: ‚Ich bin selig, ob Himmel und Erde vergehen!‘ Sonst habe ich keine besondere Freude daran, hier zu sein. So gut ich kann, muntere ich mich mit dem Wort auf. Wäre ich nur des schmerzhaften Fleisches ledig, wäre ich für immer glücklich. Ach ja, wenn ich nur gottesfürchtiger, frommer und ernster sein könnte! Meine Oberflächlichkeit ist meine größte Plage. Ich glaube ja dass Gott es mir nicht anrechnet – um Jesu willen habe ich die tägliche Vergebung der Sünden – die gilt immer. Aber das währt immer nur eine kleine Weile. Und dann, ehe ich mich versehe, werde ich gestärkt durch einen Gnadenblick meines Erlösers, oder durch eine Gnadenverheißung, und die ist mehr als ein Gnadenblick. Ja, liebe Freundin, ich fühle, dass nichts, nichts anderes als Gott und sein Wort mich im Herzen trösten kann.“

## 7. Kämpfe und Anfechtungen

Das Jahr 1859 scheint ein Jahr besonderer innerer Kämpfe und Anfechtungen für Rosenius gewesen zu sein. An einen Freund schreibt er im Mai des Jahres: „Gestern musste ich über den herrlichen Text aus Johannes 3,16 nachdenken. Ich empfand einen tiefen, seligen Trost durch Gottes unaussprechliche Gabe. Aber wie unglaublich schnell kann diese doch verschwinden, ja, durch die Stürme der Versuchungen weggeweht werden! Dennoch will ich nicht ganz die alte, teure Gabe verlassen.“

In einem Brief an einen engen Freund aus dem Jahr 1864 bekommen wir einen Einblick in über 30 Jahre gelebtes Christsein. Uns wird heute immer wieder gesagt, dass wir im Glauben weiterkommen sollen, und ein siegreicher Christ werden sollen. Die Sünde soll nicht länger eine Plage für uns sein. Für Rosenius war das anders. „Oh, mein Bruder, wie wundersam ist doch dieses Leben, das verborgene Leben mit Christus in Gott. Ja, ich Armer hatte diesen einen großen Wunsch, dem ich mehr als 30 Jahre hinterhergejagt bin, dass ich ein frommer und ernster Christ sein möge. Aber ich bin es immer noch nicht, denn jeden Morgen wache ich auf und mache die gleichen traurigen Erfahrungen von Sünde und Oberflächlichkeit.“

Er erlebte das, was alle wahren Christen erleben: dass ein Christ zwei Naturen hat. „Das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch; die sind gegeneinander, sodass ihr nicht tut, was ihr wollt“, Galater 5,17. Wenn wir zum Glauben an Jesus kommen, werden wir in einen lebenslangen Kampf zwischen diesen beiden Naturen gestellt, wo das Ende der einen immer der Tod ist. Aber solange wir auf dieser Erde leben, müssen wir in dem Kampf zwischen diesen beiden Naturen leben. „Ich gehe im Elend. Aber in Christus bin ich doch im heiligen Gewand. In diesem Kleid kann ich rein und schön vor den Gott des Himmels treten“ (aus einem Lied). Das war die Spannung, in der Rosenius sein ganzes Leben lang stand. „Ich gehe ganz im Elend“, das ist die eine Seite. „Aber in Christus bin ich doch im heiligen Gewand.“ In Jesus sind wir vollkommen. Er ist meine Heiligkeit, mein Leben, meine Reinheit. Alles was er hat, habe auch ich. „Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast“, Johannes 17,22. Das geschieht in der Anrechnung durch sein Wort.

## 8. „Der Pietist“

Man kann nicht über Rosenius sprechen, ohne den *Pietist* zu erwähnen. Er sollte Rosenius' wichtigstes Lebenswerk werden. Durch den *Pietist* erreichte Rosenius nicht nur in Schweden, sondern auch im ganzen Norden und darüber hinaus großen Einfluss. George Scott, ein methodistischer Pastor in Stockholm, war der Hauptredakteur der Zeitschrift und Rosenius sein Mitarbeiter. Als Scott Schweden verließ, wurde Rosenius Redakteur und Herausgeber des Blattes.

Fünfundzwanzig Jahre lang, von 1842 bis 1867, war *der Pietist* seine Kanzel, wodurch er zu Zehntausenden sprach, zur Erbauung und Lehre, Monat für Monat. Hier liegt das Geheimnis von Rosenius' überragender Bedeutung für das christliche Leben in Schweden und im ganzen Norden.

Ab 1841 war Rosenius als Verkündiger in Stockholm angestellt. Von daher wurden die meisten Artikel des *Pietisten* zuerst als Predigten im Gemeindesaal und später in der Bethlehemskirche gehalten. Sie wurden wortwörtlich niedergeschrieben, und sie wurden Wort für Wort durchgegangen, bevor sie in den Druck gingen. Das tat nicht nur er alleine, sondern auch ein Kreis seiner engsten Freunde. Das erklärt wohl auch die Durchschlagskraft seiner Schriften. Die erste Nummer erschien im Januar 1842 in einer Auflage von 600 Exemplaren. Danach stieg die Zahl der Abonnenten gleichmäßig und stetig. In den Jahren 1860 bis 1866 erschien seine gründliche Römerbriefauslegung im *Pietisten*. Dieser Kommentar zum Römerbrief, an dem er sieben Jahre lang gearbeitet hat, gilt als Krone seines Lebenswerkes.

Um die Verbreitung des *Pietisten* im richtigen Licht zu sehen, muss man ihn mit der größten Zeitung Schwedens vergleichen, die etwa 4000 Abonnenten hatte. Der *Pietist* stieg auf über 10000 Abonnenten. Diese Zahlen belegen, welche Verbreitung und welchen Einfluss der *Pietist* hatte. Es war ja nicht so wie heute, wenn eine Zeitschrift im Briefkasten liegt. Da sagt man: schon wieder eine Zeitung? Wir haben nicht die Zeit, alles zu lesen, und so landet vieles in der Zeitungsablage. Der *Pietist* jedoch wurde gelesen, und für viele wurde er zu einer Hilfe in der Gottesbeziehung und zum Trost.

Der Grund für die hohe Verbreitung des *Pietisten* lag für Rosenius darin begründet, dass der Herr selbst für den *Pietisten* sorgte. Wie erwähnt erschien der *Pietist* monatlich. Aber nachdem Rosenius seinen Römerbriefkommentar beendet hatte, reduzierte er die Erscheinungsweise auf vierteljährlich, weil diese Arbeit zu viel von seiner Kraft in Anspruch nahm.

## 9. Besonderheiten des Rosenianismus

Man kann die ganze Wirksamkeit von Rosenius so überschreiben: Nichts in mir selbst, aber alles in Jesus. Das Hauptanliegen im Leben und Wirken von Rosenius war stets das Verhältnis von Gesetz und Evangelium.

N. O. Rasmussen sagt: „Eine starke und klare Betonung sowohl von Gottes heiligem Gesetz und Gericht in all ihrer Härte als auch von Gottes freier, grenzenloser und bedingungsloser Gnadenzusage im Evangelium auf der Grundlage von Christi vollbrachtem Werk als unser Stellvertreter und Versöhner – das ist das Charakteristische und Eigentümliche der Verkündigung von Rosenius und von allem echten ‚Rosenianismus‘.“

„Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu

Gerechten“, Römer 5,19. „Hier verkündet der Apostel uns, dass wir nur durch den Gehorsam des Einen wir gerecht werden. Das ist meine einzige Gerechtigkeit: nicht mein Gehorsam, sondern sein Gehorsam. Denn selbst wenn mein neuer Mensch gehorsam sein möchte, ist doch die alte Natur in mir voll von Ungehorsam. Darum ist es mein einziger Trost, dass Christus für uns gehorsam gewesen ist.“ Hier sind wir im Zentrum des Lebens und der Verkündigung von Rosenius.

Im Frühjahr 1849 reiste Rosenius wieder nach Norrland, wo er seine alte Mutter besuchen wollte. In einem Brief gibt Rosenius eine lebhaftere Schilderung von dem, was er auf seiner Reise erlebte: „Du hast vielleicht gehört, dass ich auf einer langen Reise war. Sie dauerte über sechs Wochen, aber ich war nur kurze Zeit an jedem Ort. Es war eine ermutigende Reise. Es war vor allem wieder der alte Artikel von der Freiheit vom Gesetz, durch den mir Glaubenszuversicht und Trost im Herzen geschenkt wurde, so dass ich jetzt oft zu mir selbst sage: Stehe ich unter dem Gesetz, muss ich auch dem Gesetz antworten. Dann kann ich mich von allen Gedanken der Seligkeit verabschieden, dann sind alle Gläubigen verloren. Kein Fleisch kann erlöst werden, und Christi Tod ist umsonst. Nun stehe ich aber nicht mehr unter dem Gesetz, denn Gottes Sohn starb unter dem Gesetz, um die zu erlösen, die unter dem Gesetz sind. Das ist genau das, was das Gesetz nicht schaffen konnte, als Gott seinen Sohn in der sündlichen Gestalt des Fleisches sandte. Da lebe ich in einer herrlichen Freiheit, da bin ich an einem Ort, wo keine Sünde angerechnet werden kann, und wo niemand mich verdammen kann. Aus Norrland gäbe es sicher viel zu berichten, aber ich weiß nicht, wo ich anfangen und wo ich aufhören soll. Kurz gesagt: es ist herrlich, verglichen mit dem, was wir hier sonst auf der Erde sehen.“

## 10. Der Schuldbrief

Es ist befreiend, die Schriften von Rosenius zu lesen. Er bringt einen dazu, den Blick von sich selbst wegzuwenden, und zu dem zu schauen, der uns mit seinem Blut für Gott freigekauft hat. Das hat Rosenius in vielerlei Weise zu vermitteln versucht, nicht nur von der Kanzel, sondern auch durch das geschriebene Wort.

Oscar Ahnfeldt, ein bekannter Sänger und Prediger, erzählt davon, dass er in großer Geldnot war und Hilfe brauchte. Rosenius, der Menschen in finanzieller Not unterstützte, wenn sie es nötig hatten, half auch Ahnfeldt, der ein enger Freund von ihm war, häufiger aus. Einmal musste Ahnfeldt hundert Reichstaler von Rosenius leihen, und es wurde ein Schuldschein geschrieben. Einige Monate später bekam Ahnfeldt ein Einschreiben. Er wusste, dass dies die Geldforderung von Rosenius sein musste. Aber nein! Es war sein eigener Schuldschein, und seine eigene Unterschrift war mehrfach durchgestrichen. Etwas weiter unten stand in anderer Schrift das Wort aus Jesaja 43,25: „Ich, ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht.“ „Er hat den Schuldbrief von

uns genommen und ans Kreuz genagelt. – Gottes reicher Friede sei mit Dir und den Deinen. Dein Bruder C. O. R-s.“

Ahnfeldt erzählte später, dass er diesen Schuldschein wie ein Kleinod bewahrt hat. Wenn es für ihn in Zeiten der Anfechtung schwer war, an Gottes Gnade zu glauben, erinnerte ihn das an den himmlischen Geber, der auch bereit war, all unsere Verfehlungen durchzustreichen. Das erzählt einiges von dem, was Rosenius wichtig war. Darum drehte sich alles für ihn. Er ergriff jede Gelegenheit, den Erlöser zu bezeugen, der uns freigekauft hat. „Denn ihr wisst, dass ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöst seid von eurem nichtigen Wandel nach der Väter Weise, sondern mit dem teuren Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes“, 1. Petrus 1,18f.

Wenn wir von den Besonderheiten des Rosenianismus reden, müssen wir auch die Lieder erwähnen, die Rosenius geschrieben hat. Viele seiner Lieder erschienen im *Pietist*. Später wurden sie in Heftform mit Lina Sandell und Oscar Ahnfeldt herausgebracht. Diese Lieder wurden auch zu einem großen Segen für viele, und sind es weiterhin. „Sieh, diese Gnade, die mich hat befreit. Sieh, diese Gnade, die kämpfet im Streit. Sieh, das ist Gottes Gnade für alle wie ein‘: Er sieht mich in Jesus, ja ewig in Jesus, rechtfertigt und rein.“

## 11. Schluss

Carl Olof Rosenius hatte kein langes Leben, er wurde 52 Jahre alt. Am 28. Februar 1868 wurde er durch Bischof A. F. Beckman in der Johanneskirche in Stockholm beigesetzt. Nach der Beerdigung predigte der Bischof über Offenbarung 14,13: „Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihrer Mühsal; denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ Seine Zeit war um, und er konnte sagen: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten; hinfert liegt für mich bereit die Krone der Gerechtigkeit, die mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag geben wird, nicht aber mir allein, sondern auch allen, die seine Erscheinung lieb haben“, 2. Timotheus 4,7f. – „Gedenkt an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schaut an und folgt ihrem Glauben nach“, Hebräer 13,7.

## 12. Deutschsprachige Literatur

*Bücher von Rosenius*: Rosenius, Carl Olof: *Briefe*, übers. von A. Lund, Flensburg: Laban & Larsen, 1921, 270 S.; ders.: *Der Brief an die Römer*, 2 Bände, Telos 2157/2158, Lahr: Johanns; Bielefeld: Missionsverlag, 1986; Nachdr. 2000, 1248 S.; *C. O. Rosenius für unsere Zeit*, 9 Bände (*Gott – der Wunderbare; Die tägliche Plage der Sünde; Einer starb für alle; Gerecht in Jesus; Gottes*

*Geist und Wort; Der Brüder Gemeinschaft; Herr Jesus bleibe bei uns; Das Vaterunser, Die zehn Gebote*), hrsg. vom Lutherischen Missionsverein in Schleswig-Holstein, Elmshorn: Luth. Missionsverein 1994/1995, insgesamt 1086 S.; *Geheimnisse in Gesetz und Evangelium*, 4 Bände, Elmshorn: Luth. Missionsverein, Nachdr. 1986/2007, 2230 S.; *Tägliches Seelenbrot*, Elmshorn: Luth. Missionsverein, 13. Auflage 2012, 744 S.; *Wegweiser zum Frieden*, Neuhausen: Hänssler, [1967] 1970; Berlin: EVA, 1986; Lahr: Johannis, 1990, 163 S.; 6. Auflage 2012.

*Weitere Literatur*: Ahnfelt, Oskar, Hrsg.: *Geistliche Lieder*, gesammelt von O. A., nebst einer Auswahl vorzüglicher geistlicher Lieder von verschiedenen Verfassern, 4. Aufl., Elmshorn-Lutzhorn; Lutherischer Missionsverein Schleswig-Holstein, 1970, 296 S.; Franzén, Nils-Olof: *Jenny Lind: die schwedische Nachtigall; eine Biographie*, Berlin: EVA, 1990, 309 S.; *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, hrsg. von Ulrich Gäbler, Göttingen: V&R, 2000, 330–338; Lindhardt, Poul Georg: *Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert*, Göttingen: V&R, 1982, Die Kirche in ihrer Geschichte 3, M 3, 236–314.

Odd Eivind Stensland

### **Carl Olof Rosenius (1816–1868) – The Counselor of northern European Lutheran Churches**

Carl Olof Rosenius is the most important pastor and one of the most widely read authors in Scandinavia's 19<sup>th</sup> Century awakening. He began studying theology, but never finished formal theological education and served the Lutheran Church of Sweden „only“ as a lay preacher. The essay concentrates on the publishing activities, preaching and counseling of Rosenius. His theology centered on law and gospel, sin and grace.



## „Daher machte ich über so viele Sprüche, als Tage im Jahr sind, eine kleine Ode...“<sup>1</sup>

Philipp Friedrich Hillers *Geistliches Liederkästlein* –  
Was ist das Erfolgsrezept?

Nach Hillers ersten 366 Oden des Jahres 1762 erschienen fünf Jahre später nochmals 366 dieser kleinen geistlichen Lieder, die als Erklärung für einen beziehungsweise zwei tägliche Bibelverse dienten. Kein anderes geistliches Liederbuch, das als Erbauungsbuch konzipiert wurde, hat in Süddeutschland und darüber hinaus solch eine Verbreitung gefunden wie das *Geistliche Liederkästlein* von Philipp Friedrich Hiller. Der Autor gehört zu den produktivsten Dichtern des Pietismus, ja selbst des gesamten deutschen Protestantismus<sup>2</sup>. Martin Luther (1483–1546), Paul Gerhardt (1607–1676), Joachim Neander (1650–1680) und Gerhard Tersteegen (1697–1769) haben als die bekanntesten evangelischen Liederdichter jeweils um 100 bis 150 Lieder gedichtet. Karl-Heinrich von Bogatzky (1690–1774) hat als Vertreter des Hallischen Pietismus 411 Lieder verfasst. Darüber hinaus gibt es eine Gruppe von Dichtern, die in ganz anderen Dimensionen tätig war – zumindest was die Anzahl der hinterlassenen Gedichte angeht. So hat beispielsweise Benjamin Schmolck (1762–1737) ungefähr 1200 Gedichte oder Lieder hinterlassen. Von den schwäbischen Dichtern hat Christoph Karl Ludwig von Pfeil (1712–1784) mindestens 940 Lieder gedichtet. Auch Philipp Friedrich Hiller gehört zu den Dichtern des Pietismus, die im Laufe ihres Lebens eine Liedproduktion von über 1000 Liedern erreichten, wie dies auch von dem biblischen König Salomo überliefert ist (1Kön 5,12 – ob dies als eine von ihnen zu erreichende Anzahl angesehen wurde, wissen wir nicht). Eine noch höhere Liederzahl ist von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) und dem Schwaben Johann Michael Hahn (1758–1819) mit jeweils um die 2000 gedichteten Liedern erreicht worden.

- 
- 1 Philipp Friedrich Hiller: *Geistliches Liederkästlein*, Bad Wildbad, 2009, XIV. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert, da sämtliche Ausgaben ab 1904 identisch paginiert sind und so beim Verweis auf Lieder nach Seitenzahl und Liedvers gesucht werden kann.
  - 2 Constantin Grosse zählt 1073 Lieder: *Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evang.-luth. Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Hermannsburg, 1900, 473.

## 1. Druckgeschichte und Verbreitung von Hillers Liederkästlein

In der aktuellen Ausgabe von Hillers *Geistlichem Liederkästlein* aus dem Jahre 2009 wird diese als 17. Auflage ausgegeben. Doch schon bei der orientierenden Durchsicht der Bibliographie von Gottfried Mälzer zu Drucken der württembergischen Pietisten finden sich bereits 40 Ausgaben des *Geistlichen Liederkästleins*<sup>3</sup> – und Melzer hat nicht alle Drucke erfasst. Neben den Stuttgarter Ausgaben des 18. Jahrhunderts lassen sich dann im 19. Jahrhundert mehrere Druckorte eruieren. So wurden weiterhin in Stuttgart bei dem Verlag Macklot und später bei der Evangelischen Bücherstiftung sowie bei Ernst Rupfer Ausgaben des *Liederkästleins* gedruckt, aber auch in Reutlingen, der Hochburg des Nachdrucks<sup>4</sup> im 19. Jahrhundert, finden sich Drucke von den Verlagen Christoph Jakob Friedrich Kalbfell, Lorenz, Carl Fischer Jun., B. G. Kurz, Rupp & Baur und schließlich Enßlin & Laiblin. Letztere hatten keine Auflagen oder Druckjahre angegeben, so dass man bis 1924 nur eine Mindestzahl der Auflagen schätzen kann, die allein in Reutlingen 25 Auflagen betrug, wahrscheinlich aber – bei fehlender Kennzeichnung durch Enßlin & Laiblin – eher um die 30 Auflagen liegen müsste. In Stuttgart wurden im 18. und 19. Jahrhundert mindestens 22 Auflagen gedruckt, wobei vom Verlag Rupfer ebenfalls keine Druckjahre oder Auflagen angegeben wurden und von einer höheren Auflagenzahl auszugehen ist.

Nach dem 2. Weltkrieg finden sich erneut Drucke in Reutlingen, von der Philadelphia-Buchhandlung August Fuhr in den Jahren 1950, 1958 und 1965, die dann abgelöst wurden vom Verlag Ernst Franz in Metzingen in den Jahren 1976, 1982, 1986 und 1994, sowie der aktuellen Auflage in Bad Wildbad von 2009. Insgesamt sind somit mindestens 55 Auflagen gedruckt worden, wahrscheinlich aber eher über 60 Auflagen. Man kann sich die Frage stellen, wie es dazu kommt, dass ein Andachts- oder Liederbuch aus dem 18. Jahrhundert noch selbst bis ins 21. Jahrhundert nahezu unverändert nachgedruckt wird – was für viele andere Andachtsbücher aus dieser Zeit nur bis etwa zum Zweiten Weltkrieg in ähnlichem Ausmaß nachweisbar ist. Was sind die Eigenschaften von Philipp Friedrich Hillers Liedern und kurzen Schriftauslegungen, dass diese auch in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts weiterhin zur persönlichen Erbauung und selbst zu gemeinschaftlichem Gesang genutzt werden. Im Folgenden soll nach einem kurzen Rückblick auf die Entstehung des *Geistlichen Liederkästleins* nach den „Erfolgsfaktoren“ gesucht werden, die die Dichtung des

3 Gottfried Mälzer: *Die Werke der Württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1971, 159–168.

4 Zum Reutlinger und Stuttgarter Nachdruckwesen, welches durch die laxen württembergischen Gesetzgebung in diesem Gebiet gefördert wurde, siehe Hans Widmann: *Aus der Geschichte des Reutlinger Druck- und Verlagswesens*, in: J. U. Hebsacker (Hg.): *Rückblick für die Zukunft, Berichte über Bücher, Buchhändler und Verleger zum 150. Geburtstag des Ensslin-Verlages*, Reutlingen, 1968, 27–106.

pietistischen Pfarrers auch für Menschen des 20. und 21. Jahrhunderts aktuell erscheinen lassen.

## 2. Wie kam es zum Dichten des schwäbischen Pfarrers?

Der spätere Pfarrer wurde am 6. Januar 1699 als Pfarrerssohn in Mühlhausen an der Enz geboren und starb mit 70 Jahren am 24. April 1769 in Steinheim bei Heidenheim. Nur kurz hat er Württemberg verlassen. Früh wurde der Junge Halbwaise – als er noch nicht zwei Jahre alt war, starb der Vater. Der Stiefvater ermöglichte ihm den Besuch der Lateinschule in Vaihingen an der Enz und ab 1713 der Klosterschule Denkendorf. In Denkendorf kam es zur Begegnung mit Johann Albrecht Bengel (1687–1752), der fortan der väterliche Freund und Ratgeber von Philipp Friedrich wurde. Bereits in dieser Zeit fällt eine musikalische und dichterische Begabung auf. Nach einem Wechsel in die Klosterschule in Maulbronn beginnt ab 1719 das Theologiestudium über das Stift-Stipendium in Tübingen.<sup>5</sup>

Nach einer Vikariatszeit in Schwaigern, wurde er 1729 bis 1731 Hauslehrer in Nürnberg. Hier entstand die erste veröffentlichte Schrift: *Arnds Paradiß-Gärtlein Von neuem angelegt, Wo der Gewissens-Dorn Die Glaubens-Rosen trägt ...* Eine gereimte Ausgabe von Johann Arndts (1555-1621) Gebetbuch in vier Teilen mit insgesamt 301 Liedern. Ende 1731 kam Hiller dann als Vikar nach Hessigheim am Neckar, wo er die dortige Pfarrerstochter 1732 heiratete. Es folgten Pfarrstellen in Neckargröningen, seinem Geburtsort Mühlhausen an der Enz und ab 1748 in Steinheim bei Heidenheim. Nach dem dichterischen Frühwerk des gerade 30jährigen kommt es in den nächsten Jahren zu einer weiteren Veröffentlichung im Jahr 1748: *Gott=geheiligte Morgen=Stunden zur poetischen Betrachtung des Thaus, nach etlichen Sprüchen heiliger Schrift angewendet*, Tübingen, Löffler – mehr Zeit blieb wahrscheinlich nicht, was im Zusammenhang mit seinen pastoralen Aufgaben als Gemeindepfarrer und der Gründung einer Familie zu sehen ist.

## 3. Das „Geistliche Liederkästlein“

Nach 1750 erscheinen dann wieder mehrere Bücher aus der Feder des Pfarrers, großenteils theologische Schriften. Diese zweite Phase der schriftstellerischen Betätigung hat einen biographischen Hintergrund. Es kam zu einer jähen Zäsur im Alltag des Pfarrdienstes, als er scheinbar über Nacht einer seiner Hauptaufga-

<sup>5</sup> Walter Stäbler: Philipp Friedrich Hiller – Leben und Wirken als Theologe, Prediger, Dichter und Sänger des Glaubens, in: Martin Brecht (Hg.): *Gott ist mein Lobgesang. Philipp Friedrich Hiller (1699–1769), Der Liederdichter des württembergischen Pietismus*, Metzinger, 1999, 11–43 und die Anmerkungen 212–219.

ben beraubt wird. Es kommt zu einem nahezu vollständigen Verlust der Stimme, so dass das Predigen und die Unterweisung von Jugend und Gemeinde nicht mehr von Hiller selbst erfolgen kann. Diese plötzliche Krisensituation bringt das bisherige Leben völlig aus dem Gleichgewicht und zwingt zu einer Neuorientierung, zumindest zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit der völlig neuen Situation, in der der Pfarrer die meisten seiner pastoralen Aufgaben nicht mehr erfüllen konnte.

Die Pfarrstelle konnte er nur dadurch behalten, dass ihm ein Vikar zu Seite gestellt war, der die Predigtstätigkeit übernahm. Seelsorgerliche Kontakte übernahm Hiller weiterhin selbst.

Die zu dieser Zeit entstandenen theologischen Abhandlungen zeugen von einer intensiven Arbeit am Alten Testament, insbesondere hatte er Interesse an prophetischen Aussagen über Jesus Christus im Alten Testament.<sup>6</sup>

Zudem entstand in dieser neuen Lebenssituation auch Hillers dichterisches Hauptwerk, das *Geistliche Liederkästlein*, dessen erster Hauptteil vor gut 250 Jahren im Jahr 1762 erschienen ist, der zweite Teil fünf Jahre später, also 1767, kurz vor Hillers Tod. Das Liederkästlein enthält 732 der knapp über 1000 von Hiller gedichteten Lieder.

Aufgebaut sind die beiden Teile aus je 366 Liedern, die sich auf einen Bibelvers beziehen sowie einer kurzen Erklärung des Bibelverses, der dann im Lied weiter ausgelegt und angewendet wird. Als großen Themenkomplex nennt der Autor selbst die Anbetung Gottes, das Lob seiner Eigenschaften; sie ist auf Gottes Worte und Wohltaten ausgerichtet. Der später erschienene zweite Teil, der sich mehr mit eschatologischen Schriftstellen auseinandersetzt, besitzt als Alterswerk des damals 68-jährigen einen neuen Schwerpunkt.

#### 4. Suche nach den Erfolgsfaktoren

Was machte das zur Andacht und zum Gesang bestimmte Liederbuch im ersten Jahrhundert nach der Entstehung so beliebt, und warum werden selbst im ausgehenden 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts weiterhin nahezu unveränderte Ausgaben gedruckt?

Dies mag unter anderem an der Kürze der Lieder liegen, die diese zu gemeinsamem Gesang in Gemeinde und Gemeinschaftsversammlung brauchbar macht. Auf jeweils einem Blatt ist ein Lied mit der zugehörigen Bibelstelle und der klei-

6 *Das Leben Jesu Christi, des Sohnes Gottes, unsers Herrn, in gebundener Schreibart nach den einstimmigen Schriften der heiligen Evangelisten verfasst* (1752), und *Neues System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze Alte Testament: in ihrer vollständigen Schriftordnung und verwunderlichen Zusammenhang nach den beeden Oekonomiezeiten, zur Verehrung der göttlichen Weisheit; aufgestellt in sechs Schattenstücken samt einem Anhang und Beleuchtung* (1758).

nen Anmerkung abgedruckt. Dies war in den ersten Auflagen des 18. Jahrhunderts so und ist bis heute unverändert beibehalten worden. Zu Beginn wurde das *Liederkästlein* in einem Quer-Sedezband gedruckt, inzwischen, zumindest seit dem 20. Jahrhundert, in schmalem Längsoktav. Die Lieder bestehen aus zwei bis zu zehn Versen und sind auf bekannte Choral-Melodien aus dem Schatz der evangelischen Kirchenchoräle gedichtet, so dass keine neuen Melodien gelernt werden mussten, um die Lieder zu singen. Die Verszahl steht im Gegensatz zu der im Barock noch weit verbreiteten und auch im Pietismus übernommenen Vorliebe für Lieder mit bis zu 30 Versen und sogar noch darüber hinaus. Dies beispielsweise bei den Passions- und Osterliedern von Paul Gerhard, wo sich bei *Nun freut euch hier und überall*, einem Osterlied, 36 Verse finden<sup>7</sup>. Auch Hiller hat in früheren Jahren längere Lieder gedichtet. Das bekannte *Jesus Christus herrscht als König* entstanden im Jahr 1755, vielleicht das bekannteste Hillerlied überhaupt. Es enthielt ursprünglich 26 Verse<sup>8</sup>. Demgegenüber sind die im *Liederkästlein* enthaltenen Lieder für den Gesang als komplettes Lied geeignet. Neben diesen rein äußerlichen Merkmalen der 732 Lieder werfen wir nun einen Blick auf die sprachliche Komposition der Lieder, auf den theologischen Inhalt und die biographische Situation der Entstehung. Das wird ihre Aktualität weiter erhellen.

#### 4.1 Nüchternheit der Dichtung

Bereits im Vorwort des ersten Teiles von 1762 schreibt der Pfarrer: „Ich habe mich der Einfalt beflissen. Übertriebene Ausdrücke einer fliegenden Einbildung, gar zu vertrauliche Redensarten von Christus als einem Bruder, von Küssen und Umarmen von einzelnen Seelen, als ob eine jede besonders eine Braut Christi wäre, kindische Liebkosungen gegen Jesus als einem Kindlein, habe ich vermieden, und ernsthafte Gemüter werden mir diese Ehrerbietung gegen die Majestät unseres Heilandes nicht tadeln.“<sup>9</sup> Mit dieser Aussage richtet sich der Poet gegen die im früheren Pietismus immer wieder anzutreffende Übernahme von Gedanken der Brautmystik<sup>10</sup> aus dem Barock und Mittelalter. Im Besonderen aber gegen eine Stimmung in den Liedern und Gedichten von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. In den Liedern des Gründers der Herrnhuter Brüdergemeine wird eine mystische Versenkung in die „Wunden des Heilandes“, in das „Seitenhöhlen“ propagiert, bekannt unter dem Verdikt des „Blut- und Wundenkults“. Auch

7 Abgedruckt in der letzten Ausgabe der Lieder Paul Gerhardts: Eberhard von Cranach Sichart (Hg.): *Wach auf mein Herz und Singe*, Wuppertal, 2004, 102–109.

8 Zuletzt komplett abgedruckt bei Irmgard Weth-Scheffbuch: *Das Wort und Christus in dem Wort*, Metzingen, 1969, 77–82.

9 *Liederkästlein*, XIV., Vgl. Martin Brecht (Hg.): *Geschichte des Pietismus*, Band 2, Göttingen, 1995, 261.

10 Rudolf Mohr: Frömmigkeitsmotive bei Friedrich Spee, Gerhard Tersteegen, Johann Mathäus Meyfart und Paul Gerhard, in: MEKGR 50, 2001, 273–294.

finden sich dort häufig Elemente der Brautmystik und eine erotisierte Wortwahl und Wortneubildungen, besonders in der sogenannten Sichtszeit zwischen etwa 1740 und 1750<sup>11</sup>. In diesen sprachlichen Eigenheiten der Zinzendorfschen Dichtung sieht Hans-Jürgen Schrader den Grund, weshalb von den heute im EG noch vorhandenen Liedern Zinzendorfs „nur mehr Rudimente präsent geblieben sind“<sup>12</sup>, die in der Zwischenzeit von verschiedenen Bearbeitern durchgeführten „Eingriffe gehen weit über das bei der Redaktion historischer Kirchengesänge für den stets aktuellen Gemeindegebrauch übliche (prinzipielle sicher auch notwendige) Maß hinaus“<sup>13</sup>.

Auch sonst stößt man im Pietismus häufig auf Gedanken aus der Mystik des Mittelalters, wie zuvor bereits zur Zeit der Reformation und der protestantischen Orthodoxie Elemente früherer Traditionen mit der Betonung eines asketischen und mystischen Lebens rezipiert wurden.<sup>14</sup> Die in diesen vorausgehenden Bewegungen gebildeten subjektiven Ausdrucksformen der Meditation werden in der Zeit des Pietismus einem Verständniswandel unterzogen, die dann zu dem für den Pietismus typischen Individualisierungsstreben führten, das schon früh den Hang zum Separatismus und zur Kirchenkritik wach rief.<sup>15</sup> Als Beispiele für die intensiven Anleihen in den mystischen Bewegungen des Mittelalters und Barock sei hier auf Gottfried Arnold und Gerhard Tersteegen verwiesen. Traugott Stählin hat in einer Analyse der Dichtung Gottfried Arnolds, der ca. 130 Lieder gedichtet hat, im Hinblick auf die Leitgedanken barocker Mystik, fußend auf den biblischen Grundstellen Lukas 17,21 und 1Kor 15,28<sup>16</sup> auf Wortfelder hingewiesen, die in der Lyrik Arnolds immer wieder aufscheinen. So werden Begriffe wie Funke – Feuer – Licht häufig heran gezogen, basierend auf dem Funkenbegriff von Meister Eckhart und Johannes Tauler.<sup>17</sup> Der Weg zu Gott wird bei Arnold im

11 Vgl. die ausführliche sprachliche Analyse von Hans-Georg Kemper: „So sündler=mäßig spielerlich“: Zum „Umgang mit Christus“ in der „Sichtszeit“ (1743–1750), 38–49, in: Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Band 6/1 Empfindsamkeit, Tübingen, 1997. Zu Zinzendorf dort insgesamt der Abschnitt: *Religion als „Herz=Sache“* (Zinzendorf), 19–57. Siehe auch Jörn Reichel: *Dichtungstheorie und Sprache bei Zinzendorf. Der 12. Anhang zum Herrnhuter Gesangbuch*, Bad Homburg, Berlin, Zürich, 1969, 15–18. Die Motive des Leidens Christi, des Bräutigams, 38–43 und 46–59.

12 Hans-Jürgen Schrader: Zinzendorf als Poet, in: Martin Brecht und Paul Peucker (Hg.): *Neue Aspekte der Zinzendorfforschung*, Göttingen, 2006, 134–162, hier 135.

13 Schrader, Zinzendorf als Poet, 136.

14 Vgl. die Studie von Paul Althaus: *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*, Gütersloh, 1927.

15 Zum Überblick für das Lied des Pietismus siehe Thomas Althaus: Entstehen aus dem Widerspruch. Das pietistische Lied bei Gottfried Arnold, dem Grafen von Zinzendorf und Gerhard Tersteegen, in: Gudrun Busch (Hg.): „Geist-reicher“ *Gesang. Halle und das pietistische Lied*, Halle, 1997, 241–254.

16 Traugott Stählin: *Gottfried Arnolds geistliche Dichtung. Glaube und Mystik*, Göttingen, 1966, 34.

17 Stählin, 31.

Wortfeld Meer – Schifffahrt – Sturm ausgedrückt.<sup>18</sup> Als Gefahr für den Weg zu Gott, überhaupt als Hindernis im geistlichen Leben wird die Eigenheit genannt, die im Werk Arnolds eine herausragende Stellung einnimmt.<sup>19</sup> Das Wirken Gottes wird häufig mit dem Begriff „Ziehen“ umschrieben, basierend auf den Schriftstellen Jeremia 31,3; Hoheslied 1,4; Johannes 6,44 und 12,32.<sup>20</sup>

Zur Mystik Gerhard Tersteegens mit einer Untersuchung des zu Grunde liegenden Wortgebrauchs liegt eine Arbeit von Waltraud-Ingeborg Sauer-Geppert vor.<sup>21</sup> Auch hier findet sich die Wortgruppe Meer – Quelle – Brunnen. Die Wirkung Gottes auf die Seele wird in einer fortschreitenden Veränderung gesehen, die in dem Begriff eingedrückt erscheint. Häufig findet sich bei Tersteegen das Wort „Grund“, das dem Seelengrund der Taulerschen Mystik entspricht.<sup>22</sup>

Dagegen ist die Dichtung von Philipp Friedrich Hiller insgesamt sehr nüchtern und am biblischen Wortgebrauch orientiert. Er benutzt nur andeutungsweise Bilder aus der ausladenden und spekulativen Barocklyrik oder der Mystik des Mittelalters. Begriffe, die sowohl bei Hiller wie in der mystischen Tradition vorkommen, sind zum Beispiel der Begriff der „Einfalt“<sup>23</sup> oder der „Eigenwille“<sup>24</sup>, die jedoch nur an wenigen Stellen präsent sind. Der Begriff des „Kindersinnes“, der auch bei Tersteegen wiederholt benutzt wird, ist im zweiten Teil auf Seite 479, Vers 7 und Seite 642 zu Grunde gelegt, jedoch mehr im Hintergrund des biblischen Aufrufes Jesu, zu werden wie die Kinder, zu verstehen und nicht prinzipiell einer mystischen Tradition zuzuordnen. Häufig kann im *Geistlichen Liederkästlein* das Wort „Ziehen“<sup>25</sup> bzw. Komposita mit diesem gefunden werden. Dieses benutzt Hiller um die vorausgehende Gnade Gottes zu umschreiben, wie dies in der Analyse der reformatorischen Grundlegung seiner Anschauungen später noch weiter ausgeführt wird. Im *Liederkästlein* kann dieser Komplex in den Liedern S. 11 Vers 3, S. 12 Vers 3, S. 43 Vers 2, S. 159 Vers 4, S. 382 Vers 4, S. 383 Vers 3, S. 408 Vers 7, S. 478 Vers 4, S. 569 Verse 6 und 7, S. 632 Vers 4 sowie S. 716 Verse 3 und 5, gefunden werden. So kommt zum Beispiel das Wort

18 Stählin, 31.

19 Stählin, 91–93, Stählin sieht den Begriff der Eigenheit in der Folge von Jakob Böhme, ist aber meines Erachtens auch schon in der *Devotio moderna* und früheren Bewegungen ersichtlich. Vgl. August Langen: *Der Wortschatz des Pietismus*, Tübingen, 2. Aufl. 1954, 112–114.

20 Stählin, 95–98.

21 Waltraud-Ingeborg Sauer-Geppert: Zur Mystik in den Liedern Gerhard Tersteegens, in: Klaus Lazarowicz und Wolfgang Kron (Hg.): *Unterscheidung und Bewahrung, Festschrift für Hermann Kunisch zum 60. Geburtstag*, Berlin, 1961, 304–320, zum Wortschatz 310–314.

22 Sauer-Geppert, 311, dazu auch der Verweis bei Langen, Wortschatz, 162–170 und die Studie von Hansgünther Ludewig: *Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen*, AGP 24, Göttingen, 1986, 228–233.

23 Vgl. *Liederkästlein*, 433, 611, Vers 2 und 642.

24 Vgl. *Liederkästlein*, 434, 613.

25 Vgl. Langen, Wortschatz, 45–48.

Meer nicht in einem übertragenen mystischen Gebrauch vor, sondern als Verweis auf den biblischen Gebrauch, so in S. 116 Vers 1 und S. 125 Vers 1 bei Beschreibungen von Gottes Schöpfungshandeln zu Beginn der Welt oder in S. 271 Vers 2 mit dem Bezug auf die biblische Aussage, dass Gott die Sünde im Meer versenkt. Die biblischen Verweise werden auf das Subjekt angewendet, womit er sich im Rahmen der Betonung des Individuums im Pietismus bewegt. Ein gern benutztes Wort des Dichters ist „Made“<sup>26</sup>, das regelmäßig auf „Gnade“ gereimt wird – dies geschieht in nicht weniger als neun Liedern. Damit bewegt sich der Sprachschatz auch in den Spuren Luthers, der das Wort „Madensack“ gerne nutzte, um die Vergänglichkeit und grundsätzliche Geschiedenheit des sündigen Menschen von Gottes Heiligkeit zu veranschaulichen. Auch im *Liederkästlein* wird im Reimpaar „Made“ und „Gnade“ die Gottesferne des natürlichen Menschen deutlich, die nur durch Gottes Gnade überwunden werden kann. Hiller benutzt biblische Begriffe und Verweise nach der Übersetzung Martin Luthers. Schon erwähnt wurde der bibelorientierte vorsichtig-abwägende Sprachgebrauch, was zu einer Zeitlosigkeit entsprechend der Gewöhnung von protestantischen Kreisen an die „Luthersprache“, führte. Deshalb wurden auch im Vergleich zum Sprachgebrauch von Zinzendorf kaum Veränderungen im Ausdruck seit den früheren Auflagen des 18. und 19. Jahrhunderts vorgenommen.<sup>27</sup> Eine Ausgewogenheit der biblischen Anschauung fällt auf – vergeblich sucht man nach Spezialthemen des Pietismus. Dass die Sprache Hillers in der Dichtung besonderer Charakteristika entbehrt, insbesondere dass er keine Wortneuschöpfungen oder Neubildungen hervorgebracht hat, zeigt sich in der sparsamen Nennung in der bereits erwähnten Wortschatz-Analyse zum Pietismus von August Langen. Dagegen werden Gottfried Arnold, Gerhard Tersteegen und der Graf von Zinzendorf wegen ihrer sprachlichen Charakteristika dort häufig genannt und zitiert.

Die Lieder im *Liederkästlein* tragen einen oft persönlichen Charakter, was die Betroffenheit durch Leid, Krankheit oder Alter angeht. Besonders fällt dies im zweiten Teil des *Liederkästleins* auf. Dies muss im Rahmen der oben erwähnten Situation des erkrankten, ja nahezu berufsunfähigen Pfarrers gesehen werden.

26 Vgl. Langen, Wortschatz, 213.

27 Exemplarisch soll dies hier veranschaulicht werden an einem bekannten, ins Evangelische Gesangbuch (EG) aufgenommenen Liedvers, unter der Prämisse, dass besonders im Laufe mehrerer Gesangbuchrevisionen in weit verbreiteten Gesangbüchern weiterführende Anpassungen an den aktuellen Sprachgebrauch erfolgen. EG 152,1: „Wir warten dein, o Gottes Sohn, / und lieben dein Erscheinen. / Wir wissen dich auf deinem Thron / und nennen uns die Deinen. / Wer an dich glaubt, / erhebt sein Haupt / und siehet dir entgegen; / du kommst uns ja zum Segen“. Verglichen mit dem Vers aus der Ausgabe des *Liederkästleins*, Stuttgart, 1810 beim Verlag Macklot, Band 2, 24: Wir warten dein, o Gottes Sohn, und lieben dein Erscheinen; wir wissen dich auf deinem Thron, und nennen uns die deinen. Wer an dich glaubt, erhebt sein Haupt, und siehet dir entgegen; du kommst uns ja zum Segen.

#### 4.2 Reformatorische Theologie

In einer Untersuchung zum „Heiligungslied“ des Pietismus benutzt Wolfram Uebele mehrere Kategorien zur Einteilung und inhaltlichen Charakterisierung des pietistischen Liedgutes.<sup>28</sup> Er unterscheidet zwischen mehr lehrhaften Inhalten, meditativen und paränetischen Liedern. Hiller wird dabei besonders im Zusammenhang mit dem „theologischen Lehrlied“<sup>29</sup> genannt und als Beispiel *Wir waren in der Sünde tot*<sup>30</sup>, das in verdichteter Weise die Heiligungslehre des württembergischen Pietismus darstellt, angeführt. Hier nun soll eine Darstellung der Anschauungen Hillers, die den Liedern des *Liederkästleins* zu Grunde liegen, unter dem Gesichtspunkt der reformatorischen Prinzipien *Solus Christus*, *Sola gratia*, *Sola fide* und *Sola scriptura*, erfolgen. Dabei erweist sich, wie die Lieder des *Liederkästleins* reformatorische Theologie atmen. Die Hochschätzung insbesondere von Martin Luther zeigt sich auch darin, dass im *Liederkästlein* Luther mindestens an zwei Stellen namentlich genannt wird, was sonst keiner außerbiblischen Person zu Teil wird. In der kurzen Auslegung zu Lied 35 zitiert Hiller Luther namentlich: „Luther schreibt: O lieber Gott, was sind wir, wenn du uns nicht hältst!“<sup>31</sup> An einer zweiten Stelle wird auf Luther verwiesen: „Daher hat Luther den anderen Artikel des Glaubens so schön ausgelegt: Ich glaube, dass Jesus Christus, Gottes Sohn, sei mein Herr, der mich verdammten Menschen erworben ...“<sup>32</sup>

##### 4.2.1 Solus Christus

In der bisher ausführlichsten theologischen Bestandsaufnahme von Hillers *Liederkästlein* durch Martin Brecht zeigt dieser die trinitarische Grundlegung in den Liedern Hillers auf.<sup>33</sup> Der Hinweis auf diesen Grundaufbau ist von Hiller selbst im Inhaltsverzeichnis niedergelegt. So ist das Inhaltsverzeichnis des ersten Teiles in drei Abschnitte gegliedert: 140 der Lieder sind der ersten Person der Trinität zugeordnet, 136 Jesus, der zweiten Person, und 90 dem Heiligen Geist. Auch der zweite Teil des *Liederkästleins* hat ein beigegebenes Inhaltsverzeichnis – darin werden 28 Lieder Gott dem Vater zugeordnet, 51 zu Jesus und 13 zum Heiligen Geist gerechnet, somit also 92 der 366 Lieder einer Person der Trinität unterstellt, was etwa einem Viertel der Lieder entspricht. In der Anzahl der zugeord-

28 Wolfram Uebele: Das Heiligungslied im Pietismus, Ein Beitrag zum geistlichen Lied der württembergisch-pietistischen Dichter des 18. Jahrhunderts, in: ThBeitr 29, 1998, 196–208.

29 Uebele, 200.

30 *Liederkästlein*, 253.

31 *Liederkästlein*, 35.

32 Kurze Auslegung zu 1Petr 2,9, *Liederkästlein*, 249.

33 Vgl. Martin Brecht: Philipp Friedrich Hillers Geistliches Liederkästlein. Einführung – Bestandsaufnahme – Empfehlung, in: Brecht, Lobgesang, 87–137 und die Anmerkungen 222–227.

neten Lieder erkennt man eine Prädominanz des Sohnes, des Christus, der am häufigsten in den Liedern besungen oder angeredet wird. Bezogen auf die im Pietismus sonst oft noch dominantere Sicht Jesu Christi ist unserem Pfarrer jedoch eine geradezu ausgewogene Darstellung der Personen der Gottheit zu Eigen. Das wollte Hiller wohl auch selbst mit der Anordnung des von ihm gewählten Aufbaus des Inhaltsverzeichnisses dokumentieren<sup>34</sup>. Wie Jesus das Subjekt der persönlichen Gotteserfahrung und der persönlichen Anrede, ja auch der Gegenstand des rationalen Denkens ist, wird immer wieder deutlich. An mehreren Stellen in den Liedern hinterlegt der Dichter ein Bekenntnis zu Christus als der Weisheit und Wahrheit. Ein Liedvers im zweiten Teil des *Liederkästleins*, in dem auch deutlich wird, dass das Nachsinnen und Reflektieren in Hillers Sinn nicht zum Rationalismus führt, sondern die Person des Christus zum Gegenstand hat, soll beispielhaft angeführt sein. Zu 1Kor 2,2: „Ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Christus, den Gekreuzigten“, dichtete Hiller als zweiten Vers:

Mein Wissen ist dies eine, daß ich von Jesus weiß, und daß ich dies allein / die wahre Weisheit heiß. Die ist's, die ewig währt; hier liegen alle Schätze; sie gründet sich auf Sätze, die selbst der Vater lehrt. Ich kenne nichts als Christus.<sup>35</sup>

Dieses Lied endet im vierten Vers mit dem Bekenntnis: „Ich will nur Jesus wissen / bis hin vor seinen Thron“.

Eine ähnliche Tendenz ist an anderer Stelle ersichtlich, wo sich der Blick darüber hinaus eschatologisch weitert. Wer sich hier von Christus, der Wahrheit, abwendet oder diesem fern bleibt, wird in der Ewigkeit mit ihm zitternd konfrontiert werden:

Das Höchste, das wir Wahrheit nennen, ist Jesus Christus, Gottes Sohn. Zuletzt muß alles noch bekennen, er sei der Herr, vor seinem Thron. O selig, wer ihn hier bekennt, eh man ihn dort mit Zittern nennt!<sup>36</sup>

Zu dem Pauluswort in Philipper 3,8: „Ich erachte es noch alles für Schaden gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn“, bemerkt der Dichter: „O daß wir alle eine unersättliche Begierde nach dieser seligen Erkenntnis hätten!“<sup>37</sup> Im zugehörigen Lied beschreibt die vierte Strophe:

Dich als meinen Herrn erkennen, ist des Glaubens größter Ruhm; was man sonst noch groß will nennen, danach seh ich mich nicht um. Mein Herr, wenn du wirst erscheinen, so erkenn auch mich als dein. Bist du hier so groß den Deinen, o was wirst du dort erst sein!

34 Dies am ehesten auch in Abgrenzung zur erwähnten gefühlsbetonten Jesusminne der Herrnhuter.

35 Liederkästlein, 442, zum 12. März.

36 Liederkästlein, 655 Vers 3 zu 2Thess 2,11 und 12.

37 Liederkästlein, 466 zum 5. April.

Das Gegenüber des Gläubigen ist Christus wegen seiner Erlösungstat, die Dankbarkeit und Glauben wirkt. Dies wird komprimiert in einem Lied des zweiten Teiles des *Liederkästleins* ausgedrückt. Dies trägt den Glauben auch in Notzeiten, in Krankheit und Schmerzen, was auf die persönliche Erfahrung des stimmlosen Pfarrers hindeutet und die geistliche Genesung Hillers betont:

Jesus ist dem Glauben groß, und in Wahrheit ist nichts größer; der am Kreuz mit Blute floß, ward mein ewiger Erlöser; und es ist von Gottes Geist, wenn uns Jesus herrlich heißt.<sup>38</sup>  
 O du Geist der Herrlichkeit, mach mir Jesus groß im Herzen, daß mich sein Erkenntnis freut / mitten unter Schmach und Schmerzen! Den ich noch nicht schauen kann, bet ich doch im Glauben an.<sup>39</sup>

An mindestens 15 Liedstellen wird der Gläubige bzw. das redende Subjekt als Eigentum Christi genannt, was auch die besondere Stellung des Sohnes in der Trinität nach der Anschauung unseres Pfarrers verdeutlicht. Auf den Nachweis dieser Stellen verzichte ich hier, stellvertretend zitiere ich aus dem Lied auf Seite 60 den Vers 1:

Dir, Jesus, bin ich, weil ich bin, zum Eigentum ergeben. Du gingst für mich zum Tod dahin / und gabst am Kreuz dein Leben. Das war ein Opfertod für mich; denn ewig müßt ich ohne dich / als unversöhnt sterben.

Wiederum ist hier zum Ausdruck gebracht, wie sehr die Person Christi und dessen Stellung mit dem Erlösungswerk vergesellschaftet gedacht wird, und die Herrlichkeit Christi und die persönlich klingende Beziehung zu diesem nicht von dessen Rechtfertigungshandeln, von dessen Leiden und Tragen für die Menschheit und subjektiv für den Einzelnen empfunden, getrennt werden kann. Damit wird die Verbindung, ja Einheit mit den folgenden Prinzipien deutlich:

#### 4.2.2 Sola gratia et sola fide

Der Heilsweg des Christen, der *Ordo salutis* tritt in den Liedern Hillers immer wieder zu Tage, auch wenn es sich natürlich nicht um systematische Darlegungen handeln kann und eine exakte begriffliche Distinktion in den Ausdrücken der lutherischen Orthodoxie in der Dichtung nicht erwartet werden kann. Begriffe wie „Bekehrung“, „Ergriffensein“, „Versöhnung“ und ähnliche finden sich häufig, werden aber teilweise synonym verwendet. Vergeblich sucht man Hinweise auf einen initialen Bußkampf wie in Dokumenten des hallischen Pietismus. Hiller geht von Stufen des Glaubens aus, rechnet mit einem Wachstum des Glaubens. Aber sowohl der Glaubensanfang wie das weitere Fortschreiten sieht er eindeutig

38 Liederkästlein, 653 Vers 2 zu Joh 16, 7 und 14 mit der Anmerkung: „Um diesen Geist sollen wir bitten. Denn wird Christus in uns verklärt, so werden wir auch in Christus verklärt“.

39 Liederkästlein, 653 Vers 4.

unter dem Gesichtspunkt von Gottes Heilshandeln, von Gottes vorauslaufender Gnade, bleibt somit ganz im Rahmen der reformatorischen *sola gratia*.

Vielleicht am deutlichsten dokumentiert ist dies in seinem bekannten Lied:

Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert! Das zähl ich zu dem Wunderbaren, mein stolzes Herz hat's nie begehrt. Nun weiß ich das und bin erfreut / und rühme die Barmherzigkeit.

Ich hatte nichts als Zorn verdient / und soll bei Gott in Gnaden sein; Gott hat mich mit ihm selbst versühnet / und macht durchs Blut des Sohns mich rein. Wo kam dies her, warum geschichts? Erbarmung ist's und weiter nichts.<sup>40</sup>

Über den Anfang der Gotteserkenntnis, beziehungsweise die ersten Stunden der Bekehrung schreibt Hiller zu einem Hinweis auf Lots Frau in Lukas 17,32: „Hab ich in den ersten Stunden / Gnade funden, daß ich nun ergriffen bin, ach so sei von Grad zu Grade / deine Gnade / ferner meine Führerin“.<sup>41</sup> Hier wird deutlich, wie der Dichtertheologie die unverdiente Gnade erkannt und verinnerlicht hat. Diese ist für ein erstes Ergriffensein nötig, bei dem die *Actio* ganz von Gott ausgeht und ebenso notwendig ist die Gnade für das weitere Glaubenswachstum von Grad zu Grade. Hier bleibt kein Raum für ein eigenes Verdienst, das Gott oder den Mitgläubigen vorgehalten werden könnte.

Ein menschliches Verdienst ist ganz ausgeschlossen und wird in Liedern zu den biblischen Grundstellen der reformatorischen Erkenntnis eindrücklich ausgeführt, so zu Römer 3,24:

Gar nichts vor Gott verdienen, in Christus nur allein / durch blutiges Versöhnen / vor Gott gerecht zu sein, das ist der Gnade Ruhm, das ist des Glaubens Leben. Gott muß mir alles geben, ihm geb ich nichts darum.

Wer auch nicht Sünder wäre, von keiner Schuld gekränkt, verdiente doch nicht Ehre, weil ihm die Gnade schenkt. Nun sind wir arm und bloß, und dennoch werden Sünder / gerecht und Gottes Kinder. O Gnade, du bist groß!

Sing denn, vom Fluch entladen, singt, weil es Gott erlaubt, singt nun von nichts als Gnaden, ihr, die ihr Christus glaubt; bekennt es Gott und sprecht: Wir können nichts verdienen; dein blutiges Versöhnen, Herr Jesus, macht gerecht!<sup>42</sup>

Als kurze Auslegung schreibt der Theologe: „Wie ist doch dem Glauben bei diesem Sprüchlein so wohl! Wenn wir verdienen müssten und hätten ein großes Verzeichnis vieler vermeinter Verdienste, so würde dieses durch die Schuld einer einzigen Sünde ausgestrichen“. Auch zu Titus 3,5 betont der Dichter in einem

40 Liederkästlein, 684 zum 9. November über 1Tim 1,13. Als kurze Auslegung steht: Ein Unbekehrter ist in seinem Sinn viel zu hochmütig, daß er das von Herzen sagen sollte; aber ein Bekehrter spricht vor Gott und Menschen davon. Hier die zwei ersten von 5 Versen.

41 Liederkästlein, 418, Vers 5 zum 17. Februar.

42 Liederkästlein, 167, Verse 1 bis 3 (komplett) nach der Melodie *Aus meines Herzens Grunde*.

Lied im ersten Teil des *Liederkästleins* das „Seligwerden“ aus reiner Gnade. Im ersten Liedvers heißt es:

Dich sollen alle Sünder loben, du Vater der Barmherzigkeit. Du hast nicht nach der Werke Proben / das Seligwerden uns bereit't. Geschenkt nehm ich den Himmel an, den ich mir nicht erwerben kann.<sup>43</sup>

Dagegen fehlt bei den Bibelstellen, die den Liedern zu Grunde liegen, die paulinische Parallele in Epheser 2,8. Von einer Kooperation ist nur in Anbetracht von Gottes Gnade auszugehen. Das subjektive Finden ist Abhängig von Jesu bzw. Gottes „Erlauben“, von dessen vorausgehendem Gnadenerweis, von Gottes vorbereitendem Handeln:

Du, Jesus, bist mein Herr, mein Gott, dich hat mein Herz gefunden, und auf dein seliges Gebot / freu ich mich deiner Wunden. Du hast's erlaubt, ich hab's geglaubt; der sich ans Kreuz gegeben, der lebt und ist mein Leben.<sup>44</sup>

Auch im fortgeschrittenen Lebensalter staunt Hiller über die Gnade Gottes, die ihn am Glauben erhält, was ihm deutlich wird im Gegensatz zu dem Zweifeln des Jüngers Thomas und dem Verrat des Judas. Zu 1Petrus 1,5, wo es um die Bewahrung durch den Glauben geht, findet sich folgender Reim:

Was hat mich doch bewahrt? Gott, das ist deine Kraft, die keine Mittel sparet, bis sie uns Heil verschafft. Den Glauben wirket sie; auch sie erhält den Glauben; sie läßt uns ihn nicht rauben, und sie verläßt uns nie.<sup>45</sup>

Das Bekenntnis zur Notwendigkeit der Gnade Gottes in allen Stufen des Glaubenslebens kommt hier zum Ausdruck. Auch der gefestigte Glaube des „altgedienten“ Pfarrers bedarf weiter der Gnadenerweise und Durchhilfe Gottes. Noch viele weitere Lobhymnen auf Gottes Gnade lassen sich im *Liederkästlein* finden, die bezeugen, wie der Autor von dem reformatorischen Prinzip der Gnade durchdrungen war und dies trotz aller Widerwärtigkeiten seines eigenen persönlichen Erlebens bis ans Ende bekennt. Abschließend soll noch beispielhaft ein Liedvers zum 7. Oktober des ersten Teiles des *Liederkästleins* folgen:

Das Wunder der Gnade sei ewig gepriesen, das Gott an den Menschen in Christus bewiesen; er wollte die Welt mit sich selber versöhnen, die Schulden der Sünden durchstreicht er ihnen.<sup>46</sup>

43 Liederkästlein, 62, Vers 1.

44 Liederkästlein, 632, Vers 1.

45 Liederkästlein, 35, Vers 2.

46 Liederkästlein, 281, Vers 1.

### 4.2.3 Sola scriptura

Wie Philipp Friedrich Hiller in den Worten der biblischen Überlieferung lebt und diese auch seinen Sprachschatz bestimmt, wurde oben bereits ausgeführt mit Hinweis auf seine nüchterne, bibelorientierte Wortwahl in seinen Schriften und in seinen Liedern. Die biblische Offenbarung ist Grundlage des Glaubens und daher das wichtigste Dokument für den Gläubigen. In einer der Anmerkungen im *Liederkästlein* wird dies direkt ausgesprochen: „So wirkt Jesus Glauben durch sein Wort ...“<sup>47</sup>

In einem Lied zu Lukas 21,33 über das Vergehen von Himmel und Erde und die Unvergänglichkeit der Worte Jesu auf die Melodie *Von Gott will ich nicht lassen* steht ein persönliches Bekenntnis des Theologen zur Glaubwürdigkeit der Schrift und zu deren unbegrenzten Gültigkeit als Grundlage für Glauben und Leben:

Herr, laß auf deinen Worten / mich unbeweglich stehn, auch wenn der Höllen Pforten / gewaltig an mich gehn. Lehr mich bei diesem Licht / die List des Argen merken, und laß dies Wort mich stärken, so siegt der Arge nicht.

Laß mich gleich einem Tauben / bei Satans Lästern sein, und gründe meinen Glauben / nur auf dein Wort allein. Ist dann der Kampf getan, so weise, wenn ich sterbe, nach deinem Wort ein Erbe / mir auch im Leben an!<sup>48</sup>

Hier wendet sich der Theologe auch gegen die rationalistische oder Aufklärungstheologie. In der kurzen Anmerkung zur zu Grunde liegenden Schriftstelle wird bemerkt: „Das soll man besonders heutzutage wohl behalten, da sich die kräftigen Irrtümer so erstaunlich regen“. Hiller bleibt auch im Alter der bibeltreuen Schule der altwürttembergischen Pietisten treu und dem Biblizismus seines Lehrers Johann Albrecht Bengel.

Ein weiteres Thema, das sich in Bezug auf die Schrift durch das Schreiben Philipp Friedrich Hillers zieht, ist der Vorbildcharakter des Alten Testaments auf Jesus Christus. In zwei Liedern wird dies angesprochen:

Jesus ist der Kern der Schrift, weil auf ihn zusammentrifft, was vom alt- und neuen Bund / je im Buche Gottes stund.

Moses, der vom Anfang schrieb, zeugt von ihm aus Gottes Trieb; der Propheten ganzer Chor / singt uns diesen König vor.

Davids süßer Harfenton / klingt von seinem Herrn und Sohn. Auch der Tempel war sein Bild, den die Herrlichkeit erfüllt.

Die Gesandten, die er gab, legten nur dies Zeugnis ab: Jesus Christus Gottes Sohn, an dem Kreuz und auf dem Thron.

Gott sei Dank für dies sein Buch! Außer diesem trifft der Fluch; in der Qual bereut man dort / die Verschuldung an dem Wort.<sup>49</sup>

47 Liederkästlein, 632, kurze Anmerkung zu Joh 20,27f.

48 Liederkästlein, 393, Verse 3 und 4.

49 Liederkästlein, 154, Verse 1–5 von 6 auf die Melodie *Gott sei Dank durch alle Welt*.

Diesen Gedanken findet man auch im zweiten Teil des *Liederkästleins* zum 26. August in einem Lied zu Johannes 10,35, dass die Schrift nicht gebrochen werden kann:

Nur Jesus ist der Punkt der Schrift, auf den ihr ganzer Umfang trifft; die Schrift, bis er der Welt erschien, und bis er kommt, zielt ganz auf ihn.<sup>50</sup>

Auch hier wird die besondere Stellung von Jesus dem Christus in der Trinität deutlich, und Jesus als Ziel der heiligen Schriften veranschaulicht. Mit dieser prophetischen Anschauung hatte sich der Pfarrer ja mindestens seit seiner Erkrankung im Jahr 1751 auseinandergesetzt, was sich in den oben erwähnten theologischen Schriften niederschlug, und wie hier im *Liederkästlein* ersichtlich, auch in der Folgezeit unverändert einen wichtigen Aspekt seines Verständnisses des Alten Testaments ausmachte. Die Bibel ist dem Pfarrer in der Zeit seiner Unfähigkeit zur Predigt weiterhin das Buch, in dem er forscht, das für ihn als Grundbuch der Unterweisung dient und der Stoff für weiteres Nachsinnen darstellt, die Quelle für weiteres Aufspüren von prophetischen Aussagen Gottes ist.

#### 4.3 Anschauung der Gesellschaftsordnung

Aber nicht nur als Grundbuch des Glaubens, als Richtschnur für Gottes Handeln im *Ordo salutis* und als Trostbuch für Leidende kommt die Bibel für Hiller in Betracht. Auch für das bürgerliche Leben, für die Ordnung der Gesellschaft und das zwischenmenschliche Zusammenleben ist ihm die Bibel Autorität und sieht er gottgegebene Prinzipien in der Heiligen Schrift niedergelegt.

Hiller äußert sich mehrmals in den Liedern des *Liederkästleins* zu Gegebenheiten der Gesellschaftsordnung. Zu dem bekannten Hiller-Lied *Jesus Christus herrscht als König*, das jedoch nicht aus dem *Liederkästlein* stammt, sondern dem theologischen Werk *Neues System* ...<sup>51</sup> beigegeben wurde, stellte Martin Wittenberg kritische Anfragen in Bezug auf eine Obrigkeitserfrömmigkeit des lutherischen Pfarrers.<sup>52</sup> Dort wird die biblische Fundierung von Hillers Aussagen betont und eine Relativierung der weltlichen Macht in Anbetracht der göttlichen Macht hervorgehoben. Hiller will „alles andre sein als ein Hetzer gegen die Obrigkeiten“, zeigt aber in den dargebotenen Versen 22 bis 24 die Grenzen der Obrigkeit auf und übt so eine vorsichtige Kritik am Absolutheitsdenken mancher weltlicher Herrscher.

Im ersten Teil des *Liederkästleins* zum 26. September<sup>53</sup> wählte der Autor eine Bibelstelle mit Bezug auf die Obrigkeit: Römer 13,1: Es ist keine Obrigkeit außer

50 *Liederkästlein*, 609, Vers 1.

51 Vgl. Anmerkung 6.

52 Martin Wittenberg: „Obrigkeitserfrömmigkeit?“, in: *Lutherische Beiträge* 1, 1996, 234–235.

53 *Liederkästlein*, 270.

von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. Kommentiert wird dieser biblische Verweis: „Wir müssen nicht auf der Menschen Unordnung, sondern auf Gottes Ordnung sehen; diese erhält Gott immerdar unter jener. Das macht, daß Christen nicht nur aus Not, sondern um des Gewissens willen untertan sind“.

Gott, Herrscher über alle Thronen! Das ist ein weiser Rat von dir: Den Menschen, die auf Erden wohnen, setzt du die Obrigkeiten für, so daß man nun an deiner Statt / auch Sterbliche zu Göttern hat.

Daß wir dein Wort im Frieden hören, wobei man Tauf und Nachtmahl hat; daß man uns nicht die Schrift darf wehren / noch auch ein Grab zur Ruhestatt, das schaffst du, Gott, der an uns denkt / und Christen zu Regenten schenkt.<sup>54</sup>

Angesprochen wird hier die Voraussetzung für eine Achtung der Obrigkeit, dass diese als von Gott eingesetzt angesehen wird. Der dritte Vers verdeutlicht aber auch, dass Hiller, geprägt von dem Gedanken des christianisierten Abendlandes von den Regierenden erwartet, dass sie Freiräume für die christliche Glaubensausübung gewähren, zur Spendung der Kasualien im Gottesdienst und zur Lesung der heiligen Schrift. Unerwähnt bleibt hier der Rahmen der gedachten christlichen Versammlungen, ob es sich allein um den Gottesdienst in den Kirchen handelt oder auch um Privatzusammenkünfte im Sinne pietistischer „Konventikel“. Hartmut Lehmann bemerkt zu diesem Lied, dass sich der Verfasser für die weltliche Ordnung einsetzt.<sup>55</sup>

Kritisch äußert sich der protestantische Pfarrer zu Lehren und Institutionen der Römisch-katholischen Kirche. Dies geschieht zwar nur andeutungsweise und an drei Stellen des Liederbuchs im ersten Teil, zeigt aber auch seine zeittypische konfessionelle Gebundenheit und darin die lutherische Anschauung von der abgefallenen „alten“ Kirche. So schreibt er zum Thema „Gemeinschaft der Heiligen“ nach 1Johannes 1,3 als Anmerkung: „Die Gemeinschaft der Heiligen ist etwas Herrliches. Die Bruderschaften im Pabsttum ziehen von dem Vater und Seinem Sohn Jesu Christo ab, machen sichere Leute, und sind eine getünchte Falle des Geizes“.<sup>56</sup> Über die Anschauung des Reiches Gottes zu Römer 14,17 merkt der Theologe an: „Im Pabsttum setzt man das Reich Gottes in ganz andere Dinge, als es die Schrift setzt, in äußerliche Gemeinschaft der Kirche, in Ordenskleidungen, selbsterwählte Werke, Speise und Trank“.<sup>57</sup> Diese Kritik könnte wohl auch den protestantischen Kirchen zur Zeit des Barock oder der Aufklärung vorgeworfen werden, gegen diese äußert sich Hiller aber nicht. Auch über das Zeugnis der Säuglinge zu Psalm 8,3 wird nochmals eine kritische Spitze gegen die Katholische Kirche laut: „Im Tempel zu Jerusalem war es (Matth. 21,16)

54 Liederkästlein, 270, Verse 1 und 3.

55 Hartmut Lehmann: *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg*, Stuttgart, 1969, 130.

56 Liederkästlein, 137.

57 Liederkästlein, 207.

wirklich und in der Tat eine Macht gegen die Feinde Christi, daß die Kinder Christus ein Hosanna zum Zeugnis wider die Hohenpriester sangen. Was werden sie noch wider das Papsttum im Geheimen tun?“<sup>58</sup> Diese Kirchenkritik ist aber, wie schon erwähnt, nur an wenigen Stellen im *Liederkästlein* so evident und entspringt wohl eher einem spontanen Empfinden bei der Betrachtung der Bibelstellen als einer systematischen Polemik.

Hiller ist von einer gottgegebenen Standesordnung überzeugt. Zumindest sieht er Armut und Reichtum als von Gott verliehene Gaben, die für ihn beide ihren Wert besitzen und beide zu unterschiedlichen Aufgaben in der Gesellschaft und im täglichen Leben prädestinieren. Dieser Zusammenhang wird anschaulich in einem Lied zu Sprüche 22,2: Reiche und Arme begegnen einander (leben untereinander); der Herr hat sie alle gemacht. Hiller sieht darin eine weise Ordnung verborgen und ist weit davon entfernt, für einen Kommunismus oder einen Ausgleich mit einer Abschaffung der Ständegesellschaft einzutreten. Zu diesem Schriftvers merkt er an: „Wenn die weise Ordnung Gottes recht betrachtet würde, so wäre auf der einen Seite dem Neid der mißvergnügten Armen, die dienen müssen, vorgebeugt, und auf der anderen dem Stolz der herrschenden Reichen.“<sup>59</sup> Das zugehörige Lied betont immer wieder das „Tun des Höchsten“, das souveräne Handeln Gottes.

Des Höchsten Tun ist wunderbar: Von arm und reich macht sein Rat ein Gemische. Wär alles arm, wer reichte etwas dar? Wär alles reich, wer diente gern zu Tische? Auf Liebe zielt's, so lobet alle nun / des Höchsten Tun.

Des Höchsten Tun ist doch gerecht; ein jedes muß in seiner Ordnung dienen: Der Knecht dem Herrn und auch der Herr dem Knecht; die Rechenschaft erfordert Gott von ihnen. Er selbst teilt aus, so lobet alle nun / des Höchsten Tun.

So gibt Gott auch den Armen Trost: Sie dienen Gott, auch wenn sie Höhern fronen. Das wehrt dem Trotz der Reichen, der erbost, bei Gott sei nicht das Ansehn der Personen. Dies macht vergnügt; so lobet alle nun / des Höchsten Tun.

Wir danken dir, Herr Jesus Christ, der uns zugut in Knechtsgestalt erschien / und jetzt erhöht Herr über alles ist. So dienen dir, die herrschen und die dienen. Bring uns zu dir, so loben, wenn wir ruhn, wir all dein Tun.

Der Wert liegt weder in der Armut noch im Reichtum, sondern in der Treue der Dienstverrichtung und im Anerkennen von Gottes – des Höchsten Tun, im Akzeptieren von Gottes weiser Ordnung und im Lob von Gottes Tun. Auch hier kommt wieder Hillers unablässiger Aufruf zum Lob Gottes unabhängig von äußeren Verhältnissen und der eigenen Wertung des persönlichen Ergehens zum Tragen.

Somit lässt sich in der Zusammenschau allenfalls eine verhaltene Kritik an der Gesellschaftsordnung und die nur punktuell aufblitzende Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche beziehungsweise gegen Bräuche in derselben, be-

58 Liederkästlein, 221.

59 Liederkästlein, 266.

obachten. Vielmehr wird eine irenische Haltung gegenüber den vorzufindenden gesellschaftlichen Gegebenheiten betont. In der Analyse der Sozialformen pietistischer Gruppen und Kreise in Württemberg zwischen 1800 und 1820, die eine Spannweite zwischen Anpassung und Unterordnung, jedoch auch bis zu radikalem „rebellischem Pietismus“ umfassen, kommt Joachim Trautwein zu dem Schluss, dass Hillers *Liederkästlein* „als gemeinsames Liederbuch vieler ruhiger, bürgerlicher Pietisten aus der Mittel- und Oberschicht“, zweifelsohne „beruhigend“ gewirkt hat und so einer Kooperation mit der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung zuarbeitete.<sup>60</sup> Auch hier bewegt sich Hiller in einer biblischen Anschauung, die den Ausgleich sucht und Extreme vermeidet. Der Blick ist auf ein ruhiges Miteinander in Kirche, Gemeinschaft und Gesellschaft gerichtet, in der Gottes Wort gehört und die kirchlichen Zeremonien gestattet sind. Die Grenze der Unterordnung wird überschritten, wenn „der Schrift gewehrt wird“.

#### 4.4 Reime aus dem Leid geboren

Ein Verstehen der Komposition und der Inhalte des *Liederkästleins* mit deren Auswirkung auf die andauernde Aktualität ist neben einer theologischen Analyse, unter Einbeziehung des Milieus des württembergischen Pietismus, am ehesten vor dem Hintergrund des persönlich durchgemachten Leidens möglich. Die biographische Situation der akuten Krise des Pfarrers, der die mit der Öffentlichkeit verbundenen Aufgaben seines Dienstes nicht mehr wahrnehmen konnte, ist nicht zu gering zu veranschlagen. Die Entstehung des Liederbuches ist ein Ausdruck der Verarbeitung des Ereignisses, das das bisherige Pfarrerbild des Geistlichen ins Wanken brachte. Eine Neuorientierung der pfarramtlichen Tätigkeit, eine neue Definition des beruflichen Selbstverständnisses, ja eine neue „Selbsterfindung“ des Pfarrerdaseins, war in dieser Situation unabdingbar. Das dichtende Nachsinnen über Gottes Wort, die Auseinandersetzung mit Gottes Zumutung für den pflichtbewussten Pfarrer, die Offenheit für die verschiedenen Befindlichkeiten des Lebens und ein Reflektieren derselben im Umgang mit Gottes Wort haben zu einer Blickwendung geführt.<sup>61</sup> Der Blick wurde weit für Gottes Größe und seine Güte trotz dem Leid und trotz der auferlegten Bürde. Es ist anzunehmen, dass Hiller einen neuen Blick für die Nöte seiner Gemeindeglieder bekommen hat, in Anbetracht des selbst erlebten Prozesses der Annahme einer für ihn zuvor undenkbaren Situation – Besuche der Gemeindeglieder zur seelsorgerlichen Aussprache hat Hiller ja weiterhin persönlich wahrgenommen. Ein offenes Hören auf die Beschwerden der Gemeindeglieder ist vielen Themen der Lieder anzumerken. So werden Aspekte von Angst in mindestens 16 Liedern angesprochen, Trä-

60 Joachim Trautwein: Der Pietismus zwischen Revolution und Kooperation (1800–1820), in: BWKG 94, 1994, 27–46, der Bezug zum Liederkästlein, 41–42.

61 Siehe dazu meine Ausführung „Man duldet Gott zu Liebe und rühmt sich seiner Huld“, in: DtPfrBl 112, 2012, H. 11, 649–651.

nen gehört zu Hillers Lieblingsthemen mit einem Vorkommen an mindestens 21 Stellen im *Liederkästlein*. Die Leiblichkeit, der mindestens acht der zu Grunde liegenden Bibelstellen gewidmet sind, Krankheit zu der mindestens drei Lieder gedichtet sind, das Alter wird in nicht weniger als sechs Liedern besungen und die Sehnsucht nach der Ewigkeit, die besonders im zweiten Teil des *Liederkästleins* immer wieder reflektiert wird. Diese „weltlichen“ Bekümmernisse und Widerfahrnisse werden in den Liedern regelmäßig thematisiert und in Gotteslob gewandelt. Auch diese Nähe zu den Problemen und Erfahrungen seiner Gemeindeglieder, diese alltäglichen Geschehnisse, die in den Liedern aufgegriffen werden, haben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die weiter bestehende Aktualität der Lieder und Gedanken im *Liederkästlein* und sind als einer der „Erfolgsfaktoren“ zu veranschlagen.

Joachim Schnürle

**On Philipp Friedrich Hillers (1699–1769) Hymnbook „Geistliches Liederkästlein“**

At least 60 printed editions of Philipp Friedrich Hillers (1699–1769) devotional Hymnbook *Geistliches Liederkästlein*, spiritual Hymncasket, were printed since the first edition in 1762 up to the latest 2009. Why is this Hymnbook so well acknowledged over a period of 250 years and why is it esteemed to be significant even in the 21<sup>st</sup> century? There are some distinguishing factors compared with other Songbooks of the 18<sup>th</sup> century such as the matter-of-fact, biblical use of words, the plain theology based on the Reformed *solus christus, sola gratia, sola fide* and *sola scriptura*. These characteristics of the text itself are complemented by a deep insight into the struggles of daily life by the pastor Hiller, who lost his speech and was unable to speak to the assembly. The songs of the *Liederkästlein* are documents of his personal suffering and struggling in Prayer dealing with Gods demand. In this process he gained a new recognition of Gods work. This personal insult opened his eyes for the problems of the people of his ministering village. These caring topics seem as real nowadays as in the time of their offspring.



## Die individualisierte Familie – Familie mit Zukunft? Eine Lebensform im Umbruch

Die Familie steht seit Jahren im Fokus öffentlicher Auseinandersetzungen. Weltanschauliche, gesellschaftspolitische, wirtschaftliche und persönliche Interessen und Meinungen stoßen hier aufeinander. Studien, Umfragen und Statistiken dokumentieren jeweils den aktuellen Stand der Familie.<sup>1</sup> Auch die unterschiedlichen Gesellschaftswissenschaften (Soziologie, Psychologie, Psychotherapie und Pädagogik) beschäftigen sich eingehend mit der Familie. Die Familienforschung gehört inzwischen zu den etablierten Wissenschaften. Eine kaum zu überblickende Fülle von wissenschaftlichen Publikationen beschreiben die Veränderungen im familialen Bereich.<sup>2</sup>

- 
- 1 Die aktuellsten der letzten Jahre: *Zeit für Familie, Achter Familienbericht*, BMFSF, 2012; *Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit, Siebter Familienbericht*, BMFSF, 2006; *Familienreport*, BMFSF, 2012; *Früher beruflicher Wiedereinstieg von Eltern*, BMFSF, 2012; *Familie leben*, BMFSF, 2/2012; *Handbuch, Unterstützungsnetzwerk für Eltern mit Schulkindern – Kooperationen für die Vereinbarkeit von Familie und Beruf*, BMFSF, 2012; *Familienbewusste Arbeitszeiten*, BMFSF, 2012; NUBBEK-Studie, *Nationale Untersuchung zur Bildung, Betreuung und Erziehung in der frühen Kindheit*, 2012; *Generationenbeziehungen – Herausforderungen und Potenzial*, Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats für BMFSF, 2012; *Verliebt, verlobt, Vergangenheit?*, IfD-Familienstudie 2011; *Vorwerk-Familienstudien, 2006–2012*; *Monitor Familienleben*, BMFSF, 2009–2012; *Familie, Interaktion und Medien*, FIM-Studie 2011; *Gesund aufwachsen in Kita, Schule, Familie und Quartier*, BZgA, 2011; *AOK Familienstudie*, 2010; *DAK Gesundheitsreport*, 2010; *Familienreport* BMFSF, 2009 und 2010; Christine Henry-Huthmacher, Elisabeth Hoffmann (Hg.): *Erziehung in der Wohlstandsgesellschaft*, St. Augustin, 2013; *FamilieAnalyse* 2002 und 2005 der Eltern-Gruppe; *Datenreport 2011*, Band I, hg. vom Statistischen Bundesamt; *Die Familie im Spiegel der amtlichen Statistik*, BMFSF, 2003; Robert-Bosch-Stiftung (Hg.): *Starke Familie. Bericht der Kommission „Familie und demografischer Wandel“*, Stuttgart, 2005; Robert-Bosch-Stiftung (Hg.): *Unternehmen Familie*, Stuttgart, 2006; Robert-Bosch-Stiftung (Hg.): *Kinderwünsche in Deutschland. Konsequenzen für eine nachhaltige Familienpolitik*, Stuttgart, 2006; *Zukunftsmodell Familie*, Evang. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart, 2005.
  - 2 Um nur einige Titel aus jüngerer Zeit zu nennen: Dorothea Krüger, Holger Herma, Anja Schierbaum (Hg.): *Familie(n) heute. Kontroversen, Prognosen*, Weinheim, 2013; Ursula Boos-Nünning, Margrit Stein (Hg.): *Familie als Ort von Erziehung, Bildung und Sozialisation*, Münster, 2013; Rüdiger Peuckert: *Familienformen im sozialen Wandel*, 8., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden, 2012; Heinz Walter, Andreas Eickhorst (Hg.): *Das Väter-Handbuch*, Gießen, 2012; Hans Bertram, Nancy Ehlerl (Hg.): *Familie, Bindungen und Fürsorge. Familiärer Wandel in einer vielfältigen Moderne*, Opladen, 2011; Hildegard Macha,

Im kirchlich-theologischen Bereich finden sich aber nur wenige Beiträge.<sup>3</sup> Eine Auseinandersetzung zum Thema „Familie“ und seinem Umfeld fehlt bislang. Nur im Zusammenhang mit ethischen Fragestellungen wurde die Thematik am Rande gestreift. Eine wirkliche Aufarbeitung fand jedoch nicht statt. Auch nicht in der evangelikalen Ethik (Ausnahme: Helmut Burkhardt, *Ethik, Teil II*<sup>4</sup>). Es gibt immer wieder Einzelveröffentlichungen<sup>5</sup>, doch ist das Thema „Familie“ in der evangelikalen Welt noch nicht angekommen. In der Praktischen Theologie und Gemeindeaufbauliteratur sucht man es vergeblich. Hier macht sich bemerkbar, dass es im evangelikalen Raum noch keine Gemeindepädagogik gibt. Die wenigen Ansätze<sup>6</sup> wurden bisher – soweit ich erkennen kann – nicht weiter aufgenommen und entfaltet. Es wird Zeit, dass evangelikale Theologen aufwachen und erkennen, dass die Beschäftigung mit der Familie kein Nebenschauplatz, sondern eine zentrale theologische Aufgabe ist. Ich beschränke mich in diesen Ausführungen auf den Stand der aktuellen Familienforschung, ohne auf meine früheren Veröffentlichungen zu dieser Thematik Bezug zu nehmen.<sup>7</sup> Neben der

---

Monika Witzke (Hg.): *Familie*, Handbuch der Erziehungswissenschaften 5, Paderborn, 2011; Günter Burkart (Hg.): *Zukunft der Familie*, Opladen, 2009; Johannes Jungbauer: *Familienpsychologie*, Weinheim, 2009; Günter Burkart: *Familiensoziologie*, Konstanz, 2008; Tanja Mühling: *Väter im Blick der Familienforschung*, Opladen, 2007; Jutta Ecarius (Hg.): *Handbuch Familie*, Wiesbaden, 2007; Hans Bertram, Helga Krüger, C. Katharina Spieß (Hg.): *Wem gehört die Familie der Zukunft?* Opladen, 2006.

- 3 In jüngerer Zeit sind erschienen auf evangelischer Seite Michael Domsgen: *Familie und Religion, Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*, Leipzig, 2004; auf katholischer Seite Marion Bayerl: *Die Familie als gesellschaftliches Leitbild. Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht*, Würzburg, 2006.
- 4 Helmut Burkhardt: *Ethik II*, Gießen, 2003. In einer guten Weise greift er das Thema Familie auf und legt eine richtungsweisende Grundlage.
- 5 Vgl. Thomas Schirmacher: *Der Segen von Ehe und Familie. Interessante Erkenntnisse aus Forschung und Statistik*, Bonn, 2006; Wolfgang Hinrichs, Lutz Simon, Hans-Joachim Hahn (Hg.): *Familie wohin? Ein Modell auf dem Prüfstand*, Holzgerlingen, 2008; Gordon Neufeld, Gabor Maté: *Unsere Kinder brauchen uns! Die entscheidende Bedeutung der Kind-Eltern-Bindung*, Bremen, 2006.
- 6 Eine gute Grundlage für eine Weiterentwicklung bietet die Arbeit von Markus Printz: *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik*, Wuppertal, 1996. Ein mehr auf die Praxis ausgerichteter Beitrag zur Gemeindepädagogik findet sich bei Armin Mauerhofer: *Pädagogik nach biblischen Grundsätzen*, Band 1, Holzgerlingen, 2001, 389–514.
- 7 Vgl. Wilhelm Faix: Familie heute–Zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: JETH 9, 1995, 116–145; ders.: Entwicklungspsychologische Erkenntnisse der frühen Kindheit und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde, in: JETH 12, 1998, 139–173; ders.: Familie im Wandel. Gesellschaftliche Bedingungen heutigen Familienlebens als Herausforderung für die christliche Familie, in: H. H. Klement (Hg.), *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, Wuppertal, 2000, 378–411; ders.: *Die christliche Familie heute. Ergebnisse einer Umfrage unter evangelikalen Familien über ihr Glaubens- und Familienleben und ihre Erziehungspraxis*, Bonn, 2000; ders.: Hat die Familie ausgedient? Anregungen für ein Umdenken aus christlicher Sicht, JETH 16, 2002, 181–205; ders.: Bindung als anthropologisches Merkmal. Die Bedeutung der Eltern-Kind-Beziehung als Prävention für

aktuellen Analyse möchte ich Ansatzpunkte aufzeigen, warum es notwendig ist, sich mit dem Thema „Familie“ gründlich zu beschäftigen.

### 1. Zur Geschichte der Familie

Vergleichen wir die Familie früherer Zeiten mit der gegenwärtigen Familiensituation, dann wird schnell deutlich, dass die Familie einen starken soziokulturellen Wandel durchlebt hat. Soziologen sprechen darum nicht ohne Grund von einer zweiten soziokulturellen Geburt der Familie.

In der Geschichte der Familie können wir drei Epochen unterscheiden.

1. Das Haus als Lebensgemeinschaft, in der die Kernfamilie integriert war, reicht von der biblischen Zeit bis ins späte 18. Jh. und hatte seinen Bestand noch bis ins 20. Jh. hinein.
2. Die bürgerliche Familie, die ihre Wurzeln in der Ständegesellschaft hatte, entwickelte sich ab dem 18. Jh. und löste das Haus ab. Die bürgerliche Familie (Kernfamilie) wurde zum Leitbild der Familie bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts.
3. Die deinstitutionalisierte Familie (familiäre Individualisierung) ist eine Folge der Spätmoderne und geht Hand in Hand mit der gesellschaftlichen Individualisierung und Pluralisierung, verbunden mit der gesellschaftlichen Akzeptanz, dass eine Familie unterschiedliche Lebensformen haben kann, von der Kernfamilie, Patchworkfamilie, Einelternfamilie bis hin zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften.

An dieser Entwicklung lässt sich gut erkennen in welchem engem Zusammenhang die gesellschaftlichen Veränderungen<sup>8</sup> und der familialer Wandel stehen. Die Spätmoderne ist gekennzeichnet durch eine strukturelle Differenzierung der Gesellschaft. „Das soziale Umfeld gibt nun dem Menschen keinen Lebensentwurf mehr vor, der Einzelne kann und muss selbst bestimmen, welche sozialen Institutionen er in Anspruch nehmen will und wie er sein Lebensskript gestaltet.“<sup>9</sup> Die Familie ist alleine verantwortlich für den Aufbau dauerhafter Beziehungen.<sup>10</sup>

Der Wandel von einer Industrie- zur Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft hat auch unmittelbare Auswirkungen auf das Zusammenleben, und hier in beson-

eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung aus biblischer und entwicklungspsychologischer Sicht und gemeindepädagogische Folgerungen, in: R. Hille, H. H. Klement (Hg.): *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie*, Wuppertal, 2004, 260–291.

8 Vgl. Bernhard Schäfer: *Sozialstruktur und sozialer Wandel in Deutschland*, 9. Aufl., Stuttgart, 2012.

9 Jutta Earius, Nils Köbel, Katrin Wahl: *Familie, Erziehung und Sozialisation*, Wiesbaden, 2011, 21.

10 Vgl. Klaus Schneewind, Familienentwicklung, in: Oerter, Mondada (Hg.): *Entwicklungspsychologie*, Weinheim, 31995, 130ff.

derer Weise auf die Familie. Der Wandel der Familie zeigt sich unter anderem in der rückläufigen Geburtenzahl, der steigenden Lebenserwartung, der zunehmenden Trennungen und Scheidungen, der Entkopplung von Ehe und Elternschaft und der Vielfalt der Lebensformen.<sup>11</sup> Unter Familie wird nicht mehr allein die Kernfamilie<sup>12</sup> (Vater, Mutter, Kind) verstanden. „In einem modernen Verständnis konstituiert sich Familie heute nicht mehr nur über Heirat, sondern über Solidarität, Wahlverwandtschaft und Elternschaft.“<sup>13</sup> Auf die Frage: Was ist Familie? Heißt es in der Broschüre *Eltern sein*: „Eltern mit Trauschein oder ohne Trauschein, alleinerziehende Mütter mit oder ohne Kontakt zum Kindsvater, getrennt lebende Väter, alleinerziehende Väter, traditionelle Familien mit Ernährer und Hausfrau, abgewandelte traditionelle Familien mit Haupternährer und Zuverdienerin, alternative Familien mit einem Hausmann und einer Ernährerin ... Eltern sind heute ein ziemlich buntes Volk.“<sup>14</sup> Damit rücken die Kinder ins Zentrum des heutigen Familienverständnisses, das sich als kindorientiert beschreiben lässt. „Ob die Eltern verheiratet sind, zusammenleben oder überhaupt eine Partnerschaft führen, scheint nachrangig.“<sup>15</sup> Gesellschaftspolitisch gesehen haben wir inzwischen einen erweiterten (offenen) Familienbegriff: Familien ist dort, wo erwachsene Personen mit Kinder zusammenleben. Familie wird immer mehr als ein „Netzwerk“ oder als eine „Bedarfsgemeinschaft“ gesehen.<sup>16</sup> Das klassische Familienmodell, in dem der Mann der alleinige Ernährer ist, beträgt nur noch 24 Prozent (1978 waren es noch etwa 90 Prozent<sup>17</sup>), das sog. „modernisierte Ernährermodell“, in dem auch die Frau in Teilzeit arbeitet, umfasst bereits 35 Prozent. Das sog. „egalitäre Modell“ in dem Mann und Frau Vollzeit arbeiten, liegt bereits bei 29 Prozent.<sup>18</sup> Damit rückt das Thema der Vereinbarkeit von Familien und Beruf ins Zentrum des gesellschaftlichen Interesses.

11 Dies sind Merkmale in allen europäischen Staaten. Vgl. 7. *Familienbericht* 2006, 14ff.

12 Auch wenn diese noch mit 72 % der Familien den größten Anteil unter den verschiedenen Lebensformen hat, spricht die Sachverständigenkommission zum „Achten Familienbericht“ von „immer kürzeren Phasen der gesamten Lebensspanne“ und das die Kernfamilie ihre „dominante Stellung eingebüßt hat“. Zeit für Familie, Familienzeitpolitik als Chance einer nachhaltigen Familienpolitik, Bericht der Sachverständigenkommission zum *Achten Familienbericht*, 2011, 7.

13 *Achter Familienbericht* 2011, 7.

14 BZgA, Köln 2011, 6.

15 Heike Wirth, Sabina Schutter: Versorger und Verlierer, in: *DJI Impulse* 1/2011, 29; Vgl. Johannes Jungbauer: *Familienpsychologie*, Weinheim, 2009, 20ff.

16 Rita Marx, *Familien und Familienleben*, Weinheim, 2011, 22 u. 23.

17 Rüdiger Peuckert, 2012, 259. Nach dem 7. Familienbericht 2006 gehört dieses Modell der Vergangenheit an. Die Familienpolitik orientierte sich in der Vergangenheit „stark an der Familie als Institution; das Modell des Familienvaters als Haupternährer und der fürsorgenden Mutter wurde gefördert und der Lebenslauf wurde so strukturiert, dass Familiengründung und ökonomische Tätigkeit gut zueinander passen.“ (17)

18 Heike Wirth, Sabina Schutter: *Versorger und Verlierer*, in: *DJI Impulse* 1/2011, 29.

## 2. Worin zeigt sich der familiäre Wandel?

Ich greife sieben Kennzeichen des Wandels<sup>19</sup> auf.

### 2.1 Familie im Wandel

Vom Wandel der Familie sind sowohl „die Veränderungen der Generationenbeziehungen wie auch das Leben der Kernfamilie betroffen.“<sup>20</sup> Der Wandel der Familie findet in einem Netzwerk von gesellschaftlichen Veränderungen statt. „Mit dem Wandel von der Industriegesellschaft zur dienstleistungsorientierten Wissensgesellschaft gehen tiefgreifende Veränderungen des Arbeitsmarktes einher.“<sup>21</sup> Berufliche Mobilität kennzeichnen immer mehr Erwerbsbiografien.<sup>22</sup> Es kommt zur Entgrenzung von Beruf und Privatleben. Diese Entgrenzungsprozesse haben unmittelbare Auswirkungen auf die Gestaltung des Familienlebens. Eltern haben immer weniger Zeit für die Gestaltung des Familienlebens und benötigen Unterstützung von außen, die sie entweder aus dem verwandtschaftlichen oder nachbarschaftlichen Netz (Großeltern, Nachbarn, Freunde etc.) erhalten, oder sie sind auf institutionelle Hilfen angewiesen (Krippe, Kita, Tagesmütter, Ganztagschule etc.). Mit der Individualisierung findet die „Auflösung normativer Bindungen an tradierte Lebensentwürfe“<sup>23</sup> statt. Die Folge ist eine Zunahme an individuellen Lebensentwürfen. Ein Kind wird zunehmend ein Teil eines „individuellen Lebens- und Identitätswurfs“.<sup>24</sup> Damit verbunden sind in der Regel hohe Erwartungen an die Partnerschaft und das Kind. Werden diese Erwartungen nicht erfüllt, kommt es zu Krisen und oft zur Trennung. Ein entscheidender Faktor im Wandel des Familienverständnisses ist der Wandel der Geschlechterverhältnisse. Die traditionellen Rollen von Mann und Frau haben sich durch die höheren Bildungsabschlüsse und Erwerbstätigkeit dahingehend gewandelt, dass sich die Frau nicht mehr als alleine für Haushalt und die Kindererziehung zuständig fühlt. Auch wenn dieser Wandel nur langsam vonstattgeht, zeigt die Beteiligung von Vätern an der Elternzeit, dass dieser Wandel im vollen Gang ist. Damit geht auch ein Wandel im Erziehungsstil einher: Vom Befehlshaushalt zum Verhandlungs-

19 Wenn man die Familienberichte des BMFSFJ über die Jahre verfolgt, kann man diesen Wandlungsprozess gut erkennen.

20 Monika Bradna, Karin Jurczyk, Sabina Schutter: Was junge Familien brauchen, in: *Frühe Kindheit. Die ersten sechs Jahre*, Sonderausg. 2012, 10.

21 Ebd., 10.

22 „Die Brüchigkeit von Erwerbsbiografien macht berufliche Mobilität auch über größere Distanzen erforderlich.“ Ebd., 11.

23 Ebd., 10.

24 Ebd., 11.

haushalt.<sup>25</sup> Wobei die gehobene und mittlere Sozialschicht den Verhandlungsstil praktiziert, die unterprivilegierten Familien hingegen mehr den traditionellen Befehlsstil anwenden.<sup>26</sup> Die Erziehung der Vergangenheit kann pauschal als „Fremdzwang“ (Gehorsam und Unterordnung) bezeichnen werden, die gegenwärtige Erziehungspraxis als „Selbstzwang“ (Selbstständigkeit und freier Wille).<sup>27</sup> Das Persönlichkeitsmerkmal „Selbstwirksamkeit“ hat einen hohen Stellenwert bekommen.<sup>28</sup> Unter Selbstwirksamkeit versteht man, dass das Kind selber Handlungen bestimmen und Ziele anstreben und so Wahrnehmung, Motivation und Leistung beeinflussen kann.<sup>29</sup> Damit gewinnt die Persönlichkeit des heranwachsenden Kindes mehr an Bedeutung als die soziale Schichtzugehörigkeit.<sup>30</sup> Hand in Hand mit dieser innerfamilialen Entwicklung geht die Forderung, die Kindererziehung in die öffentliche Hand zu geben. Als Grund dafür wird angegeben, dass die Familie Unterstützung von außen braucht, „weil ihre internen Kräfte und Ressourcen limitiert sind, weil die Arbeitswelt ihnen Bedingungen vorgibt und Verhaltensregeln abverlangt, die ohne öffentlichen Unterstützung nur um den Preis der Nicht-Vereinbarkeit von Beruf und Familie bewältigt werden können und weil Kinder Bildungspotenziale und Entwicklungsanregungen benötigen, die ihnen in den instabiler gewordenen Kleinfamilien nicht in allen Dimensionen in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen.“<sup>31</sup> Durch die immer stärker werdende außerfamiliale Betreuung der Kinder verliert das Zusammenleben als Familie an Bedeutung. Sozialisation und Erziehung durch die Familie nehmen ab. Familie wird immer mehr als „Herstellungsleistung“<sup>32</sup> begriffen und nicht mehr als Lebensgemeinschaft. Die Zeiten des Miteinanders, ob gemeinsame Zeiten, der Umgang mit Medien, Konsumangebote, die unterschiedlichen Verpflichtungen und die persönlichen Freiräume gilt es immer neu abzustimmen oder, wie Familiensoziologen es sagen, „auszuhandeln“.

25 Vgl. Jürgen Oelkers, Erziehung als Verhandlung, in: Christine Henry-Huthmacher, Elisabeth Hoffmann (Hg.): *Erziehung in der Wohlstandsgesellschaft*, 2013, 43ff.

26 Jutta Ecarius, Nils Köbel, Karin Wahl, 2011, 33.

27 Vgl. ebd., 39.

28 Vgl. Sandra Ebner, Was ist prägender: Schicht oder Persönlichkeit? in: *DJI Bulletin*, 4/2006, 8.

29 Selbstwirksamkeit zählt zu den Schutz- und Resilienzfaktoren für die Gesundheit im Erwachsenenalter. Jürgen Bengel, Lisa Lyssenko: *Resilienz und psychologische Schutzfaktoren im Erwachsenenalter*. Forschung und Praxis der Gesundheitsförderung, Band 42, Köln: BZgA 2012, 54ff.

30 Vgl. Sandra Ebner, Was ist prägender: Schicht oder Persönlichkeit?, 8.

31 Thomas Rauschenbach, Ein anderer Blick auf Bildung, in: *DJI Impulse*, 4/2012, 6.

32 Vgl. Karin Jurczyk, Andreas Lange, Barbara Thiessen (Hg.): *Doing Family – Familienalltag heute. Warum Familienleben nicht mehr selbstverständlich ist*, Weinheim, 2013.

## 2.2 Elternsein im Wandel

Mit dem gesellschaftlichen Wandel der Familie wandelt sich auch das Verständnis von der Elternschaft. Das partnerschaftliche Miteinander der Eheleute bedeutet, dass nicht nur beide erwerbstätig, sondern auch zuständig für Haushalt und Kindererziehung sind. Während die gemeinsame Erwerbstätigkeit unter dem Stichwort „Familie und Beruf“ besonders von Seiten der Frau diskutiert wird, verhält sich der Mann als Vater in seiner Erziehungsaufgabe eher passiv. Was die Arbeit des Haushalts angeht, so beteiligt sich nur jeder siebte Mann daran.<sup>33</sup> Die Beteiligung liegt bei ca. 10 Prozent der Hausarbeit. Dieser Anteil vergrößert sich auch dann nicht, wenn mehrere Kinder da sind und die Hausarbeit sich mit dem Alter der Kinder vermehrt.<sup>34</sup> Der Zeitaufwand für die Kinderbetreuung beträgt beim Mann 16 Min. pro Tag.<sup>35</sup> Auch wenn etwa 60 Prozent der Männer einer Befragung zur Folge angeben, dass sie auch Erzieher des Kindes sein möchten, sieht die realisierte Vaterschaft wesentlich schlechter aus.<sup>36</sup> Der Wandel vom patriarchalischen zum partnerschaftlichen Eheverständnis destabilisiert die Vaterrolle.<sup>37</sup> Der Mann als Vater fühlt sich in seiner Erziehungsaufgabe verunsichert und überlässt darum diese Aufgabe lieber seiner Frau. Kinder klagen, dass der Vater zu wenig Zeit mit ihnen verbringt. Auch klaffen Wunsch und Wirklichkeit auseinander.<sup>38</sup> „Der Wandel in den Erziehungsleitbildern geht einher mit einem Wandel der Gesellschaftsstruktur von einer traditionellen Struktur hin zu einer dienstleistenden globalen Wirtschaftsstruktur, die international ausgerichtet ist ... Die Erziehungsmuster des Verhandlungshaushaltes enthält die Inhalte: Unterstützung von Selbständigkeit und freien Willen, eine Intimisierung der Generationenbeziehung, Nivellierung der Machtbalance zwischen Älteren und Jüngeren und einen Zugewinn an Freiheitsräumen für die junge Generation.“<sup>39</sup> Damit ändert sich auch der Erziehungsstil. Nicht mehr Disziplin und Gehorsam sind vorrangige Erziehungsziele, sondern Einsicht und Selbsterkenntnis.<sup>40</sup> Der veränderte Erziehungsstil erfordert auch ein anderes Erziehungsverhalten der Eltern, mit dem viele Eltern nicht zurechtkommen. Hinzu kommt ein rasanter Mentalitätswandel: Immer mehr Eltern wollen ihre unter dreijährigen Kinder in eine Betreuung geben. Dieser Wandel hat etwas mit dem eigenen Identitätsverständnis

33 Rüdiger Peuckert, 2012, 260. Anderen Studien zur Folge ist es jeder fünfte Mann der sich am Haushalt beteiligt. Vgl. Zulehner, Volz: *Männer im Aufbruch*, Ostfildern: Schwabenverlag, 1999.

34 Jutta Ecarius, Nils Köbel, Karin Wahl, 2011, 34.

35 *Achter Familienbericht* 2012, 23.

36 Rüdiger Peuckert, 2012, 261.

37 Vgl. Lothar Böhnisch, Über alte und neue Väter, in: Böhnisch, Lenz (Hg.): *Familien*, Weinheim 21999, 159.

38 Vgl. *Vorwerk-Familienstudie* 2012.

39 Jutta Ecarius, Nils Köbel, Karin Wahl, 2011, 39.

40 Vgl. ebd., 48.

von Elternschaft zu tun. Muttersein und Vatersein gehören nicht mehr zum selbstverständlichen Lebensentwurf einer Frau und eines Mannes.

### 2.3 Kindheit im Wandel

Die Kindheit hat sich in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt. Neue Formen der Kinderkultur<sup>41</sup> sind entstanden. Kindheit spielt sich in verschiedenen sozialen Räumen ab: Dem privat-familialen (Familie), dem öffentlichen-institutionellen (Schule) und dem kommerziell-medialen (Freizeit, Medien). „Das postmoderne Kindheitsmuster begreift das Kind als selbständigen Akteur seiner Sozialisation, als Manger seiner Lebenswelt, als aktiv sich selbst steuernder Lerner, als sich selbst organisierender Freizeitvirtuose und als selbstbewusster Souverän seines Konsums von Waren und Medien.“<sup>42</sup> Während die pädagogische und psychologische Kindheitsforschung Kinder als „Werdende“ betrachtet, geht die soziologische Kindheitsforschung davon aus, dass es sich bei Kindern um „vollwertige Mitglieder der Gesellschaft“ handelt.<sup>43</sup> Die Bedingungen des Aufwachsens haben sich stark verändert.<sup>44</sup> Einerseits geht es Kindern und Jugendlichen so gut wie noch nie, andererseits geht die Schere zwischen Gewinnern und Verlieren immer mehr auseinander. Der Umgang mit Konsum- und Freizeitangebot, die digitale Medienwelt und der Leistungsdruck in der Schule müssen irgendwie in den Griff bekommen werden. Immer weniger Eltern gelingt es, diese Herausforderung in guter Weise zu lösen. Der Alltag des Kindes ist darum von Stress gekennzeichnet. Die Folgen finden sich in der Zunahme von psychischen Erkrankungen. Die „moderne“ oder „postmoderne“ Lebenswelt steht im Widerspruch zu den Erkenntnissen der Epigenetik, Gehirnforschung, Bindungsforschung und Resilienz-forschung. Deren Ergebnisse deutlich machen, dass für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung eines Kindes Geborgenheit, emotionale Sicherheit, gesunde Ernährung und viel Bewegung entscheidend sind. Anspruch und Wirklichkeit klaffen immer mehr auseinander. Viele Eltern (besonders die sozial schwachen) sind überfordert. Aber auch die mittlere und obere Bildungsschicht kommt immer weniger mit den Anforderungen einer Gesellschaft zurecht, die nur aus For-

41 Vgl. Christine Henry-Huthmacher, Elisabeth Hoffmann (Hg.): *Erziehung in der Wohlstandsgesellschaft*, 2013; Burckhard Fuhs: *Kindheit, Freizeit, Medien*, in: Krüger, Grunert (Hg.): *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Opladen, 2002, 637.

42 Luise, Winterhager-Schmid, „Groß“ und „Klein“ – Zur Bedeutung der Erfahrung mit Generationendifferenz im Prozeß des Heranwachsens, in: Luise Winterhager-Schmid (Hg.): *Erfahrung mit Generationendifferenz*, Weinheim, 2000, 15f.

43 Cathleen Grunert, Heinz-Hermann Krüger: *Biographieforschung und pädagogische Kindheitsforschung*, in: Krüger, H.-H., Marotzki, W. (Hg.): *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Opladen, 1999, 237.

44 Thomas Rauschenbach: *Aufwachsen unter neuen Vorzeichen*, in: *DJI Impulse* 1/2011, 4–7.

derungen nach Bildung, Konsum und Wohlstand<sup>45</sup> besteht. Väter und Mütter bleiben sich selbst überlassen, auch in der christlichen Gemeinde. Die gesellschaftlichen Veränderungen und Voraussetzungen für das Familienleben werden nicht ausreichend wahrgenommen, weil das bürgerliche (klassische) Familienbild zum Ideal gemacht wird: Der Mann als Ernährer, die Mutter kümmert sich als Familienmanagerin um die Kinder.

#### 2.4 Erwerbstätigkeit im Wandel

Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf gehört zu den großen Herausforderungen der Familie der Zukunft.<sup>46</sup> Die Erwerbstätigkeit einer nachindustriellen Gesellschaft erfordert eine große berufliche grenzüberschreitende Mobilität und flexible Arbeitszeiten. Dieser Wandel findet europaweit statt.<sup>47</sup> „Die Mobilität gilt in vielen Bereichen mittlerweile als eine Voraussetzung, um überhaupt am Erwerbsleben teilnehmen zu können.“<sup>48</sup> Diese berufliche Mobilitätsforderung hat etwas mit der „Entgrenzung von Arbeit“ zu tun. „Die klare Grenze zwischen Arbeits- und Familienleben ist durch flexible Arbeitszeiten und moderne Kommunikationsmedien brüchig geworden.“<sup>49</sup> Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf wird für Mütter und Väter dadurch immer schwieriger. Bereits jeder fünfte Erwerbstätige ist beruflich mobil. Immer mehr Arbeitnehmer nehmen Arbeit mit nach Hause, um sie am Abend oder am Wochenende zu erledigen. Dazu kommt der massive Arbeitsdruck. In immer kürzerer Zeit muss mehr geleistet werden. Das führt zu einer starken Stressbelastung mit gesundheitlichen Folgen.<sup>50</sup> Der Arbeitsdruck schlägt sich nicht nur auf die Gesundheit der Arbeitnehmer allgemein nieder, sondern vor allem auf das Elternsein. Für die Familie bleibt immer weniger Zeit. Hier liegt auch ein Grund für den Ruf nach Kinderbetreuung. Mit

45 Vgl. Gerlinde Unverzagt: Kinder und Konsum, in: Christine Henry-Huthmacher, Elisabeth Hoffmann (Hg.): *Erziehung in der Wohlstandsgesellschaft*, 2013, 18ff.

46 Familie und Beruf ist kein neues Thema, denn die Frau hat schon immer gearbeitet. Aber durch den gesellschaftlichen Wandel der Arbeitsbedingungen und durch die Isolierung der Kleinfamilie hat dieses Thema eine neue Aktualität bekommen. Der Wandel zum Gleichzeitkeitsmodell (Familie und Beruf) erfordert eine Kinderbetreuung vom ersten Lebensjahr. Damit hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden, der von der Politik 2010 eingeleitet und von der Wirtschaft übernommen wurde. Vgl., *Familie, Kinder, Beruf. Familienunterstützende Kinderbetreuungsangebote in der Praxis*, München, 2003, 7. Es handelt sich hierbei um eine Untersuchung des DJI zur Förderung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf aus dem Jahre 2003, die vom BMFSFJ im Jahre 2010 neu herausgegeben wurde.

47 Vgl. Anna Proske, Die mobile Familie, in: *DJI Impulse*, 2/2012, 23–26; *Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Jugend und Familie in Europa*, Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2009.

48 Anna Proske, *Die mobile Familie*, 24.

49 Ebd., 24.

50 Vgl. *Stressreport Deutschland 2012*, hg. vom der Bundesanstalt für Arbeitsschutz- und Arbeitsmedizin.

der beruflichen Mobilität wird auch eine flexible und mobile Kinderbetreuung gefordert. Es gibt bereits die ersten 24-Stunden-Betreuungen. Wie sich das auf die kindliche Entwicklung auswirkt, ist noch unerforscht. Aber eines ist bereits sicher, das kindliche Bedürfnis nach Stabilität, Planungssicherheit, gemeinsame Zeiten mit den Eltern geht immer mehr verloren. Die Erwerbstätigkeit bringt Familien unter Druck. Die flexiblen Arbeitszeiten führen dazu, dass Arbeit und Familienleben immer mehr ineinanderfließen. Soziologen sprechen von der „Entgrenzung“, gemeint ist, dass die Grenzen zwischen Arbeits- und Privatleben fließend geworden sind. Haben die Gewerkschaften noch in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts mit dem Slogan geworben „Das Wochenende gehört der Familie“, geht man heute ganz selbstverständlich davon aus, dass Arbeitnehmer zu jeder Zeit den Bedürfnissen des Arbeitgebers zu Verfügung stehen sollten.<sup>51</sup> Der angespannte Arbeitsmarkt lässt es nicht zu, dass Arbeitnehmer sich dagegen wehren, wenn er seinen Arbeitsplatz nicht gefährden will. Die Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familie geht bei allem Bemühen der Politik auf Kosten der Familie.<sup>52</sup> Eine Trennung von Arbeit und Familie ist immer weniger möglich. Die Folge ist, dass die Stressbelastung zunimmt und Väter und Mütter im Dauerstress leben und sich auch in ihrer Freizeit kaum noch entspannen können.<sup>53</sup> Es ist darum nicht verwunderlich, wenn es zur Zunahme von psychischen Erkrankungen kommt. Der 8. Familienbericht 2012 trägt den bemerkenswerten Titel „Zeit für Familie“.<sup>54</sup> Der Bericht macht deutlich, dass es immer schwieriger wird, die verschiedenen Zeitstrukturen aufeinander abzustimmen. Die Folge ist, dass es den meisten Familien an der Fähigkeit mangelt, die vorhandenen Familienzeiten optimal zu managen. Der richtige Umgang mit der Zeit gehört darum zu den wesentlichen Herausforderungen der Familie.

## 2.5 Bildung im Wandel

Bildung gehört seit Jahren zu den aktuellen gesellschafts-politischen Themen. Dabei stehen die Schule (PISA, TIMSS, IGLU) und die Universität (Bologna) im Mittelpunkt des Interesses. Es geht vor allem um die Frage der Wissens- und

- 
- 51 Bereits 53 Prozent der Arbeitnehmer geben an, dass sie auch abends, am Wochenende oder im Urlaub erreichbar sein müssen. *Familienbewusste Arbeitszeiten*, Berlin, 2012, 10.
  - 52 83 Prozent aller Befragten wünschen sich mehr Zeit für die Familie. *Vorwerk-Familienstudie* 2012.
  - 53 Vgl. *Vorwerk-Familienstudie* 2012. Laut dieser Studie leiden 55 Prozent der Mütter und 49 Prozent der Väter unter Dauerstress. Warum Frauen mehr unter Stress leiden hängt laut Studie damit zusammen, dass sie neben dem eigenen Familienhaushalt oft auch noch Versorgungsaufgaben für die eigenen Eltern übernehmen.
  - 54 Bereits im 7. *Familienbericht* (2006) wurde der Zeitfaktor als eine Schwierigkeit im Familienleben thematisiert.

Kompetenzvermittlung.<sup>55</sup> Diese einseitige Betrachtung von Bildung führt nicht nur zur Verkopfung von Schule und Universität, sondern hat auch die „frühkindliche Bildung“ (Kinder unter drei Jahren) unter dem Aspekt der intellektuell-kognitiven Sicht in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt. Eltern wird damit indirekt abgesprochen, ihren Kindern diese Bildung zu vermitteln, die in Zukunft erforderlich ist. Berufserzieher sollen es für die Eltern tun. Allerdings geht es bei dieser Diskussion nicht um die Umsetzung von wissenschaftlichen Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie und Familienforschung, sondern um wirtschaftspolitische Interessen, damit die Frau möglichst schnell nach der Geburt eines Kindes in den Beruf zurückkehrt. Nur langsam fängt man an zu begreifen, dass Bildung nicht ausschließlich auf „Wissensressourcen“ reduziert werden kann. Familienforscher warnen davor, den Bildungsbegriff auf die Kognition zu beschränken. Stattdessen müsse er als „Schule des Lebens“<sup>56</sup> verstanden werden. Es geht um Persönlichkeitsbildung und nicht um Wissensvermittlung. Dabei geht es um die Frage der Lebenstüchtigkeit. Der 12. Kinder- und Jugendbericht spricht von einer „Lebensführungskompetenz“.<sup>57</sup> Lebenstüchtigkeit umfasst kognitive, emotionale, soziale und praktische Ressourcen und kann nur auf dem Wege der formalen, non-formalen und informellen Bildung erreicht werden. Diese ganzheitliche Sicht wird zwar von der Bildungsforschung<sup>58</sup> erkannt, findet aber gesellschaftlich noch kaum eine Umsetzung. Die formale Bildung bezieht sich auf Schule, Beruf und Universität, die non-formale Bildung auf die Kinder- und Jugendarbeit, die soziale Arbeit und Kindertagesbetreuung und die informelle Bildung auf die Familie und Gleichaltrigengruppen. Nur in diesem ganzheitlichen Verständnis von Bildung und dem Zusammenwirken aller drei Bereiche kann eine gesunde Identitätsentwicklung stattfinden und ein umfassender Kompetenzerwerb erreicht werden. Kulturelle, soziale und personale Bildung gehören aus der Sicht der Persönlichkeitsentwicklung zusammen. Diese ganzheitliche Sicht gilt es auch von christlicher Seite zu fördern und für die Gemeindegarbeit fruchtbar zu machen. Dies wird allerdings nur dann gelingen, wenn die theologischen Hochschulen, Fachschulen und Seminare das auch erkennen und in ihr Curriculum aufnehmen.

## 2.6 Das Generationenverständnis im Wandel

Die Generationenfrage gehört seit einigen Jahren zu den großen gesellschaftlichen Herausforderungen. Was aber verstehen wir unter der Generationenfrage? In den Gesellschaft- und Sozialwissenschaften unterscheidet man drei Arten der

---

55 Vgl. *Bildungskanon heute*, hg. von Ute Erdsiek-Rave, Marei John-Ohnesorg, Berlin, 2012; *Bildung in Deutschland 2012*, Bielefeld, 2012.

56 Rudolf Trippelt, *Schule des Lebens*, in: *DJI Impulse*, 4/2012, S.4ff.

57 *Zwölfter Kinder- und Jugendbericht 2005*.

58 Werner Thole, *Wissen allein genügt nicht*, in: *DJI Impulse*, 4/2012, 26–29.

Generationen: politische Generationen (zum Beispiel die 68er Generation), kulturelle Generationen (Einstellungs- und Lebensstil wie Spaß-, Techno-, Facebook-Generation, also sozio-kulturelle Merkmale) und die ökonomische Generationen (Berufsverläufe, ökonomische Chancen, Generationenvertrag etc.).<sup>59</sup> Am geläufigsten ist uns der Generationenbegriff, wenn es um die Familie geht. Wir sprechen von Zweigenerationen<sup>60</sup> (Eltern-Kinder) oder Mehrgenerationen<sup>61</sup> (in der Regel Großeltern-Eltern-Kinder). Auf alten Bildern sehen wir oft drei Generationen beieinander. Zur Familie gehören bedeutete in der Vergangenheit, in einem Haus mit mehreren Generationen zusammen zu wohnen und zu leben. Diese klassische Generationenfamilie ist kaum noch zu finden. Heute dominiert die Kleinfamilie. Kleinfamilie aber heißt, dass im Bundesdurchschnitt nur noch Vater, Mutter und ein Kind, vielleicht auch zwei oder drei Kinder zusammenleben. Bedenkt man das 19,9 Prozent der heutigen Familien Einelternfamilien<sup>62</sup> sind, dann wird noch deutlicher, was es bedeutet, eine Kleinfamilie zu sein. Unsere Bevölkerung besteht in etwa aus einem Drittel aus Familienhaushalten mit Kindern, aus einem weiteren Drittel aus Einpersonenhaushalten<sup>63</sup> und einem letzten Drittel aus Ehepaaren (Zusammenlebende) ohne Kinder. Die natürliche Generationenzusammengehörigkeit ist damit nicht mehr selbstverständlich. Viele Singles oder auch Ehepaare haben kaum noch eine Beziehung zur nachfolgenden Generation, weil der verwandtschaftliche Bezug fehlt. Dazu kommt, dass durch unsere mobile Gesellschaft die Generationen nicht nur nicht mehr in einem Haus, Dorf oder Stadt wohnen, sondern oft sehr weit auseinander leben. Beziehungspflege wird somit erschwert oder gar ganz unterbunden. Damit hat sich grundlegend etwas zwischen den Generationen verändert. Die Generationen leben getrennt voneinander und können nicht oder wollen auch nicht mehr füreinander verantwortlich sein.<sup>64</sup> Der gesellschaftliche Individualisierungsprozess zeigt sich hier besonders deutlich. Dieses ichbezogene Lebensverständnis gilt für alle Ge-

59 Vgl. Martin Kohli; Marc Szydlak (Hg.): *Generationen in Familie und Gesellschaft*, Opladen, 2000, 7ff. Es gibt unterschiedliche Bedeutungsfassetten im Generationenbegriff. Vgl. *Generationenbeziehungen – Herausforderungen und Potenziale. Gutachten des wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim BMFSFJ*, Berlin, 2012; *Kinder und Jugendliche im Generationengefüge*, DJJ, 1/2012. Zur Begriffsgeschichte: Kurt Lüscher, Ludwig Liegle: *Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft*, Konstanz, 2003, 35ff.

60 29% der Haushalte, *Datenreport* 2011.

61 1% der Haushalte, *Datenreport* 2011.

62 *Familienreport* 2011, 100.

63 Der Begriff Singles ist Missverständlich, weil nicht klar ist, welche Personen darunter zu zählen sind. Andere Bezeichnungen sind darum Alleinstehende oder Alleinlebende (Einzelaushalte). Bezieht man Single auf Alleinstehende und setzt sie ins Verhältnis zur Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik, dann kommen wir auf 21 %, *Datenreport* 2011.

64 Die sozialen Kontakte nehmen ab, wenn man sie selber nicht pflegt oder pflegen kann. 43 Prozent in einer GfK-Umfrage geben an, dass sie sich am meisten vor der Einsamkeit im Alter fürchten. Vgl. Thomas Saum-Aldehoff: *Im Gefängnis der Einsamkeit, Psychologie Heute*, 39. Jg., 7/2012, 61–66.

nerationen. Die Beziehungen unter den einzelnen Altersgruppen gehen immer mehr verloren. Dazu kommt, dass mit der Individualisierung des Lebens das Überforderungsgefühl zunimmt. Kinder fühlen sich von der Schule überfordert, Mütter von Haushalt und Kindererziehung, Väter vom Beruf, Eltern (die berufstätig sind), von Familie und Beruf, Singles vom alleine leben, ältere Generationen empfinden, dass niemand für sie da ist, Mitarbeiter von den Aufgaben in der Gemeinde usw. Wir haben uns auseinandergelebt, da jede Altersgruppe und jeder Stand mit allem alleine zurechtkommen will. Die Enttraditionalisierung des gesellschaftlichen Lebens hat hier seine besondere Auswirkung gefunden. Familienleben und Familientraditionen können und werden nicht mehr weitergegeben.<sup>65</sup> Der Wandel im Familienleben, Erziehungsverständnis und Generationen-miteinander lässt sich hier besonders erkennen.<sup>66</sup> Wenn das Familienleben, die Familienatmosphäre, das Erziehungsverhalten, Familienrituale etc. nicht mehr tradiert werden, gehen sie verloren und müssen neu gelernt werden. Aus der Bindungsforschung wissen wir, dass zum Beispiel Treue und Verlässlichkeit durch eine „sichere Bindung“ in der frühen Kindheit angeeignet werden.

## 2.7 Identität im Wandel

Der gesellschaftliche Wandel hat zur Folge, dass es zu einem Bedeutungsschwund der Familie gekommen ist. Durch diesen Bedeutungsschwund der Familie kommt es zur Aufwertung der außerfamilialen Instanzen und damit zu einem pluralen Identitätsverständnis. Identität wird immer mehr zur Einübung in ein funktionales Rollenverhalten. „Familie und Individuen stehen also neben der Gesellschaft.“<sup>67</sup> Die Einheit von Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung bei der Identitätsfindung<sup>68</sup> wird damit aufgelöst zugunsten einer Rollenidentität bzw. Patchworkidentität oder Bastelidentität. Ich bin immer das, was gerade von mir erwartet wird. Das Ich rückt in den Mittelpunkt der Identitätsfindung. Ich

---

65 Aus der Kulturwissenschaft kennen wir den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“, das im medialen Zeitalter eine starke Veränderung erlebt hat und damit kulturelle und religiöse Überlieferungen erschwert werden oder gar unmöglich macht. Glaube und Kultur Israels war aber wesentlich auf dem „kulturellen Gedächtnis“ gegründet wie es der Kulturwissenschaftler Jan Assmann überzeugend aufgezeigt hat. (Das kulturelle Gedächtnis, München, 62013). Welche Bedeutung das „kulturelle Gedächtnis“ für die Glaubensvermittlung und die Religionspädagogik hat, ist von Arndt Elmar Schnepfer in seiner Dissertation „Goldene Buchstaben ins Herz schreiben“ (Göttingen 2012) in überzeugender Weise dargelegt worden.

66 Vgl. Forum Familie stark machen (Hg.): *Generationen-Barometer 2006. Eine Studie des Instituts für Demoskopie*, Freiburg, München, 2006; Forum Familie stark machen (Hg.), *Generationen-Barometer 2009*, Freiburg, München, 2010.

67 Martin Dornes, *Die Modernisierung der Seele. Kind – Familie – Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 2012, 257.

68 Vgl. Eric Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart, 1950; ders. *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M., 1966.

verhalte mich am Arbeitsplatz anders als im Hauskreis, in der Öffentlichkeit anders als im privaten Heim. Die Einheit der Person wird damit aufgehoben. Das Ich wird zum Schöpfer seiner eigenen Identität. Die plurale individualisierte Gesellschaft bietet viele Identitäten an. Jan-Claude Kaufmann spricht vom „Zeitalter der Identitäten“.<sup>69</sup> Auf der Suche nach der eigenen Identität wird dann bestimmend, was gesellschaftlich anerkannt ist. So findet oftmals Muttersein und Vatersein wenig gesellschaftliche Anerkennung was Frauen und Männer das Identifizieren mit der eigenen Mutter- und Vaterrolle erschwert. Vermehrt werden Frauen als Familienmanagerin bezeichnet und nicht mehr „nur“ als Mutter, da das Familienleben von ihr organisiert und geplant wird. Zudem wird mit dem Begriff der Managerin ein anerkannter Beruf verbunden. Sich selbst damit zu identifizieren stärkt den sozialen Status. Das Motto lautet in diesem Fall: Ich bediene mich der jeweiligen Identität, die mir Anerkennung verschafft. „Die Identität also als ein konkretes Instrument der alltäglichen Aktivität“.<sup>70</sup> Darum kann sich hinter jeder gerade gelebten Identität noch eine andere verbergen. Theologisch formuliert bedeutet diese Entwicklung, dass das christliche Leben in der Gefahr steht, dass Glaubensbekenntnis und Lebenswirklichkeit auseinanderbrechen und in unterschiedlichen Rollen gelebt wird.

Ziehen wir ein Fazit was den *Wandel der Familie* angeht, so kommen wir zum Ergebnis, das die Kleinfamilie (gleich in welcher Lebensform) nicht in der Lage ist, den vielen Herausforderungen des Lebens gerecht zu werden, es bedarf unterstützende Maßnahmen. Die Familiensozialisation, wie sie in früheren Zeiten (und in der Bibel vorausgesetzt wird) gelebt wurde, funktioniert nicht mehr ohne weiteres. Eltern fehlen Muster und Traditionen für die Gestaltung eines „gesunden“ Familienlebens.<sup>71</sup> Auch der größere Familienverband, der eventuelle Defizite der Kleinfamilie auffangen könnte (die Bibel spricht vom „Haus“), ist verlorengegangen. Die Familie befindet sich in einer Isolation und ist in den meisten Fällen auf sich selbst gestellt.

Eine Familie zu haben und als Familie zu leben, ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Die Individualisierung und Pluralisierung des Lebens mit seinen rasanten Veränderungen stellen junge Familien vor enorme Herausforderungen. Das Durchschnittsalter bei der Geburt des ersten Kindes liegt bereits bei 30,5 Jahren.<sup>72</sup> Wir haben es also mit einer starken Veränderung in der Familiengründung zu tun.<sup>73</sup> Je höher der soziale Status, desto älter ist die Frau bei der Geburt

69 *Die Erfindung des Ich*, Konstanz, 2005, 308.

70 Ebd., 10.

71 Vgl. Wilhelm Faix, *Familie im gesellschaftlichen Wandel*, Gießen, 1997, 117.

72 Monika Bradna, Karin Jurczyk, Sabina Schutter: *Was junge Familien brauchen*, 8. Anfang der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts lag das Durchschnittsalter noch unter 25 Jahren.

73 Vgl. Claudia Zerle-Elsäßer, Waltraud Cornelißen, Walter Bien: Frühe und späte Elternschaft, in: Th. Rauschenbach, W. Bien (Hg.): *Aufwachsen in Deutschland*, Weinheim, 2012, 178–200.

des ersten Kindes.<sup>74</sup> Zwischen dem eigenen Erleben einer Familie und der Gründung einer eigenen Familie liegen mehr als ein Jahrzehnt. Ob ein Ehepaar ein oder mehrere Kinder bekommt, ist ihre „höchstpersönliche Entscheidung“.<sup>75</sup>

Die „junge“ Familie steht von Anfang an unter Druck. Ein Kind ist zum Statussymbol geworden und wird damit zum Lebensinhalt<sup>76</sup> oder eben zur Lebensenttäuschung, wenn es nicht so gedeiht, wie es sich die Eltern erwünscht haben. In einer Milieugesellschaft gehört auch die Familie zu einem bestimmten Milieu.<sup>77</sup> Das jeweilige Milieu setzt Maßstäbe und stellt Anforderungen, denen man sich nicht entziehen kann. Die unterschiedlichen Familienmilieus haben auch einen eigenen Lebensstil und Lebensstandard entwickelt. Den Maßstab setzt die gebildete Mittel- und Oberschicht. Während die soziale Unterschicht zum gesellschaftlichen Problem geworden ist und für viele gesellschaftliche Forderungen eine Alibifunktion hat (zum Beispiel die Forderung nach Krippenbetreuung), setzt die mittlere und obere Bildungsschicht Maßstäbe, die das soziale Miteinander geradezu unmöglich machen. Es beginnt oft schon mit dem Designer-Kinderwagen, der Kleidung, den Schuhen und findet seine Fortsetzung in den Spielsachen. Später in der Schule sind es vor allem die Markenklamotten und die digitalen Medien, die zum Standard gehören. Kindergeburtstage werden zum Event. So setzen sich Eltern gegenseitig unter Druck. Um diesem standhalten zu können, setzen immer mehr Väter auf eine erfolgreiche berufliche Zukunft. Dadurch können sie wiederum weniger Zeit in das Familienleben investieren. Oder beide Elternteile gehen arbeiten, damit der Standard gehalten werden kann. Dies macht deutlich, dass der familiäre Zusammenhalt nicht nur eine Frage der persönlichen Beziehungen zwischen den Ehepartnern, den Eltern und Kindern und dem Familiennetzwerk ist, sondern auch vom Milieustatus abhängt.<sup>78</sup>

### 3. Familie mit Zukunft

Die bisherigen Ausführungen könnten implizieren, dass die Familie bald ausgedient und als Lebensideal ihre Attraktivität eingebüßt hat.<sup>79</sup> Der wissenschaftli-

74 Vgl. Jutta Ecarius, Nils Köbel, Karin Wahl, 2011, 35. Das gilt auch für die Kinderlosigkeit. Bei Frauen mit akademischen Abschlüssen ist die Kinderlosigkeit besonders hoch. Vgl. *Datenreport 2011*, 42ff.

75 Michale-Sebastian Honig, Claudia Zerle: Zeit für Zuwendung, in: *DJI Impulse* 1/2011, 8.

76 Vgl. Jutta Ecarius, Nils Köbel, Karin Wahl, 2011, 35.

77 Vgl. Christine Henry-Huthmacher, Michael Borchard: *Eltern unter Druck. Selbstverständnisse, Befindlichkeiten und Bedürfnisse von Eltern in verschiedenen Lebenswelten*, Stuttgart, 2008.

78 Vgl. Michale-Sebastian Honig, Claudia Zerle: *Zeit für Zuwendung*, 9.

79 Vgl. Günter Burkart, 2008, 9.

che Beirat für Familienfragen der Bundesregierung spricht von der Problemzone Familie und von der Entfamiliarisierung.<sup>80</sup>

Ist die Zukunft der Familie in Frage gestellt? In christlichen Kreisen spricht man darum gerne von der „Krise der Familie“. In nichtchristlichen Kreisen sogar vom „Auslaufmodell Familie“. Schaut man sich aber die Umfragen der letzten Jahre an, so steht die Familie, was den Stellenwert und das Glück betrifft, stets an erster Stelle, was die Umfragen von 78 bis 94 Prozent bestätigen.<sup>81</sup> Die Sehnsucht nach Familie ist also ungebrochen. Das macht nicht nur Hoffnung, sondern sollte auch aus christlicher Sicht eine Motivation sein, sich den Herausforderungen, in denen die Familie gegenwärtig steht und zukünftig stehen wird, anzunehmen und nach Wegen zu suchen, wie man den Herausforderungen begegnen und der Familie beistehen, sie fördern und ihr helfen kann.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass sich die Familie in einer sehr komplexen und vielfältigen Lebenslage befindet. „In diesem umfangreichen Gewirr von Informationen bei gleichzeitig erhöhten Anforderungen an die Erziehungsfähigkeit benötigen jung Eltern Orientierung und Unterstützung“,<sup>82</sup> da sonst die Gefahr des Scheiterns sehr groß ist.

Die Familie – gesellschaftspolitisch gesehen – ist für alle Menschen ein zentraler Bezugspunkt menschlichen Lebens und Aufwachsens und erfüllt wesentliche gesellschaftliche Funktionen. In der Familie werden Probleme und Krisen bewältigt. Sie ist ein Ort des Schutzes, der Liebe, des Vertrauens, des Rückzugs und des ökonomischen Halt. Die Familie kann aber auch ein Ort der Armut, des sozialen Abstiegs, der Vernachlässigung, der Gewalt und der Unterdrückung sein.<sup>83</sup>

Familie kann darum nicht sich selbst überlassen bleiben. Aus christlicher Sicht kann die Familie auch nicht dem staatlichen institutionellen Hilfesystem der sozialen Arbeit überlassen werden. Hier ist auch die Gemeinde Jesu gefordert. Um den Einsatz für die Familie ist es allerdingst in evangelikalen Gemeinden, Werken, Institutionen und Ausbildungsstätten (obwohl inzwischen viele Ausbildungsstätten „Gemeindepädagogen“ ausbilden) schlecht bestellt.

Auch für die Familie gilt das alte Sprichwort: „Vorbeugen ist besser als heilen!“ Es gilt also nach Präventionsmaßnahmen zu fragen und nicht nur über Unzulänglichkeiten zu klagen. Risikofaktoren (beispielsweise die Brüchigkeit der Familie) zu erkennen ist das eine, aber Schutzfaktoren (zum Beispiel eine liebevolle Familienatmosphäre, Zeit für die Kinder) zu schaffen, ist die eigentliche

80 Sabine Walper (Hg.): *Familiale Erziehungskompetenz, Gutachten des wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen*, Weinheim, 2005, 14 und 35.

81 *FamilienAnalyse* 2002 und 2005; Horst Opaschowski, *Stiftung Zukunftsfragen, Forschung aktuell*, 29. Jg., Okt. 2008, 2; *IfD-Umfrage, Allensbacher* 2010 und 2011; *Jugendsurvey* 2011; *Datenreport* 2011; *Monitor Familienleben* 2011 u. a. m.

82 Monika Bradna, Karin Jurczyk, Sabina Schutter: *Was junge Familien brauchen*, 13.

83 Vgl. Rita Marx, 2011, 9.

Aufgabe.<sup>84</sup> In einer enttraditionalisierten Gesellschaft ist es nicht mehr selbstverständlich, dass Eltern wissen, wie Familie gelebt wird, Kinder erzogen werden, eine gesunde Ernährung aussieht, was zu einer starken Persönlichkeitsentwicklung beiträgt, wie mit der digitalen Medienwelt umzugehen ist und vieles andere mehr.

Wenn wir aus christlicher Sicht davon ausgehen, dass die Familie der natürliche und erste Bildungsort ist, in der das Kind lebt, und dass die Familie verantwortlich für einen guten Start ins Leben ist, dann heißt dies auch, diese Erkenntnisse konsequent umzusetzen.<sup>85</sup> Die christliche Gemeinde kann nicht darauf warten, bis optimale politische Rahmenbedingungen geschaffen sind und eine familienfreundliche Arbeitswelt entstanden ist,<sup>86</sup> sondern muss eigene Initiativen ergreifen.

Wenn es um die Zukunft der Familie geht, dann können wir uns auf Gottes Schöpfungsordnung verlassen. Diese wird nicht abgelöst werden durch andere Familienformen oder gar auflöst. Was aber die Familie der Zukunft braucht, ist eine stärkere Unterstützung und einen fördernden Beistand auf lokaler Ebene. Dabei gilt es zu unterscheiden zwischen gesellschaftspolitischen Forderungen (beispielsweise Elterngeld, Kinderbetreuung) und der konkreten Alltagshilfe (zum Beispiel Erziehungsfragen, Umgang mit der Zeit). Es braucht ein Netzwerk von Hilfen. Dazu einige Anregungen.

### 3.1 Familie muss gelernt werden

In christlichen Kreisen ist dieses Erkenntnis noch kaum zu finden. Wenn ich dieses Thema anspreche, wird mir entgegengehalten: „Familie muss man doch nicht lernen, das kann man doch“. Wer aber die obigen Ausführungen verstanden hat, wird sehr schnell begreifen, dass die Gestaltung des Familienlebens mit seinen vielen verschiedenen Facetten in der Tat lernbedürftig ist. Gelernt werden muss vor allem, wie eine gelingende Familienstruktur bei unterschiedlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen gestalten werden kann. Das enthält alltägliche Themen vom Aufstehen bis zum ins Bett gehen. Wie Familienleben aussehen und Gestalt gewinnen kann, muss in einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft gelernt und darf nicht länger vorausgesetzt werden. Wenn wir davon ausgehen, dass die Familie „die wichtigste Ressource für die Entwicklung der

---

84 Vgl. Ute Thyen, Der Beitrag früher Hilfen zu früher Förderung und Bildung von Kindern, in: *Frühe Kindheit*, 16–23.

85 Dies ist auch das Verständnis der Familien- und Bildungsforschung, findet aber nicht seine Umsetzung im gesellschafts-politischen Alltag.

86 Es gibt durchaus Bemühungen in der der Politik und Wirtschaft, die aber nur langsam an Boden gewinnen, wie zum Beispiel das „Lokale Bündnis für Familie“ bei dem Unternehmen und verschiedene Institutionen beteiligt sind, um ein familienfreundliche Umwelt zu schaffen oder die Initiative der BMFSFJ „Familie zuerst“ mit viele wertvollen Impulsen.

Persönlichkeit sowie für ein gutes Aufwachsen von Kindern“ ist<sup>87</sup>, dann darf man sie nicht sich selbst überlassen. Besonders für die Identitätsbildung ist die Familie enorm wichtig.<sup>88</sup> Ob ein Kind eine gesunde eigene Identität findet, hängt wesentlich vom gelebten Familienleben ab. Nun wissen wir, dass Familie nicht nur Ressource, sondern auch Risikofaktor ist, nicht nur bei den sozial- und bildungsschwachen Familien, sondern in jeder Familie. Eine der schwierigsten Aufgaben, die es in der Familie zu bewältigen gibt, ist der Zeitfaktor. Zum sozialen Wandel kommt der Zeitstrukturwandel<sup>89</sup> hinzu, der eine Koordination von familialer Lebensführung, Erwerbstätigkeit, gesellschaftlichen Leben, Gemeindeleben (Teilnahme an die verschiedenen Angeboten und Mitarbeit in der Gemeinde) und Freizeitgestaltung zu einer hochkomplizierten Managementfrage werden lässt. Im Volksmund steht dafür das Wort „Stress“. Alle stehen unter Stress, vom Säugling bis zum Senior. Es kommt darum nicht von ungefähr, dass die Familienforschung<sup>90</sup> sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt und die Politik<sup>91</sup> nach Lösungen sucht. Auf die Familie bezogen stehen dafür die Ausdrücke: Zeit für das Familienleben, Zeit für die Kinder, Zeit für die Ehebeziehung, Zeit für das persönliche Leben (Zeit für mich), Zeit für Freunde und Freundschaften, Zeit für Hobbys und so weiter. Immer mehr Menschen kommen nicht mehr mit der Koordinierung der unterschiedlichen Bedürfnisse von sich selbst und den anderen zurecht.<sup>92</sup> Es bedarf nicht nur der Einzelhilfe (therapeutische Beratung), sondern des Familiencoaching. Alle Beteiligten müssen in das Netzwerk „Familienzeit“ mit einbezogen werden, befriedigende Lösungen müssen gesucht werden. Christliche Familien sind dem Zeitstress genauso ausgesetzt wie nichtchristliche. Hilfe brauchen beide. Wenn die Gemeinde die Familie in dieser Frage sich selbst überlässt (christlicher Individualisierungstrend), nimmt sie nicht die Koinonia und das Wort Gottes ernst. Man denke an die Aussage „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2).

87 Karin Jurczyk, Plädoyer für den Eigensinn im Privaten, in: *DJI Impulse*, 4/2012, 46.

88 Vgl. Jutta Ecarius, Familieninteraktion – Identitätsbildung und Kultur – soziale Reproduktion, in: Hans-Rüdiger Müller, Jutta Ecarius, Heidrun Herzberg (Hg.): *Familie, Generation und Bildung*, Opladen; 2010, 17–32.

89 Vgl. Harmut Rosa: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Berlin, 22013; ders.: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt a.M., 2005.

90 Vgl. Martina Heitkötter, Karin Jurczyk, Andreas Lange, Ute Maier-Gräwe (Hg.): *Zeit für Beziehungen? Zeit und Zeitpolitik für Familie*, Opladen, 2009.

91 Vgl. *Memorandum Familie leben. Impulse für eine familienbewusste Zeitpolitik*, Berlin, 2009; *Zeit für Familie. Familienzeitpolitik als Chance einer nachhaltigen Familienpolitik. Achter Familienbericht*, 2012.

92 In vielen Familien herrscht Chaos statt Struktur. Der Persönlichkeitsforscher Theodore Millon führt die Borderline-Persönlichkeitsstörung auf „unklare Rollenbilder, wechselnde Ideale, Lebensstile und –umstände“ zurück, als ein typisches Kennzeichen der weltlichen Gesellschaft. Siri Schubert: Stets den Menschen im Blick. Theodore Millon, Pionier der modernen Persönlichkeitsforschung, in: *Geist & Gehirn*, 1/2011, 52f.

### 3.2 Elternkompetenz fördern

Elternsein ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Nicht jede Frau und jeder Mann werden ganz selbstverständlich auch Mutter und Vater und damit Eltern. Etwa ein Drittel der bundesdeutschen Bürger bleiben Single. Viele Ehepaare bleiben kinderlos.<sup>93</sup> Das Durchschnittsalter der ersten Mutterschaft liegt heute, wie gesagt, bei 30,5 Jahren. Wenn ein Ehepaar das erste Kind bekommt und somit zu Eltern wird, erfahren sie einen gewaltigen Einschnitt ins Leben.<sup>94</sup> Aus einer unabhängigen Lebensgestaltung wird eine abhängige. Das Baby fordert eine vollständige Lebensumstellung, was die Tagesstruktur und Lebens- und Arbeitsweise angeht. Das gilt auch für eine christliche Mutter.<sup>95</sup> Eltern klagen vor allem über Zeitnot.<sup>96</sup> Besonders betroffen sind davon Väter, auch christliche Väter<sup>97</sup>. Sich auf die Belange eines Babys, Kleinkind, Schulkind und Teenagers einzustellen, ist keine Selbstverständlichkeit und bedarf darum eines unbedingten Bildungserwerbs. Mütter und Väter müssen neu lernen, mit ihrer zur Verfügung stehenden Zeit umzugehen. Paare leiden unter zu wenig Zeit für sich, was Auswirkungen auf die Paarbeziehung und auf das Familienleben hat. Eltern brauchen Unterweisung in der Förderung der Paar- und Familienbeziehungen, der Pflege der Kinder, des Erziehungsstils, der Bindungs- und Resilienzforschung, sowie im Umgang mit sozial-emotionalen und lebenspraktischen Erkenntnissen. Eltern sind sich in allen diesen Fragen selbst überlassen.<sup>98</sup> Es sollte so etwas wie ein Elternkompetenzzertifikat eingeführt werden. Auch brauchen wir unbedingt Elternmentoring<sup>99</sup> und Erziehungspartnerschaften. Die christlichen Gemeinden sollten

93 Als Gründe für die Kinderlosigkeit werden die Einschränkungen durch die Kinder, die finanzielle Einbuße, keine berufliche Weiterentwicklung (Karriere) bzw. das starre Arbeitszeitkorsett, fehlendes Betreuungsangebot, Beschränkung der persönlichen Freiheit u. a. genannt. Als Abhilfe empfiehlt Ingrid Hamm von der Robert-Bosch-Stiftung eine enge „Verknüpfung der Familienpolitik mit Wirtschafts-, Steuer- und Sozialpolitik“. *Kinderwünsche in Deutschland, 7. Die BIB-Studie „(Keine) Lust auf Kinder?“,* (Wiesbaden, 2012) nennt als wichtigste Gründe: Entkopplung von Ehe und Elternschaft, ökonomische Lage, Vereinbarkeit von Familie und Beruf und fehlende Kinderbetreuung.

94 Familienforscher sprechen von einer Krise, wenn das erste Kind kommt.

95 Eine Mutter berichtet: „Die Umstellung auf das Leben mit Kind ist mir sehr schwergefallen“. *Family*, 2/2013, 7.

96 Vgl. Karin Jurczyk, Martina Heitkötter: Keine Zeit zu zweit. Der Übergang in Elternschaft strapaziert die Paarbeziehung. Was sich für Mütter und Väter ändert, in: *DJI Impulse*, 1/2012, 31–33; Andreas Lange: Wer hat an der Uhr gedreht? Einblicke in die Zeitverwendung von Kindern und ihre Eltern, in: Martina Heitkötter, Jurczyk, Karin, Andreas Lange, Ute Maier-Gräwe (Hg.), *Zeit für Beziehungen?*, 137–157.

97 Vgl. Wilhelm Faix: *Die christliche Familie heute. Ergebnisse einer Umfrage*, Bonn, 2000.

98 Nirgendwo bestätigt sich die Individualisierungsthese von Ulrich Beck (Risikogesellschaft 1986) so deutlich wie in der Kleinfamilie. Vgl. dazu die Ausführungen von Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim: *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M., 1990.

99 Dieser Gedanke ist gar nicht so neu wie er erscheinen mag. Schon Zinzendorf hat erkannt, dass Eltern nicht sich selbst überlassen werden sollten und darum führte er „Kindereltern“

hierin avantgardistisch tätig sein.<sup>100</sup> Wir brauchen neue Zugangswege zu der Familie. Familienbildung darf nicht einer institutionellen staatlichen Professionalisierung überlassen werden.

### 3.3 Herausforderung Erziehung

„Familie ist die wichtigste Erziehungsinstanz und Eltern stellen die wichtigste Ressource für die kindliche Entwicklung“ dar.<sup>101</sup> Für das Aufwachsen eines Kindes ist eine engvertraute Bindung zu den Eltern entscheidend. Es fehlt nicht an pädagogischen Erkenntnissen, was ein Kind braucht, um sich gesund zu entwickeln: Geborgenheit, emotionale Sicherheit, Zuwendung, Liebe, klare Regeln, soziale Kompetenz, gesunde Ernährung, viel Bewegung und anderes mehr. Aber wer hilft Eltern, dass die Familie so lebt, damit alle diese Erkenntnisse im Erziehungsalltag umgesetzt werden? Mit Siegfried Bäuerle zusammen habe ich darum einen Erziehungsaufruf herausgegeben. Darin zeigen wir auf, wie der Familie geholfen werden kann. (Siehe dazu den Erziehungsaufruf<sup>102</sup>, abrufbar unter: [www.lza.de/medien](http://www.lza.de/medien)) Dazu ist es aber nötig, ein Netzwerk von unterschiedlichen Maßnahmen zu ergreifen. Familie ist ein Bildungsort, der viel zu wenig wahrgenommen wird und auch in der Gemeinde kaum Unterstützung findet. Der *Bildungsbericht 2012* hat deutlich gemacht, dass die Familie für die Bildung der Kinder von entscheidender Bedeutung ist. Das gilt für die frühe Kindheit wie auch für das gesamte Kindheits- und Jugendalter.<sup>103</sup> Natürlich ist die Familie ein widersprüchlicher Bildungsort, weil nicht jede Familie in der Lage ist, das „Wollen“ in ein „Können“ umzusetzen. Eben weil es so ist, brauchen Eltern (ob als Ehepaar oder Alleinerziehende) Beistand und Hilfe.<sup>104</sup> Die Vernachlässigung des

---

ein. Vgl. Wilhelm Faix, *Familie im gesellschaftlichen Wandel. Der Beitrag des Pietismus*, Gießen, 1997, 40–62; Wilhelm Faix, *Zinzendorf. – Glaube und Identität eines Querdenkers*, Marburg, 2012, 145.

100 Warum die Gemeinde Jesu auf diesem Gebiet geradezu blind ist, ist kaum verständlich und kann nur damit erklärt werden, dass man an die Wirklichkeit vorbei lebt.

101 7. *Familienbericht* 2006, 33.

102 Wilhelm Faix, Siegfried Bäuerle: *Christen, kümmert euch mehr um Familie und Erziehung! Ein Erziehungsaufruf an die christlichen Gemeinden, Werke, Institutionen und theologischen Ausbildungsstätten*, Eppingen, 2012, 2. überarb. Aufl. 2013. Der Erziehungsaufruf kann über das Lebenszentrum Adels Hofen, Wartbergstraße 13, 75031 Eppingen, kostenlos bezogen oder unter [www.lza.de/medien](http://www.lza.de/medien) abgerufen werden. Eine etwas verkürzte Fassung ist auch in *Glaube und Erziehung*, 64. Jg., 6/2012, 4–7 erschienen.

103 Bildung in Deutschland 2012, 48ff.

104 „Die Bedeutung sehr früh einsetzender Hilfen für Eltern mit sehr kleinen Kindern ist inzwischen unumstritten und wissenschaftlich gut belegt. Je früher Hilfen beginnen, desto wirksamer sind sie. Schon in der frühen Kindheit werden wichtige Weichen für die kindliche Persönlichkeitsentwicklung gelegt. Dabei wird dem Aufbau einer tragfähigen Eltern-Kind-Beziehung eine besondere Bedeutung zugewiesen. Eine sichere Bindung zu einer oder mehreren Bezugspersonen gilt als ein erstrangiger Schutzfaktor für ein gesundes Auf-

Erziehungs- und Bildungsauftrags der Gemeinde ist mit ein Grund dafür, dass der christliche Glaube gesellschaftlich kaum noch wahrgenommen wird. Die Väter des Pietismus dachten noch anders. August Hermann Francke wollte mit der Erziehung die damalige Welt verändern.<sup>105</sup> Heute ziehen sich viele christliche Familien ins Schneckenhaus zurück, um ihren Glauben abgeschirmt von der „Welt“ zu leben, oder sie gehen vollständig im „Zeitgeist“ auf. Das Fehlen einer christlichen Pädagogik wird hier besonders spürbar. Es ist darum notwendig, eine auf unsere Zeit abgestimmte christliche Pädagogik zu entwickeln.<sup>106</sup>

### 3.4 Bildung durch Bindung

Die Ergebnisse der Bindungs-, Resilienz- und Gehirnforschung sind so eindeutig, dass sie nicht unterschlagen werden dürfen und zum Allgemeingut der Gemeindeglieder gehören sollten. Die Ergebnisse können hier nicht weiterdiskutiert werden, da dies den Rahmen sprengen würde, aber so viel möchte ich festhalten: Die Qualität der Mutter(Eltern)-Kind-Beziehung ist entscheidend für die Entwicklung des Kindes. „Je feinfühligere und gefestigtere diese Mutter-Kind-Interaktion ist, desto geringer scheint das Risiko, dass das Kind später Verhaltensprobleme zeigt.“<sup>107</sup> Mit der Qualität der Mutter(Eltern)-Kind-Interaktion in der Familie entscheidet sich auch die Betreuungsqualität in außerfamiliären Institutionen. Neuere Befunde der Gehirnforschung bestätigen, dass die frühkindliche Entwicklung sich besonders stark und nachhaltig (positiv wie negativ) auf das Lernverhalten und die soziale Kompetenz auswirken. Frühe Beziehungserfahrungen sind „verantwortlich für die Verarbeitung sozial-emotionaler Informationen und die Emotionsregulation“.<sup>108</sup> Es gilt darum, besonders in den ersten drei Lebensjahren darauf zu achten, dass es zu einer *sicheren Bindung* zwischen Mutter (Eltern) und Kind kommt.<sup>109</sup> Die Forderung nach besserer „frühkindlicher Bildung“ ist durchaus berechtigt, wird aber in der Öffentlichkeit weithin einseitig und missverständlich dargestellt. Wir haben gesehen, dass Bildung ganzheitlich verstanden werden muss und nicht nur Wissensvermittlung ist. Für eine gesunde

---

wachsen von Kindern.“ Bärbel Derksen: Projekt WiEge. *Wie Elternschaft gelingt. Gesund aufwachsen in Kita, Schule, Familie und Quartier*, BZgA, Band 41, Köln, 2012, 183.

105 Vgl. August Hermann Francke: *Der Große Aufsatz* (1704), hg. von Otto Podczeczek, Berlin, 1962.

106 Vgl. Wilhelm Faix: Der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik aus biblischer Sicht, in: JETH 23, 2009, 163–196; ders.: Die Bedeutung der Pädagogik für die theologische Ausbildung, in: JETH 7, 1993, 73–97; Wilhelm Faix, Ulrike Palmer: *Erziehung von A–Z*, Holzgerlingen, 2008.

107 Urs Fuhrer, *Erziehungskompetenz*, Bern, 2007, 101.

108 Tanja Jungmann, Christina Reichenbach: *Bindungstheorie und pädagogisches Handeln*, Dortmund, 2009, 49.

109 Vgl. Anne-Ev Ustorf: *Allererste Liebe. Wie Babys Glück und Gesundheit lernen*, Stuttgart, 2012.

Persönlichkeitsentwicklung bedarf es vor allem der Kompetenzaneignungen. Kompetenzen, so lehrt uns die Gehirnforschung<sup>110</sup> können nicht unterrichtet, sondern müssen durch Erfahrung erworben werden. Damit diese gelernt werden, bedarf es eines sozialen Umfeldes, in dem die verschiedenen Kompetenzen durch das Zusammenleben mit dem Kind erworben werden. Das bezieht sich aber nicht nur auf die ersten drei Lebensjahre, sondern auf die ganze Kindheit bis zur Pubertät. Damit das geschieht, brauchen Eltern Unterstützung und Beratung, da es in der Eltern-Kind-Beziehung keinen Automatismus gibt. Dies gilt sowohl für Eltern, die ihr Kind zu Hause behalten, wie für Eltern, die ihr Kind in die Betreuung geben. Armin Krenz und Ferdinand Klein bringen die Frage der frühkindlichen Bildung auf den Punkt, wenn sie zum Ergebnis kommen, dass ein Kind feste Bezugspersonen und zuverlässige Bindungserfahrungen braucht. Eine sichere Bindung ist darum die Voraussetzung für das Gelingen der kindlichen Bildungsprozesse und Persönlichkeitsentwicklung.<sup>111</sup> Aus der Sicht des Hirnforschers Gerald Hüther hört sich das so an: „Damit es Kindern gelingt, sich im heutigem Wirrwarr von Anforderungen, Angeboten und Erwartungen zurechtzufinden, brauchen sie Orientierungshilfen, also äußere Vorbilder und innere Leitbilder, die ihnen Halt bieten und an denen sie ihre Entscheidungen ausrichten ... Die Rahmenbedingungen, unter denen Kinder in unserer Gesellschaft hineinwachsen, sind so zu verändern, dass sie sich stärker als bisher emotional geborgen, erwünscht und angenommen, aber auch ermutigt, herausgefordert und angeregt fühlen. Die entscheidende Frage richtet sich also an uns alle: Sind wir die, bei denen man lieben, streiten, arbeiten, genießen, denken, fühlen, singen und Vertrauen zu sich und zu einer lebenswerten Zukunft lernen kann?“<sup>112</sup>

### 3.5 Identität finden

Wie wir gesehen haben, ist die Frage nach der Identitätsfindung in einer offenen Gesellschaft nicht so leicht zu beantworten. Es scheint so, als gehört die Patchworkidentität (Bastelidentität) inzwischen zum allgemeinen Identitätsverständnis. Auf die Frage: Wer bin ich? kann es verschiedene Antworten geben, die ein unterschiedliches Identitätsempfinden wiedergeben können. Ich bin ein Mann (Geschlechteridentität), Geschäftsmann (Berufsidentität), Mitarbeiter in der Gemeinde (soziale Identität), Ehemann und Vater (Rollenidentität). Aber wer bin ich wirklich? Das Gleiche gilt für die Frau. Muttersein<sup>113</sup> und Vatersein ist keine Selbstverständlichkeit mehr, besonders dann, wenn die Frau keine Mutterfigur

110 Vgl. Gerald Hüther, Verschaltungen im Gestrüpp: kindliche Hirnentwicklung, Frühkindliche Bildung, APuZ, 62. Jg., 22–24/2012, 15–19.

111 *Bildung durch Bindung. Frühpädagogik: inklusiv und beziehungsorientiert*, Göttingen, 2012.

112 Verschaltungen im Gestrüpp, 19.

113 Nach der NUBBEK-Studie (2012) sind es vor allem Mütter, die sich mit der Mutterrolle schwer tun, die außerfamiliäre Betreuung in Anspruch nehmen.

und der Mann keine Vaterfigur erlebt haben, an der sie ihre Mutter- und Vateridentität ausrichten konnten. Beides muss oft mühsam gelernt werden. Frauen wie Männer stehen in einem ständigen Rollenkonflikt.<sup>114</sup> Aber wer hilft Müttern und Vätern, ihre Mutter- und Vateridentität zu finden? In christlichen Kreisen wird sie einfach vorausgesetzt, als wäre dies das Selbstverständlichste. So ist es jedoch nicht.<sup>115</sup> Darum gehört es wesentlich zum Gemeindeauftrag dazu, Frauen und Männer zu begleiten und ihnen zu helfen, ihr Mutter- und Vatersein anzunehmen oder zu erwerben. Das ist aber kein Erkenntnisakt, sondern ein Lebensakt. Es bedarf einerseits der Erfahrung, die aus der Begegnung mit anderen Müttern und Vätern hervorgeht, und andererseits der Unterweisung, dass alle Mutter- und Vaterschaft ihren Ursprung in Gott hat. (Eph 4,15) Besondere Bedeutung gewinnt an dieser Stelle der Text aus Eph 4,14–17. Die Formulierung „in Christus“ ist ein entscheidender Hinweis für die Identitätsfindung aus dem Glauben. Die eigene Identität in Jesus zu begründen, kann nur durch vielseitige Glaubenserfahrungen gebildet werden. Biblische Textstellen wie die genannte Epheserstelle müssen darum konkret auf das Mutter- und Vatersein angewandt werden. Besondere Anlässe wie Taufen und Segnungen oder gar ganze Segnungsgottesdienste bieten die Gelegenheit, dass in diesem Rahmen für Mütter und Väter gebetet wird und sie sich segnen lassen können.

### 3.6 Vereinbarkeit von Familie und Erwerbstätigkeit

Die klassische Aufteilung von Arbeit und Familie war, dass der Mann das Geld verdient und die Frau sich um das Wohl der Familie kümmert. Durch die veränderte Arbeitswelt ist diese Aufteilung nur noch bedingt möglich. Einmal, weil der Verdienst des Mannes nicht mehr ausreicht und zum andern, weil die Frau ihre Lebenserfüllung nicht ausschließlich in der „Kleinfamilie“ finden kann. Während sich gesellschaftlich das „Gleichzeitigkeitsmodell“, also Familie und Beruf gleichzeitig zu leben, immer mehr durchsetzt, hat die evangelikale Christenheit darauf noch keine brauchbare Antwort gefunden. Verfolgt man die Entwicklung<sup>116</sup> der letzten Jahrzehnte, kann man feststellen, dass das Zwei-Phasen-Modell: Erwerbstätigkeit bis zur Geburt des ersten Kindes, dann endgültige Aufgabe der Erwerbstätigkeit, seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts immer mehr dem Drei-Phasen-Modell: Erwerbstätigkeit, längere Kinderphase, Wiedereinstieg in das Erwerbsleben, weicht. Momentan wird das Sequenzmodell vertreten: Erwerbsarbeit, Mutterschutz bei vollem Lohn- und Gehaltsausgleich, Eltern-

114 Vgl. Hans-Ulrich Wittchen: „Warum sollte die Psyche gesünder sein als der Rest des Körpers?“, *Psychologie Heute*, 40. Jg., 1/2013, 72.

115 In einem Bericht zum Balanceakt zwischen Kindern und Beruf macht eine Mutter folgende Feststellung: „Auch ich lerne noch, meine Identität zu finden“. JOYCE, 1/2013, 33.

116 Zur gesellschaftlichen Entwicklung des Verhältnisses von Familie und Beruf: Wilhelm Faix, *Familie der Zukunft. Trend in der Familienentwicklung: Vom Zwei-Phasenmodell zum Gleichzeitigkeitsmodell*, in: *Glaube und Erziehung*, 52. Jg., 4/2000, 10–12.

urlaub bzw. Karenz, Erwerbstätigkeit.<sup>117</sup> Das Sequenzmodell ist eine Abwandlung des Zwei-Phasen Modells. In der Praxis wird aber immer mehr das Gleichzeitigkeitsmodell gelebt. Das Gleichzeitigkeitsmodell ist ohne Fremdbetreuung der Kinder nicht möglich. Sind wir aber der Überzeugung, dass eine Fremdbetreuung erst ab dem dritten Lebensjahr sinnvoll ist, dann muss nach Wegen gesucht werden, wie Eltern geholfen werden kann, wenigsten in den ersten drei Jahren das Gleichzeitigkeitsmodell zu vermeiden. Dieser Handhabung steht die Wirtschaft ablehnend gegenüber und erschwert so den Eltern, einen Weg zu finden, der für das Kind das Beste und für sie praktikabel ist. Von Seiten der Wirtschaft wird eine Verkürzung der Elternzeit (dem Betreuungsgeld steht sie grundsätzlich ablehnend gegenüber) gefordert, damit die Frau oder der Mann so schnell wie möglich wieder in den Arbeitsprozess eingegliedert werden kann. Sie fordert darum eine bessere Betreuungsinfrastruktur.<sup>118</sup> Kinder brauchen die Eltern aber nicht nur in den ersten drei Jahren, sondern bis zur Pubertät. Darum braucht es umfassendere Überlegungen wie Familien in ihrer unterschiedlichen Situation geholfen werden und ihr Familienleben optimal gestalten kann.<sup>119</sup> Kinder dürfen nicht nur als Kostenfaktor<sup>120</sup> gesehen werden, was leider immer mehr geschieht, und das auch von christlicher Seite. Aber gerade aus christlicher Sicht muss dem widersprochen werden, denn die Kosten gehören nicht zum bestimmenden Faktor für das Gelingen einer Familie.

### 3.7 Kinderbetreuung

Die Kinderbetreuung wird zu einer der größten Herausforderung in einer *entgrenzten Gesellschaft*. „Berufliche Mobilität und unregelmäßige Arbeitszeiten

117 So auch Hartmut Steeb: Gibt es eine wirksame Familienpolitik?, *WIR*, 1/2013, 26/27.

118 Vgl. *IW-Studie: Beschäftigungsperspektiven von Frauen*, 2013. Eine Studie, die von der Bundesregierung in Auftrag gegeben wurde und von der Zeitschrift *Der Spiegel* (6/2013, 22–29) unter dem Titel „Der 200-Milliarden-Irrtum“ vorveröffentlicht und kommentiert wurde, geht ausschließlich vom einer Kosten-Nutzen-Analyse der Familienförderungen aus. Die Familienförderung wird ausschließlich unter dem Aspekt gesehen, welchen wirtschaftlichen Nutzen der Staat und die Wirtschaft davon haben. Den größten Nutzen hat der Staat, wenn die Frau sofort nach der Geburt des Kindes wieder erwerbstätig wird und dem Staat Steuereinnahmen bringt. Dies ist aber nur über eine Fremdbetreuung des Kindes möglich. Darum fordern die Wissenschaftlicher einen konsequenten Krippenausbau und ein Abbau der Familienförderung. In einer E-Mail-Korrespondenz mit dem Büro von Arbeitgeberpräsident Hundt (April 2012) wurde mir diese Haltung bestätigt.

119 Wie unterschiedlich solche Arbeitszeitmodelle auch bei christlichen Familien aussehen können, kann man in den sechs Berichten von Frauen in der Zeitschrift *JOYCE* nachlesen: 1/2013, 30–42.

120 Vgl. *Unternehmen Familie*, hg. von der Robert Bosch Stiftung, Stuttgart 2006. In dieser Studie wird die Familie von ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten beleuchtet, aber immer wird der Kostenfaktor hervorgehoben.

führen häufig zu enormen Belastungen in der Familie.<sup>121</sup> Die Familienzeiten werden immer kürzer oder finden kaum noch statt. Sind beide Eltern berufstätig, wird es noch schwieriger, Familienzeit zu finden. Viele Familien kommen mit dieser Belastung schwer zurecht. Die fehlende Zeit geht zu Lasten der Kinder. Eltern brauchen darum vermehrt Beratung, wie damit umzugehen ist. Dabei muss die einzelne Familiensituation bedacht werden. Hier gibt es keine Pauschallösungen. Der Umgang mit solchen Stresszeiten fällt geschlechtsspezifisch unterschiedlich aus. Die Frage ist: Wie können, trotz des engen Zeitfensters, die Familien Zeit füreinander und miteinander finden. Was die Kinderbetreuung angeht, bedarf es eines sehr diffizilen Zeitmanagements. Das gilt sowohl für Eltern, die ihr Kind zu Hause betreuen, als auch für Eltern, die ihr Kind in eine Fremdbetreuung geben. Wenn es um Kinderbetreuung von Kindern unter drei Jahren geht, ist eine andere Vorgehensweise als bei Kindern über drei Jahren nötig. Bei einer Fremdbetreuung von Kindern unter drei Jahren sollte sorgfältig abgewogen werden, welche Betreuungsart möglich ist. Kommen Krippe, Tagesmutter oder Großeltern dafür in Frage? Wenn eine Fremdbetreuung stattfinden soll, ist ein sorgfältiger pädagogischer Plan unumgänglich, damit das Kind keinen psychischen Schaden bekommt. Der gesellschaftspolitische Druck, das Kind möglichst schnell in eine Krippe zu geben, kann nur dann abgefangen werden, wenn eine umfassende fachliche Beratung stattfindet. Eltern sind oft nicht genügend aufgeklärt und folgen darum dem gesellschaftlichen Trend. Ist eine Krippenbetreuung nicht zu vermeiden, dann ist ein erfolgreiches Zusammenspiel der Eltern, Erzieher und Erzieherinnen wichtig.<sup>122</sup> Denn eine Fremdbetreuung unter dem dritten Lebensjahr enthält ein Risiko für das Kind. Natürlich muss man die Fremdbetreuung auch differenziert betrachten, denn in manchen Fällen ist es auch ein Vorteil, wenn Kinder eine Krippe besuchen, zum Beispiel, wenn es sich um sozial schwache Familien handelt, die den unterschiedlichen Herausforderungen in ihrem Alltag der Kindererziehung und Pflege nicht gerecht werden können.<sup>123</sup> Alleinerziehende Mütter haben oft gar keine andere Wahl, als eine Fremdbetreuung in Anspruch zu nehmen. In diesen Fällen ist es von besonderer Bedeutung, auf die Qualität der Institution und der Betreuungspersonen zu achten.<sup>124</sup>

### 3.8 Glauben zu Hause leben

Mit dem gesamtgesellschaftlichen Umbruch ging auch die religiöse Tradition verloren.<sup>125</sup> Beten und Kirchgang gehören nicht mehr zum Alltag jeder Familie.

121 Anna Proske, Die mobile Familie, in: *DJI Impulse*, 2/2012, 24.

122 Vgl. Regine Schnell, Bildung als Zusammenspiel, in: *DJI Impulse*, 2/2012, 27–29.

123 Vgl. Felix Berth: Für eine kluge Gleichbehandlung und Sabina Pauen: Wie lernen Kleinkinder?, in: *Frühkindliche Bildung*, 3–14.

124 Nach der NUBBEK-Studie (2012) ist die pädagogische Qualität der Tageseinrichtungen unbefriedigend.

125 Vgl. Jutta Ecarius, Nils Köbel, Karin Wahl, 2011, 44ff.

Der Glaube ist Privatsache geworden und wird somit nicht mehr über das alltägliche Leben vermittelt. Der theologische Ansatz für ein christliches Leben ist die persönliche Entscheidung für Christus. Mit dieser individualisierten Sicht des Glaubens geht immer mehr die Glaubenserziehung verloren. Die Glaubensvermittlung wird Aufgabe der Gemeinde, dort sollen die Kinder zur Entscheidung für Jesus geführt werden. Mit der persönlichen Glaubensentscheidung sind, so die gängige Vorstellung, alle Voraussetzungen gegeben, um als Christ zu leben. Wie der Glaube aber dann gelebt wird, ist dem Einzelnen überlassen, ob Kind oder Erwachsener. Die Gefahr, dass der persönlich individualisierte Glaube zum moralischen Anspruch wird, ist damit groß. „Wenn Du Christ bist, dann musst Du auch ...“ Nur langsam fangen Eltern und auch Gemeinden an zu begreifen, dass wir hier am Ende eine Fehlentwicklung stehen, die mit daran Schuld ist, dass das Glaubensleben in den Familien abgenommen hat<sup>126</sup> und auch Kinder aus gläubigen Elternhäusern dem Glauben entfremdet sind. Das ist auch nicht verwunderlich, wenn der Glaube zu Haus kaum gelebt und vorgelebt wird. Es gehört darum zu den großen Aufgaben der Gemeinde, Eltern zu inspirieren und zu unterstützen, ihren Glauben mit den Kindern ganz praktisch im Familienalltag zu leben. Kinder können im Elternhaus ganz natürlich in den Glauben hineinwachsen und zum Glauben finden, wenn Eltern mit den Kindern von Geburt an ihren Glauben transparent leben und teilen. Hier ist ein Umdenken im Gemeindealltag erforderlich. Die ersten zaghaften Impulse hierfür gibt es bereits mit der Willow Creek Vision „Orange leben“<sup>127</sup> und der Initiative des EC „Glaube@Familie“.<sup>128</sup>

### 3.9 Generationenbeziehung fördern

Es ist unbestritten, dass die Kleinfamilie vor besonderen Herausforderungen steht. Das Nebeneinander der verschiedenen Lebensformen (Familie, Ehepaare, Single, Alleinstehende etc.) hat keine biblische Grundlage und ist eine Erscheinung einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft. Im säkularen Bereich sucht man bereits nach Wegen, dem zunehmenden Nebeneinander entgegenzuwirken. Es werden Wege gesucht, wie die unterschiedlichen Interessen und Lebensbedingungen der verschiedenen Generationen zueinander finden und wie sie füreinander Verantwortung übernehmen können.<sup>129</sup> Wir müssen wieder lernen

126 Vgl. Wilhelm Faix: *Die christliche Familie heute. Ergebnisse einer Umfrage unter evangelikalen Familien über ihr Glaubens- und Familienleben und ihre Erziehungspraxis*, Bonn, 2000.

127 Vgl. Reggie Joiner: *Lebe Orange! Gemeinde und Familie – gemeinsam stark*, Asslar, 2012; Reggie Joiner, Carey Nieuwhof: *Gemeinsam Kinder stark machen. Wie Freunde, Familie und Gemeinde Sie in der Erziehung unterstützen können*, Asslar, 2012.

128 Carola L'hoest, Daniel Sowa; Silke Herdecker, Thomas Kretzschmar: *Glaube@Familie. Familie gestaltet Glaube – Glaube gestaltet Familie*, Kassel, 2012.

129 In der „Generali Altersstudie 2013“ (Frankfurt: Fischer 2013) werden 65- bis 85-jährige vom Institut für Demoskopie Allensbach über ihre Lebenszufriedenheit und Lebenswelt be-

zusammenzuleben. Als 1994 das „Jahr der Familie“ ausgerufen wurde und die Bundesregierung die sogenannten Generationenhäuser anregte und diese finanziell stark förderte, reagierten Christen und christliche Gemeinden kaum darauf. Die Notwendigkeit des Zusammenrückens der Generationen wurde nicht erkannt. Im Fokus stand nach wie vor die Ansicht, dass jede Generation ihren Weg im Leben und Glauben findet. Inzwischen hat sich das geändert. Nicht nur im säkularen Raum sucht man nach Wegen wie die Generationen wieder zusammenfinden können, auch christliche Gemeinden und Werke fangen sich an zu fragen, ob die getrennten Lebensbereiche den biblischen Vorgaben entsprechen. Die christliche Gemeinde ist bestimmt von den verschiedenen Altersgruppen. Von der Mütter-Kind-Gruppe über die Kindergruppen, Jugendgruppen, jungen Erwachsenen, Hauskreisen (oft auch in Altersgruppen aufgeteilt) bis hin zu den 55-Plus-Gruppen. So glaubt man, jedem Alter gerecht zu werden, da jedes Alter andere Interessen, Lebensgewohnheiten und Ansprüche hat. Das stimmt, aber die Folge ist, dass die verschiedenen Altersgruppen immer weniger miteinander zu tun haben. Wir müssen umdenken lernen (Röm 12,2), den christlichen Individualisierungstrend durchbrechen und nach Wegen suchen, um das Miteinander zu fördern. Wer das Miteinander der Generationen anstrebt, muss Begegnungen schaffen, dass es wieder möglich wird, miteinander zu sprechen, aufeinander zu hören und zu lernen, sich gegenseitig in aller Verschiedenheit anzunehmen. (Röm 15,7) Dieses offene Miteinander hat im Alten Testament seine Grundlage im vierten Gebot (Ex 20,12) und im Neuen Testament im Leib-Glied-Verständnis. Das vierte Gebot ist ein Generationengebot. Für Philipp Jakob Spener war es zum Beispiel selbstverständlich, dass die gelebte Gemeinschaft nicht nur die Eltern mit ihren Kindern umfasste, sondern auch die Großeltern, Stief- und Schwiegereltern, Vormünder, Herrn, Frauen, Meister, Lehrer, Prediger und andere Personen. Damit stehen wir vor der Frage: Welches Generationenverständnis haben wir als Christen heute? Das biblische Generationenverständnis bezieht sich nicht nur auf die Kleinfamilie, sondern auf das Zusammenleben aller. Zum Haus im Neuen Testament<sup>130</sup> gehören alle Menschen, die im Haus lebten und darum auch füreinander Verantwortung trugen. (Eph 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1) Paulus spricht das deutlich an, wenn er schreibt: „Denkt nicht an euren eigenen Vorteil, sondern an den der anderen, jeder und jede von euch“. (Phil 2,4) Paulus spricht von der Aufgabe einer gemeinsamen Lebensgestaltung. (Kol 2,6; 1Thess 2,12; 4,1–2) Nur wenn Eltern, Großeltern, Singles, Hauptamtliche, Gemeindeleiter, Älteste, Mitarbeiter etc. ihren Glauben offen und echt leben und bereit sind, ihr Leben mitei-

---

fragt. Es fällt auf, dass bei allen unterschiedlichen Lebenseinstellungen die Bedeutung der Familie immer wieder betont wird. Nach den Angaben des Statistisches Bundesamt von 2012 werden 70 Prozent der betreuungsbedürftigen alten Menschen von der Familie gepflegt und mehr als 50 Prozent nehmen keine Hilfe einer Sozialstation in Anspruch.

130 Vgl. Wilhelm Faix: Familie heute–Zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: JETH 9, 1995, 129–134.

einander zu teilen und voneinander zu lernen, wird der Glaube des Einzelnen und der Gemeinde zur Orientierung. (Phil 2,15) Wir brauchen ein neues Generationenverständnis. Nicht die einzelnen Altersgruppen stehen im Mittelpunkt des biblischen Denkens, sondern das Zusammenleben aller. Ein Umdenken betrifft die Familie, die Singles und die älteren Menschen. Wir sollten lernen, die Bibel vom Miteinander der Generation zu lesen und nicht nur Ichbezogen. Wir müssen lernen, uns gegenseitig wahrzunehmen mit unseren Fehlern und Gaben, Bedürfnissen und Sehnsüchten, Ängsten und Gewohnheiten, um zu lernen, wie wir uns gegenseitig beistehen, helfen, korrigieren und fördern können. Ältere Menschen können Großeltern für Kinder sein, die keine Großeltern haben. Singles können Onkel und Tante werden. Familien können sich zusammenschließen, um sich gegenseitig zu ergänzen. Ältere Ehepaare oder Singles können sich bereit erklären, Alleinerziehende in ihren Fragen und Herausforderungen beizustehen. Kinder und Jugendliche können alleinstehende ältere Menschen besuchen. Wir müssen wieder lernen, füreinander Verantwortung zu übernehmen. Das ist ein Gottesdienst, der Gott gefällt. (Röm 12,1) Jakobus bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt: „Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein“. (Jak 1,22)

### Fazit

Die Gemeinde Jesu, die die Familie als Schöpfungsordnung Gottes sieht, kann sich nicht länger der Tatsache verschließen, dass wir eine neue Sicht für die Familie brauchen, die als Generationenfamilie gesehen werden muss. Der Theologie kommt die Aufgabe zu, die biblisch-theologischen Voraussetzungen dafür zu erarbeiten und eine Gemeindepädagogik zu entwickeln, die den Herausforderungen der heutigen Gesellschaft gerecht wird. Die Gemeinde muss erkennen, dass die Familie in den verschiedenen genannten Bereichen Unterstützung und Beistand benötigt. Sie kann sich dieser Tatsache nicht länger verschließen. Es reicht nicht aus, wenn man glaubt, mit Eheseminaren (so wertvoll sie sind!) diese Lücke schließen zu können. Die Meinung, dass auch das Familienleben in Ordnung ist, wenn die Ehe funktioniert, ist nicht haltbar,<sup>131</sup> da in einer komplexen Lebenswelt eindimensionale Lösungen nicht greifen. Eine „heile“ Ehe ist eine gute Voraussetzung für das Gelingen des Familienlebens, aber nicht die Lösung. Die meisten Eheprobleme entstehen durch ungelöste Erziehungsfragen und den verschiedenen Stressfaktoren, die der Alltag mit sich bringt. Wenn diese gelöst werden, lösen sich mit ihnen oft auch die Eheprobleme. Ein weiteres Missverständnis besteht darin, dass man in christlichen Kreisen weithin glaubt, dass die Familienwelt in Ordnung ist, wenn die Frau nicht arbeiten geht. Diese Annahme trifft

131 Diese Meinung höre ich immer wieder in Gesprächen, wenn ich auf die Familie zu sprechen komme. „Wir beschränken uns auf die Ehe. Wenn die nach Gottes Willen und Wort lebt, dann funktioniert auch alles andere.“

noch nicht einmal auf die gebildete christliche Mittel- und Oberschicht zu, geschweige denn für die soziale Unterschicht. Ein drittes Argument ist die Forderung nach mehr Geld für die Familie, damit die Frau nicht arbeiten gehen braucht. So richtig es ist, das die wirtschaftliche Lage in unserer Gesellschaft ein entscheidender Faktor für Wohlstand und Bildung ist, so unzutreffend ist es aus biblischer Sicht. Wer die oben genannten Ausführungen missachtet, wird auch mit Geld nicht das Erreichen, was eine Familie braucht.

Unsere Gesellschaft steht an einem Wendepunkt, was die Lebenswelt Familie angeht. Als christliche Gemeinde müssen wir uns fragen: Wo stehen wir? Was wollen wir? Wie können wir das, was uns mit der Familie von Gott aufgetragen ist, auch umsetzen? Oder überlassen wir all die angesprochen Herausforderungen, die es für jede Familie zu bewältigen gibt, den staatlichen Institutionen und Bildungseinrichtungen?

Wilhelm Faix

### **Individualised Families – Families with Good Prospects? A way of life lives through a change**

Along with social changes, understanding family life has shifted, too. This process is reflected in a multitude of lifestyles, in the decoupling of marriage and parenthood, compatibility of family and career, a shift of the children's role towards becoming the autonomous agent of their socialisation within an altered generational fabric. The Christian church is asked to react on these changes and to cope with the corresponding challenges. – Which are the challenges? Living as a family must be learned in a detraditionalised society. Parents are in need of support in educational matters and in embracing parenthood. Compatibility of family and work is to be achieved in such a way that children do not suffer harm. New ways must be discovered for the generations to live and cooperate with each other. As a Christian church we have to ask how we can fulfill God's commission to design family life according to his will in our contemporary society.



# Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Neues Testament	Jürg Buchegger-Müller	j.buchegger@datacomm.ch
Historische Theologie	Klaus vom Orde	klausvomorde@gmx.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	stadelmann@fthgiessen.de

Hinweise: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Die mit einem Asteriskus (\*) versehenen Titel werden voraussichtlich in JETH 28 (2014) besprochen.

## Altes Testament

### 1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

---

Gregor Heidbrink: *Hellmuth Frey als Ausleger des Alten Testaments. Zur Tragfähigkeit seines Ansatzes Pneumatischer Exegese*, Systematisch-theologische Monografien 25, Gießen: Brunnen-Verlag 2011, Pb., 479 S., € 40,-

---

Das vorliegende Buch ist die kaum gekürzte Fassung der gleichnamigen Dissertation (Dr. phil.), die 2010 von der TU Dortmund angenommen wurde. Seit 2009 ist Gregor Heidbrink als Pfarrer in Altenbergen und Finsterbergen, Thüringen, tätig.

Wer heute den Namen Hellmuth Frey im Zusammenhang mit alttestamentlicher Forschung liest, denkt entweder an gar nichts, denn er taucht in den einschlägigen Werken nicht mehr auf. Oder er denkt an die so genannte Pneumatische Exegese, eine Debatte, die grob gesagt zwischen 1920 und 1970 geführt wurde, und assoziiert damit (irrtümlich) so etwas wie eine geistliche Form der Allegorese. Wem der Umkreis studienbegleitender Arbeit wie z. B. der Arbeitskreis geistliche Orientierungshilfe vertraut ist, denkt an die studienbegleitenden Häuser, die Marburger Theologiestudententagung und die Pura-Freizeiten. Eine kleiner werdende Anzahl von Zeitzeugen denkt an die Anfänge der Bekenntnis-

bewegung in den 1960er Jahren und Leser aus katholischem Umfeld werden an die so genannte geistliche Schriftauslegung erinnert und entdecken überraschend viele Parallelen.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Arbeit, dass sie zum einen den Ansatz Pneumatischer Exegese wieder ans Licht holt, vom Staub vieler Missverständnisse reinigt, ihn ernsthaft auf seine Tragfähigkeit befragt und damit die unerlässliche Frage nach dem Heiligen Geist in der Auslegung der Heiligen Schrift stellt.

Das Buch ist übersichtlich in drei Teile mit insgesamt elf Kapiteln gegliedert. Zunächst wird ein Forschungsüberblick geboten, Kap. 1 (1–13), darauf folgt als erster Hauptteil das Leben und Werk Hellmuth Freys, unterteilt in eine Biografie, Kap. 2 (14–61), und eine Werkbiografie, Kap. 3 (62–134). Der zweite Hauptteil befasst sich mit Hellmuth Frey als Alttestamentler und dem Schwerpunkt seiner Theologie, unterteilt in eine Darstellung der Vorläufer von Freys Pneumatischer Exegese, Kap. 4 (135–190), einer Darstellung und Diskussion der Schriftauslegung Freys, Kap. 5 (191–283), einer Diskussion des Verhältnisses von Christologie und Altem Testament, Kap. 6 (284–319), und dem Verhältnis von Hellmuth Frey zum Nationalsozialismus, Kap. 7 (320–361). Der dritte Teil bietet die weiterführende Diskussion. In Kap. 8 (362–419) wird besonders die Frage nach der Zweistufigkeit der theologischen Erkenntnis gestellt. Kap. 9 (420–430) bietet eine konzentrierte Zusammenfassung der Ergebnisse. Es folgen als Kap. 10 (431–436) Übersichten über Freys Vorlesungen und über die Bände der BAT und als Kap. 11 (437–479) ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis.

Heidbrink widmet sich dem Thema der Pneumatischen Exegese und greift damit eine Diskussion der 20er bis 70er Jahre des letzten Jahrhunderts auf: Die Auslegung des AT hat theologisch zu geschehen und mit der Wirkung des Heiligen Geistes zu rechnen. Sie hat aber auch methodisch geordnet zu geschehen. Pneumatische Exegese – das stellt H. von Anfang an klar – sollte man weder als Spiritualismus missverstehen, so, als würde der Geist an Fragen und Methoden vorbei mystisch zur Einsicht führen, noch ist sie methodisch zu verstehen, als wäre das Wirken des Geistes methodisch fassbar (13). Das Proprium Freys liegt nach Heidbrinks Ansicht nicht in der Methodenfrage, sondern im Ansatz, den er wählt.

Dabei stellt sich die Frage: Hat Frey die Zweistufigkeit Pneumatischer Exegese überwunden? Wie ist er mit Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung umgegangen? Was kann sein Ansatz dazu beitragen, neu eine Auslegung des AT zu gewinnen, die mit der Wirklichkeit des Geistes rechnet (4f)?

Im ersten Teil gibt H. eine Übersicht über Freys Leben und Werk. Geboren am 20.12.1901 in Torri/Estland, studierte er 1921–1928 Theologie in Dorpat und Tübingen und wurde Pfarrer und Dozent in Dorpat. 1931 hörte er Bibelarbeiten von Erich Schnepel. Unter seiner Verkündigung erlebte Frey eine Glaubenserneuerung, die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in der Auslegung der Bibel aus dem vom Geist beleuchteten Kreuzesgeschehen her, anstatt beim religiösen Bewusstsein des Menschen anzusetzen. Diese in der eigenen Existenz erfahrene

„pneumatische Wende“ wurde dann auch zum Ausgangspunkt einer pneumatischen Exegese.

Nach dem Krieg wurde F. ab 1946 Dozent für Altes Testament an der wieder eröffneten Theologischen Schule in Bethel und Seelsorger für seelisch Beeinträchtigte in den Bodenschwingschen Anstalten. Er erfüllte diese Aufgabe bis 1962. Gestorben am 27.12.1982 in Bethel.

Thema des 2. Teils der Arbeit ist „Frey als Alttestamentler und der Schwerpunkt seiner Theologie“. „Als Schicksal lastet über unserer gesamten Auslegung, daß sie nicht vom anthropologischen Ansatz loskommt, weil sie nicht wagt, sich auch wissenschaftlich zum Heiligen Geist als zu einer objektiven, wenn auch nicht verfügbaren Wirklichkeit zu bekennen.“ (217) Frey kritisiert also nicht nur die eine oder andere Methode, sondern er will im Anschluss an K. Girgensohn darauf hinweisen, dass der Heilige Geist, der Buße und Glauben wirkt, durch die Heilige Schrift selbst ihr rechter Interpret ist. Nur auf diesem Wege kann sie sachgemäß verstanden werden.

„Die rechte Interpretation der Schrift hat ebenso wie der Glaube den Zweiftenkrieg zu führen: gegen die historisierende Verdinglichung auf der einen und die dialektisch-existentialistische Verflüchtigung der Heilsgeschichte auf der anderen Seite. Der rechte Glaube muss demütig aushalten in der Spannung zwischen dem Ergreifen der ewigen, übergeschichtlichen Wirklichkeit des Wortes und dem mühseligen Sich-stellen dem Ansturm der historischen und naturwissenschaftlichen Fragestellung und Kritik. So wird er der Apologetik nie entzogen.“ (218f)

Eins der spannendsten Kapitel ist Kapitel 6 „Altes Testament und Christologie“. Frey sieht im Alten Testament schon den Christus praesens am Werk: „Ist im Geist, der vom Vater und dem Sohne ausgeht, der Urheber der Offenbarung, die bewegende Kraft der Heilsgeschichte und die Stimme, die im Wort redet, gefunden, so stehen wir in der ganzen Schrift vor dem *Christus praesens*“ (295). Frey nimmt darum die Einheit von Wort, Geist und Geschichte in den Blick.

Teil 3: „Das Problem der Zweistufigkeit der Erkenntnis bleibt als Hintergrundproblem jeder exegetischen Arbeit bestehen“ (362). Wissenschaftliche Exegese als theologische Arbeit kann sich ihr kaum entziehen, weil eine Auslegung, die mit dem Heiligen Geist rechnet, sowohl methodenkritische als auch methodenbejahende Elemente enthält.

Gerade in der katholischen Auslegung sind überraschende Parallelen zu Freys Ansatz wahrnehmbar. Auch die Geistliche Schriftauslegung hält Distanz zur einseitigen historisch-kritischen Forschung und fordert ein Wahrnehmen der geistlichen Seite der Schrift. Die Bibeltexte entspringen einer höheren Wirklichkeit. Allerdings gehen die Wege in der Einschätzung z. B. des vierfachen Schriftsinns auseinander. Frey hält mit Luther daran fest, dass der *sensus literalis* auch der *sensus spiritualis* sei, der auf Christus hin zielt.

8.5 Zentrales Ergebnis: Ein Plädoyer für ein Ernstnehmen der Geistwirklichkeit (412f).

Zusammenfassend (423–26) nennt Vf. 16 Thesen zur Schriftauslegung Freys, von denen hier nur einige herausgehoben werden sollen:

- Schriftauslegung geschieht als Dienst der Kirche.
- Schriftauslegung hat die volle Inspiration aller Teile des Kanons in Rechnung zu stellen.
- Gotteswort und Menschenwort in der Schrift sollen analog zum Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Christi (Chalzedon) verstanden werden.
- Weil es um die Erfassung geistlicher Wahrheit geht, können rationale Auslegungsmethoden allein keine angemessene Schriftauslegung bewirken.
- Die Exegese kann sich nicht von der historischen Frage abkoppeln.
- Ausgangspunkt für ein geistliches Schriftverständnis bilden die Buße und die Hingabe der forschenden Ratio in den Gehorsam Christi.
- Das Kreuz als Mitte der Heilsgeschichte ist der hermeneutische Schlüssel sowohl zur Schrift als auch zu der hinter ihr liegenden Geschichte.
- Der Ausleger braucht einen Standort in der Heilsgeschichte, Pneumatische Exegese ist notwendig zirkulär.
- Pneumatische Auslegung geschieht unter Gebet, nimmt das Zeugnis der ganzen Schrift in den Blick, sucht das Gespräch mit der Gemeinde.

Ein lohnendes Buch! Wie gut, dass Freys notorisches Beharren auf einer pneumatischen Exegese endlich einem weiteren Leserkreis bekannt gemacht wird und eine Würdigung erfährt! Bei Lichte betrachtet ist der Zirkel der pneumatischen Auslegung größer als er auf den ersten Blick erscheint.

Heidbrink ist – im Bild gesprochen – der Frage nachgegangen, ob und wie sich ein Kreis zu dem Quadrat verhält, in das er gezeichnet ist. Der Kreis ist die geistliche Schriftauslegung, die mit der Wirklichkeit des Heiligen Geistes rechnet und die in einer (noch unsichtbaren) Welt verankert ist. Und gleichzeitig bewegt sich die Schriftauslegung im Quadrat der historischen Welt mit ihren Methoden.

Wie bei jedem guten Buch bleiben auch hier genug Fragen offen. Frey sieht beispielsweise in der Heilsgeschichte eine objektive Realität, wendet sich aber deutlich gegen ihre Verobjektivierung (vgl. 210). Für ihn bleibt die Möglichkeit bestehen, dass die historische Forschung heilsgeschichtlich unverzichtbare Ereignisse widerlegen könnte, also eine Sachkritik denkbar wäre. Frey lebte in einer heilsgeschichtlichen Geschichtsauffassung und war gleichzeitig offen für Einsichten bzw. Arbeitshypothesen, die heilsgeschichtliche Ereignisse widerlegen bzw. widerlegen könnten.

Ein ganz spannendes Thema, das weiter bearbeitet werden sollte (z. B. an einer Marburger Tagung?) ist die Beziehung zur geistlichen Schriftauslegung in der katholischen Kirche.

*Manfred Dreytza*

Jan Joosten: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*, FAT 83, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, Ln., X + 246 S., € 89,-

Der Band bietet eine Zusammenstellung von 17 Aufsätzen des Straßburger Septuaginta-Experten, die, von einem bisher unveröffentlichten Artikel abgesehen, zwischen 1996 und 2008 in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen sind.

Die ersten beiden Aufsätze sind unter der Überschrift „Translation Technique“ zusammengefasst. In „Elaborate Similes – Hebrew and Greek“ untersucht der Autor die Wiedergabe dieser Stilfigur (ein durch einen ganzen Satz ausgedrückter Vergleich) in den übersetzten LXX-Schriften. Die konsistente Art der Wiedergabe im Pentateuch unterstützt die gängige Annahme, dass dieser vor den anderen biblischen Schriften übersetzt wurde. Der Aufsatz „A Septuagintal Translation Technique in the Minor Prophets“ untersucht den Fall, dass ein Ausdruck im hebräischen Text wiederholt wird, in der LXX dagegen nicht. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass das Fehlen dieser Wiederholungen oft nicht auf Haplographie auf der Ebene der Vorlage zurückzuführen ist, sondern auf eine bewusst angewandte Übersetzungstechnik.

Der zweite Teil steht unter der Überschrift „The Translators’ Knowledge of Hebrew“. Hier beschreibt der (fast gleichnamige) erste Aufsatz den Einfluss des späten Hebräisch auf die Übersetzung. Während in der Regel angenommen wird, dass die Übersetzer gelegentlich ein Wort nicht verstanden und deshalb auf das Hebräisch ihrer Zeit zurückgriffen, geht der Autor eher von linguistischer Interferenz aus, bei der nachklassisches Hebräisch als Umgangssprache der Übersetzer seine Spuren bei der Wiedergabe einzelner Lexeme hinterlassen hat. Unter dem Titel „The Knowledge and Practice of Hebrew in the Hellenistic Period“ wird diese These mit Bezug auf das Hebräische der Qumran-Schriften präzisiert. Ganz entsprechend, so die Aussage des Artikels „On Aramaizing Renderings in the Septuagint“, seien die meisten Wiedergaben zu bewerten, die auf dem Aramäischen basieren, nämlich nicht als exegetisch motivierte „Verlegenheitsübersetzungen“, wie üblicherweise angenommen wird, sondern als Folge linguistischer Interferenz zwischen Hebräisch und Aramäisch. Wiedergaben, die sich dagegen weder auf das Aramäische noch auf nachklassisches Hebräisch zurückführen lassen, können auf Lexemen beruhen, die erst im rabbinischen Hebräisch belegt sind. Es liegt nahe, dass diese Lexeme (und auch grammatische Elemente) bereits in dem zur Zeit der Übersetzer gesprochenen Hebräisch existierten („Biblical Hebrew as Mirrored in the Septuagint“). Dass die Kenntnis von Wortbedeutungen im nachbiblischen Hebräisch hilfreich für die lexikalische Arbeit und für das Erstellen von Wörterbüchern zur Septuaginta ist, zeigt der Aufsatz „Source-Language Oriented Remarks on the Lexicography of the Greek Versions of the Bible“, der damit eine wichtige Folgerung aus den vier vorhergehenden Beiträgen zieht. Der Artikel „ $\gamma\omicron\tau\eta$ , »Benevolence«, and  $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ , »Pity«“ legt nahe, dass

die stereotype Wiedergabe von  $\gamma\omicron\tau$  mit  $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  nicht etwa impliziert, dass das griechische Wort die Bedeutung des hebräischen Äquivalents angenommen hat, wie manchmal behauptet wird, sondern dass das hebräische Wort in nachbiblischer Zeit einen Bedeutungswandel erfahren hat. Schließlich plädiert der Aufsatz „The Dead Sea Scrolls and the Septuagint in Mutual Illumination“ für eine stärkere Wahrnehmung des jeweils anderen Forschungsbereiches.

Der dritte Teil der Sammlung ist mit „Interpretation“ überschrieben. Die Studie „Exegesis in the Septuagint Version of Hosea“ zeigt, dass Unterschiede zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text des Hoseabuches meist nicht auf theologischer Interpretation durch den Übersetzer beruhen, sondern linguistische Ursachen haben. Die meist sehr wörtliche Wiedergabe lässt allerdings ein (implizites) theologisches Anliegen erkennen, nämlich Vertrauen in den inspirierten hebräischen Text, auch wenn er stellenweise unverständlich ist. In dem Aufsatz „The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms“ vermutet der Autor, dass der Übersetzer des Psalters einerseits lexikalische Anleihen bei der Pentateuch-Übersetzung gemacht, andererseits intertextuelle Bezüge, die schon im Ausgangstext vorhanden waren, bewusst verstärkt hat. Der nächste Beitrag („To See God. Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint“) versucht zu erklären, warum der Ausdruck „Gott sehen“ in den Übersetzungen sowohl inhaltlich abgeschwächt als auch verstärkt werden kann. Schließlich beschreibt der Artikel „Divine Omniscience and the Theology of the Septuagint“, wie Aussagen, die Gottes Allwissenheit in Frage stellen könnten, in den Übersetzungen angepasst werden.

Die letzten vier Beiträge beschäftigen sich mit dem „Historical Milieu“ der Septuaginta-Übersetzer. In dem Aufsatz „Language as Symptom. Linguistic Clues to the Social Background of the Seventy“ vermutet der Autor den Hintergrund der Pentateuch-Übersetzung im Milieu der in Ägypten ansässigen jüdischen Soldaten. In „The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith“ wird die Mehrheitsmeinung, dass es sich beim Buch Judith um eine Übersetzung aus dem Hebräischen handelt, in Frage gestellt. Wahrscheinlicher sei, dass das Buch auf Griechisch mit stilistischen Anleihen von der Septuaginta verfasst sei. Der Beitrag „The Septuagint as a Source of Information on Egyptian Aramaic in the Hellenistic Period“ beschreibt den Einfluss des Aramäischen auf die Septuaginta und verortet die Übersetzung in einem zweisprachigen (Griechisch und Aramäisch) soziokulturellen Milieu. Der letzte Aufsatz, „Reflections on the »Interlinear Paradigm« in Septuagintal Studies“, bietet eine kritische Würdigung der von Albert Pietersma vorgetragenen These, die Septuaginta-Übersetzung sei nicht als eigenständiges Werk, sondern als Hilfsmittel zum Verständnis des hebräischen Textes erstellt worden. Ein vierseitiges Stellenregister schließt den Sammelband ab.

Die Aufsätze sind ausnahmslos von hoher Qualität. Es ist vorbildlich, wie der Autor immer wieder Argumente und Gegenargumente sorgfältig gegeneinander abwägt. Hypothesen (wie die vom Ursprung des griechischen Pentateuch im mi-

litärischen Milieu) werden sprachlich als solche markiert. Beeindruckend sind Joostens breite Kenntnisse nicht nur der Septuagintaforschung, sondern auch der Semitistik.

Als einziger Kritikpunkt ist eine gewisse Redundanz im zweiten Teil der Sammlung („The Translators’ Knowledge of Hebrew“) zu nennen. Der fünfte Aufsatz in diesem Teil („Source-Language Oriented Remarks“) fasst die Ergebnisse der vier vorhergehenden Beiträge prägnant zusammen; die folgenden zwei Aufsätze sind zwar interessant, bieten jedoch außer zusätzlichem Beispielmateri- al wenig Neues. Dennoch sind die Ergebnisse vor allem dieses Teils der Samm- lung bemerkenswert.

Der Rez. hat nur wenige Druckfehler gefunden: überflüssige Leerzeichen im griechischen Schriftsatz (20 [2-mal], 201 [4-mal]), einen fehlerhaften hebräi- schen Konsonanten (217: הרה statt חרה), überflüssige Artikel (51: „the the Qumran texts“, 187: „the the translators“) und Trennungen (58: „un-derstanding“, 109: „pro-vided“).

Lesern ohne Grundlagenkenntnisse zur Septuaginta ist der Band aufgrund sei- nes hohen Niveaus nur eingeschränkt zu empfehlen. Für alle, die in der Septu- agintaforschung aktiv sind, bietet die Sammlung eine Fundgrube an Material.

Carsten Ziegert

## 2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

---

Michael Tilly, Wolfgang Zwickel: *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchge- sellschaft, 2011, geb., 220 S., € 24,90

---

Diese kleine Religionsgeschichte Israels richtet sich an einen „breiten Leserkreis“ mit der Absicht, „eine Darstellung der vielfältigen Formen und Funktionen von Religion in Palästina vom Neolithikum bis zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr.“ auf aktuellem Forschungsstand zu präsentieren (9).

Ein einleitendes Kapitel widmet sich der Frage, was Religion ist. Die Autoren betonen gleich zweimal, dass Religion nicht vom Himmel fällt (13–14), sondern „auf den religiösen Ideen“ basiert, „die in der vorbiblischen Zeit entwickelt wurden“ (13). Gegen wen oder was ist diese starke Betonung gerichtet? Gegen Funda- mentalisten? Gegen ein offenbarungstheologisches Schriftverständnis?

Kapitel 2 bis 17 sind von Wolfgang Zwickel verfasst. Die Gliederung orien- tiert sich stärker an chronologischen als an thematischen Gesichtspunkten, es wird also versucht, thematische Kapitel dort zu platzieren, wo sie chronologisch am besten hinpassen. So folgt etwa das Kapitel zur Religion der Erzeltern (Kap. 5) auf das Kapitel zur Religion der Spätbronzezeit (Kap. 4), womit Zwi-

ckel den historischen Ursprung der Erzvätertraditionen in der Zeit um 1200 herum verortet. Sogleich stellt Zwickel freilich klar: Es soll in diesem Kapitel nicht um die Religion der Erzeltern gehen, sondern um die Frage, „inwieweit sich in den Texten Gen 12–50 – wengleich in der von Städtern verschriftlichten Form – Elemente der nomadischen Religion erhalten haben, die wir sonst im Alten Testament kaum erfassen können“ (42).

Jahwe ist Zwickel zufolge nach Israel gekommen, indem sich Jahwe verehrende Schasu-Nomaden in Ägypten niederließen und Ägypten später wieder verließen. Da Jahwe-haltige Personennamen vor allem im Umfeld Davids belegt sind, „dürfen wir annehmen, dass Jahwe der Schutzgott der Truppe war, die David um sich geschart hatte ... Mit der Übernahme des Königtums machte David seinen Gott Jahwe zum Gott des Königshauses und damit zum Gott des von ihm kontrollierten Volkes“ (77).

Aus den Schriften von Kuntilet Ajrud schließt Zwickel pauschal, „dass es noch keinen Monotheismus gab ... und dass Jahwe eine Göttin an seiner Seite hatte“ (97). Erst die Deuteronomisten, die man „fast als fundamentalistisch charakterisieren“ könne, führten in neuassyrischer Zeit unter der Maxime „Ein Gott – ein Glaube – ein Reich – ein Heiligtum“ nicht einen Monotheismus, aber eine Monolatrie ein (103). In exilischer Zeit entwickelte besonders Deuterocesaja diese Monolatrie zum Monotheismus weiter (105). In der Perserzeit wurde u. a. die Jerusalemer Theologie ausformuliert: Jahwe thront auf dem Zion und erteilt von dort aus Weisung für die ganze Welt. Die Bedeutung Jerusalems und des Tempels steigt gegenüber der vorexilischen Zeit stark an (109f).

Die Kapitel 18–22, die sich mit der hellenistischen Zeit, der samaritanischen Religionsgemeinschaft, den verschiedenen Strömungen im antiken Judentum, dem Christentum und orientalischen und griechisch-römischen Religionen befassen, sind von Michael Tilly verfasst. Sie sind flüssiger geschrieben und abgerundeter als die Kapitel von Zwickel.

Für meinen Geschmack ist diese Religionsgeschichte zu knapp geraten. Oft werden listenartige Aufzählungen (z. B. 29–31: Götternamen; 46f: Texte aus Ugarit; 60–68: Kultstätten der Eisenzeit I/II in Juda und Israel) kaum ausgewertet. Was bedeutet es etwa für die Frage nach der Kultzentralisation, dass mit dem salomonischen Tempel ein „nationales Heiligtum“ (86) errichtet wird und dass in der Eisenzeit I/II für Juda, mit Ausnahme des nur gut 100 Jahre lang existierenden Heiligtums in Arad (zerstört in der Zeit Hiskias), keine Heiligtümer archäologisch nachgewiesen sind? Das Kapitel mit der Aufzählung der Heiligtümer bleibt ohne auswertende Schlussfolgerungen.

Zudem beschränkt sich das berücksichtigte Material weitgehend auf den Raum Syrien/Palästina und Transjordanien. Vergleichsmaterial aus Ägypten (z. B. Psalmen wie der Aton-Hymnus, Weisheitsliteratur wie die Lehre der Amenemope) und Mesopotamien (z. B. Atrahasis, Gilgamesch und Enuma Elisch) oder das Tempel-Fresko im Mari-Palast von Zimri-Lim) finden keine Erwähnung.

Auch findet kaum eine Diskussion strittiger Positionen, weder mit minimalistischeren noch mit maximalistischeren Ansätzen, statt.

Hilfreich ist dieses Buch m. E. darum weniger als Einführung für einen breiten Leserkreis oder als Hauptlektüre in Proseminaren zur Umwelt, Archäologie und Religionsgeschichte Israels. Zu einseitig wird ein nichtkundiger Leser informiert. Dagegen ist es, besonders auch mit seinem kommentierten Quellenverzeichnis (196–210), ein nützliches Nachschlagewerk (auch für die Vorbereitung von Hochschulveranstaltungen), um sich einen schnellen Überblick und Zugang zum gegenwärtigen Quellenmaterial zu verschaffen. Begrüßenswert ist zudem, dass die Linie von Israels Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit durchgezogen wird bis 70 n. Chr. So erhält der Leser eine Zusammenschau, die im heutigen, scharf zwischen AT und NT trennenden Fächerkanon leicht verloren geht.

*Benjamin Kilchör*

### 3. Kommentare, exegetische Beiträge

Eckart Otto: *Deuteronomium 1–11: Erster Teilband 1,1–4,43, Zweiter Teilband 4,44–11,32*, HThKAT, Freiburg i. Br.: Herder, 2012, geb., 622, 480 S., € 100,- / € 75,-

Die ersten beiden Bände des neuen Deuteronomium-Kommentars von Eckart Otto sind beeindruckend. Der Münchner Emeritus bündelt auf den über eintausend Seiten seine jahrzehntelange ausgiebige Forschung. Dies lässt sich schon anhand der Literaturliste der grundlegenden Werke zum Deuteronomium (27–61) veranschaulichen, in der allein Ottos bislang publizierte Arbeiten sechs Seiten umfassen. Der Kommentierung des Textes vorangestellt ist im ersten Band eine ausführliche Forschungsgeschichte (62–230). Otto unterteilt diese indem er sich zunächst den Anfängen der historischen Kritik bis de Wette widmet (62–73). Es folgen Abschnitte zur neueren Urkundenhypothese bis von Rad (73–145) sowie zur Forschung „jenseits der Literarkritik“ bis zur Gegenwart (146–185). Hierbei sind beispielsweise noch die erst 2011 erschienenen Arbeiten von K. Finsterbusch und P. Altmann aufgenommen worden. Großen Raum nimmt auch die Darstellung der synchronen Interpretationen ein (186–230), in der z. B. die Arbeiten von J. G. McConville, P. T. Vogt, R. Polzin, aber auch N. Lohfink, J.-P. Sonnet oder D. Markl besprochen werden. Ob diese breite Darstellung der Forschungsgeschichte jedoch für einen Kommentar wünschenswert ist, wird man unterschiedlich beantworten.

Seinen eigenen Entwurf einer Literaturgeschichte des Deuteronomiums skizziert Otto auf den Seiten 231–257. Sie begann seiner Meinung nach „im 7. Jahrhundert in der neuassyrischen Zeit des Königs Josia u. a. mit der Revision des

„Bundesbuches“ und endete im späten 4. oder frühen 3. Jahrhundert mit Moses Abschiedslied und seiner Rahmung in Dtn 31–32\*.“ (231) Einem spätvorexilischen Deuteronomium 12–26\* und 28\* folgt eine exilische Horabredaktion in Dtn 4,45–28,68 und zuletzt eine spätexilische Moabredaktion, die neben dem Deuteronomium auch im Josuabuch nachweisbar sei (vgl. die Grafik auf S. 248).

Die jeweiligen Kommentierungen der Textabschnitte unterteilt Otto nach einer erneuten Literaturliste in eine Textübersetzung, die grafisch entsprechend des redaktionsgeschichtlichen Modells gestaltet ist, Anmerkungen zu Text und Übersetzung, einer synchronen Analyse des Textaufbaus, der diachronen Untersuchung, der sich schließlich die Auslegung der einzelnen Verse anschließt. Abschließend geht es in einer erneuten synchronen Analyse um die Rolle des Textabschnittes in „der Theologie des Buches Deuteronomium und in der Rechtshermeneutik des Pentateuchs“. Ottos Anspruch bei der Kommentierung lautet: „So ist in der Auslegung des Buches Deuteronomium stets zu fragen, wie in dem Buch auf religions- und rechtshistorische Veränderungen im Verlauf von mehr als drei Jahrhunderten reagiert wurde und das Buch Deuteronomium Veränderungen selbst initiierte, wobei eine Dialektik zwischen Literatur-, Religions- und Rechtsgeschichte zu verzeichnen ist“ (231). Wie ernst Otto diesen Anspruch nimmt, kann seine sechzigseitige Kommentierung des siebten Kapitels verdeutlichen (830–889). Über elf Seiten lang lotet Otto dabei die (literaturgeschichtliche) Beziehung des Textes u. a. zu Jos 9, Dtn 12,2–7; Dtn 26 und 29, der Sinaiperikope, dem Josuabuch und im Besonderen zu Ex 23 und 34 aus. Es finden sich aber auch z. B. längere und anschauliche Ausführungen zur neuassyrischen Kriegsrhetorik. All diese Beobachtungen und Schlussfolgerungen machen den Kommentar zu einer wertvollen Fundgrube, selbst wenn man nicht Ottos diachrone Hypothesen teilt. Immer wieder droht jedoch angesichts der detaillierten und verästelten Darstellung der Wald vor lauter Bäumen aus dem Blick zu geraten. Wer beispielsweise für die Predigtvorbereitung einen entsprechenden Kommentar sucht, dem kann man nur zu anderen Werken raten.

Otto nimmt jedoch die Herausforderung einer synchronen Exegese sehr ernst und fordert mit seiner Arbeit zu einem neuen Nachdenken heraus, wenn er beispielsweise postuliert: „Widersprüche und Spannungen im Pentateuch sollen weder synchron fortinterpretiert werden noch der diachronen Analyse nur als Einstieg in die Rekonstruktion von Texten hinter den Texten dienen, sondern als gezielt für den Leser stehen gelassene oder gezielt eingefügte Marker begriffen werden, die den Leser in die Lage versetzen sollen zu erkennen, dass die Erzählungen nicht in der erzählten Zeit allein ihren Horizont haben, sondern eine hermeneutische Strategie der Applikabilität auf die Erzählzeit als die des Lesers verfolgen“ (260). Diese Herangehensweise führt Otto immer wieder bei der Kommentierung exemplarisch durch und kommt dadurch auch zu aufschlussreichen Beobachtungen bei der synchronen Textbehandlung. Immer wiederkehrendes Thema ist in diesem Zusammenhang auch der für das Deuteronomium so typi-

sche Tempuswechsel, dem Otto in der Regel einen strukturierenden Charakter beimisst.

Führt man sich nach einer ersten Sichtung des Kommentars die vom Verlag auf seiner Homepage angeführten Charakteristika der Kommentarreihe vor Augen („Das Werk hat fachwissenschaftlichen Standard, aber keinen enzyklopädischen Ehrgeiz. ... HThKAT legt seinen Schwerpunkt nicht auf die historisch-kritische Analyse oder die Einzelsemantik, sondern auf die Herausarbeitung der Makrostrukturen des Endtextes und dessen theologische (und kanonische) Interpretation.“), so gibt es für die beachtlichen Abweichungen dazu wohl nur eine Erklärung: Man wollte auf die ungewöhnliche enzyklopädische Kompetenz des Autors dann doch nicht verzichten.

Christian D. Kupfer

---

Siegbert Riecker, Julius Steinberg (Hg.): *Das heilige Herz der Tora. FS für Hendrik Jacob Koorevaar zu seinem 65. Geburtstag*, Aachen: Shaker Verlag, 2011, Pb., X + 380 S., 1 Abb., € 49,80

---

Ein dreifaches Ziel verfolgt diese in drei Sprachen zu Ehren des Niederländers *Hendrik Jacob Koorevaar* herausgegebene Festschrift, die in drei Themenbögen untergliedert ist: Zunächst geht es um die Würdigung und Wertschätzung der wesentlichen Wirkungen des 65-jährigen durch seine Schüler, Kollegen und Freunde; dann wird die Hochschätzung der Heiligen Schrift durch den Alttestamentler der Evangelischen Theologischen Facultät (ETF) Leuven (Belgien) hervorgehoben und schließlich eine ausführliche Auflistung der Literatur aus der Feder des unkonventionellen Exegeten geboten.

Fast vierhundert Seiten fasst die Festschrift und vereint dabei neunzehn Beiträge (zehn englische, sieben deutsche, zwei niederländische), die zumeist (leider nicht immer!) mit einer Literaturliste und einem englischsprachigen „Abstract“ ausklingen.

Im ersten Teil werden fünf Beiträge unter der Überschrift ‚Historie und Hermeneutik‘ geboten: Zum Einklang plädiert *Herbert H. Klement*, Basel, in seinem Essay *Narrative Historie und Identität des Gottesvolkes: Zur Bedeutung von Geschichte und Geschichten im Alten Testament* (3–22) pointiert für eine ideologiekritische Infragestellung historistischer Exegese. Explizit setzt er sich für ein sorgfältiges Miteinander von literarischen und historischen Herangehensweisen an die Bibel ein, zumal es weder redlich noch hinnehmbar sei, kanonisch gegebene Textzusammenhänge literarkritisch aufzubrechen und dann diese Fragmente zu neuen Textcollagen zusammenzustellen – und das dann auf der Denkfolie der jeweils favorisierten Hypothesenwelt: „Dieser vor allem im deutschen Sprachraum dominierende Vorrang der Literarkritik in der Exegese hat nur zu oft den

Zugang zu der literarischen Welt der biblischen Texte verhindert.“ (5) In Hinsicht darauf, dass der Historizität des Holocaust eine hohe Bedeutung zugemessen wird, solle man nicht zu leichtfertig den biblischen Erzählungen lediglich eine fiktive Geschichtlichkeit zugestehen!

*Carsten Vang, Deuteronomy and the Notion of Exile (23–40)* bietet überzeugende Argumente im Blick auf die zeitliche Frühdatierung von Dtn 4 und 28, indem er die deuteronomische Terminologie und Exilsbeschreibung (Schnelligkeit des Exilsgerichts, Dienst für andere Götter, immer schlechtere Lebensbedingungen) der späteren Wirklichkeit (Verzug des Gerichts, fehlender Götzendienst und guter Lebensstandard im Exil) gegenüberstellt. Das biblisch-theologische Problem wird mit der Differenz zwischen der Gesetzes-Perspektive und dem Geschichtsblickwinkel beantwortet.

*Walter Gisin, Adam, Eva und die Jakobsfamilie in Hosea 6,7–11a (41–60)*, widmet sich den Anspielungen im Hoseabuch und thematisiert wieder die kaum noch geläufige Deutung von „Adam“ in Hos 6,7 als Person (nicht als Stadt). Dies signalisiert schön die Angewiesenheit einer sorgsam Bibelübersetzung auf eine sorgfältige Exegese. Gilead in V. 8 spielt auf Gen 31,22–54 an; V. 9 auf Gen 34; V. 11 auf Gen 4,25 und Gen 38; V. 10 fasst zusammen. Die Masse an Missdeutungen wird von Walter Gisin aufmerksam aufgearbeitet und mündet zum einen in eine tragfähige textuelle Kohäsion und zum anderen in ein stimmiges Bild der Kommunikation von der Bibel(re)lektüre Hoseas hinein in seine prophetische Verkündigung.

*Geert W. Loreins* Aufsatz *Dealing with Scripture and Circumstances in Nehemia 9–10 (61–77)* profitiert von seiner Herausgebertätigkeit der alttestamentlichen Kommentarreihe „De Brug“ und profiliert den Umgang eines bibellesewilligen Volkes mit alten Texten in nachexilischer Lage.

*Kristofer D. Holroyd* fasst in seinem Beitrag *Multiple Speech Act Layers, Jeremiah, and the Future of Studies in Structural Theology (79–94)* erste Ergebnisse seiner Dissertation zusammen, wobei er im Anschluss an eine Übersicht über die Hauptvertreter der Sprechakttheorie und am Beispiel von Jer 50f neue Ansatzmöglichkeiten findet, verschränkte Kommunikationsebenen zu beschreiben. Auf dieser Basis sind unterschiedliche Anordnungen in Kanon-Listen und textkritische Befunde verständlich(er) einzuschätzen.

Strukturelle Strategien stellen die Beiträge des zweiten Teils in den Mittelpunkt. *Benjamin Kilchör, התורה והאמת – Zur literarischen und theologischen Funktion der An- und Absageformeln in den Pentateuchgesetzen (97–120)* zeigt eine interessante kanonische Perspektive auf, die von zwei Zeugen der Tora ausgeht: Einerseits die *prophetische Auslegung*, die Mose ihr gibt (Dtn 31,24–27), andererseits das *Lied des Mose* (Dtn 31,19,28; 32). Von hier aus sind die Kanonteile Propheten und Psalmen zu platzieren.

*Raymond R. Hausoul, Leviticus 25–27 in de metafysische grootheid Exodus-Leviticus-Numeri (121–133)* fragt nach der Stellung und dem Stellenwert von Lev 25–27 innerhalb des Triumvirats Ex-Lev-Num und stellt anschaulich mithil-

fe von Diagrammen dar, wie lohnend die Wahrnehmung der Makroebene sein kann.

*Gunnar Begerau, Strukturelle und inhaltlich-theologische Verbindungen der Ketuvim in der Anordnung der BHS* (135–151), sieht die Chronikbücher und den Psalter als Rahmen und Einleitung der konzentrisch zu lesenden Ketuvim an, in deren Mitte Koh steht.

*Walter Hilbrands, Die Bedeutung der Struktur und Integrität des Predigerbuches für dessen Theologie* (153–165) bietet bestechende Einzelbeobachtungen zur Bedeutung der Integrität und Struktur des Predigerbuches im Blick auf seine inhaltliche Erhellung. Leitwörter werden von ihm ebenso vorgestellt wie literar-kritische Modelle in Frage gestellt. Seine Inblicknahme von Koh 8 ist zugleich eine Wertschätzung alternativer Bibelannäherung in Präzision und Demut. *Julius Steinberg, Das Hohelied – ein integrativer Ansatz* (167–181), schildert die Basis seines Hohelied-Kommentars in der Ambivalenz zwischen Differenz der Auslegung und Diversität des Hoheliedbuches selbst; beides ist nicht vorschnell zu harmonisieren. Dabei vermittelt er zwischen den anthologischen und narrativen Interpretationen des Hohelieds, indem er das Hohelied als vieldimensionales Kunstwerk mit unterschiedlichen Ebenen auffasst.

Dass auch der erste Petrusbrief sich strukturell auf das Alte Testament bezieht und dessen dreiteiligen Kanon abbildet, nimmt der Aufsatz von *Hans van Nes, Traces of A Three Part Canon underlying 1 Peter* (183–197), in Blick.

Der dritte Teil der Festschrift wird gut eingerahmt von den Beiträgen aus der Feder von *Jan L. Verbruggen, The History of Interpretation of Exodus 21:22–25* (201–235), der die Notwendigkeit einer Wort-Wahrnehmung als Schutz vor Eise-gese statt Exegese hervorhebt, und von *Siegbert Riecker, Altes Testament und allgemeingültige Ethik: Plädoyer für ein Second Quest nach den Noachidischen Geboten* (325–367). Letzterer ist der umfangreichste Beitrag des Buches und spannt den Bogen von einer biblisch-hermeneutischen Textpragmatik hin zur Ethik im Grundsätzlichen und Konkreten. Hierzu nimmt er ethische Entwürfe und jüdische sowie urchristliche Überlegungen in den Blick und fordert eine (stärkere) Wahrnehmung der unterschiedlichen theologischen Disziplinen untereinander ein.

*Eveline van Staalduine-Sulman, Impurity* (237–256) führt vor Augen, wie die alttestamentlichen Dimensionen von Unreinheit einer Systematik folgen, auch wenn keine rationalen Begründungen vorliegen.

*Pieter A. Siebesma, Het boek Jona in de uitleg van de Middeleeuwse Joodse exegeten* (257–266) erörtert Koorevaars These von Jona als Mitte der Kleinen Propheten vor dem Hintergrund der mittelalterlichen jüdischen Auslegung.

Welche Personen und Positionen machen die Gerechten im Sprüchebuch aus? Dies ist die Frage, der *W. Creighton Marlowe in Righteous People in Proverbs* (267–283) nachgeht. Mehr als nur eine Wortstudie stellt der Beitrag von *Mart-Jan Paul* dar: *The Translation of Hebel in Ecclesiastes* (285–301): hebel über-

setzt als Eitelkeit ist ebenso undeutlich wie uneindeutig und hat einen unheimlichen Einfluss auf die Auslegungsgeschichte genommen.

Gie Vleugels, *The Destruction of the Second Temple in the Odes of Solomon* (303–310) geht einen ganz eigenen Weg in der Interpretation der Oden Salomos und der Bedeutung der Zerstörung des Zweiten Tempels.

Patrick Nullens, *Value Personalism as a Lens to Read the Ten Commandments* (311–323) plädiert analog zu den Philosophen Husserl und Scheler für ein synekdochisches Verständnis der Zehn Gebote: Während Werte objektiv sind, kann Liebe sowohl das Objektive und Subjektive als auch das Individuelle und Kollektive miteinander verbinden. In den Zehn Geboten geht es um mehr als um das, was sie wortwörtlich wiedergeben, nämlich um eine objektive Welt der Werte.

Ein Portrait des Jubilars rundet die rundum ansprechende Festschrift ab, die durch ein Stichwort- und Bibelstellenregister über die fest(schrift)liche Intention hinaus noch eine stärker alltagstaugliche Funktion hätte finden können. Gerade weil die Beiträge über den Tellerrand der deutschsprachigen Exegese blicken, haben sie das Potential dazu, bisherige exegetische Einsichten zu hinterfragen oder als neue Herausforderung in Blick zu nehmen. Dies desto mehr als alle Beiträge ein Herz für die Tora haben und erfahrbar machen, dass das „heilige Herz der Tora“ letzten Endes die Gnade ist (Lev 16,17)!

Reiner Andreas Neuschäfer

---

Gordon J. Wenham: *The Psalms as Torah. Reading Biblical Song Ethically*, Studies in Theological Interpretation, Grand Rapids/MI: Baker Academic, 2012, Pb., 233 S., US \$ 22,95

---

Gordon Wenham, Prof. em. an der Universität Gloucestershire und derzeit Tutor am Trinity College in Bristol, ist bei der AfeT und AfbeT gut bekannt, zugleich weit darüber hinaus ein angesehener Alttestamentler. Insbesondere als Bibelkommentator hat er sich einen Namen gemacht, wobei sein zweibändiger Genesis-Kommentar in der WBC-Reihe besondere Erwähnung verdient. Nach seinem Buch *Story as Torah. Reading Old Testament Narrative Ethically* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004) geht der hier anzuzeigende Titel einen analogen Weg: Der Fokus wird auf die Wahrnehmung und Rezeption der Schrift in ihrem ethischen Anspruch bzw. ihrer das Verhalten transformierenden Potenz gerichtet, nur dass nicht Erzähltexte, sondern die poetisch geformten Psalmen Gegenstand der Untersuchung sind. Sie sind insofern besonders, als sie in Geschichte und Tradition bis heute nicht nur gelesen und memoriert, sondern in Gottesdiensten auch gebetet und (mit musikalischer Begleitung) gesungen werden. Wenham betont denn auch, dass gerade von dieser Eigenheit mit Blick auf die Verwendung

eine starke Prägekraft hinsichtlich einer impliziten Belehrung und damit Verhaltensänderung ausgehe.

Das Buch setzt ein mit Aspekten der Verwendungsgeschichte von Psalter und Psalmen in Israel, im antiken Judentum und im (frühen) Christentum. Im zweiten Kapitel werden knapp wesentliche Positionen der neueren Psalmenforschung skizziert. Wenham schließt sich der kanontheologischen Sichtweise mit ihrer Insistierung auf dem Psalter als Buch an, wobei er sich insbesondere an der Psalmenkommentierung von Jean-Luc Vesco (*Le psautier de David I+II [LeDiv 210/211]*. Paris: Cerf, 2008) orientiert. Im Kapitel *The Psalter as an Anthology to Be Memorized* wird ein vergleichender Blick auf andere Heilige Texte im Alten Orient geworfen und der Stellenwert der Memorierung sowie der mündlichen Aufführung betont. Beidem zugrunde liegt ein sorgfältig strukturierter Aufbau der Werke. Kapitel 4 befasst sich mit „prayed ethics“, nämlich der Besonderheit, dass es im Vollzug zu einer starken (Selbst-)Involvierung des Psalmbetenden oder -singenden mit Blick auf den Inhalt des Vorgetragenen kommt: „In praying the psalms, one is actively committing oneself to following the God-approved life. This is different from just listening to laws or edifying stories.“ (76) Die anschließenden sechs Kapitel bieten eine exemplarische Entfaltung des mit Psalmen und Psalter verbundenen Ethos anhand wesentlicher Aspekte und Themen. Zunächst wird der Verwendungsweise des Begriffs „Tora (JHWHs)“ in Ps 1, 19 und v. a. Ps 119 nachgegangen (anstelle der Wiedergabe „Gesetz“ [engl. „law“] wäre „[Unter-, Weg-]Weisung“ sachgerechter). Im nachfolgenden Kapitel sichtet Wenham den Psalter hinsichtlich Bezugnahmen auf pentateuchische Rechtsbestimmungen, insbesondere den Dekalog. Gewaltvergehen, Vergeltung (Talio) und Unterdrückung des Armen sind häufige Themen. Nachher werden Rezeptionen von „narrative law“ in den Psalmen evaluiert (vgl. Ps 14/53; 78; 104–106). Das für die Thematik wichtige Kapitel 8 erarbeitet die Bandbreite der antithetischen Redeweise von „Frevlern“ und „Gerechten“ und zeichnet deren Charakterisierung nach. Ein Abschnitt darin widmet sich dem Sündenbekenntnis und den Unschuldsbeteuerungen, ein anderer der Nachahmung Gottes (Imitatio). Die Appelle an Gott, richtend und rettend einzugreifen, hat das nächste Kapitel zum Thema. Damit kommt auch die in der Moderne unvermeidliche Frage nach der Angemessenheit von Gerichtswünschen (sog. „Rachepsalmen“) zur Sprache. Wenham erörtert einige dieser Psalmenpassagen und argumentiert dabei weithin in den Linien von Erich Zenger (*Ein Gott der Rache?* Freiburg i. Br.: Herder, 1994, mit Neuauflagen). Das zehnte und letzte Kapitel verfolgt die Wirkungen einer „Ethik der Psalmen“ im Neuen Testament. Der Blick richtet sich u. a. auf die poetischen Stücke in Lk 1f, die Deutung von Jesu Leiden als Gerechter in den Evangelien und die Abstützung auf Psalmenworte in den Ausführungen und Argumentierungen der Briefliteratur (Röm; Hebr) und der Apokalypse. Schlussfolgerungen, eine ausgewählte Bibliographie und Indizes (Stellen, Autoren, Themen) runden den Band ab.

In einer Zeit, in welcher der Anpassungsdruck dazu führt, dass auch Kreise innerhalb der Kirche zunehmend Positionen des biblischen Ethos preisgeben, sind Bibelstudien zu dieser Thematik nur zu begrüßen. In diesem Buch, das auch für Nichtfachleute gut zu lesen ist, geht es freilich nicht um normativ bzw. direktiv geäußerte Ge- und Verbote, sondern um eine indirekte, implizite Ethik: Mit dem identifizierenden Vollzug des Lesens, Betens und Singens von Psalmen wird indirekt bzw. implizit ein Gottes Weisung gemäßes Verhalten gefördert und gestaltet. Damit kann Wenham an Einsichten von Athanasius (Brief an Marcellinus) anknüpfen, die jüngst von Harry Nasuti aufgenommen und weiter bedacht wurden (er spricht von der sakramentalen, umgestaltenden Kraft der Psalmen). Diese und andere Einsichten zur Gestaltkraft der Psalmen „im Vollzug“ lassen aber fragen, ob der angezielte Aspekt der Transformierung mit dem Label „Ethik“ gut getroffen ist. Ich halte den damit angezeigten Sachverhalt für richtig, aber den Begriff in der hier gemeinten Verwendung für unglücklich und engführend. Ethik wird mithin mit *direkten* Sollensaufforderungen assoziiert. Hier geht es um mehr und anderes, und der ganze Bereich der gottesdienstlichen wie persönlichen Spiritualität wäre stärker miteinzubeziehen. Es gibt im Buch weitere Unschärfen und Inkonsistenzen mit Blick auf Terminologie und Methodik. So ist etwa die Differenzierung zwischen einer Sichtweise auf einzelne Psalmen und derjenigen auf den Psalter in seiner Buchgestalt nicht immer klar. Wenham plädiert für eine kanonische Leseweise des Psalters (der Begriff „Anthologie“ trifft den Sachverhalt nicht und ist irritierend, da Vertreter dieser Leseweise explizit dagegen votieren). Der von ihm präferierte liturgische Gebrauch in Judentum und Kirche geht in aller Regel von Psalmen(gruppen) und nicht dem Psalter aus. Zwar sind nicht alle Fragen geklärt, aber eine singend-instrumentale Aufführung des Psalmenbuchs in seiner Anordnung und Abfolge lässt sich m. W. nicht erhärten. Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist Wenhams Beitrag zu begrüßen. Es führt nicht nur in eine wichtige und in Forschung wie Praxis unterbelichtete Thematik ein, sondern regt zugleich zum Weiterdenken an. Die Kapitel, die den Aufnahmen von Rechts- und Erzähltexten aus dem Pentateuch nachgehen, sind besonders gewinnbringend. Hier trägt die profunde Kenntnis der Mosebücher durch den Verfasser reife Früchte. Möge das Buch dazu dienen, dass die Psalmen im privaten wie gottesdienstlichen Gebrauch noch mehr zu einem „commitment“ gegenüber Gott führen.

Beat Weber

Mart-Jan Paul, G. van den Brink, J. C. Bette (Hg.): *Bijbelcommentaar. Hoogelied. Jesaja*, Studiebijbel Oude Testament 9, Veendendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2012, geb., XXIII + 911 S., € 65,-

Der 9. Band der außergewöhnlichen niederländischen Reihe *Studiebijbel Oude Testament* (SBOT 9) behandelt die Bücher Hohelied und Jesaja. Geplant ist, dass die Reihe mit 12 Bänden bis 2015 abgeschlossen werden kann. Das anspruchsvolle Bibelkommentarprojekt wurde Lesern dieses Jahrbuchs bereits vorgestellt [vgl. JETH 20, 2006, 198–201]. Der enorme Wert dieser Reihe besteht in der kompakten Informationsfülle, die den Text intensiv wahrnehmen lässt. Jeder Band enthält auf den linken Seiten den Bibeltext in Hebräisch, Umschrift und niederländischer Interlinearübersetzung. In einem Kasten steht die Standardübersetzung Statenvertaling (1637/2002) sowie wichtige Übersetzungsalternativen vier anderer niederländischer Bibelausgaben. So wird eine intensive Beschäftigung mit dem Text leicht gemacht. Die jeweils rechte Seite enthält eine versweise Bibelerklärung. Ausführliche Exkurse führen ein in spezielle Themen wie Einleitungsfragen, historische Zusammenhänge und thematische Besonderheiten der jeweiligen Bücher. Theologisch sind die Bände im reformiert-konservativen Raum beheimatet. Sie verbinden den Reichtum traditioneller niederländischer Exegese mit neueren wissenschaftlichen Forschungsfragen aus dem internationalen Raum. Sie sind gut verständlich geschrieben für den Gebrauch in der Gemeinde. Wem die Sprache zugänglich ist, der bekommt in diesen Bänden einen enormen Reichtum an Anregungen zum Verständnis der Bibeltexte. Ein vergleichbares Werk in deutscher Sprache gibt es nicht.

Der anzuzeigende neunte Band der Reihe behandelt die Bücher Hohelied (3–105) und Jesaja (107–911). Drei einleitende Artikel mit Literaturhinweisen führen in das Hohelied ein. Der erste *De historische achtergronden van Hoogelied* (3–16) diskutiert historische Fragen, zunächst die Textüberlieferung und Kanonzugehörigkeit. Zur Datierung und Verfasserschaft werden die derzeit vertretenen Hypothesen vorgestellt und ausgewertet, die Herausgeber plädieren für eine Entstehung in salomonischer Zeit, auch mit Blick auf den geographischen Raum der Texte eines Großisrael mit dem Zentrum Jerusalem, das auch Gebiete im Norden und Ostjordanland umfasst. Der in dieser weisheitlichen Liebesliteratur genannte Bräutigam und die Braut werden Salomo und Sulamit genannt, ohne dass es sich um eine königliche Liebesbeziehung oder Ehe handelt. Der Anruf der „Töchter von Jerusalem“ wird im Vergleich mit Proverbien, in denen vor allem die „Söhne“ angesprochen sind, als ausdrücklich mit weiblicher Aufforderung verbunden verstanden, eine mögliche Autorschaft einer Frau für das Buch allerdings zurückgewiesen. Die oft beobachtete Nähe zu ägyptischen Liebesdichtungen wird als für die salomonische Zeit passend verstanden. Auch zu kanaanischer und mesopotamischer Liebeslyrik sind Parallelen bekannt, allerdings auch deutliche Unterschiede wie die dialogische Gestalt und die weniger drastisch-erotische und

mehr ästhetische Ausrichtung des Hohenliedes. Die Liebe des Hohenliedes wird im kanonischen Kontext und der sozialen Einbindung der Liebe (Haus der Mutter, Brüder) als eheliche Liebe interpretiert.

Im zweiten Artikel werden *De opbouw en boodschap van Hooglied* (17–24) vorgestellt. Die Autoren sehen ein mehrschichtiges, komplexes Werk, das als Weisheitsbuch auch im Kontext von Sprüche und Prediger seinen Platz findet. Die Herausgeber schließen sich für den Aufbau des Buches Arbeiten von Julius Steinberg an, der für fünf Zyklen (1,1–2,2 // 2,5–17 // 3,1–5,1 // 5,2–7,13 // 7,14–8,14) argumentiert hat. Im dritten Artikel *Geschiedenis van de uitleg van Hooglied* (25–35) skizzieren die Herausgeber die wichtigsten Ansätze der Auslegung in altkirchlicher, jüdischer, lutherischer, reformierter, katholischer Tradition sowie neuere Ansätze wie unter anderem Traum-theoretische, feministische und afrikanische. Sie plädieren dafür, dass das Braut-Bräutigam-Motiv auf eine breite Tradition der Auslegung für die Gottesbeziehung zwischen Israel und Jhwh und neutestamentlich für Christus und seine Gemeinde zurückgreifen kann. Deshalb sind neben der weisheitlichen Auslegung auch typologische und allegorische nicht unberechtigt.

Zum Jesajabuch geben vier Einleitungsartikel Überblicksinformationen zur Lektüre des Prophetenbuches (*De profet Jesaja en zijn boek*, 109–113; *Het ontstaan van het boek Jesaja*, 114–137; *De opbouw van het boek Jesaja*, 138–146; *De boodschap van het boek Jesaja*, 147–154). Hinzu kommen sechs Exkurse (*De historische achtergrond van het boek Jesaja*, 831–837; *De omringende volken: Arameeërs, Ammonieten, Moabieten, Edomieten, Arabieren en Nubiërs*, 838–853; *De uitleg van de profetieën over de toekomst van Israëll*, 854–869; *Beeldspraak in de Psalmen en Jesaja*, 870–881; *De achtergrond van de heils- en onheilsprefetieën, met name in het boek Jesaja*, 882–890; *De Knecht des HEREN, Jesaja 42–53*, 891–903). Literaturlisten finden sich jeweils am Ende der Abschnitte.

Die Herausgeber plädieren in Übereinstimmung mit der neueren Forschung dafür, das Buch Jesaja als theologisch einheitlich und zusammengehörig zu interpretieren. Während dies jedoch oft in aktuellen Ansätzen als Ergebnis einer späten Redaktionsstufe nach einem längeren Wachstumsprozess verstanden ist, argumentieren sie für eine Entstehung des ganzen Buches im Umfeld des historischen Jesaja im 8. bzw. frühen 7. Jahrhundert. Der Prophet Jesaja, der vor allem in der Zeit der Könige Ahas bis Hiskia gewirkt hat, hatte dem Volk das Gericht anzusagen. Dazu gehörte, wie schon in den Fluchworten von Levitikus und Deuteronomium angekündigt, auch die Erwartung der Vertreibung aus dem Land und das Exil. In der Generation Jesajas wurde dieses Gericht im Nordreich Israel zeitgenössisch, unmittelbar und anschaulich miterlebt. Jesajas Botschaft konzentriert sich auf das Südreich und Jerusalem. Das Gericht wird auch dort eintreffen, jedoch nicht durch die Assyrer, sondern durch die Babylonier. Zu Babylon bestanden politische Beziehungen, vor denen Jesaja gewarnt hatte. Die Kultur und Religion Babylons waren nicht zuletzt durch diese Kontakte nicht unbe-

kannt. Jesaja kündigt Gericht für Jerusalem an, aber er verweist auch – wie das Deuteronomium – auf die Perspektive einer Rückkehr, wenn auch lediglich für einen Rest. Diese Trostperspektive, die ab Jes 40 besonders deutlich wird, ist im Buch ebenso von Jesaja wie die Gerichtserwartung. Rückkehr und Wiederherstellung Zions sind zentrale Themen. Die Texte weisen dabei eine dezidierte Jerusalemer Erzählperspektive auf, die mit der oft vertretenen These einer Entstehung großer Teile des Buches in Babylon während der Exilszeit nicht zusammenpasst. Die theologische Einzigartigkeit Jahwes gegenüber den Göttern der Feindvölker, insbesondere Babylons, besteht gerade darin, dass er seinem Volk sein künftiges Handeln anzusagen vermag, das Gericht und auch die Errettung. Dazu gehören nicht nur die Ankündigung des schnellen Endes im syrisch-ephraimitischen Krieg, auch andere politische Ereignisse werden genannt. Unter anderem, dass Babylon Vollstrecker des Gerichts an Juda sein wird, dann aber seinerseits dem Gericht Jhwhs unterliegt. Die Nennung des Königs Kores (Cyrus), der sich für die Rückkehr und den Wiederaufbau des Tempels einsetzt, ist ungewöhnlich, aber in der Argumentation des Textes ein konkreter Hinweis dafür, dass Jhwh anders als die Götter der Völker genau daran als vertrauenswürdig erkannt wird, das Zukünftige seinem Volk anzusagen.

Mit dieser Leserichtung arbeiten die Herausgeber in Kenntnis der neueren Forschung zum Buch in der Tradition der älteren Jesajainterpretation wie sie auch in anderen aktuellen Kommentaren vorliegt (u. a. Dieter Schneider, 2. Aufl. 1993; J. Alec Motyer, 1993; John N. Oswalt, 1986; Gary V. Smith, 2009). Es ist zu begrüßen, dass – trotz weitgehender Marginalisierung – diese Auslegungstradition sich wieder einmal als lebendig und fruchtbar erweist. Es wäre zu wünschen, dass sie daneben auch im stärker wissenschaftlich ausgerichteten Diskurs wieder aufgegriffen würde.

Herbert H. Klement

---

Peter von Knorre: *Vergeblicher Gottesdienst. Die kultpolemischen Texte im Alten Testament*, Stuttgarter Biblische Beiträge 65, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010, kt., 323 S., € 49,90

---

Peter von Knorre, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Haiger und Dozent an der Biblisch-Theologischen Akademie Bergneustadt-Wiedenest sowie am Biblisch-Theologischen Seminar Fellbach, gelingt mit seiner in Kampen/Niederlande erfolgreich eingereichten Dissertation (2009) ein profundes Werk rund um die Fragen von Kultkritik und Gottesdienst im Alten Testament.

In einem lesefreundlichen Schreibstil und einer klaren Gliederung veranschaulicht der Autor seine Einsichten und Einblicke zu wesentlichen kultpolemischen Texten, wozu er insbesondere Jes 1,10–17; Jer 7,21–28; Hos 6,4–6; Am 5,21–27

und Mi 6,6–8 zählt, aber auch entsprechende Andeutungen in der Weisheitsliteratur wie den Psalmen (40; 50; 51; 69; 141), Sprüche (15,8; 21,3; 21,27 und 28,9) und Prediger 4,17 nicht übersieht. Überhaupt überzeugt bei dem Werk die Wahrnehmung der Kontexte – sowohl im Bereich der Fragestellung als auch in der Exegese: Immer werden Einleitungsfragen und Einbettungsbezüge herangezogen, um einer dichten philologisch-historischen Auslegung gerecht zu werden. Hier folgt Peter von Knorre den Fußstapfen seines Promotors Prof. Cornelis Houtman, Kampen, sowie seiner Förderer Prof. Helmuth Pehlke, Gießen, und Walter Hilbrands, Gießen.

Zum Einklang stellt die Studie die Einstellungen zur Kultpolemik in der Forschungsgeschichte dar. Letztere wird zu Recht als uneinheitlich und frei von einem Konsens dargestellt. Anschließend folgen die ausführlichen Auslegungen der als „Kanon der kultpolemischen Passagen“ anzusehenden Einzeltexte mit jeweils feinsinnigen Beobachtungen und sehr gelungenen Zusammenfassungen. Peter von Knorre fokussiert dabei die Bundestheologie als Metaebene der von ihm untersuchten Bibelpassagen. Zwar verpflichte der Bund zwischen Gott und Israel Letzteres zur Treue, doch scheitert diese „Beziehung“ unentwegt. Um Himmels willen soll der Kult kittend in das Verhältnis Gott-Israel eingreifen. Dabei begreift Israel jedoch nicht, dass ein solches Beziehungssurrogat nur vergeblich sein kann. Ein Satz oder Einsatz im Gottesdienst bleibt aussichtslos, wenn das Herz dabei einem anderen anhängt und die Gedanken anderem nachhängen.

Nach diesen fast zweihundert Seiten exzellenter Exegese in synchroner Methodik folgt eine dreißigseitige Auswertung mit knappen Zusammenfassungen der Exegesen, einer übergreifenden Deutung und der Darstellung von Auswirkungen für das Propheten-Verständnis im Allgemeinen. Die beiden Hauptfragen der einleuchtenden Auswertung sind:

1. Ist die Abweisung des Kultes relativ oder fundamental zu verstehen?
2. Gab es in ihrer Einschätzung des Kultes Abhängigkeiten oder waren die Propheten unabhängige Beurteiler?

Unabhängig von den angemessenen Antworten ist zu fragen, ob hier die Dissertation nicht noch mehr durch eine erweiterte Fragestellung an Profil gewonnen hätte? Wodurch kam es zu den Fehleinschätzungen des Kultus? Welche Auswirkungen hat dies auf den Glauben an einen gerechten Gott, der „in das Herz sieht“ (1Sam 16)? Eine gründliche Exegese allein macht den Braten noch nicht fett. Hier hätte eine Einbettung in größere Zusammenhänge, etwa der Frage nach der Kanon-Konstruktion oder einer synchronen Lesung der Bibel anhand der Thematik dieser Dissertation explizit aufgezeigt werden können.

Peter von Knorre zeigt dagegen u. a. auf, dass die Einschätzung des Kultes durch die Propheten sich eben *nicht grundsätzlich* verstehen lässt, sondern explizit in dem Missverständnis, die Pflege der Bundesbeziehung durch die Kultertüftung *gewährleisten* zu können. Beziehung ist in Bezug auf Gott jedoch universaler und ganzheitlicher zu verstehen. Zugleich dürfen Gottesbeziehung und Kult-

erfüllung nicht einfach gegeneinander ausgespielt werden. Insofern ist die Kultpolemik als Indikator des Bundesbruches zu verstehen, die im Kontext einer Gerichtsansage steht. Von daher erweisen die kultpolemischen Passagen ihre spezifische Signifikanz lediglich für die Dauer des Bundesbruches und eben nicht per se. Vom christlich-neutestamentlichen Blickwinkel her ist hier allerdings Hebr 8,7f.13 und Röm 8,3f nicht zu übersehen: Die Schwächung des Gesetzes durch das Fleisch war eben nicht nur eine temporäre, sondern eine durchaus grundsätzliche. Die Möglichkeit, auf einen irgendwann einmal eventuell eintretenden *Gehorsam* Israels zu warten, besteht ja gerade nicht. Im Gegensatz zu einer „positiven“ Anthropologie ist der Mensch eben nicht wesentlich gut und der menschliche Wille infolgedessen auch nicht imstande, nur aufgrund seines natürlichen Vermögens Gottes Geboten zu gehorchen. Selbst moderne spirituelle Übungen nach dem Motto „Du kannst, weil du willst“ werden dem Wesen des Menschen nicht gerecht. Auch der Kult selber wird durchaus als Integral des Bundes Israels mit dem Herrn verstanden. Insofern führt dessen Verwerfung letztendlich zum Ende des Bundes und macht die Beziehungslosigkeit zu Gott in der Vergeblichkeit des Gottesdienstes Israels deutlich.

Vielleicht hängen auch heutzutage Anziehungskraft mancher Gottesdienste und geistliche Beziehungsprobleme ja doch zusammen? Sollte gottesdienstliche Anbetung nicht eingebettet sein in eine Ansprache durch die Bibel und die Sprache der Bibel selbst? Hängen Doxologie und Dogma nicht viel enger zusammen, als manche Zusammenkünfte das wahrhaben wollen? Statt einer religionsgeschichtlichen Herangehensweise folgt diese Studie der Einstimmigkeit des biblischen Zeugnisses und zeugt davon, dass es durchaus angemessene Alternativen zu lange Zeit akzeptierten Annäherungen an unterschiedlich empfundene biblische Texte geben kann. Die Entscheidung zwischen Schöpfungsordnung und Bundesordnung, die immer wieder hinsichtlich der Propheten problematisiert wird, kann eben doch anders ausfallen, als sie in der Regel in alttestamentlichen Einleitungsbüchern eingängig gemacht wird. Dies muss man nicht religionshistorisch wie Bernhard Lang als problematische Verschmelzung zweier Seiten einer Medaille der sogenannten Jahwe-Religion ansehen, sondern durchaus als angemessene Sicht auf die Verschiedenheit biblischer Stimmen, die stimmig als Gottes heiliges Wort zur Sprache kommen will.

Exzellente sind auch die drei Exkurse der Ausarbeitung. Im Exkurs zur Deutung von Jeremia 7,22f (105–115) pointiert Peter von Knorre: „Der Ungehorsam als zentraler Anklagepunkt im Jeremiabuch wird auch in diesem Text durch das rhetorische Mittel der überspitzten Formulierung im Kontrast zur ersten Aussage hervorgehoben.“ Der Exkurs zur Begrifflichkeit von „Treue“ (130–133) hebt die Einbettung in eine Beziehung hervor: Es geht um die Treue als „Verhalten innerhalb einer Beziehung“ (132), bei der neben dem Formalen eben auch die Herzensverbindung zum Tragen kommen muss, um tragfähig zu sein. Der Abstecher zur „Erkenntnis Gottes“ (138–140) boykottiert bewusst eine Verengung des Begriffes auf eine wissensbetonte „Urform von Theologie“ (Hans Walter Wolff):

Von Bedeutung sei vielmehr ein verantwortungsvolles Verständnis vom Handeln Gottes in der Geschichte gegen eine Geschichtsvergessenheit, sodass die kognitive Seite und ein dem Geschichtshandeln entsprechendes Verhalten aufeinander bezogen bleiben. Erkenntnis und Treue sind referenzidentisch zu verwenden und wenden sich gegen eine Reduktion auf ein vom Gehorsam in der Lebensführung losgelöstes bloßes Kennen Gottes. Trotz dieser Exkurse fragt man sich als Leser, warum der Autor nur so kleine Ausflüge gewagt hat und nicht noch stärker die Diskussion mit anderen Auffassungen zum Anlass für eigene Profilierung genutzt hat? Konsequenzen einer Kultkritik für „Christus im Alten Testament“ (Wilhelm Vischer) hätten zumindest angerissen werden können. Zudem vermisse ich einen Diskurs mit Ansichten und Anschauungen, die im jüdisch-christlichen Dialog oftmals vertreten werden: Welche Relevanz haben die Erkenntnisse der Dissertation für diese Diskussion?

Ein sachadäquater Ausblick ins Neue Testament (Mt 9; Mt 12; Act 7; Hebr 10; 1Kor 13 und Röm 12) rundet die rundum gelungene Auswertung ab. Mit Martin Luther könnte man dies auch so auf den Punkt bringen, dass Gebet und Gutes tun nicht gegeneinander auszuspielen sind, sondern je Ausdruck der Nächstenliebe darstellen können: „Also ist das nicht ein gutes Werk, dass du ein Almosen gibst oder betest, sondern wenn du dich deinem Nächsten hingibst und ihm dienst, wo er deiner Hilfe bedarf und du es vermagst, es sei mit Almosen, Beten, Arbeiten, Fasten, Raten, Trösten, Lehren, Ermahnen, Strafen, Entschuldigen, Kleiden, Speisen, zuletzt auch durch Leiden und Sterben für ihn. Sage mir, wo sind jetzt solche Werke in der Christenheit?“ (Martin Luther: WA, Schriften, Bd. 10.I. 2, 38).

Ein nahezu dreißigseitiges Literaturverzeichnis (mit etlichen niederländischen, englischen, amerikanischen und französischsprachigen Titeln) bezeugt bei über 1200 Fußnoten, dass die Erkenntnisse anderer vom Autor eben nicht „mit Füßen getreten“, sondern gründlich und sorgfältig wahrgenommen wurden.

Ein ansprechendes Stellenregister und eine sprachlich wie inhaltlich sorgfältige Zusammenfassung in Deutsch und Niederländisch runden ein auch vom Layout her ansprechendes Buch ab, dessen vertiefte Lektüre ebenso wie ein von Gottes Wort bestimmter Gottesdienst nicht vergeblich, sondern verheißungsvoll ist.

*Reiner Andreas Neuschäfer*

---

Henrik George Laurens Peels, Stephanus Daniel Snyman (Hg.): *The Lion Has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, Eugene/OR: Pickwick, 2012, Pb., XIV + 241 S., US \$ 28,-

---

Der vorliegende Band widmet den biblischen Schriftpropheten jeweils ein eigenes Kapitel, in dem neben dem historischen Hintergrund, dem Inhalt und der

Struktur des Buches vor allem die wesentlichen theologischen Themen behandelt werden. Kurze Bibliographien runden die Kapitel ab. Die Autoren, die allesamt an evangelikalen oder reformierten Ausbildungsstätten tätig sind, repräsentieren ein weites geographisches Spektrum, das von Europa und Amerika bis nach Afrika und Asien reicht. Im Einzelnen handelt es sich um Gunnar Begerau (Micha), Ron Bergey (Jona), Jaap Dekker (Jesaja 1–39), Douglas Green (Obadja), Jin Soo Kim (Joel), Herbert Klement (Haggai), Hennie Kruger (Jesaja 40–66), Gert Kwakkel (einleitendes Kapitel zu den Propheten und der prophetischen Literatur; Hosea), Mart-Jan Paul (Zephanja), Eric Peels (Jeremia), Wolter Rose (Sacharja), Fanie Snyman (Amos; Maleachi), Dan Timmer (Nahum), Hans van Deventer (Daniel), Herrie van Rooy (Hesekiel) und Michael Williams (Habakuk).

Ein einleitendes Kapitel geht auf die hebräischen Begriffe für die alttestamentlichen Propheten ein und behandelt Aspekte wie deren Aufgaben, das Wesen der Prophetie, den Empfang der prophetischen Botschaften, verschiedene Arten von Propheten (inklusive falscher Propheten) und die prophetischen Bücher.

Dem Danielbuch, seiner Gattung nach eher apokalyptisch denn prophetisch, wird hier ebenfalls ein Kapitel gewidmet, während Jesaja in zwei getrennten Kapiteln zu Jesaja 1–39 und Jesaja 40–66 behandelt wird. Das ist insofern bemerkenswert, als Dekker in seinen Ausführungen zu Jesaja 1–39 gleich zu Beginn darauf verweist, dass sich in der letzten Zeit ein neuer Konsensus angebahnt habe, wonach das Buch sowohl aus linguistischen als auch aus theologischen Gründen als Einheit zu lesen sei. Der Grund, dies in dem vorliegenden Band nicht zu tun, liegt in seiner historischen Anlage, die es vorsieht, die einzelnen Bücher in chronologischer Abfolge zu präsentieren. Ob dies ein sinnvolles Unterfangen war, bleibt zweifelhaft, nicht zuletzt da dem eben die einheitliche Betrachtung des Jesajabuches zum Opfer fallen musste. Zudem wäre die Diskussion der einzelnen Bücher vor ihrem jeweiligen historischen Hintergrund auch im Rahmen der vom alttestamentlichen Kanon vorgegebenen Anordnung möglich gewesen.

Die von den Autoren jeweils gelegten Schwerpunkte und die Qualität der einzelnen Kapitel fallen, wie bei einem Sammelband dieser Art nicht anders zu erwarten, durchaus unterschiedlich aus. Während sich z. B. in einigen Fällen recht ausführliche Darstellungen zum historischen Hintergrund des Propheten finden, ist dieser in anderen Kapiteln nur grob umrissen. Noch deutlicher zeigen sich diese Unausgewogenheiten bei den Anmerkungen zur Struktur der Prophetenbücher, wechseln sich hier doch kenntnisreiche Diskussionen von Strukturmarkern und strukturellen Analysen (wie z. B. von Begerau anhand von Micha demonstriert) mit der schlichten Konstatierung einer vom Autor angenommenen Struktur ab. Gleiches gilt für die Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Forschung insgesamt. Zwar führen die den Kapiteln beigestellten Bibliographien auch neueste Forschungsarbeiten an, doch der tatsächliche Dialog mit diesen Beiträgen wird nur von einigen Autoren explizit geführt.

Noch gravierender fällt jedoch der Verzicht auf die Diskussion mancher in den letzten Jahren immer mehr in den Vordergrund getretenen Problemzonen ins Gewicht. Um nur ein Beispiel zu nennen, sollte man im Rahmen einer Behandlung des Hoseabuches, in dem Kernthemen wie Loyalität, exklusive Liebe und Ehebruch bekanntermaßen anhand der problematischen Beziehung des Propheten zu Gomer behandelt werden, nicht zumindest ansatzweise auf die für viele Leser von Texten wie Hosea 1 und 3 aufgeworfenen Schwierigkeiten eingehen? Es sind ja längst nicht nur feministische Leser, für die solche Passagen gerade auch erhebliche theologische Fragen bezüglich der Natur des hier vorgestellten Gottes aufwerfen. Insgesamt bietet der Band dem modernen Leser nur wenig Hilfe, die Botschaft der alttestamentlichen Propheten zur eigenen Situation in Beziehung zu setzen.

Diese z. T. kritischen Anmerkungen sollen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Band größtenteils eine gute grundlegende Einführung zu den theologischen Kernthemen der alttestamentlichen Propheten bietet. Es finden sich auch einige echte „Highlights“, vor allem dort, wo Autoren die Früchte langjähriger Arbeit an dem jeweiligen Buch präsentieren können oder sich auf einen fruchtbaren Diskurs mit der alttestamentlichen Forschung eingelassen und diesen auch in ihre Abhandlung einfließen lassen haben.

*Karl Möller*

---

Beat Weber: *Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott*, Biblische Gestalten 27, Leipzig: EVA, 2012, Pb., 191 S., € 16,80

---

Die Jonageschichte gehört anerkanntermaßen zu dem Schönsten alttestamentlicher Erzählkunst mit dem Rang „großer Literatur“ (13). Daher zog und zieht sie das lebhafteste Interesse der Forschung auf sich. Webers Buch, in der Reihe „Biblische Gestalten“ erschienen, fasst die Erträge der wissenschaftlichen Arbeit einerseits zusammen und bietet andererseits auch eigene Akzente.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Kapitel A bringt die Einführung in die „Jonaschrift“ (13–32). Kapitel B enthält als Hauptteil die Auslegung (33–124). Die S. 33–44 gehören inhaltlich jedoch noch zur Einleitung in Jona. Kapitel C stellt schlaglichtartig die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Jonagestalt in Wort (vom NT bis ins 21. Jahrhundert) und Bild (21 Abbildungen von der römischen Katakomben, über religiöse Kunst in christlichen Kirchen, bis zu Kees de Koort in Kinderbibeln) dar (125–175). Mit 71 Seiten fällt dieser Teil angesichts der Reichhaltigkeit des Materials zwar immer noch schlaglichtartig aus, ist aber sehr informativ. Beigegeben ist dem Buch ein Anhang (D) mit einer betont wörtlichen Übersetzung der atl. Jonatexte, sowie von Mt 12,38–42 und 16,1–4 (176–184). Die Übersetzung möchte den im Jonatext beliebten Leitwortstil

transparent machen, so dass die hebräischen Lexeme einheitlich wiedergegeben werden. An Verzeichnissen (E) finden sich ein Hinweis auf die verwendete Umschrift, eine Bibliografie vornehmlich neuer und neuester Literatur (184–189), sowie ein Abbildungsverzeichnis. Dem Buch steht eine ausführliche Inhaltsübersicht voran.

Weber plädiert für eine „doppelte Leseweise“ von Jona, einerseits als „Jonaschrift“ des 8. Jahrhunderts und andererseits als Teil des kanonischen „Zwölfprophetenbuchs“ aus spätnachexilischer Zeit (30–32). Mit der zweiten Lese Perspektive fügt sich Weber in den wissenschaftlichen Diskurs ein, in dem sich die kanonische Lektüre Jonas im Kontext des Dodekaprophetons zunehmender Beliebtheit erfreut und die Weber knapp, aber anregend vorführt. Die Erstlesung als Erzählung aus der Zeit Jerobeams II. (8. Jahrhundert) bietet einen mutigen Beitrag, weil diese Frühdatierung der gängigen kritischen Ansetzung Jonas in die spätpersische oder gar hellenistische Zeit entgegenläuft (mit einigen, meist evangelikal abweichenden). Weber möchte aber lieber der „Textspur“, die mit Jona 1,1 gelegt ist, folgen (25), als dem Weg wissenschaftlicher Einmütigkeit. Für ihn ist die Botschaft Jonas von der „Gnade und Barmherzigkeit Gottes“ gegenüber Ninive nur plausibel, wenn Ninive zur Zeit der Abfassung der Jonaschrift noch steht, mithin vor der Zerstörung 612 v. Chr. (23f). So verfährt Weber dann im exegetischen Teil mit einer doppelten Lektüre der Abschnitte. Zunächst und wesentlich legt er den Text im Rahmen der Jonaerzählung aus. In einer zweiten Lesung beleuchtet er dann (im Kleindruck) kurz den Abschnitt im Kontext des Zwölfprophetenbuchs.

Die Darstellung Webers ist ausgewogen und sachlich. Er bringt zu Fragen von Historizität versus Fiktivität, der Gattung, sowie der Einheitlichkeit (Jonaspsalm) sowohl kritische wie auch konservative Sichtweisen ins Gespräch. Die Diskussion führt er wohlthuend unpolemisch und fair. Er selbst ist vielleicht einer geschichtlichen Lektüre nicht abgeneigt (20). So macht er auch eine assyrische Situierung von Jona 3 plausibel (96f). Den Psalm des Jona (2,3–10) kann Weber aufgrund seiner zahlreichen kanonischen Psalmenreferenzen erst in nachexilischer Perspektive lesen (Psalter als nachexilisch), mithin als nachexilische Ergänzung zur vorexilischen Jonaschrift (68f). Damit weist Weber unwillkürlich auch eine Aporie seiner Jonalesung auf; denn strukturell ist der Psalm in Jona 2,3–10 unverzichtbar, wie Weber selbst auf S. 38 zum Aufbau der „Jonaschrift“ deutlich macht. Es bleibt auch zu fragen, warum Jon 2,3–10 besonders im Kontext des Zwölfprophetenbuchs zu lesen ist (69), wenn gerade die vielen unbestreitbaren Psalmenreferenzen eher einen Zusammenhang mit den Psalmen andeuten. Die Einfügung im Kontext des Zwölfprophetenbuchs wäre m. E. plausibler zu begründen, wenn die Bezüge zum Dodekapropheton den Hauptton an-schlügen.

Die Auslegung im Hauptteil ist allgemeinverständlich gehalten. Hebräische Begriffe werden, wo nötig, besprochen und in Umschrift angeführt. Dabei gelingt es Weber, ins Dickicht wissenschaftlicher Hypothesenfreudigkeit eine gangbare

Schneise zu schlagen. Die eigene Exegese ist literarisch-theologischer Art und lesenswert. Sie stellt das Netz der Leitworte in Jona und auch intertextuelle Bezüge (z. B. zu Gen 6; Ex 32–34; Jer 36) anschaulich dar.

Druckfehler: 40 Anm. C' lautet richtig 3,3b-4,4; 41 Z. 9 *gadal* pi; 47 Z. 25 das; 57 Z. 14 1,14; 99 Z. 14 Herz; 100 Z. 2 Tage; 112 Z. 4,4; 119 Z. 23 4,10 und Z. 24 4,11; 120 Z. 16 das; 127 Z. 21 1,16; 180 Z. 29 das; 181 Z. 20 Komma.

Weber bringt einen eigenen mutigen Beitrag zur Diskussion um Jona. Seine Auslegung ist ausgewogen und kann als Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit dem Jonabuch dienen. Alles in allem ist es ein hilfreiches Buch, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Klaus Riebesehl

---

Heiko Wenzel: *Reading Zechariah with Zechariah 1:1–6 as the Introduction to the Entire Book*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 59, Leuven: Peeters, 2011, Pb., IX + 340 S., € 45,-

---

Diese an der Wheaton College Graduate School im Jahr 2008 eingereichte und für die Publikation leicht überarbeitete Dissertation entwirft einen neuen Ansatz zur Interpretation des Sacharjabuches. Während die historisch-kritische Forschung seit langem dazu tendiert hat, einen Keil zwischen Sacharja 1–8 und die restlichen Kapitel zu treiben, will Wenzel den Propheten Sacharja als *ein* Buch lesen.

Methodologisch spielt für ihn dabei der dialogische Ansatz des russischen Philosophen und Literaturwissenschaftlers Michail Bachtin (1895–1975) eine ausschlaggebende Rolle, der demzufolge einleitend vorgestellt wird. Einige der in diesem Zusammenhang herausgearbeiteten Kernaspekte von Bachtins Literaturtheorie seien hier kurz genannt. Sie betreffen den von Bachtin geforderten lebendigen und leidenschaftlichen Dialog mit dem Text anstelle einer passiven Aneignung desselben und die Betonung des kontextgebundenen Verstehens sowie des damit einhergehenden „außen vor Seins“ („the ‚outsideness‘“) des Interpreten, womit ausgedrückt ist, dass dieser eben nicht Teil des historischen Kontexts des Textes ist. Entscheidender Weise wird jedoch in Bachtins dialogischem Ansatz diese historische Distanz nicht, wie in der historisch-kritischen Bibelauslegung üblich, als problematisch sondern, ganz im Gegensatz dazu, als für das Textverständnis erforderliche Grundvoraussetzung verstanden, erfordern Distanz und das damit gegebene „außen vor Sein“ des Interpreten doch erstrebenswerte und für einen echten Dialog unabdingliche Eigenschaften, wie z. B. Aufmerksamkeit und die Bereitschaft zuzuhören und zu lernen. Abgesehen von diesen von Wenzel herausgearbeiteten Kernaspekten von Bachtins Theorie sei noch darauf hinge-

wiesen, dass er diese zwischen autor- und leserorientierten Ansätzen situiert und Bachtins Bemühen, Texte als in sich kohärente Kunstwerke zu lesen, betont.

Wenzel wendet sich sodann der Auslegung des Sacharjabuches zu, die er in zwei Schritten angeht, indem er an eine einleitende Untersuchung der für das Verständnis des gesamten Sacharjabuches wesentlichen Verse in Sach 1,1–6 sieben Fallstudien anschließt. Er beginnt, Bachtin folgend, mit Hinweisen auf die dialogische Dimension des Buches, die er auf zweifache Art sowohl im Dialog zwischen Jahwe und den Adressaten des Propheten als auch auf der kanonischen Ebene im Bezug Sacharjas auf andere Teile des alttestamentlichen Kanons erkennt. Beide Aspekte sind ausschlaggebend für Wenzels Interpretation des Buches und bestimmen somit auch seinen methodologischen Ansatz. Dieser soll zunächst anhand der sieben Fallstudien, die sich mit Sach 2,10–11 und 15–16; 3,6–7; 6,15; 7,11–12; 9,11 und 10,1; 11,4–17; 14,9 beschäftigen, kurz beschrieben werden.

Die Analyse der den Fallstudien zugrundeliegenden Texte vollzieht sich in jeweils fünf Schritten: (1.) Untersuchung des Textes in seinem vom Sacharjabuch vorgegebenen Kontext. (2.) Identifikation der verbalen Parallele. Hierbei geht es um die Bestimmung der Texte, auf die sich Sacharja in seinem Dialog mit anderen Teilen des alttestamentlichen Kanons bezieht. Überhaupt sind die Fallstudien u. a. nach den Kriterien ausgewählt worden, dass es sich hierbei um Passagen handelt, die sich zum einen an entscheidenden Positionen im Text befinden und bei denen andererseits der Bezug auf vorausgegangene Schriftworte für das Verständnis von wesentlicher Bedeutung ist. (3.) Analyse des Kontexts der jeweiligen Bezugsstellen, da nicht nur die verbale Parallele selbst sondern auch ihr Kontext für die Argumentation Sacharjas von Bedeutung ist. (4.) Hermeneutische Reflexionen zu Sacharjas Verwendung der Referenzstellen. (5.) Analyse des theologischen Beitrags der Bezugsstellen für die Argumentation des Propheten Sacharja.

Die einleitende Untersuchung zu Sach 1,1–6 geht im Grunde ähnlich vor, nur dass Wenzel hier noch einige grundsätzliche, z. T. methodologische, Aspekte behandelt, wie z. B. das Verfahren der Identifikation der Referenzstellen, die Bedeutung von Sach 1,1–6 als Einleitung des Buches (hierbei handelt es sich, wie der Titel der Dissertation verdeutlicht, um eine der Kernthesen Wenzels) oder die Rolle des Begriffs „frühere Propheten“ in Sach 1,4, einem Vers, dem Jer 25,5.7 als primärer Referenztext zugrunde liegt (womit eine weitere wesentliche Feststellung Wenzels genannt wäre).

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit den einzelnen Texten finden sich dann detaillierte Schlussfolgerungen zur Interpretation des Buches von Sach 1,1–6 her, in deren Zusammenhang die Theologie des Propheten, der Gedankengang und die Gattung des Buches sowie sein Ort im Rahmen des Zwölfprophetenbuches, des alttestamentlichen Kanons und der Kirche erörtert werden.

Wenzel präsentiert Sacharjas Botschaft als eine Theologie des Übergangs und des Wartens. Die Adressaten leben in der Spannung des „schon und noch nicht“,

da die Erfüllung von Jahwes Verheißungen zwar bereits begonnen hat, aber noch keineswegs zum Abschluss gekommen ist. In dieser Zeit des Übergangs gilt es, Jahwe im Einklang mit den Richtlinien des Sinaibundes treu zu sein, doch die Adressaten unterscheiden sich eben nicht von ihren Vätern (vgl. Sach 1,4–6). Vor diesem Hintergrund ist denn auch Sacharjas doppelte dialogische Dimension zu verstehen, da der Prophet zum einen auf die Einstellung seiner Adressaten reagiert, andererseits diese im Dialog mit einer Reihe von Schriftworten zu korrigieren versucht, wobei das mangelnde Verständnis der Adressaten (Sach 1–6), ihr unzureichendes Vertrauen auf Jahwe und sein Wort (Sach 7–8) und ihre Weigerung, sich ganz auf Jahwe zu verlassen (Sach 9–14), zur Sprache kommen. Wenzel zeigt in diesem Zusammenhang auf, wie die verschiedenen Aspekte des Buches, wie z. B. die Nachtvisionen mit ihrem charakteristischen Deuteengel oder die apokalyptische oder proto-apokalyptische Sprache, dem dialogisch-prophetischen Anliegen des Buches dienen.

Abgesehen von den bereits erwähnten Beobachtungen zur Rolle Sacharjas im Rahmen des biblischen Kanons und der Kirche, die hier nicht weiter ausgeführt werden können, finden sich abschließend noch einige kurze Schlussfolgerungen zur grundsätzlichen dialogischen Ausrichtung des Textes, zu Sacharjas Theologie des Übergangs und des Wartens und zu Jahwes Treue seinem Wort und seinem Volk gegenüber. Eine ausführliche Bibliographie rundet den Band ab.

Wenzels Arbeit bietet eine in sich kohärente Auslegung des Sacharjabuches, die einen interessanten und bedenkenwerten Alternativentwurf zu den in der alttestamentlichen Wissenschaft gängigen Interpretationsansätzen vorzulegen weiß. Der von Bachtin übernommene dialogische Ansatz hat sich für die Auslegung des Buches als fruchtbar erwiesen, wenn auch gesagt werden muss, dass die z. T. recht knappen Ausführungen zu Bachtins Literaturtheorie nicht immer leicht nachzuvollziehen sind. Leser, die mit den Konzepten des russischen Literaturwissenschaftlers wenig vertraut sind, dürften sich mit diesem Teil des Buches etwas schwertun.

Karl Möller

#### 4. Theologie

---

Reinhard Feldmeier, Hermann Spieckermann: *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Topoi biblischer Theologie 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 689 S., € 49,-

---

Zwei Göttinger Bibelwissenschaftler legen die Summe jahrelanger Kooperation vor: ein mutiger, in einer Zeit der Spezialstudien bes. für Dogmatik und Verkündigung zu begrüßender Versuch! Die *Gliederung* dieser biblischen Gotteslehre ist

übersichtlich: Grundlegung (bes.: Gottes Wesen) und Entfaltung (bes.: Gottes Wirken), je rund 250 Seiten. Die *Grundlegung* umfasst sechs Teile: Der Name und die Namen, Vom Herrgott zum Gottvater, Der Eine als der Einende, Der Liebende, Der Allmächtige, Geist und Gegenwart. Die *Entfaltung* unterteilt sich in Gottes Zuwendung (darunter: Wort und Schöpfung, Segen und Lob, Gerechtigkeit und Rechtfertigung, Vergebung und Versöhnung) – Gottes Zumutung (Verborgtheit und Zorn, Leid und Klage, Vergänglichkeit und Tod, Ewigkeit und Zeit) – Gottes Zuspruch (Gebot und Gebet, Bund und Verheißung, Gericht und Rettung, Hoffnung und Trost).

Grundlegung und Aufriss merkt man eine Nähe zur reformatorischen Theologie an. Die Autoren grenzen sich von der religionsgeschichtlichen Schule ab und vertreten zumindest nach der Einleitung eine ontologisch-geistliche Sicht von Theologie: Lehre geschehe durch Gott bzw. durch Christus selbst und sei erst daraufhin Lehre von ihm (mit 1Kor 12,3 S. 2; mit Kol 1,15; 2,3 S. 5f). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Unterscheidung(en) der Geister und der zwischen Gottes Wort und Menschenwort (8), außerdem der Primat der Theologie vor der Anthropologie (9). Für die Autoren schließt ein sachgemäßes Fragen nach der *Einheit* und *Verbindlichkeit* der biblischen Zeugnisse eine *literar- und religionsgeschichtliche Forschung* ein; eine Theologie des Kanons sucht man vergebens. Neben der hebräischen Bibel werden auch die Zeugnisse der Septuaginta, des Judentums und hellenistischer Autoren einbezogen.

Der religionsgeschichtliche Ansatz geht so weit, dass sich der im Alten Testament vorgestellte Glaube nicht nur der Offenbarung des einen Jahwe, sondern auch polytheistischen Quellen verdankt; so habe Jahwe seine „Rolle“ als göttlicher Krieger mit Baal geteilt, evtl. überhaupt erst von ihm gelernt (154f, vgl. zum syrisch-kanaanäischen El 157); dass Jahwe als „Vater“ des Königs fungiere, sei von Ägypten übernommen worden (55ff), und mit der Wiedergeburt werde eine pagane Vorstellung ins Neue Testament übernommen (84f). Bei solchen Bestimmungen, auch wenn die Historizität gewisser Evangelientexte offenbleibt, wird die Unterscheidung zwischen Menschenwort und Gottes Wort freilich ebenso innerhalb des Kanons anstatt nur an seiner Grenze vollzogen. Unverständlich ist, warum Gen 15,6 gegen Röm 4 „kaum die Vorstellung der Rechtfertigung“ impliziere (294).

Trotzdem bietet der Band eine Fülle guter Einzelbeobachtungen und prägnanter Formulierungen; Beispiele: „Gottes ungeschuldet entschuldende Zuwendung“ (1, vgl. 540), „kundige Schriftauslegung“ kann „aus enttäuschten Herzen brennende machen“, und brennende Herzen sind auch verstehende (12f), „Wortmilch“ (zu 1Petr 2,2, S. 85), Gottes Allmacht nicht als ent-, sondern als ermächtigende Herrschaft (195, 200f) u. v. a.

Das Ziel dieser Gotteslehre wird durch systematisch wie chronologisch orientiertes Verfolgen der relevanten Traditionen erstrebt; indes erschließt sich die Auswahl der Themen und Texte nicht immer. Der Begriff der Allmacht Gottes, an dem trotz Kritik (D. Sölle u. a., 149) festgehalten wird, wird im alttestamentli-

chen Teil vor allem via Namenstheologie (insbes. die *pantokrator*-Stellen) verhandelt; narrative Partien kommen zu kurz (Geschichtsbücher, Jona). Analoges gilt von übrigen Teilen der Grundlegung: Das Wesen Gottes wird vor allem aus seinen Namen geschlossen (darum auch der erste, gelungene Teil über den bzw. die Namen, 17–50). In der Pneumatologie (203–249) werden sehr schön die Verbindungen zu Christologie, Ekklesiologie, Ethik und Eschatologie gezogen. Eine Theologie des Wortes Gottes fehlt jedoch hier; das biblische Wortverständnis wird vor allem protologisch verortet (253ff), die soteriologische Dimension kommt eher in verstreuten, allerdings gewichtigen Bemerkungen zur Geltung (262, 427 u. ö.). „Yhwh ist ganz in seinem Wort, welches alle Worte der Tora sind“ (435)! „Was dem Gebet unter dem Wort zuwächst, ist die Gegenliebe der Geretteten ...“ (438). Außerdem: Es gibt zwar einen eigenen, die Trinität mitreflektierenden Abschnitt über den Geist, aber nicht über Christus (über sein Leiden vgl. 376–380).

Der Titel nimmt Mk 12,27 auf (517). Als Summe der Schrift in der Sicht Jesu wird im „Beschluss“ (515–546) die „Selbstbindung Gottes“ festgehalten, „die sich in der Anteilnahme Gottes an den Leiden seines Volkes (Ex 3,7.9.16) und dem darauf gründenden Entschluss zu dessen Rettung äußert (Ex 3,8.10.17)“ (520). Der *deus iustificans* (Röm 3+4) ist zugleich der *deus vivificans* (Röm 4+8; 1Kor 15, S. 526ff). Vor allem die Adoption der Gläubigen zu Gotteskindern, ihre Auf- und Hereinnahme in die ewige Gottesgemeinschaft fasse das biblische Zeugnis von dem Gott der Lebendigen zusammen. „Archetyp“ der Gläubigen ist der auferweckte und gen Himmel gefahrene Gottessohn (531f), auf den die bisher exklusiv Gott zugeschriebene Fähigkeit „übertragen“ wird, Tote zu erwecken (Joh 5f+11; 1Joh 1+5; Offb, S. 533–537). Die letzten Zwischenüberschriften schlagen gut die Brücke von der kritischen Exegese zu Predigt, Bekenntnis und Hymnus: „Er ist dein Leben“ (537–540) – „Er tötet und macht lebendig“ (bes. zu 1Sam 2, S. 540–544) – „Ich werde nicht sterben, sondern leben“ (bes. zu Ps 118, S. 544–546). Interessant ist der häufige Bezug auf Gen 2,7.

Der Band ist leserfreundlich gestaltet, indem z. B. Raum gelassen wurde für den Abdruck eigener Übersetzungen auch längerer Bibelpartien, ferner durch eine umfassende Bibliographie (547–594), ein großes Register (595–689) und eine minimale Menge an Druckfehlern. Desiderata im Literaturverzeichnis betreffen v. a. angelsächsische Literatur, bes. die Theologien des Alten Testaments von P. R. House und B. Waltke; auch die von G. v. Rad ist nicht (mehr) dabei, ebenso der „Commentary on the New Testament Use of the Old Testament“ (Beale-Carson 2007). – Insgesamt ein begrüßenswerter Schritt, der sich aber noch zu wenig von den religionsgeschichtlichen Paradigmen befreit hat.

Stefan Felber

Konrad Schmid (Hg.): *Schöpfung*, UTB Themen der Theologie 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, Pb., 357 S., € 18,-

Wenn Politiker die Chiffre „Bewahrung der Schöpfung“ benutzen, verhelfen sie umweltethischen Normen zur religiösen Würde – meist ohne spezifische Schöpfervorstellung (vgl. 233f, 340). Insofern stellt dieser Band mit Aufsätzen zur Schöpfungsthematik aus jeder theologischen Disziplin einen wichtigen protestantischen Beitrag zur Klärung dar. Die Kreationismusdebatte steht von vornherein im Problemhorizont (Einführung von K. Sch., 1), kommt explizit aber erst in den hinteren Abschnitten wieder zur Geltung (dann umso deutlicher). Implizit ist sie schon in der These des Herausgebers wirksam, nach der Schöpfungsvorstellungen vor allem die *gegenwärtige* Welt mit ihren „Gewährungen“ und „Minderungen“ (10f, 75 u. ö.) erklären, kaum aber die anfängliche. Dabei falle die Weltlichkeit der Welt im Unterschied zu ihren Spiritualisierungen in mesopotamischen Konzeptionen auf (z. B. 89).

Annette Zgoll fasst die Schöpfungsvorstellungen des Alten Orients zusammen (17–70). In deren Licht werde deutlich, so Schmid vorweg, dass die Schöpfungsaussagen der Bibel nicht originell, sondern traditionell sind (9). Das Enūma eliš z. B. lässt erkennen, dass die Welterschöpfung auf die Suprematie Marduks und die Einrichtung entsprechender Kultstätten zielt. Auf knappem Raum wird eine Vielfalt an z. T. wenig bekannten Schöpfungsvorstellungen präsentiert: Urhügel, Streitgespräch von Mutterschaf und Getreide, div. Muttergöttinnen; Tempel und Stadt als Zielpunkt der Schöpfung. „Kosmogonie und Anthropogonie werden nach Enūma eliš ganz im Dienst und im Blick auf die Götter vorgenommen. ... Es ist keine Schöpfung um der Menschen willen“ (25, vgl. 42, 64), sondern auf das Königtum Marduks, den Königspalast und auf seine Stadt Babylon zentriert, wobei Tempel und Stadt in eins fallen können (26ff). Die ideale Stadt bildete im Alten Orient das Grundmodell für die Erschaffung und Besiedlung des Kosmos insgesamt. Jede Stadt, jeder Tempel der Gegenwart konnte als Ur-Stadt bzw. -Tempel fassbar bzw. als uranfänglich und zentral ausgezeichnet werden (30); das Universum gliedert sich nach städtischem Blickwinkel (32).

Im Atramhasis-Mythos soll der Mensch Arbeiten der unteren Götter übernehmen, hat also Anteil an göttlichen Aufgaben. Zur Menschenschöpfung wird der Gott geschlachtet, der zuvor einen Streik der arbeitenden Götter gegen die Hochgötter angeführt hatte; durch die Substanz des Blutes erhält der Mensch Anteil am göttlichen Planungsvermögen und empfängt einen unsterblichen Teil, den Geist (43, vgl. 50).

Im Enūma eliš begegnet eher eine Schöpfung und Metaphysik der Geschichte als eine Geschichte der Schöpfung. Alles kulminiert im Aufstieg Babylons zur Weltmacht und zum Bau seines Tempels (63). Synonym zur Stadt- wird die Weltentstehung gefeiert (64). Analog dazu stehe die alttestamentliche Vorstellung (Ps 122,3), Jerusalem sei wie *die* Stadt gebaut – d. h. als Zentrum des Uni-

versums. Die Erinnerung an die vollkommene Stadt war überall präsent; der Gegensatz zur Wirklichkeit aber mache Raum zur Eschatologie, biblisch: zum neuen Jerusalem (65f).

Der Beitrag von *Konrad Schmid* (71–120) überblickt die alttestamentlichen Schöpfungsaussagen, wobei er es unter Ausblendung der nicht dezidiert historisch-kritischen Exegese für Forschungskonsens hält, dass diese weder zum literarischen noch zum religionsgeschichtlichen Urgestein des Alten Testaments gehören (72f). Die Spätdatierung gelte auch für Gen 2f; die Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies setze die deuteronomistische Konzeption des Landverlustes wegen Ungehorsam voraus (75). Gott tritt der Schöpfung, selbst dem Himmel, alobal gegenüber (89). Dem Gegenüber diene auch das revolutionäre Konzept der Schöpfung durch das Wort (89f).

Gen 2,7 zeige, dass der Mensch von vornherein sterblich geschaffen wurde (vgl. Koh 3,20); V. 17 spreche von Todesstrafe und nicht von Sterblichkeit (93)! „Gut und Böse“ im Kontext von Gen 2f meine die Unterscheidung zwischen „lebensförderlich und lebensabträglich“ (94). Habe der Mensch einmal derart lebenspraktisches Wissen erworben (das Gott sich vorbehalten wollte), so müsse er aus dem Paradies vertrieben werden ... Schmid betont hier noch einmal, es werde nicht vom Verlust eines heilvollen Urzustandes gesprochen, sondern von einem Weg von einer ambivalenten Situation in eine andere, ebenfalls ambivalente Situation (97)! Bzgl. einer atl. Synthese bleibt Schmid zurückhaltend.

*Matthias Konradt* untersucht die neutestamentlichen (Neu-)Schöpfungsaussagen (121–184). Der Bezug zur Ethik wird hier erfreulicherweise stärker gesehen (129ff). Die Reden der Apostelgeschichte stellten Schöpfer und Geschöpf einander gegenüber, aber nicht beziehungslos (139, 141). Bei Paulus und den Deuteropaulinen werde gesellschaftliche Konvention mit schöpfungsgemäßer Konstitution verwechselt: Paulus' Verständnis von Gen 1,27 sei durch Gen 2–3 bestimmt, so dass 1,27 nicht mehr zu seinem Recht komme (163). Der positive „Impuls“ von Gal 3,28 sei im nachpaulinischen Christentum schnell „versandet“ (164). Das Motiv der Schöpfungsmittlerschaft Christi sieht Konradt „ganz und gar christologisch bestimmt“: Die Schöpfung wird „konsequent auf den in Christus manifest gewordenen Heilswillen Gottes hingeordnet“, was ein „Grundvertrauen in die Schöpfung“ lehrt (172). Auch im Blick auf die Neuschöpfung ergibt sich, wie Konradt sehr schön zeigt, die wechselseitige Bestimmtheit von Schöpfung und Christus: Der Trost der neuen Welt empfängt seine Gewissheit aus dem Glauben an den Ostersieg, der aber den Glauben an den sich zuerst und zuletzt durchsetzenden Schöpfer voraussetzt (177).

*Anselm Schubert* bewältigt für seinen Beitrag zu „*Schöpfung – Positionen der Theologie- und Kirchengeschichte*“ (185–223) eine riesige Menge an Material und führt durch die Theologiegeschichte bis Moltmann, der die kabbalistische Lehre vom Zimzum aufgenommen habe, nach der Gott sich in sich zurückgezogen habe, um Raum für eine freie Schöpfung zu ermöglichen (213).

Spannend ist der systematische Beitrag von *Reiner Anselm*: „Schöpfung als Deutung der Lebenswirklichkeit“ (225–294). Im Anschluss an Schleiermacher gleiche die Rede von Schöpfung an den theologischen Fakultäten häufig einem „innerlichen, fast spiritualistischen Akt der Selbstdeutung“ ohne Welterklärungsanspruch (226, 236, vgl. A. selbst 239f, 253f). Anselm beschreibt Schöpfung als freien Akt Gottes, anfänglich und fortwährend (228ff); letztere lebenserhaltend, nicht aber determinierend (234f bzw. 236ff). Anselm plädiert für eine trinitarische Schöpfungslehre im Anschluss an Barth und Pannenberg. Das Wesen Gottes sei aus seinem kontinuierlichen Handeln an der Welt zu erschließen, nicht umgekehrt. Das Handeln Gottes im Verhältnis zur Welt sei zugleich durch die gleichen Maßstäbe bestimmt, die auch für die innergöttlichen Beziehungen gelten (241f). Der inkarnierte Gottessohn sei der Inbegriff des Verhältnisses der Geschöpfe (!) zu ihrem Schöpfer (243). Da Allmacht hier immer verbunden wird mit Mitleiden und Geschichtlichkeit, könnten öko-feministische Anfragen umgangen werden (244). Im Abschnitt zum Verhältnis von Schöpfung und Naturwissenschaft (245–258) werden gewisse Probleme der oft vertretenen theistischen Variante der Evolutionstheorie anschaulich: Es drohe der Religion der Rückzug in Innerlichkeit und es bleibt unklar, wie Schöpfungslehre ethisch orientieren soll (254). Anselm zufolge ist die Evolutionstheorie jedoch theologischen Vorstellungen nicht entgegengesetzt, sondern hinsichtlich des Zeitverständnisses geradezu als Brücke geeignet (252f). Den spezifisch theologischen Beitrag sieht Anselm insbesondere in der Vorstellung von Individualität und Subjektivität, die nicht aus Naturgesetzen ableitbar sind; in der Evolutionstheorie bilden diese einen Fremdkörper (256f, vgl. 264f).

Anselms ethische Orientierungspunkte (267f) dringen leider nicht zu einer grundsätzlichen Ablehnung der Kindstötung im Mutterleib vor (270f). Evangelische Ethik müsse in erster Linie eine Situationsethik sein, die die Sozialität des Einzelnen ebenso bedenkt wie den Wert des Individuums als einem Geschöpf Gottes (286f).

Der blasse praktisch-theologische Beitrag von *Martin Rothgangel* konzentriert sich auf das Verhältnis von Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft (295–323). Kreationisten werden mit Kindern gleichgesetzt (296ff); sie bezögen „sich nicht auf die ‚facts‘ der Natur, sondern auf die ‚facts‘ der Bibel“ (299) – dies zeugt leider von großer Unkenntnis kreationistischer Publikationen! Auf Schöpfungstheologie in Predigt und Gottesdienst geht Rothgangel nicht ein.

Insgesamt gibt der Band einen guten Überblick über moderne Positionen; alle Beiträge schließen mit mehrseitigen Literaturhinweisen. Desiderata finden sich m. E. insbesondere im Verhältnis von Schöpfungstheologie und Ethik sowie von Schöpfungstheologie und Liturgie (Schöpfungshymnen; vgl. O. Bayers „Schöpfung als Anrede“, 21990; L. Jäger, „Als Mensch in Gottes Welt“, 2012, beide unerwähnt).

*Stefan Felber*

Alexandra Grund: *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, FAT 75, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2011, geb., 370 S., € 94,-

Mit der Entstehung des Sabbats untersucht Alexandra Grund, seit 2010 Professorin für AT an der Philipps-Universität Marburg, in ihrer Tübinger Habilitationsschrift ein besonders relevantes und theologisch aufschlussreiches Thema. Besonders relevant, weil im „Zeitalter der Beschleunigung“ (H. Rosa) die Fragen nach der Gestaltung von Zeit allgemein und des Sonntags im Besonderen ständig virulent sind. Theologisch aufschlussreich ist die Entstehung des Sabbats, weil sichtbar wird, wie bereits am Anfang einer solchen Institution traditionsgeschichtliche Kontinuität und historisch notwendige Transformationsprozesse miteinander verwoben sind.

Nach einer Einleitung zur bisherigen Forschung und zur Fragestellung der Studie untersucht Grund im ersten Hauptteil „Siebter Tag und Sabbat in vorexilischer Zeit“. In der Differenzierung von siebtem Tag und Sabbat greift sie eine These von J. Meinhold (1905) auf, nach der der Sabbat in vorexilischer Zeit zunächst ein Vollmondfest gewesen wäre und noch nicht mit dem Ruhetag am siebten Tag gleichzusetzen sei. Alle relevanten Texte werden in diesem Abschnitt sorgfältig untersucht. In einer literarhistorisch unübersichtlichen Gesamtsituation konzentriert sich die Auslegung dabei jeweils auf für die Fragestellung entscheidende Aspekte. Grund kommt zu dem Ergebnis, dass der siebte Tag (Ex 23,12; 34,21), der in den als vorexilisch datierten Texten nie als Sabbat bezeichnet wird, ein religiös motivierter Ruhetag war (63). Im Vergleich zur Umwelt Israels ist daran singulär, dass der Rhythmus dieses Tages sich nicht am Monat orientierte und das Gebot zugleich als Anordnung Gottes formuliert wurde (65).

Der vorexilische שבת, der mehrfach parallel zum Neumondtag steht, bezeichnete nach Grund einen Vollmondtag und kann in diesem Zusammenhang auch Gegenstand prophetischer Sozial- und Kultkritik werden (z. B. Jes 1,13), ohne jedoch als fremdreligiös verstanden zu werden (130f). Den Begriff שבת sieht sie als akkadisches Lehnwort, das zunächst keine etymologische Verbindung zum Verb שבת hatte, auch wenn beide Worte im Laufe der weiteren Entwicklung aufeinander bezogen wurden und sich gegenseitig beeinflussten (43ff).

Der Titel des zweiten Hauptteils beschreibt ein weiteres Stadium in der von Grund rekonstruierten Entwicklung: „Der siebte Tag als Sabbat im Dekalog“. In der Situation des Exils war eine Veränderung der Festpraxis erforderlich, die u. a. zum Wochensabbat führte. Inhaltlich steht dieser Tag in Kontinuität zu den vorexilischen Ruhetagen, vom „Vollmondsabbat“ wurde letztlich nur der Name übernommen. Im Dekalog, dessen Formulierung des Sabbatgebotes Grund in die spätxilische oder frühnachexilische Zeit datiert (176), ist die Verbindung der beiden Traditionen allerdings bereits vorausgesetzt.

Im dritten Hauptteil geht es um das „Sabbat- und Zeitkonzept der priesterlichen Komposition“. Zentrale Texte dazu sind vor allem Gen 1,1–2,3 und Ex 16. Gerade Ex 16 ist nach Grund „ein Schlüsseltext der priesterlichen Sabbattheologie, nach der der Sabbat als vor-sinaitische Entdeckung Israels zudem als nicht-kultische Einrichtung konzipiert ist“ (298). Auch der Festkalender in Lev 23 ist geprägt durch Siebenerstrukturen und Sabbatbegrifflichkeit. Nach Grund waren es deshalb priesterliche Tradentenkreise, die den Terminus שַׁבָּת mit dem siebten Tag als Ruhetag verbanden und die Einhaltung einer solchen besonderen Ruhezeit durch das Verb שָׁבַת bezeichneten (299). Die Arbeitsruhe folgt dem Vorbild des Schöpfers (Gen 2,2–3). Sie schenkt Israel eine besondere, geheiligte Zeit, die auch in Exil und Diaspora begangen werden kann und die ganz wesentlich zur Wahrung der Identität Israels und des JHWH-Glaubens beigetragen hat.

Die exegetischen Analysen werden in den einzelnen Hauptteilen jeweils auch weitergeführt durch grundlegendere Überlegungen zur Zeitauffassung im alten Israel, wie es der Untertitel der Studie ja bereits ankündigt. Im Schlussteil wird die Untersuchung abgerundet durch eine Zusammenfassung und einen kurzen Ausblick „Zu Sabbat und Herrentag („Sonntag“)“, der zeigt, wie die spezifisch alttestamentliche Untersuchung in der theologisch umfassenderen Frage nach Sabbat und Ruhetag weitergeführt werden kann.

Alles in allem ist diese Studie ein unbedingt empfehlenswertes Buch zu einem theologisch zentralen Thema des AT, dessen Wirkungsgeschichte kaum überschätzt werden kann. Auch wer in literarhistorischen Fragen andere Entscheidungen trifft, wird trotzdem von der umsichtigen und erhellenden Analyse der einzelnen Texte und den Ausführungen zum Zeitkonzept Israels profitieren.

*Christoph Rösel*

# Neues Testament

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

---

Sönke Finnen: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, WUNT II/285, Tübingen: Mohr, 2011, br., 624 S., € 99,-

---

Bei dem Inhalt des Buches handelt es sich um eine gekürzte Fassung der Dissertation von Finnen, die unter der Verantwortung von Prof. Dr. Jörg Frey als Promotor geschrieben und im Wintersemester 2009/2010 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht wurde. Nach eigener Angabe stellt die Studie „ein neues, umfassendes Konzept für eine Methode zur Analyse von Erzählungen vor, das sich am heutigen interdisziplinären Stand der Forschung orientiert, und erprobt es am Beispiel des letzten Kapitels des Matthäusevangeliums“ (1). Mt 28 eigne sich „sehr gut für fast alle Aspekte der narratologischen Analyse“ (1). Finnen geht in der Einführung u. a. kurz auf die Einwände gegen diese Methode in der biblischen Exegese (2f) und auf die Diskussion der letzten Jahrzehnte in Bezug auf die Integration neuer Methoden in die Bibel-Exegese ein (5ff).

Im Kapitel 2 geht es um „Theorie und Methode der Erzählanalyse“ (23–246). Im ersten Unterpunkt wird das Thema „Narratologie in Exegese und Literaturwissenschaft“ behandelt (23–46). Dabei geht es u. a. um die Geschichte der Narratologie und ihre heutige Entwicklung. Narratologie wird dabei einerseits als Gegenstandsbereich, andererseits auch als „Theoriebildung innerhalb dieser Disziplin“ verstanden, wovon „die konkrete Analyse abzugrenzen“ sei (28). Finnen weist darauf hin, dass etwa seit Mitte der 1990er Jahre „wieder eine Renaissance, ja ein Boom der Narratologie zu beobachten“ ist (33).

Im Folgenden wird das Thema „Kommunikation durch Erzählungen“ behandelt (47–78). Dabei wird u. a. betont, dass es für die narratologische Untersuchung einer Erzählung unwichtig sei, „wie stark sich die Erzählung an existierende Personen, real vorhandene Settings (Orte, Kulturen) oder historische Ereignisse anlehnt“ (56). Die neuere literatur- und geschichtswissenschaftliche Forschung habe ergeben, „dass sich *fiktionale* und *faktuale* Erzählungen nicht kategorial, sondern nur graduell unterscheiden“ (57). Jede Geschichtsschreibung besitze ihrerseits einen literarischen Aspekt (58), und auch der historiografische Erzähler habe „immer auch eine bestimmte Perspektive ... und eine bestimmte Wirkungsabsicht“ (59). Die Frage, ob Erdichtetes nicht moralisch verwerflich sei, sei schon seit Platon und Aristoteles diskutiert worden. „Platons Ansicht

setzte sich schließlich im christlichen Abendland durch: Eine sprachliche Äußerung, die – so meint man – keinen Bezug zur Wirklichkeit aufweist, könne nur als *Lüge* anzusehen sein und sei damit aus christlicher Sicht Sünde“ (60). Aber auch fiktionale Erzählungen wollen etwas vermitteln. Dabei braucht es „Fiktions-signale“, um eine Erzählung als „wahr“ oder „ausgedacht“ einordnen zu können, und um die Erkennung solcher „Fiktions-signale“, geht es im Folgenden (63ff).

Weiter werden Themen wie „Umweltanalyse“ (78–86), „Handlungsanalyse“ (87–125), „Figurenanalyse“ (125–164), „Perspektivenanalyse“ (164–186) und „Rezeptionsanalyse“ (186–245) behandelt und es folgt eine kurze „Darstellung der Ergebnisse“ (245f). Unter dem Thema „Handlungsanalyse“ wird z. B. bemerkt, dass Anachronien, d. h. die Veränderung der chronologischen Reihenfolge in der Darstellung, „relativ häufig“ seien; „sie steuern die Lesererwartungen und gehören zu den Faktoren, die eine Erzählung spannend machen“ (94). Zu den Figuren, die analysiert werden, können auch „Tiere und Fabelwesen, personifizierte Gegenstände oder andere Entitäten (Gott, Heiliger Geist, Engel, Satan u. a.)“ gehören (125). Der Streit, ob in einer Erzählung die Figur oder die Handlung am wichtigsten sei, scheine „weitgehend beigelegt: Die Analyse der Figuren wird zunehmen auch Gegenstand der literaturwissenschaftlichen Narratologie“ (126). Bei der Analyse der Figuren spielt ihre Motivierung ebenfalls eine Rolle (128). Und in Bezug auf die Perspektivenanalyse wird bemerkt, dass die klassische Definition, wonach die Beziehung, in welcher der Erzähler zum Erzählten steht, „für gewöhnlich kritisiert“ werde. „Wenn man ihn aber entsprechend ausdifferenziert, ist er ein äußerst passender Terminus für eine bestimmte Klasse von Beobachtungen“ (165). Das macht Finnern im Folgenden. Und bei der Rezeptionsanalyse geht es „um den Einfluss der Erzählung auf den intendierten Rezipienten, d. h. um die kurzfristige und langfristige *Wirkung* der Erzählung auf den Leser, Hörer und Zuschauer“ (186). Dabei spielen die Empathie (193ff), die Sympathie (195ff), der Realitätseffekt (197f), die Spannung (199f), die Rezeptionsemotionen (200ff), die intendierte Anwendung (205ff) und die intendierte Meinungs- und Verhaltensänderung (224ff) eine Rolle.

Im Kapitel 3 folgt die Praxis der Erzählanalyse in Bezug auf Mt 28 (247–438). Dabei wird zuerst untersucht, inwiefern die Erzählanalyse in der Exegese des Matthäusevangelium bisher eine Rolle spielte, wobei festgestellt wird, dass das nur selten der Fall war (vgl. z. B. 251) und dass „es nicht gut funktioniert, die Analyse der Erzähltechnik in einem Vers-für-Vers-Kommentar integrieren zu wollen“ (257). Empfohlen wird deshalb, die Analyse „ebenso wie Fragen der Textkritik oder der Quellenkritik in einen eigenen Abschnitt auszugliedern“ (258).

In Bezug auf die Frage nach der Fiktionalität und Faktualität des Textes in Mt 28 (270ff) kommt Finnern zu dem Ergebnis, dass „bis auf V. 13 alle Aussagen in Mt 28 faktual gemeint sind“, wobei er betont, dass es nicht Gegenstand der Narratologie sei zu prüfen, „ob sie wirklich faktual sind“ (272). Bei der Um-

weltanalyse (273ff) wird – nach einer kurzen Analyse des ganzen Matthäusevangeliums – festgestellt, „dass insgesamt Galiläa und der Berg eine Symbolik besitzen“ (288). Warum das in Mt 28 der Fall sein sollte, wird nicht deutlich. Was die Handlungsanalyse (290ff) betrifft, so wird bemerkt, dass es relativ leicht sei, „das ‚tragische Moment‘ im MtEv zu bestimmen“; schwieriger sei es, „das ‚erregende Moment‘ und das ‚Moment der letzten Spannung‘ im MtEv festzustellen“ (305). Bei der Figurenanalyse (325ff) wird festgestellt, dass sämtliche Figuren und Figurengruppen dem Rezipienten bereits bekannt seien, und sie müssten ihm nicht erst vorgestellt werden (326). Der auferstandene Jesus sei „mit der Figur des Mose, den Heiligen in Mt 27,52–54 und den Hohenpriestern vergleichbar“ (344). Als Begründung dafür folgt u. a. die Bemerkung, dass schon überzeugend nachgewiesen worden sei, dass Jesus „im MtEv deutlich als ‚neuer Mose‘ gekennzeichnet“ sei (ebd.). Diese Analyse wird als „ein sehr wichtiger Bestandteil der narratologischen Analyse“ bezeichnet, und es wird festgehalten, dass „der Figurenvergleich im Fall des MtEv auch sehr ergiebig“ sei (348). Im Zusammenhang mit der Perspektivenanalyse (365ff) wird betont, „dass die Adressaten, an die Mt dachte, Männer waren“ und dass „klar *judenchristliche* Rezipienten im Blick“ seien, „die schon eine Identitätsabgrenzung durchlaufen haben und aufgeschlossenen sind gegenüber der Völkermission“ (390). Und die Rezeptionsanalyse (392ff) kommt u. a. zu dem Schluss, dass der Rezipient „die Wahrheit der Auferstehung glauben“ soll (430) und dass er ebenfalls am Ende der Zeit auferweckt wird (431). Und er soll u. a. „seine alten, falschen Denkmuster bezogen auf Jesus/Gott ablegen“ (434). „Fazit: Durch Mt 28 wird der Glaube an Jesus Christus gestärkt, eine positive Einstellung zu Heiden und Frauen gefördert und christliche Heidenmissionare werden legitimiert. Ansonsten wird die Umwelt des Rezipienten vor allem in Abgrenzung wahrgenommen“ (438).

Unter Kapitel 4 (439–488) folgt eine Auswertung mit dem Versuch der Integration der Erzählanalyse mit der historisch-kritischen Auslegung der Bibel. Dabei wird zusammenfassend festgehalten, „dass die *historisch-kritische Methode* und die *Narratologie* an manchen Punkten integrierbar, an anderen Stellen wenigstens vereinbar sind“ (481).

Die umfangreiche Dissertation von Finnefn behandelt zweifelsohne ein wichtiges Thema in Bezug auf die biblische Exegese, zumal ein Großteil der biblischen Texte Erzähltexte sind. Dabei fällt auf, dass im ersten ausführlichen theoretischen Teil kaum biblische Beispiele angeführt werden, und wenn das der Fall ist, handelt es sich vor allem um Gleichnisse und Metaphern (vgl. z. B. 147, 169, 174f, 183, 205, 214, 218, 220), die man in Bezug auf die exegetische Methodik nicht mit einem „gewöhnlichen“ Erzähltext verwechseln sollte. Damit wird auch gleichzeitig eine Problematik der Arbeit angedeutet. Denn man kann m. E. bei der Exegese der narrativen Texte in der Bibel die Frage nach der Faktualität nicht einfach neutral behandeln in dem Sinn, dass man feststellt, dass der Autor „wahre Geschichte“ erzählen will, dann aber den Erzähltext so auslegt, als würde die historische Faktualität keine Rolle spielen. Denn auch wenn es nicht nur darum

geht, zu berichten, „wie es gewesen ist“, so geht es doch in Mt 28 primär genau um diesen Aspekt, wie Finnern ja eigentlich auch richtig erkannt hat. Aber sein Ergebnis lässt eher annehmen, dass es primär um eine Darstellung mit (versteckten) „moralischen“ Schlussfolgerungen handelt, wobei die „Ergebnisse“ historisch-kritischer Auslegung insgesamt bestätigt werden.

Es sei an dieser Stelle auf Goldingay hingewiesen, der richtig betont, dass biblische Erzählungen „mehr als Geschichte, nicht weniger als Geschichte“ sind (J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 32: „... more than history, not less than history“). Sie wollen sehr wohl auch etwas „lehren“, aber sie wollen doch zweifelsohne in erster Linie berichten – und damit vor allem darauf hinweisen, wie Gott Geschichte macht. Nur wenn das beachtet wird, kann die Erzählanalyse ein hilfreiches exegetisches Instrument sein, das dem Text gerecht wird.

Jacob Thiessen

---

Heinrich von Siebenthal: *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann / von Siebenthal*, Gießen, Basel: Brunnen, 2011, geb., XXII + 803 S., € 60,-

---

Die Neubearbeitung und ausführliche Erweiterung der 1985 (21990) erschienenen Grammatik von Ernst G. Hoffmann und Heinrich von Siebenthal (Abk.: HS) schließt eine schon länger bestehende Lücke in der exegetischen Fachliteratur. Für das ursprüngliche Werk war schon durch seinen heute nicht mehr zeitgemäßen Schriftsatz eine Überarbeitung nötig geworden. Der Autor hat dankenswerter Weise die Gelegenheit genutzt, das Werk nicht nur formal, sondern auch inhaltlich gründlich zu bearbeiten und zu ergänzen. Das Ergebnis ist eine Grammatik zum Neuen Testament auf hohem wissenschaftlichem Niveau, die nicht nur den Bereich der Syntax betont (so schon HS mit 171 von 298 Paragraphen), sondern auch den neueren linguistischen Bereich der Textgrammatik. Damit liegt ein Werkzeug vor, das bei aller Kontinuität zu der in der Gräzistik üblichen Terminologie inhaltlich neue und in der Exegese notwendige Wege geht.

Die Grammatik ist wie folgt gegliedert: 0. Einleitung, 1. Schrift- und Lautlehre, 2. Formenlehre, 3. Syntax, 4. Textgrammatik. Die Einleitung (0) informiert knapp und präzise über die Einordnung des Griechischen in die indogermanische Sprachfamilie, über die Geschichte des Griechischen und der altgriechischen Grammatik sowie über „Textstruktur-Ebenen und Gliederung der vorliegenden Grammatik“ (0.5). Beim letzten Abschnitt handelt es sich um eine linguistische Begründung für das Kapitel „Textgrammatik“ (4), das in Griechisch-Grammatiken (auch HS) üblicherweise fehlt.

Das Kapitel „Schrift- und Lautlehre“ (1, §1–20) informiert ausführlich nicht nur über das griechische Alphabet und dessen Besonderheiten, sondern auch über Veränderungen, die z. B. beim Aufeinandertreffen bestimmter Laute stattfinden. Hilfreich ist die Orientierung am Internationalen Phonetischen Alphabet (IPA) für diejenigen, die damit vertraut sind. Eine gründliche Lektüre dieses Kapitels bietet die Grundlage für das Verständnis der in der Formenlehre behandelten lautlichen Veränderungen, die z. B. beim Einprägen von Stammformenreihen relevant sind.

Im Kapitel „Formenlehre“ (2, §21–125) werden zunächst die Wortarten sehr ausführlich dargestellt (§22). Flexionstabellen bieten die Paradigmen; zum Verstehen von „Unregelmäßigkeiten“ sind die durch „<“ markierten Informationen über den Ursprung einer (z. B. durch Vokalkontraktion entstandenen) Form sowie die konsequente Angabe der Wortstämme hilfreich. Speziell bei der Behandlung der Verben fällt Folgendes positiv auf: die ausführliche vorbereitende Sprechung der Kategorien (Diathesen, Tempora/Aspekte, Modi usw., §64–74), die Übersetzungshilfen innerhalb der Paradigmen (z. B. §78: „Möge ich erzogen werden!“ zum Optativ Präsens Passiv von παιδεύω) sowie die durch Fettdruck realisierte Hervorhebung einzelner Phoneme in den Wortformen (z. B. §82: Entstehung kontrahierter Formen). Stammformenreihen finden sich thematisch sortiert (z. B. §94–96 zu den *verba muta*) über das Kapitel verstreut, im Wortregister findet man unter dem Kürzel „Stf.“ einen Verweis auf den entsprechenden Paragraphen.

Dass der Schwerpunkt der Grammatik auf der Syntax und der Textgrammatik liegt, ergibt sich schon daraus, dass das bisher Besprochene weniger als ein Viertel des Buchumfangs bildet. Im umfangreichen Syntax-Kapitel (3) fallen die hilfreichen Einführungen zu einigen Themen auf (§188: Diathesen; §207: Modi), besonders zu den Tempora bzw. Aspekten (§192–195). Bei der zuletzt genannten Thematik wird besonderer Wert darauf gelegt, dass im Griechischen Präsens, Aorist und Perfekt nur im Indikativ eine Zeitbedeutung haben, allerdings immer eine Aspektbedeutung. Der Aspekt des Aoriststamms ist nicht „punktuell“ (wie oft behauptet), sondern stellt die unmarkierte Aspektvariante dar, die sowohl zur Beschreibung punktueller als auch durativer Inhalte Verwendung findet. Für die Exegese wichtig ist hier insbesondere die Tatsache, dass zur Bestimmung der Aspektbedeutung nicht nur die grammatische Form, sondern auch der Verbinhalt und der Kontext maßgeblich sind (§192d-e, 194m, 195i). Hilfreich sind in diesem Kapitel auch die mit vielen Beispielen versehenen Aufstellungen der Präpositionen (§184–185), der Konjunktionen und Partikeln (§251–252) sowie der Sinnrichtungen für das adverbiale Partizip (§231–232). Das Kapitel endet mit einem Abschnitt über Stilfiguren (§291–296), das nicht nur syntaktische, sondern auch semantische Phänomene beinhaltet.

Das Kapitel „Textgrammatik“ (4, §297–354) greift ein vergleichsweise neues Gebiet der Sprachwissenschaft auf und stellt ein Novum im Vergleich mit anderen Griechisch-Grammatiken dar. Der theoretische Teil dieses Kapitels

(§297–314) führt wichtige linguistische Begriffe wie „Text“, „Kohärenz“ und „Proposition“ ein, die durch neutestamentliche Beispieltex-te illustriert werden. Der praktische Teil (§315–354) behandelt vornehmlich die Konnexion von Sätzen bzw. Propositionen zu einem Textganzen. Die Darstellung bietet eine Übersicht über mögliche Konnektoren (z. B. Konjunktionen, Relativa; §317–321) und Konnexionen, wobei für jede einzelne Konnexion (z. B. „konditional“) die sie realisierenden Konnektoren (z. B.  $\epsilon\iota$  oder  $\delta\varsigma$  i. S. v. „wenn irgendjemand“) genannt werden (§322–345). Gleichzeitig werden gewichtete Beziehungen zwischen Propositionen (z. B. „Bedingung–FOLGE“; Übersicht §352) angegeben, mit deren Hilfe ein Text hierarchisch strukturiert werden kann. Das Kapitel wird durch ein alphabetisches Verzeichnis der Konnektoren (§354) abgeschlossen.

Der Anhang erläutert die Hauptunterschiede zwischen klassischem Griechisch und NT-Griechisch (§355–356) und bietet einen Abriss der Wortbildungslehre (§357–371). Es folgen ein annotiertes systematisches und ein alphabetisches Literaturverzeichnis sowie ein umfangreiches Stellen-, Sach- und Wortregister.

Eine Kenntnis des klassischen Griechisch wird bei der Lektüre nicht vorausgesetzt. Die Sprache des NT wird allerdings nicht isoliert betrachtet, sondern wird als Teil der (z. T. nichtliterarischen) Koine und in seiner Abhängigkeit von der LXX wahrgenommen. Unterschiede zum Klassischen erscheinen außer im Anhang auch durchgehend im Text in Kleindruck. Zu Beginn der Paragraphen findet man Hinweise auf entsprechende Abschnitte in anderen Grammatiken, aber auch in linguistischen Grundlagenwerken. Daran wird bereits deutlich, dass der Autor sich nicht nur auf dem Boden der Gräzistik, sondern auch der allgemeinen Sprachwissenschaft bewegt. Das Buch ist entsprechend den linguistischen Ebenen Phonologie, Morphologie, Syntax und Diskursanalyse in Kapitel gegliedert, wobei die Ebene der Morphologie allerdings nur durch die „Formenlehre“ und damit durch die Flexionsmorphologie repräsentiert ist. Die in HS noch nicht aufgenommen Ausführungen zur Derivationsmorphologie finden im Anhang über „Wortbildungslehre“ (§357–371) Beachtung. Konsequenter unter linguistischem Blickwinkel wäre eine Einordnung in Kapitel 2 (dann: „Formen- und Wortbildungslehre“) gewesen, dann hätte allerdings die von HS übernommene Paragraphennummerierung angepasst werden müssen. Für die Verwendung bei der exegetischen Arbeit sind immer wieder hilfreiche Anmerkungen zur „Textdeutung“ zu finden, und zwar durchgängig durch alle Kapitel bzw. auf allen linguistischen Ebenen (z. B. §129, 133g zum Artikel; §195j, 197 zu Aspekt und Tempus; §251h,j zur Übersetzung von Konjunktionen). Dabei erscheinen immer wieder Hinweise auf die kommunikative Funktion sprachlicher Ausdrücke.

Der Autor setzt sich, wenn nötig, mit anderen Meinungen auseinander, beispielsweise bei der Aspektlehre (§193a) oder bei der Frage, ob die Spitzenstellung des Verbs als Semitismus zu werten ist (§128b; hier könnte man allerdings Vertreter dieser Meinung nennen).

Sehr hilfreich für Lernende ist die Tatsache, dass Beispielmaterial aus dem NT (und anderen Quellen) vollständig abgedruckt und mit einer deutschen Überset-

zung versehen ist. Im Gegensatz zu manchen anderen Grammatiken wird eine Kenntnis des Lateinischen nicht vorausgesetzt, auch Fachtermini wie „casus rectus“ (§146c) werden übersetzt und erklärt. Gelegentlich erscheinen passende Beispiele aus dem Englischen und Französischen. Wer einzelne Themen nachlesen will, findet in der thematischen Gliederung von Paragraphengruppen im Inhaltsverzeichnis Hilfe. Das Buch ist mit einem umfangreichen Verweissystem ausgestattet. So bieten Verweise von Paragraphen der Laut- zu solchen der Formenlehre zusätzliches Beispielmateriale, entsprechende Rückverweise helfen dabei, für eine morphologische Auffälligkeit die phonologische Begründung zu finden.

Einige wenige Dinge könnten in einer zweiten Auflage revidiert werden. Der aus dem Schreibmaschinenzeitalter stammende Sperrdruck, der zur Hervorhebung verwendet wird, erscheint dem Rez. heute nicht mehr zeitgemäß. Hier wäre Fettdruck angemessener, dies würde sicher nicht mit dem gelegentlichen Fettdruck griechischer Beispiele kollidieren.

Durch Zusatzinformationen in ([teilweise] geschachtelten) Klammern wirkt der Stil oft recht kompakt, was den Lesefluss hemmen kann (§135c erscheint zu kompakt, der Begriff der „Stärke“ einer Determination sollte genauer definiert werden; ähnlich die Klammerbemerkung in §141a zu „Nahdeixis“). Umfangreichere und wahrscheinlich weniger relevante Informationen erscheinen in kleinerer Schriftgröße, dem Rez. war allerdings nicht immer klar, was das Auswahlkriterium war. So wird der Begriff der „literarischen Koine“ auf S. 4 (b) im Kleingedruckten eingeführt, aber auf S. 5 (0.3) als bekannt vorausgesetzt. Auch Informationen, die explizit als zur Textdeutung relevant markiert sind, erscheinen gelegentlich klein gedruckt (§133g, 135c; Fußnote 12 zu §260). In Kapitel 4 ist eine ganze Paragraphengruppe klein gedruckt (§307–314), obwohl wichtige Informationen geliefert werden; man fragt sich, ob eine Beschränkung der Seitenzahl die Ursache dafür war.

Bei der Lektüre von §291–296 ist zu beachten, dass sich die aus HS übernommenen Verweise auf das Werk von W. Bühmann / K. Scherer (*Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*, Gießen und Basel, <sup>2</sup>1994) auf die 1. Auflage beziehen, während im Literaturverzeichnis die 2. Auflage genannt ist.

Das neue Kapitel über Textgrammatik hat fast Lehrbuchcharakter und kann (bzw. sollte) systematisch durchgearbeitet werden. Dafür wirkt es stellenweise leider etwas zu knapp, da die zwei miteinander verbundenen komplementären Zugänge (§323c) nach Ansicht des Rez. nicht deutlich genug zutage treten. Die Kenntnis eines früheren Artikels des Autors ist bei der Lektüre hilfreich, ein Hinweis darauf erscheint lediglich im Literaturverzeichnis (H. von Siebenthal, *Linguistische Methodenschritte*, in: H.-W. Neudorfer / E. Schnabel (Hg.), *Das Studium des Neuen Testaments*, Wuppertal, <sup>3</sup>2006, 51–100).

Dies sind jedoch Kleinigkeiten, die den Wert des Buchs keineswegs schmälern. Dem Autor ist ein großer Wurf gelungen, eine Grammatik auf hohem Niveau, die den Ansprüchen von Anfängern und Fortgeschrittenen gleichermaßen

gerecht wird. Bei der Beschäftigung mit dem Grundtext des NT (und auch mit Texten der Septuaginta) kann und sollte das Werk als ständiger Begleiter dienen.

Carsten Ziegert

## 2. Einleitungswissenschaft

---

Ulrich Wilckens: *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, br., 172 S., € 16,99

---

Wilckens war Universitätsprofessor für Neues Testament und evangelischer Bischof. Zuletzt veröffentlichte er eine mehrbändige *Theologie des Neuen Testaments* (2002–2009, im selben Verlag erschienen).

Die „Frage nach der Autorität und konkreten Verbindlichkeit der Bibel“ ist, so Wilckens im Vorwort, „in den Synoden der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland“ „aktuell brennend geworden“. Wilckens möchte an der Heiligen Schrift als „Grund und Quelle des Christseins“ festhalten und legt zu diesem Thema nun ein Buch vor, dessen Titel und Untertitel eine grundlegende Umorientierung erwarten lassen. Diese Erwartung wird jedoch nicht eingelöst. Wilckens liefert vereinzelte Kritikpunkte an der Bibelkritik, und er gibt Anhaltspunkte dafür, wie ein bewahrender Umgang mit der Bibel aussehen kann. Warum andere Theologen ausgerechnet Wilckens' Weg – den man als „gemäßigt-kritisch“ bezeichnen könnte – einschlagen sollten, wurde mir aber nicht klar. Er präsentiert Überlegungen, aber keine ganz starken Argumente.

Bei einem Neutestamentler, der die Bibelkritik problematisiert, würde mich interessieren, wie er die Ergebnisse konservativer Forscher, z. B. von Rainer Riesner oder Armin Daniel Baum, einschätzt. Doch kommen diese Namen hier nicht vor. Die „modernsten“ konservativen Neutestamentler, die Wilckens erwähnt, sind Theodor Zahn und Adolf Schlatter. Andere hier erörterte wichtige Theologen des 20. Jahrhunderts sind Rudolf Bultmann und Karl Barth. Wie Wilckens einflussreiche Neutestamentler der Gegenwart, etwa Gerd Theißen oder Udo Schnelle, beurteilt, und was sich für die Beurteilung von deren Werk aufgrund einer veränderten Haltung gegenüber der Bibelkritik ergibt – all das wird hier nicht konkret.

Mich hätte auch Wilckens' Meinung zu anderen Infragestellungen der Bibelkritik interessiert, etwa jene seines (ex-)bischöflichen Kollegen Gerhard Maier, dessen Buch *Das Ende der historisch-kritischen Methode* 1974 erschien. Davon ist in diesem Buch nichts zu finden. Wilckens gibt selbst an, dass er „die Auseinandersetzung mit der exegetischen Forschung“ ausgespart hat. Aber er hofft, „eine wissenschaftliche Explikation“ des hier zu besprechenden Buches „zu späterer Zeit nachliefern zu können“ (116) – Wilckens, Jg. 1928, hat also noch große

Pläne. Vielleicht wird er dort auch auf die hier nicht behandelten Themen *Inspiration* und *Kanon* eingehen.

Das Buch hat kein Register – ein schnelles Nachschlagen, was Wilckens zu einer bestimmten Bibelstelle oder einem bestimmten Theologen sagt, ist somit nicht möglich. Doch nun abgesehen von *Desiderata*: Was ist in diesem Buch zu finden? Es besteht aus zwei Teilen: *I. Die Geschichte der historisch-kritischen Exegese* (101 S.), und *II. Wie kann die historisch ausgelegte Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden?* (55 S.). Der erste Teil widmet sich also der Vergangenheit, der zweite Teil dann der Zukunft. In der Geschichte geht es vor allem um das 19. Jahrhundert; das 20. Jahrhundert wird bis zur Zwischenkriegszeit beschrieben (Kap. I,8), mit einzelnen Angaben bis zu den 1960er Jahren. Sein Anliegen erläutert Wilckens folgendermaßen: Wie die historische Kritik die biblischen Texte aus ihrer Entstehung heraus zu verstehen sucht, möchte Wilckens „die historische Bibelkritik selbst historisch-kritisch auf die sie leitenden Motive hin“ prüfen, „von ihrer Entstehung im Zeitalter der Aufklärung an“ (14).

Im II. Teil hält Wilckens an dogmatischen Grundaussagen fest – aber ohne zuvor zu klären, warum die dazu herangezogenen NT-Aussagen als historisch (Worte Jesu) oder inspiriert (Paulusbriefe) zu betrachten sind. Wahrscheinlich stehen wir hier bei solchen Grundlagenfragen vor einem prinzipiellen Problem: Wir bräuchten so etwas wie einen „archimedischen Punkt“ aus Ausgangsbasis, von der aus wir weiterdenken und aufbauen könnten. Einen solchen Punkt versuchen manche Christen durch eine abgesicherte Theorie von der Bibelinspiration, eventuell verbunden mit Irrtumslosigkeit, zu erreichen. Das ist jedenfalls nicht der Weg Wilckens’.

Aus diesem II. Teil greife ich hier einige Aspekte zur Veranschaulichung von Wilckens’ Zugang heraus. Seine Darlegung der Evangelien erinnert mich an Birger Gerhardsson: Wilckens verweist darauf, dass „die Menschen damals über eine erstaunliche Gedächtnisfähigkeit verfügten“, wie das „aus den vielerlei Lernvorgängen in den Synagogen und Rabbinenschulen bekannt“ sei. Er geht davon aus, „dass schon zu Jesu Lebzeiten seine Jünger seine Verkündigung und Lehre für sich und für neu Hinzugestoßene im Wortlaut sich eingepägt haben“ (164). Ähnliches gelte nicht nur für Jesu Worte, sondern auch für seine Handlungen. – Ein Jesuswort am Ende des Johannes-Evangeliums (21,14) legt Wilckens so aus, dass der Verfasser dieses Evangeliums durch dieses in der Kirche „bleibt“ bis zum Wiederkommen Jesu (162). – Im Zusammenhang mit der „Sachkritik“ hält Wilckens an einem konservativen Eheverständnis fest (168f).

Dieses Buch liefert wohl keine grundlegende Umorientierung, aber es enthält eine Reihe von Anregungen.

Franz Graf-Stuhlhofer

Cilliers Breytenbach (Hg.): *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsgeschichte aus zwei Jahrtausenden*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, kt., X, 284 S., € 36,-

Im vorliegenden Sammelband „versucht die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, den Fokus aller in ihr vertretenen Disziplinen auf den Römerbrief des Paulus zu richten“ (vi). Der Band ist aus einem Orientierungskurs für Studierende der Theologie hervorgegangen.

C. Breytenbach behandelt in der „Einführung“ (1–14) die Einleitungsfragen zum Römerbrief (woher kennen wir den Römerbrief?, die Entstehung des Briefes, seine Adressaten, ausführlicher zum Abfassungszweck, knappe Darstellung der Forschungsgeschichte, das Primat der Barmherzigkeit Gottes im Römerbrief sowie der Römerbrief als Vermächtnis des Paulus). Breytenbach schließt mit der Beschreibung des Sammelbandes. Er

entfaltet einige ausgewählte Facetten dieser intensiven Wirkungsgeschichte. Das Augenmerk liegt darauf, den Zusammenhang der Einzeldisziplinen der Theologie anhand der Rezeption eines ihrer grundlegenden Texte zu verdeutlichen und dabei zugleich auf knappem Raum durch zwei Millennien hindurch die Hauptstationen der theologischen Rezeption des Römerbriefes bis in die über sie hinausreichende philosophische Diskussion und Gender-Debatte der Gegenwart zu verfolgen. So bietet der Band eine kompakte Einführung in eine zentrale theologische Thematik, mit der sich insbesondere Studierende der Theologie aber auch alle anderen interessierten Leserinnen und Leser das Fachgebiet erschließen können (14).

M. Köckert untersucht „Abrahams Glaube in Römer 4 und im vorpln. Judentum“ (15–47; Abraham in Röm 4, Gen 15 im vorpln. Judentum, Verständnis des Glaubens Abrahams und der Anrechnung der Gerechtigkeit, Abraham erscheint als erster Verehrer des wahren Gottes und Urbild der Proselyten, Anknüpfung und Widerspruch in der pln. Rezeption). D. Wyrwa beschreibt „Zugänge Augustins zu Paulus und dem Römerbrief“ (49–99; ohne Zwischenüberschriften!). L. Honnefelder schreibt zu „Der Römerbrief in der mittelalterlichen Theologie des Petrus Abaelardus und Thomas von Aquin“ (101–118; Darstellung und Vergleich der unterschiedlichen Auslegung des Römerbriefes; „der Römerbrief ist zum einen der Höhepunkt der in der biblischen Botschaft enthaltenen ‚Ermahnung‘ ..., zum anderen ist er die Quelle, in der man den Kern des Glaubens in einer Form sieht, die in der systematischen Deutung durch Theologie ihre genuine Gestalt gewinnt“, 118).

Von D. Wendebourg stammt der Beitrag „Der Römerbrief bei Martin Luther“ (119–134; die Erkenntnisse, die Luther in seiner frühen Beschäftigung mit diesem Brief gewonnen hatte, bestimmten seine ganze Theologie und prägten alle seine Schriften). F. Lohmann schreibt über „Die Krisis des Glaubens: Karl Barths Auslegung des Römerbriefes“ (135–160; wesentliche Stationen von Barths Beschäftigung mit dem Römerbrief waren eine Predigtreihe zu Römer 1,16, die Vorgeschichte der Erstauflage des *Römerbrief*, die Erstauflage von 1919, die

Zweitaufgabe von 1922 sowie die spätere *Kurze Erklärung des Römerbriefs* von 1940/41 bzw. 1956, dem folgt eine instruktive Analyse der Barth'schen Auslegung). N. Slenczka steuert einen Aufsatz mit dem Titel „Gericht“ (161–176; systematische Reflektionen zum Gewissen, Rezeption der Aussagen des Römerbriefs) bei.

Weitere Beiträge sind W. Gräb, „Der Römerbrief in der christlichen Verkündigung oder die pln. Rechtfertigungslehre im modernen Lebenszusammenhang“ (177–193; die pln. Rechtfertigungslehre im neuzeitlich-modernen Lebenszusammenhang, humane Selbstdeutung im Horizont der pln. Rechtfertigungslehre, gegenwartshermeneutische Annäherungen an die pln. Rechtfertigungslehre, Rechtfertigung in heutiger christlicher Verkündigung, gelebte Rechtfertigung; Perspektivenverschiebung in der Selbstdeutung); A. Feldtkeller, „Ein Kunstwerk, der Römerbrief und die ‚Theologie der Religionen‘“ (195–211; u. a. knapp zu den Referenzpunkten im Römerbrief für eine Theologie der Religionen, Römer 1,18–32; 4; 9–11); R. Schieder, „Politische Philosophen lesen den Römerbrief“ (213–226; Paulus als Krisentheoretiker, die politische Theologie des Paulus, politische Theologie oder politische Ethik, Kritik der politischen Romantik, die Vollendung des Gesetzes); A. Arndt, „Geschichte(n) mit Paulus: Römerbrief und Geschichtsdenken von Schelling bis Agamben“ (227–236; Schelling, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Nietzsche, Giorgio Agamben) und abschließend U. Auga, B. Schirr, „Paulus gegen Paulus? Eine feministisch-postkoloniale und diskursanalytische Lektüre von Römer 12“ (237–266; zwischen Legitimierung und Widerstand, Voraussetzungen feministisch-postkolonialer und diskursanalytischer Lektüre, der anti-imperiale Paulus und Römer 13,1–7, der kolonialisierte Paulus, der kolonisierte „Körper“ des Paulus und abschließend die Frage: Paulus dekolonisieren? – Performanz und eine Hermeneutik der Gastfreundschaft). Stellenregister und Namenregister beenden den Band. Auf Zusammenfassungen oder gar englische Abstracts wurde verzichtet.

Ob mit dieser Auswahl die Hauptstationen der Rezeption des Römerbriefs repräsentativ umrissen sind, bleibt fraglich. Darf man die altkirchliche Rezeption auf Augustinus beschränken, auch wenn dessen Auslegung im Mittelalter in der Westkirche bestimmend wurde (vgl. J. Patout Burns, *Romans: Interpreted by Early Christian Commentators*, The Church's Bible; Grand Rapids, Cambridge UK: Eerdmans, 2012)? Ist aus der Zeit der Reformation nur Luther anzuführen? Müsste dessen Rezeption des Römerbriefs nicht deutlicher in den größeren Zusammenhang des enormen Interesses am Römerbrief im 16. Jhd. gestellt werden? Neben den knappen Ausführungen zur postkolonialen Lektüre wäre auch zu fragen, wie der Römerbrief außerhalb Deutschlands bzw. Europas rezipiert wurde und wird. Spannend wäre z. B. John William Colensos *Commentary on Romans* aus dem Jahr 1861 (*Reprint of the 1861 edition. Edited, with an Introduction by Jonathan A. Draper* (Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2003)).

Zum Thema vgl. die Darstellung von M. Reasoner, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005), die keiner der Berliner Autoren verwendet zu haben scheint.

Christoph Stenschke

---

Daniel R. Streett: „*They went out from us.*“ *The identity of the opponents in first John*, Berlin: de Gruyter, 2011, geb., XVIII + 462 S., € 129,95

---

Mit dieser 2008 bei A. Köstenberger geschriebene Dissertation ist Streett (Assistenz-Professor für Griechisch und Neues Testament am Criswell College, Dallas, TX) eine überzeugende Arbeit gelungen. Er erläutert im ersten Kap. zuerst den aktuellen Trend vieler Kommentatoren, in den Gegnern im 1Joh ehemalige Mitglieder der joh Gemeinschaft zu sehen, deren Theologie sich aus der joh Tradition selbst entwickelt habe (R. Brown). Die fünf Optionen der Identifizierung der Gegner (gnostische, doketische, kerinthische, Jesus-abwertende und jüdische) werden mit ihren Argumenten und (frühen und modernen) Vertretern vorgestellt und ihre Schwächen fair aufgelistet. Kap. 2 widmet sich zu Recht der methodischen Frage nach der historischen Rekonstruktion der Gegner durch sogenanntes *mirror-reading* in den Joh-briefen. Exemplarisch bespricht er dabei die Vorschläge von K. Grayston und R. Brown und mahnt Zurückhaltung und Realismus an.

Im Hauptteil Kap. 3–6 bespricht S. die vier Stellen aus 1 und 2Joh, die bei allen Vorschlägen zur Identität der Gegner die zentrale Rolle spielen. Dabei referiert er zuerst alle Hauptinterpretationen der Stelle und fügt jeweils sofort die Schwächen dieser Sicht an. Im jeweils zweiten Unterteil des Kapitels entfaltet er ausführlich seine eigene Sicht als Alternative. Für 1Joh 2,18–27 (insbesondere V. 22) bedeutet das, dass nicht anti-kerinthische (so die Mehrheit), anti-doketische, gegen Jesus-abwertende oder anti-ebionitische Polemik zu den Aussagen geführt hat, sondern jüdisch-christliche Apostaten schlichtweg die Messianität von Jesus wieder in Frage stellten und als Konsequenz die Gemeinschaft verließen und ins Umfeld der jüdischen Synagoge zurückgekehrt sind. Es geht also (wie bereits im Joh) zentral um die Frage, ob Jesus der (jüdische) Messias ist. 1Joh 4,1–6 (v. a. V. 2–3) richtet sich nicht gegen übergeistliche Christen (Minear, Callahan), gegen Anti-Sakramentalisten, gegen eine (zweigeteilte) kerinthische Christologie (seit Irenäus), eine doketische Christologie (so die Mehrheit; wohl seit Polycarp) oder eine Abwertung des irdischen Lebens bzw. des Todes von Jesus. Vielmehr sind die hier erwähnten „falschen Propheten“ von den in 2,18ff im Fokus stehenden Personen zu unterscheiden. Hier geht es um jüdische Propheten, die möglicherweise die Gemeinde besuchen (könnten) und die Messianität von Jesus verneinen. Joh betont mit dem Hinweis auf das Bekenntnis eines „wahren Propheten“ unpolemisch nicht so sehr den Modus des Kommens

Jesu („im Fleisch“; die Formulierung ist auch in anderen Texten Standardsprache für das Kommen des Messias ohne anti-doketische Spitze), sondern die Tatsache des Kommens und seine Identität als der Messias. Die im ersten Moment etwas geheimnisvoll formulierte Stelle über die „drei Zeugen für Jesus als Sohn Gottes“ in 1Joh 5,6–12 wird erst seit 1788 (Einleitung von J. D. Michaelis) polemisch gedeutet und zwar als Aussage gegen den Doketismus (mit drei Varianten), gegen Anti-Sakramentalismus, gegen die Lehre des Kerinth (so die Mehrheit), gegen eine Abwertung des Todes von Jesus oder gegen Nachfolger Johannes des Täufers. Dagegen zeigt S. eindrücklich (und für mich überzeugend), dass die Stelle überhaupt nicht polemisch, sondern als joh Vergewisserung des Bekenntnisses der Gemeinde zu Jesus als Messias und Sohn Gottes zu lesen ist. Wie in der jüdisch-gerichtlichen Praxis üblich, bestätigen zwei bis drei Zeugen die Korrektheit und Wohlbegründetheit der messianischen Mission Jesu (Wasser: Taufe und Blut: (Opfer)Tod), wobei der Geist durch seine aktuelle Gegenwart dieses Zeugnis bestätigt. Über den Untertitel der Arbeit (1Joh) hinausgehend beleuchtet S. schließlich 2Joh 4–11 (v. a. V. 7–11), weil die hier genannten Antichristen meist mit jenen in 1Joh identifiziert werden. Tatsächlich warnt in 2Joh der „Älteste“ wie in 1Joh vor Missionaren, Propheten und Lehrern, die die Messianität von Jesus nicht akzeptieren. Besonders V. 9 passt so sehr gut in das Gesamtbild, nämlich dass es im Kern um das zentrale Bekenntnis zu Jesus als dem Messias geht. Ein kurzes Schlusskapitel mit Schlussfolgerungen z. B. auch für die Nähe der Joh-Briefe zum Joh, beschließt das wie in dieser Reihe üblich sorgfältig hergestellte und mit Autoren- und Stellenregister ausgestattete Buch.

Es ist eine Freude, diese Arbeit zu lesen. Sie ist klar aufgebaut, methodisch sehr gut durchdacht und was die biblisch-exegetischen Urteile betrifft von hoher Sensibilität und Qualität. Zudem kennt S. nicht nur differenziert die komplexen, unterschiedlichen Deutungsvorschläge, sondern erhellt mir gleich noch die christologischen Auseinandersetzungen der ersten beiden Jahrhunderte. Fast 80 Seiten Bibliographie zeugen nicht nur von ungeheurer Sachkenntnis, hier sind (von einem Amerikaner!) neben deutschen auch französische und skandinavische Arbeiten gelesen und verarbeitet worden! Vor allem aber werden wirklich alle erdenklichen Vorschläge mit ihren Argumenten fair und ausführlich dargestellt und bewertet. Und die eigenen Vorschläge sind überzeugend dargelegt und breit begründet. Wer sich mit der für die Gesamtinterpretation der Texte sehr wichtigen Einleitungsfrage nach den „Gegnern“ der Johannesbriefe auseinandersetzt, wird diese Arbeit mit großem Gewinn nutzen wollen.

*Jürg Buchegger-Müller*

### 3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Boris Paschke: *Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View on Mission*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 56, Münster: Aschendorff, 2012, geb., XI + 286 S., € 50,–

Das Buch ist aus der 2009 verteidigten Dissertation des Verfassers an der Evangelische Theologische Facultät (ETF) in Leuven hervorgegangen. Sie wurde von Martin I. Webber betreut, der seit 2003 die neutestamentliche Professur in Leuven innehat. Ausgangspunkt der Arbeit ist die von Paschke beobachtete Vernachlässigung der Bergpredigt, wenn es darum geht, den Zielgruppenbereich des ersten Evangeliums zu bestimmen. Ausgangspunkt dieser Universalismus-Partikularismus-Debatte innerhalb der Matthäusforschung ist der scheinbare Widerspruch zwischen Mt 10,5f; 15,24, wonach Jesus seinen Auftrag auf das Volk Israel beschränkt sah und auch die Zwölf darauf verpflichtete (d. h. eine partikularistische Auffassung der Mission), und dem Missionsbefehl Mt 28,16–20, bei dem ‚plötzlich‘ eine universale Mission im Blick ist und die Beschränkung auf Israel scheinbar vergessen hat. Da sich die bisherige Forschung, nach einem Zitat von Paul Foster (das von Paschke sicherheitshalber gleich dreimal wiedergegeben wird, damit der Leser sich dessen Bedeutung gewiss wird, 1, 20, 23), sich bisher weitgehend mit einer relativ schmalen Basis von Stellen zufrieden gegeben hat (und keine davon aus der Bergpredigt), sieht Paschke hier Nachholbedarf. Kernpunkt seiner These ist, dass die Bergpredigt durchgängig eine universale Mission voraussetzt, was als solches weder sonderlich neu noch originell, sondern eine weit verbreitete Position ist (bzw. war, wenn man manche neueren Beiträge ansieht). Diese neuerdings umstrittene universale Dimension steht allerdings nicht im Zentrum der Arbeit. Viel wichtiger ist Paschke die damit verknüpfte These, dass sich eine universale und partikulare Perspektive im Matthäusevangelium scharf abwechseln, bzw. auf verschiedene Protagonisten genau zu verteilen sind: Das Wirken von Jesus ist durchgängig partikularistisch, d. h. auf Israel beschränkt, während das der Jünger drei Stufen durchläuft: Auf eine universale Missionstätigkeit der guten Werke (85 u. ö. „universalistic ministry of good deeds“), die in 4,18–10,4 dargestellt ist, folgt für eine genau definierte Zeit ein partikulares Interim (10,5–28,17), ehe dann die universale Mission wieder aufgenommen wird (28,18–20).

Das erste Kapitel gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte und beschreibt dann die von ihm gewählte Arbeitsmethode („Narrative Criticism“). Beide Teile geben allerdings Raum für Nachfragen. Der Forschungsbericht (und das gilt für die Literaturverwertung in dieser Arbeit generell) wirkt eher zufällig und beschäftigt sich relativ ausführlich mit älteren Arbeiten, während die aktuelle einschlägige Literatur nur knapp benannt wird (z. B. fehlt eine Auseinanderset-

zung mit David Sim); eine echte Sachdiskussion wird selten geführt, stattdessen wird ein Punkt benannt, und dann listet Paschke drei oder vier (zumeist) zustimmende Meinungen in Englisch, Französisch, Deutsch oder Holländisch auf. Das erweckt den Anschein großer Belesenheit, aber es ermüdet auf Dauer und bleibt insgesamt sehr oberflächlich, weil die dahinter stehenden Gesamtpositionen der Zitierten nicht berücksichtigt werden. Die einzige längere Auseinandersetzung mit einer abweichenden Position ist meiner kritischen Diskussion der literaturwissenschaftlichen exegetischen Methoden gewidmet (34–39), was mich – zusammen mit dem Gesamtergebnis dieser Arbeit – in meiner Haltung allerdings eher bestätigt hat. Besonders das von Paschke viel strapazierte „Sequential Reading from Beginning to End“ (30) führt in seiner Durchführung zu einer Anhäufung von Banalitäten und Problemen, deren Wert sich mir beim besten Willen nicht erschließt.

Dieser ominöse Erstleser wird als „private reader“ vorgestellt, der beim Lesen sich mühsam von Vers zu Vers die Informationen zusammensuchen muss, die es ihm in Verbindung mit seinem (beträchtlichen!) Vorwissen („reader’s repertoire“) erlaube, die rechten Schlüsse aus dem Text zu ziehen. Er weiß also – so die Fiktion (und das ist m. E. eine schlechterdings unrealistische, weil es einen solchen Leser im Horizont des Evangelisten nicht gab, und zwar weder als literarisches Konstrukt noch als reale historische Möglichkeit; man kann davon ausgehen, dass zeitgenössische Erstleser in der Antike nahezu immer in einem engen persönlichen Verhältnis zum Autor standen) – während er liest nicht, was noch kommt. Er wird sozusagen überrascht vom Fortgang der Erzählung, ganz so wie bei einem neuzeitlichen Roman, bei dem sich die Lesenden in eine Geschichte hineinziehen lassen, deren Ausgang sie nicht kennen. Gleichzeitig wird diesem Leser allerdings ein enzyklopädisches Wissen zugeschrieben, das es ihm erlaubt, die mathäischen Codes zu dechiffrieren, und Paschke weiß ganz genau, was sein fiktiver Erstleser alles in seiner Handbibliothek (oder seinem phänomenalen Gedächtnis) abgespeichert hat: Natürlich die Septuaginta (in welchem Umfang?), außerdem weitere griechisch-jüdische Literatur (wie Sapiaientia Salomonis, die Testamente der 12 Patriarchen etc.), und – weil er ja ein Einwohner des römischen Imperiums ist – kann auch noch die Vertrautheit mit griechisch-römischer Literatur angenommen werden. Wenn nötig, muss er auch noch andere neutestamentliche Texte kennen (vgl. 92f, wo das Verständnis von Jes 49,6 in Apg 13,47 als möglicher Bestandteil des „reader’s repertoire“ beansprucht wird; was S. 92 noch vorsichtig als Möglichkeit erwogen wird, ist auf S. 93 allerdings schon Gewissheit: „Acts 13:47 – and similar early Christian material – leads the reader of Mt 5:14 to understand the metaphor φῶς ἐθνῶν in Is 49:6LXX ... in terms of centrifugal universalism“). Wir sollen uns also einen äußerst gebildeten Erstleser vorstellen, der subtile Anspielungen auf nichtkanonische jüdische Texte erkennen kann (wobei über die Verbreitung und Kenntnis der meisten dieser Texte nichts Sicheres gesagt werden kann und inhaltliche Parallelen oder Übereinstimmungen mitnichten ohne weiteres als literarische Abhängigkeit gewertet werden kann), zudem über frühchristliche Auslegungstraditionen des Jesajabuches verfügt, aber – weil er ja dem Matthäusevangelium als Erstleser begegnet – nicht weiß, wer Petrus ist und darum, wenn er in 4,18 den Namen zum ersten Mal liest, sich Folgendes zusammenreimen muss: Er weiß, dass „Simon“ das griechische Äquivalent für den hebräischen Namen Shim’on ist, und er weiß „probably“ ebenfalls, dass dies der häufigste jüdische Name ist (was allerdings wiederum eine völlig unhistorische Annahme ist, da damals keine diesbezüglichen Statistiken oder die wunderbaren Bände von Tal Ilan zur Verfügung standen); er kann außerdem wissen, dass Petrus eine Übersetzung des aramäischen Ke-

phas ist, und da er zudem noch erfährt (allerdings erst in 16,17), dass er ein „Sohn des Jona“ ist, kommt er nicht umhin den Schluss zu ziehen, dass Simon Petrus ein Jude ist (vgl. 49): „In brief, for the reader the disciples Simon Peter, Andrew, James and John as the primary addressees for the Sermon on the Mount are Jews. This is suggested by their (1) localisation in Galilee, (2) Jewish names and/or Jewish family ties, and (3) presupposed familiarity with Jewish traditions, institutions, and customs“ (50).

Ich habe diese Beweisführung ausführlich dargestellt, um die – es tut mir leid, aber ich kann es nicht anders sagen – Absurdität einer solchen methodischen Annahme zu demonstrieren. Wer das Evangelium liest, egal ob zum ersten Mal oder zum wiederholten Mal, der weiß schon vorher, wer Petrus und die Zwölf sind, der weiß, bevor er anfängt zu lesen, dass Jesus am Ende gekreuzigt und wieder auferstehen wird. Der weiß darum auch, dass Jesus 12 Jünger hatte, und die seltsame Annahme, dass die primären Adressaten der Bergpredigt nur die vier in 4,18–22 genannten Jünger sind, ist einzig dieser Konfusion von literarischer Analyse und pseudo-historischer Rekonstruktion geschuldet (auf 225 wird dann plötzlich doch vorausgesetzt, dass der Leser aufgrund von Mk 4,10; 11,11 wissen soll, dass Jesus 12 Jünger hatte). Dasselbe gilt für die als nächstes aufgeworfene Frage nach den „Persecuted Disciples“, die nur da ein Problem wird, wo man mit der literarischen Abfolge zugleich eine chronologische verbindet und darum erklären muss, wieso Jesus in der Bergpredigt von der Verfolgung der Jünger redet, obwohl diese vier, die doch gerade erst angefangen haben Jesus nachzufolgen, zum Zeitpunkt der Erzählung noch gar keine Verfolgung erlebt haben konnten (weder in der narrativen, noch in der realen Welt).

Das zweite und zugleich längste Kapitel (59–117) beschäftigt sich mit Mt 5,13–16 und bestätigt erneut das auf die weltweite Mission zielende Verständnis dieser Verse, das allerdings auch schon viele Exegeten mit den traditionellen exegetischen Methoden begründet haben. Hilfreich ist die Betonung der zentrifugalen Bewegung, die mit der Lichtmetapher verbunden ist, weniger überzeugend dagegen die Konstruktion einer Mission der guten Taten. Paschke verweist zu Recht darauf, dass durch Mt 5,12 die Jünger die Rolle der Propheten übernehmen (63) und er legt darum Wert darauf, dass die Jünger nicht nur gute Taten tun, sondern diese auch erklären, aber diese Reihenfolge widerspricht in gewisser Weise seiner eigenen Methode. Wenn Matthäus zuerst von den Jüngern als Propheten spricht und dann von guten Werken, dann müsste der vielstrapazierte Erstleser doch eigentlich letztere auf der Basis der voranstehenden Interpretationshilfe und seiner sonstigen Kenntnisse lesen. Dann liegt es aber nahe, dass die Verkündigung Vorrang hat und die sie begleitenden Taten (was im Verlauf des weiteren Evangeliums ebenso wie auf dem Hintergrund der biblischen Prophetenerzählungen in erster Linie Heilungen sein dürften, vgl. Mt 10,7f; 17,16) dieser untergeordnet sind (vgl. auch 10,5 mit dem Achtergewicht auf der Verkündigung). Aber für Paschke spielen diese späteren Stellen keine Rolle, da er diese der zeitweiligen partikularen Israelmission zurechnet und der Leser darüber zu diesem Zeitpunkt in seiner Lektüre ja noch nichts wissen kann (vgl. 113;

auf S. 198f hat er dann jedoch keine Schwierigkeiten, Mt 7,24.26 von 28,20 her bestimmt sein zu lassen). Das erzeugt dann als Schwierigkeit, dass ohne die späteren Texte die „guten Taten“ unbestimmt bleiben. Paschke versucht darum, dieselben mit der Basileia-Botschaft und den Seligpreisungen zu verbinden (66: „the reader is supposed to identify the *κατὰ ἔργα* ... with the preceding Beatitudes“, vgl. außerdem S. 135 für weitere mögliche Konkretisierungen), aber das scheitert daran, dass die Seligpreisungen eher Haltungen als Handlungen beschreiben. Als einzig konkretes Beispiel nennt er die Seligpreisung der Friedensstifter. Versucht man sich das aber konkret vorzustellen, dann ergeben sich erneut Schwierigkeiten. Folgt man seiner Auslegung, dann wird der Erstleser so geführt, dass die vier Jünger „a universal mission of good deeds as soon as he (= Jesus) has finished preaching“ (112) begonnen hätten. Meint Paschke ernsthaft, dass dies der Eindruck war, den Matthäus bei seinen Lesern erzeugen wollte? Und wenn ja, sollte diese Meinung revidiert werden, nachdem er zu Ende gelesen hat? Was zählt dann aber: die Auffassung während der Erstlektüre, oder die korrigierte Einsicht nach wiederholter Lektüre? Mein Eindruck ist, dass sich hier historische und narrative Überlegungen überlagern, weil s. E. zumindest auf der narrativen Ebene eine in chronologischer Abfolge zu verstehende Darstellung vorliegt, die dem Leser suggeriert, dass die Ereignisse sich so nacheinander abgespielt haben, wie es Matthäus berichtet. Weiß nun aber der Leser aufgrund seines literarischen Repertoires, dass diese Abfolge von Matthäus nur konstruiert wurde, oder führt der Evangelist seinen Leser historisch und chronologisch sozusagen in die Irre? Aber wozu erzeugt Matthäus dann vorübergehend diese Mission der guten Taten, wenn diese Vorstellung am Ende doch wieder korrigiert werden muss? Und es stellt sich natürlich die Frage, ob es historisch eine solche universale Mission vor der partikularen Israelmission gab (was m. E. völlig ausgeschlossen ist). Aber egal ob narrativ oder historisch: die dahinter stehende Vorstellung als solche lässt sich durch nichts belegen und sie kann noch nicht einmal realistisch vorgestellt werden.

Paschkes Leser muss annehmen, dass die vier Jünger sich aufgrund des universalen Horizonts von 5,13–16 sofort nach Ende der Bergpredigt auf den Weg machten zu den nichtjüdischen Nachbarn Galiläas, d. h. doch wohl in die Dekapolis und zu den phönizischen Städten entlang der Mittelmeerküste und dort anfangen, als Friedensstifter aufzutreten (erneut: wie soll man sich das vorstellen?) und sonstige gute Werke zu tun (allerdings keine Heilungen, das kommt ja erst später), die irgendwie in Bezug zur Königsherrschaft Gottes gebracht werden mussten (wobei offen bleibt, in welcher Sprache sie dann ihr Tun erklärten). Sie haben also die andere Wange hingehalten, falls sie jemand geschlagen hat (doch warum hätte dies jemand tun sollen?), und falls sie das Glück oder Pech hatten, einen römischen Legionär zu treffen, dann haben sie diesem das Gepäck nicht nur eine sondern zwei Meilen getragen. Die Anweisung von Mt 5,23f konnten sie allerdings nicht erfüllen, denn die Opfergabe auf dem Altar setzt doch wohl Jerusalem voraus. Sie sollen Almosen geben, aber wovon? Und wie sollten sie hinter

verschlossenen Türen beten (das mt „in deiner Kammer“ 6,6 setzt das Wohnen im eigenen Haus voraus), wenn sie doch bei den Nichtjuden unterwegs waren? Dem Erstleser wird also einige Phantasie abverlangt, um sich eine solche Mission aufgrund der Bergpredigt vorzustellen. Zudem: Welchen Zeitraum sollte der Erstleser dafür veranschlagen? Eine Woche, oder zwei Monate? Und was tat Jesus in dieser Zeit? Wartete er, bis die vier zurückkamen? Sind diese bei den Heilungen, die ab 8,2ff berichtet werden, wieder dabei? Sie werden erst in 8,23 wieder erwähnt, heißt das, dass sie bis dahin unterwegs waren? Oder gibt es zwischen 8,1 und 8,2 einen chronologischen Sprung? Erst im Schlusskapitel werden diese Fragen beantwortet, und zwar dahingehend, dass die Jünger in der Tat als abwesend zu denken sind, während Jesus mit seiner partikularen Israelmission beschäftigt ist und erst wieder auftauchen, wenn er in 8,18 das jüdische Gebiet verlässt (216ff). Ich muss gestehen, dass mir für diese ganze Konstruktion die Phantasie fehlt, zumal wir von einer solchen universalen Mission der guten Taten parallel zu Jesu Wirken in Israel sonst an keiner Stelle etwas hören.

Die nachfolgenden kürzeren Kapitel dienen dazu, das universale Verständnis der Bergpredigt durch weitere Beobachtungen zu bestätigen, indem zunächst die drei Bezugnahmen auf Heiden (Mt 5,47; 6,7f und 6,31f) analysiert werden. Hier ist sehr schön die Parallelität der jeweiligen Aussagen herausgearbeitet, wobei die erste Illustration auf einen jüdischen Kontext verweist (Mt 5,46: Zöllner; 6,5: Heuchler; für die dritte Aussage könnte auf die Kleingläubigen in 6,30 verwiesen werden), und die zweite auf die Heiden, so dass am Ende Juden wie Heiden in gleicher Weise „as negative examples“ dienen können. Überzeugend wird dies dahingehend ausgewertet, dass die negative Stereotypisierung der Heiden kein Argument gegen das universale Verständnis der Bergpredigt darstellt. Das nächste Kapitel versucht sich an Mt 7,6 und kommt zu dem Ergebnis, dass die „Perlen“ der Jünger die guten Werke von 5,16 sind, und „das Heilige“ die ihre Werkmission begleitende Information, die es den Menschen erlaubt, den Bezug zum „Vater im Himmel“ herzustellen. Für Paschkes Interpretation des universalen Horizonts der Bergpredigt ist dieser Vers wichtig, da „Hunde“ und „Schweine“ oft als Metaphern für Nichtjuden gedeutet wurden und darum als Beleg für die partikularistische Perspektive der Bergpredigt dienen. Das „reader's repertoire“ (wobei der Leser u. a. mit kynischer Philosophie, dem Markusevangelium und der Schwurpraxis des Sokrates vertraut sein muss) soll nun allerdings dazu dienen, darin „the political and religious leaders of the people of Israel“ (152) zu erkennen. Mag das für „Hunde“ aufgrund der beigebrachten jüdischen Belege immerhin eine Möglichkeit sein, so scheint mir das für „Schweine“ völlig ausgeschlossen (die dem Leser bei dieser Interpretation aufstoßende Frage, warum Jesus hier gegen seine eigene Anweisung in 5,22 handelt, wird leider nicht behandelt), auch wenn Paschke zu Recht auf das Scheltwort des Täufers in Mt 3,7 (s. auch 23,33) als mögliche Parallele hinweist (168). Die theologischen Schwierigkeiten, die er sich mit dieser Interpretation einhandelt, diskutiert Paschke nicht, was angesichts der Antijudaismus-Debatte in Bezug auf das Matthäus-

evangelium mehr als nur verwundert. Sein Kapitel zwingt aber immerhin dazu, diesen Vers (und sein Gefahrenpotential!) noch einmal genauer anzusehen. Was bei Paschke zudem fehlt ist der Versuch, diesen Vers in seinen unmittelbaren Kontext einzuordnen. Darum bleibt auch unbeantwortet, warum in den Ermahnungen an die Jünger, die auf eine universale Mission der guten Taten vorbereitet werden, nun ausgerechnet hier der Hinweis kommt (statt im Kontext von Kapitel 10, wo es viel besser passte, folgt man Paschkes Argument), dass die jüdischen Führer und Machthaber nicht als Adressaten in Frage kommen (trotz 5,45b). Abschließend wird das Hausbaugleichnis Mt 7,24–27 für die universale Perspektive fruchtbar gemacht, indem allen Menschen das Heil angeboten wird, was sich der Erstleser aber nur dann erschließen kann, wenn er zuvor einen Kurs in historischer Geographie absolviert hat (vgl. 193f). Paschke verrät seinen Lesern leider nicht, wo und wann er geographisch und chronologisch seinen Erstleser vermutet, aber er setzt voraus, dass dieser selbstverständlich über die Grenzziehungen und Herrschaftsverhältnisse der Herodessöhne zur Zeit Jesu informiert war – nur woher er all das wissen soll, erschließt sich mir ebenso wenig wie ich das unbedingte Vertrauen nachvollziehen kann, das Paschke sowohl in die Kenntnisse seines Erstlesers als auch in seine eigenen Fähigkeiten setzt, dessen Wissen rekonstruieren zu können.

Das abschließende Kapitel, „Universalism in the Sermon and the Matthean Plot“, sortiert dann abschließend alles an seinen Ort: Universalismus am Anfang der Jüngermission, dann aufgrund des wachsenden pharisäischen Widerstands partikuläre Mission der Jünger zur Unterstützung von Jesus („particularistic interim time“), dessen Botschaft ausschließlich Israel gegolten hat, wobei die vier Ausnahmen (7,24–27; 8,5–13.28–34; 15,21–28) entsprechend abgeschwächt werden (211). Die Abrahamssohnschaft Mt 1,1 wird ausschließlich auf das Jüdessein Jesu bezogen (205), d. h. hier wird das Repertoire des Erstlesers massiv beschnitten (obwohl der erste Satz doch dem Leser einiges zu denken geben sollte), indem die Verheißung an Abraham, dass in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, unerwähnt bleibt (obwohl das πάντα τὰ ἔθνη in 28,19 doch wohl als Rückverweis auf diese Verheißung in Gen 18,18; 22,18 verstanden werden muss, so dass das Evangelium selbst eine Abfolge von Israel zu den Völkern voraussetzt, indem Jesus die Verheißungen über den Sohn Davids wie über den Nachkommen Abrahams erfüllt). Es fällt zudem auf, dass die Begründung für die partikularistische Interimsmission eher auf der historischen als auf der narrativen Ebene gesucht wird, d. h. wenn Paschke konstatiert, dass „Jesus probably has both a theological and a pragmatic reason for turning the initial universalistic mission of his disciples ... into a particularistic one“ (229), dann ist nicht mehr klar, ob dies eine Aussage über den historischen Jesus sein soll oder über die ihm entsprechende matthäische Erzählfigur.

Wer sich mit dieser Studie beschäftigen will, der sollte zunächst die Kapitel 6 und 7 („Conclusions“) lesen. Darin sind die entscheidenden Aussagen enthalten. Dass man, um zu diesen Ergebnissen zu kommen, die künstliche Figur eines fik-

tiven Erstlesers braucht, überzeugt mich nicht. Genaue Textbeobachtungen und synoptische Vergleiche erscheinen mir das probatere Mittel zu sein. Der Erstleser hilft im Grunde genommen nur solche Probleme zu lösen, die durch seine Annahme überhaupt erst geschaffen werden. Dass sich partikulare und universale Perspektiven in Matthäus vielfach verschränken, hat diese Arbeit noch einmal deutlich gezeigt, und auch, dass die Bergpredigt zu dieser Frage durchaus etwas beizutragen hat. Die schematische Einteilung in drei chronologisch abtrennbare Phasen der Jüngermission erscheint mir jedoch ein erzwungenes und nicht überzeugendes Ergebnis zu sein. Über weite Strecken liest sich diese Arbeit wie der Versuch, aus einer Beobachtung und Idee, die geeignet wäre, in einem Aufsatz diskutiert zu werden, unbedingt eine Monographie zu machen. Dazu kommt, dass weder die exegetische Detailarbeit noch die Diskussion mit der Forschungsliteratur zu überzeugen vermag. Meinungen werden aufgelistet, aber nur selten diskutiert, viele neuere Arbeiten zum Thema Mission bei Matthäus bzw. zur Stellung des Evangeliums zwischen Judentum und entstehendem Christentum werden nur oberflächlich gestreift, und grundlegende Diskussionen (etwa Hans Dieter Betz' These, dass die Bergpredigt einen Fremdkörper im Matthäusevangelium darstellt) werden nicht einmal erwähnt (obwohl „The Sermon on the Mount as Integral Part of the Matthean Narrative“, 39ff, ausdrücklich behandelt wird).

So bleibt mir am Ende nur die abschließende Empfehlung, eine solche Arbeit nicht zum Vorbild zu nehmen. Historischen Herausforderungen entgeht man nicht, indem man sich auf literaturwissenschaftliche Methoden beschränkt und historische Fragen vollständig ausblendet, und evangelikale Exegese tut sich keinen Gefallen damit, wenn sie sich auf dieses unangreifbare Feld zurückzieht.

Roland Deines

---

Robert M. Calhoun: *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*, WUNT II/316, Tübingen: Mohr, 2011, Pb., XIII + 270 S., € 69,-

---

Robert Calhoun verfolgt in seiner an der University of Chicago geschriebenen Dissertation (2011, betreut von M. M. Mitchell) das Ziel, die beiden Definitionen des Begriffs „Evangelium“ in Röm 1,2–4 und 1,16–17 auf dem Hintergrund der antiken philosophischen und rhetorischen Theorie der Definition zu erhellen. Seine These hat vier Komponenten: 1. Paulus formuliert in Röm 1,2–4,16–17 zwei Definitionen von τὸ εὐαγγέλιον: die erste konzentriert sich auf den Inhalt des Evangeliums („what it is“), die zweite auf seine Funktion („what it does“). 2. Paulus erfüllt die Forderung der zeitgenössischen Rhetorik nach der Kürze von Definitionen mit Hilfe der rhetorischen Figuren der Synekdoche (συνεκδοχή), Ellipsis (ἔλλειψις), und Kommunalität (ἀπὸ κοινοῦ). 3. Paulus formuliert in Röm 1,16–17 in Wortwahl und Syntax bewusst mehrdeutig, was er sich später

zunutze machen kann. 4. Paulus entwickelt seine Argumentation im Römerbrief zum Teil dadurch, dass er seine beiden Definitionen von τὸ εὐαγγέλιον auslegt: Er setzt die einzelnen Elemente seiner Definitionen wieder zusammen und maximiert die lexikalische Bedeutung der einzelnen Ausdrücke und ihrer verwandten Vokabeln mit dem Ziel zu demonstrieren, wie das Evangelium die Macht Gottes ist, die im Kosmos wirkt (4).

Auf die kurze Einleitung (1–8) folgen zwei Kapitel zur antiken Philosophie und Rhetorik: Kap. 2 behandelt die Merkmale und die Funktionen einer Definition (ὄρος) in antiker Theorie und Praxis (9–38), Kap. 3 die Aussagen der antiken Rhetoriker zur *brevitas*, die ein zentrales Merkmal einer Definition ist (39–84; die oben erwähnten drei Methoden, *brevitas* zu erreichen, werden auf S. 71–80 behandelt). Kap. 4 behandelt Röm 1,2–4 (85–142), Kap. 5 behandelt Röm 1,16–17 (143–192). Kap. 6 verfolgt die Definition von Evangelium in Röm 1,2–4,16–17 durch den Römerbrief hindurch, vor allem in 3,1–8,21–31 und 9,1–10,21 (193–218). Kap. 7 fasst zusammen (219–222).

Bei der Behandlung von Röm 1,2–4 setzt sich Calhoun kritisch mit dem nahezu vollständigen (früheren) Konsens auseinander, dass V. 3b–4 eine vorpaulinische Glaubensformel ist (92–106). Er argumentiert, durchaus überzeugend, dass man V. 3b–4 als expandiertes Epitheton von περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ in V. 3a verstehen kann, das in prägnanten Formulierungen im Sinn der Synekdoche und temporaler Antithese das Wesen des Evangeliums definiert: Die messianischen Prophezeiungen der Schrift sind im Sohn in Erfüllung gegangen, dem in den Heiligen Schriften verheißenen messianischen Sohn Gottes (vv. 2–3a), dessen Leben mit der Angabe der äußeren Grenzen (Geburt / Auferstehung) und der Benennung seines Wesens (Fleisch / Geist) als Ganzes beschrieben wird (106–141, bes. 123–141). Vollkommen unnötig und religionsgeschichtlich problematisch ist Calhouns Verwendung der Vokabeln „myth“ und „mythological“ (109, 117, 118, 112, 115, 119, etc.) für die Geburt und die Auferstehung Jesu, die dem Schicksal der Persephone im zweiten Demeterhymnus parallel gestellt wird (130: „the entire myth of Christ“). In einem Buch, in dem es um Definitionen geht, ist es seltsam, dass „Mythos“ oder „mythologisch“ nie definiert werden (im Sachregister kommt „myth“ nicht vor).

Die zweite Definition in Röm 1,16–17 ist mit der ersten Definition in 1,2–4 durch den Ausdruck δόναμις verbunden. Dort war das Evangelium mit der Macht Gottes verbunden worden, der Jesus als seinen messianischen Sohn eingesetzt hat und der seine Macht mit dem Sohn teilt. Jetzt erklärt er das Evangelium als Macht Gottes im Hinblick auf seine Funktion: Die im Evangelium wirkende Macht Gottes dient der Errettung (1,16b) aller Menschen (1,16c), die angesichts der Gerechtigkeit Gottes (1,17) am Tag des Gerichts, an dem Gott die Sünder strafen wird (1,18), Heil brauchen. In 1,17 gibt Paulus den abgekürzten Beweis dafür, wie das Evangelium von Jesus Christus Heil schafft. Calhoun argumentiert für ein forensisches Verständnis der Wendung „Gerechtigkeit Gottes“ (157–168), für ein Verständnis der Wendung „aus Glauben zum Glauben“ im Sinn der rheto-

rischen Figur der Ellipse als Treue derer, die das Evangelium verkündigen und weitere Menschen zum Glauben an das Evangelium führen (169–187; im Anschluss an Augustin, der formuliert: *ex fide annuntiantium in fidem oboedientium*).

Calhoun beginnt die Einleitung mit einer Skizze der Areopagrede und ihres Kontextes (Apg 17,16–31), die er als Versuch des Autors „Lukas“ versteht, den historischen Paulus das Evangelium einem philosophischen Publikum erklären zu lassen (1–2). Anders gewichtete Erklärungen der Areopagrede scheint Calhoun nicht zu kennen, genauso wenig wie Autoren, die die Athen-Szene der Apostelgeschichte nicht als „product of his imagination“ (6) sehen, sondern als historische Begebenheit verstehen. Die Heranziehung außerbiblischer Quellen, die in dankenswerter Weise sowohl originalsprachlich als auch mit Übersetzung ausführlich zitiert werden, ist hilfreich, auch wenn man sich eine ausführlichere Diskussion der rhetorischen Ausbildung von Paulus (oder des Fehlens derselben) sowie der Vermittlung z. B. philosophischer Texte des 5. und 4. Jh. v. Chr. sowohl für Paulus selbst als auch für seine Leser in Rom wünscht. Die Bezeichnung der Wendung „Griechen und Nichtgriechen, Gebildeten und Ungebildeten“ als „bigotry“ (153) ist keine Analyse, sondern (Ab)Wertung. Was die Literaturbenutzung betrifft, so fällt auf, dass unübersetzte deutsche, französische und italienische Literatur zum Römerbrief nur am Rande oder überhaupt nicht wahrgenommen wird; das trifft für die Studien und Kommentare von K. Haacker, S. Légasse, O. Hofius, M. Theobald und D. Zeller genauso zu, wie für die großen Römerbriefkommentare von E. Lohse, O. Michel, R. Penna, H. Schlier und U. Wilckens. M. Seifrid, dessen Studien zur Gerechtigkeit Gottes Calhouns Auslegung (150, 197–204) unterstützen, und B. Witherington, dessen rhetorisch angelegter Römerbriefkommentar von Interesse hätte sein müssen, wurden übersehen. Das caveat im Vorwort, die Diskussion von Sekundärliteratur sei „selective, illustrative, and by no means complete“ (VII) kann dieses Defizit kaum zufriedenstellend erklären. Orthographische Fehler sind selten; der Name von V. S. Poythress wird konsequent als Polythress falsch geschrieben.

Calhouns Diskussion vom Verständnis und der Funktion von Definitionen in der Antike ist vorbildhaft und sollte von allen Exegeten wahr- und aufgenommen werden. Seine Grundthese ist überzeugend.

Eckhard J. Schnabel

Stefan Wenger: *Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief*, AThANT 100, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011, kt., XV + 354 S., € 52,-

Bei dem Buch handelt es sich um die Berner Dissertation des Pastors der FEG Thierachern in der Schweiz. Nach einem kurzen Forschungsüberblick (11–24) und Vorüberlegungen zur Gesamtanlage des Jakobusbriefs (25–30) folgt drittens als Hauptkapitel die „Analyse des Jakobusbriefes im Horizont der Frage nach dem Gottesbild“ (31–278). Die Ergebnisse werden in einem abschließenden vierten Kapitel zusammengefasst (279–290). Ergänzt wird das Buch durch eine deutsche Übersetzung des Jakobusbriefs, ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Stellenregister, das leider auf den Jakobusbrief begrenzt bleibt, und ein knappes Stichwortregister.

Während Wenger ausführlicher auf die im Jakobusbrief vorausgesetzte Gemeindesituation und dessen pragmatische Absicht eingeht, wird die Verfasserfrage nur in einer Fußnote angesprochen (51 Anm. 228). Als Konsens sieht er, dass mit Jakobus der Bruder Jesu in Jerusalem gemeint sei, auch wenn die Frage, ob das Schreiben als echt oder pseudepigraphisch zu verstehen ist, umstritten sei. Er bemerkt, dass die Antwort auf diese Frage „die Exegese des Jak kaum wesentlich beeinflussen würde“.

Jakobus nimmt in seinem Gottesbild zwei alttestamentlich-frühjüdische Voraussetzungen auf: „Gott ist der eine wahre und er ist der Schöpfer und Herr allen Lebens“ (31). Wenger kommt zu dem Ergebnis, dass Jakobus streng monotheistisch denkt, dabei Christus nicht „mit dem einen wahren Gott identifiziert und deren Verhältnis auch sonst nirgends präzise definiert“ (71). Im Exkurs zur Genese/Bedeutung des κύριος-Prädikats im Blick auf Jesus (53–58) wird von Wenger leider nicht präzise differenziert zwischen einer Identifizierung mit Gott und einer Bezeichnung Christi als Gott. Überzeugt hat mich auch nicht, dass an allen drei Stellen, an denen Gott als πατήρ bezeichnet wird, dies auf den Schöpfergott verweisen soll.

Nach Wenger spricht Jakobus von Gott mit κύριος von „dem souveränen Herrn und Erhalter allen Lebens“ (92). Ihm gegenüber sind die Christen verpflichtet, „ihr Leben dem pragmatischen Ziel des Schreibens entsprechend [zu] gestalten und sich als Menschen [zu] erweisen, die Gott durch das Wort der Wahrheit (neu) geboren hat und die aus der Kraft des eingeborenen Wortes leben“ (92).

Das Ergebnis seiner Analysen von Jak 1,13–17 und 1,2–4 fasst Wenger wie folgt zusammen (132f): Weil die Gestirne nach Philo als gute (und beseelte) Wesen gedacht werden, ist zu schließen, dass Gott, der „Vater der Lichter“ (1,17), 1. ebenfalls als gut zu denken ist. Da er sein Sein nicht verändert, kann er 2. als der wesenhaft Gute bezeichnet werden, der 3. nur gute und vollkommene Gaben

schenkt. Weil Gott 4. zum Bösen unversuchbar ist, versucht der wesenhaft Gute 5. niemanden zum Bösen.

Im Folgenden geht Wenger auf die im Jakobusbrief genannten guten und vollkommenen Gaben Gottes ein. Er beginnt mit den Logos-Gaben, zu denen er die Gabe der neuen Geburt durch das „Wort der Wahrheit“ (Jak 1,18) beim Christwerden zählt, sodann das „eingepflanzte Wort“ (1,21) als die Gabe der rettenden Kraft Gottes und den νόμος als die Gabe königlich-verpflichtender Wegweisung. Den νόμος versteht Wenger bei Jakobus als „die vom *einen* Gesetzgeber, vom wesenhaft guten König geschenkte, inhaltlich auf das Gesetz der Nächstenliebe fokussierte (aber nicht darauf reduzierte) vollkommene Wegweisung, die (Christen-)Menschen einerseits zu entsprechendem Leben gegenüber dem darin explizierten Willen ihres κύριος verpflichtet und sie andererseits zum segensreichen Leben in Gottes Königreich freisetzt“ (156). Zu den guten und vollkommenen Gaben Gottes zählen die Gaben göttlicher Weisheit, gnädiger Vergebung und körperlicher Heilung. Indem Jakobus seinen Lesern bzw. Hörern diese Gaben Gottes vorstellt, ermutigt bzw. ermahnt er sie, „die Autorität und Kraft Gottes bzw. Jesu Christi im Gebet in Anspruch zu nehmen“ (209).

Gott ist nicht nur der Geber guter und vollkommener Gaben, sondern er macht sich auch für das Gute stark, indem er Recht bzw. Gerechtigkeit einfordert, herstellt und anerkennt. Unter dieser Überschrift stellt Wenger Gott als Anwalt, Richter und denjenigen vor, der Gerechte seine Freunde nennt (211–266). Als Anwalt setzt sich Gott für die Menschen am Rande ein, besonders die Waisen und Witwen, Mittellosen und Entrechteten. Entsprechend kritisiert Jakobus das partiische, ja verachtende Verhalten von Christen gegenüber Armen, für die Gott Partei ergreift. Zugleich wird er als Richter die reichen Unterdrücker zur Rechenschaft ziehen. Jakobus ruft die Christen „zu umfassender Integrität in Bezug auf die eigene Lebensführung“ auf, damit sie „nicht dem (Straf-)Gericht verfallen“ (254). Dabei sind für Jakobus Vollkommen- und Gerechtsein nicht identisch. Die Christen werden im Gericht gefragt werden, wie weit es ihnen „gelungen sein wird, den Heilsraum der ihnen geschenkten Freiheit zu bewahren und ihre gewonnene Freiheit aus der Kraft des eingeborenen Wortes zu leben. Dabei wird die gelebte Barmherzigkeit eine tragende Rolle spielen“ (255).

Die letzte Analyse Wengers steht unter der Überschrift: „Gott als der barmherzige Geber eschatologischen Heils“ (266–278). Gott schenkt dem Christen das eschatologische Heil. Allerdings muss er im gnädig eröffneten Heilsraum bleiben und sich in der Anfechtung durch einen in Werken ausgewiesenen Glauben bewähren, um das verheißene Heil bei der Parusie des in Herrlichkeit und als Richter kommenden κύριος Jesus Christus zu empfangen.

In einem „zusammenfassenden Blick auf das Gottesbild im Jakobusbrief“ werden abschließend die Ergebnisse der Untersuchung übersichtlich gebündelt (279–290). Die Titelformulierung „Der wesenhaft gute Kyrios“ weist nach Wenger „einerseits adäquat darauf hin, dass der Jak Gott als den begreifen lässt, der das Gute seinem Wesen nach will, sucht und fördert, dass er zugleich aber

immer auch als majestätisch-souveräner Gott verstanden werden muss, vor dem sich menschliches Leben zu rechtfertigen hat und auf dessen Barmherzigkeit auch der ‚vollkommenste‘ Christ geworfen bleibt“ (290). Durch seine Rede vom wesenhaft guten κύριος motiviert Jakobus seine Leser, aus der Kraft des Wortes zu leben und ihren Glauben gegenüber Anfechtungen und in entsprechenden Werken zu bewähren.

Insgesamt hat Wenger im Blick auf das Gottesbild eine gründliche Exegese vorgelegt. Charakteristisch sind genaue Begriffsuntersuchungen sowie traditions- und religionsgeschichtliche Vergleiche. Letztere beziehen sich primär auf die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Philo von Alexandrien und auf die von Plato geprägte Philosophie. Der alttestamentliche Hintergrund wird berücksichtigt, während auf rabbinische Parallelen nicht Bezug genommen wird. Zu einzelnen Aspekten des Gottesbilds werden Parallelen aus der frühchristlichen Tradition herangezogen, während ein Bezug zur Jesusüberlieferung leider kaum hergestellt wird. Die Argumentation überzeugt in weiten Bereichen und so hat Wenger einen für das Verständnis des Jakobusbriefs wesentlichen Forschungsbeitrag geleistet.

Wilfrid Haubeck

---

Peter Müller: *Der Brief an Philemon*, KEK 9/3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, geb., 165 S., € 65,-

---

Peter Müller, Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe, kommentiert den Phlm in diesem Band auf überschaubare und zugängliche Art und Weise. Der Kommentar beginnt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis, das wissenschaftliche Beiträge bis 2010 erfasst. Darauf folgt ein Abschnitt, der sich mit „Beobachtungen und Fragen bei der ersten Lektüre“ beschäftigt und an dessen Ende eine Liste von im Kommentarteil zu beantwortenden Fragen steht. Das bietet der Leserin bzw. dem Leser eine gewisse Orientierung hinsichtlich dessen, was sie bzw. er von diesem Kommentar erwarten kann (und was nicht).

Als nächstes behandelt M. einige für das Verständnis des Phlm wichtige „Hintergründe“. Vier davon haben den Charakter von Lexikonartikeln und beschäftigen sich mit folgenden Themen: Hausgemeinden, Gefangenschaft, Alter und Sklaverei. Alle vier liefern hilfreiche, wenn auch kompakte Einführungen zu den jeweiligen Themen. Der Exkurs über die Sklaverei fällt im Vergleich zu anderen Phlm-Kommentaren kurz aus, beleuchtet aber dennoch wichtige Einzelaspekte, die für das Verständnis des Wesens der Sklaverei in der Antike unentbehrlich sind. M. ist insbesondere bemüht zu zeigen, dass diese Institution „alles andere als ein einheitliches Phänomen“ war (56). Einem weiteren Hintergrund („Der

Text als Brief“) widmet M. mehrere Seiten und setzt sich für die Anwendung einer Brief- statt Rederhetorik bei der Analyse des Phlm ein. Diese Diskussion wird für Wissenschaftler von Interesse sein, weniger für Pastoren und Prediger. Mit der Mehrheit der Exegeten (insbes. derjenigen, die keine enge situative und verfasserschaftliche Beziehung zwischen Phlm und Kol postulieren bzw. Kol zu den ersten deuteropaulinischen Schreiben zählen) argumentiert M. für die Abfassung des Briefes in Ephesus. Auf die Diskussion, inwiefern die Annahme einer Gefangenschaft des Paulus in Ephesus gerechtfertigt ist, geht M. nicht ein, auch nicht auf die Beziehung des Phlm zu Kol oder den anderen sogenannten Gefangenschaftsbriefen. Beides wäre nützlich gewesen.

Der Einzelkommentarteil folgt der Konvention, detailliertere Diskussionen über Hintergründe und lexikalische Analysen kleiner zu drucken. Dies ist nicht immer von Vorteil, verleitet es doch allzu leicht dazu, manche wichtigen Exkurse zu überspringen. Darunter befindet sich im gegenwärtigen Fall eine Stellungnahme zum rechtlichen Status des Onesimus (127f), die für die Auslegung des Briefes von großer Bedeutung ist und vielleicht besser (und ausführlicher) in der Einführung behandelt werden sollte.

Gelungen ist der letzte Teil des Kommentars, der die „Theologische[n] Hauptlinien“ des Phlm hervorhebt. Dabei verdient der Abschnitt über „Die neue Sicht der Wirklichkeit und ihre Umsetzung“ besondere Aufmerksamkeit. M. argumentiert plausibel, dass es Paulus in seinem Appell an Philemon nicht darum ging, einen neuen Rechtsstatus für Onesimus bzw. für den Sklavenstand (m. a. W. ihre Freiheit) zu erwirken. Den Christen in Kolossä habe es trotz des radikalen Ansatzes in Gal 3,26–28 gar nicht offen gestanden, neue soziale Strukturen frei nach ihren Vorstellungen zu schaffen. Die Bemühungen des Apostels betrafen M. zufolge zunächst nicht die Gesellschaft, sondern die Hausgemeinschaft und zielten dort auf einen neuen Umgang miteinander, „der sich nicht am Recht, sondern an der christlichen Geschwisterlichkeit orientiert“ (154). Trotzdem ist M. überzeugt, dass die in Phlm an den Tag tretenden Ansichten sozialen Sprengstoff enthielten, der die Institution der Sklaverei früher oder später in Frage stellen musste. Abschließend behandelt M. „Aspekte der Auslegungsgeschichte“.

Fazit: M. hat einen hilfreichen Kommentar geschrieben, bei dem einiges ausführlicher behandelt werden könnte, der aber Phlm dennoch zufriedenstellend erschließt.

*Joel White*

Thomas Johann Bauer: *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*, WUNT 1/276, Tübingen: Mohr, 2011, geb., XIII + 482 S., € 119,-

In dieser an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg erfolgreich verteidigten und preisgekrönten (*Bernhard-Welte-Preis* 2011) Dissertation analysiert Thomas Johann Bauer Form und Funktion der Briefe des Paulus an Philemon und an die Galater. Im Blick auf Konvention, Praxis und Theorie des antiken Briefes stellt er die Frage nach der literarisch-rhetorischen Kompetenz ihres Verfassers und untersucht die von diesem gewählten argumentativen Techniken und kommunikativen Strategien. Gegenüber den allgemein akzeptierten Thesen Adolf Deißmanns, dass die Paulusbriefe nicht als antike Literatur betrachtet werden können und dass Paulus und seine Adressaten der Schicht der Ungebildeten angehören, argumentiert Bauer dass sowohl der Philemon- als auch der Galaterbrief das Gegenteil beweist.

Nach einem kurzen einleitenden Kapitel mit forschungsgeschichtlichen Bemerkungen in Bezug auf Deißmanns Darstellung, dass es sich bei den Paulusbriefen nicht um literarische sondern – wie bei den ägyptischen Papyrusbriefen – um echte Briefe handle (1–11), entwickelt Bauer im zweiten Kapitel auf der Grundlage der Konventionen und Funktionen des griechisch-römischen und frühjüdischen Briefes differenzierte Kriterien für die Analyse und Kontextualisierung der paulinischen Briefe (12–90). Zusätzlich bezieht er kommunikationstheoretische Überlegungen ein, die in den letzten Jahren in der Klassischen Philologie für die Analyse antiker Briefe fruchtbar gemacht wurden und den Blick für die gezielte briefliche Selbstdarstellung des Autors geschärft haben (91–109).

Auf diesem Hintergrund analysiert Bauer dann im vierten Kapitel den Brief an Philemon (110–166). Zwar bestreitet er gegen die *communis opinio*, dass dieser Brief als echter Brief und nicht als Epistel zu gelten hat. Unter Hinweis auf die Selbstdarstellung des Paulus und seine Beziehung zu Philemon, zeigt Bauer, dass die Argumentation des Philemonbriefes, wie in der antiken Rhetorik gefordert, auf (1) Ethos, (2) Pathos und (3) Logos gegründet ist: (1) Paulus legitimiert seine Bitte für Onesimus mit der *superscriptio* aufgrund seiner eigenen Integrität; (2) durch Komplimente soll Philemon positiv motiviert werden; und (3) Paulus bezieht sich mit seiner Bitte auf den neuen Status des Onesimus ἐν Χριστῷ.

In gleicher Weise wird im nächsten Kapitel der Galaterbrief analysiert (167–387). Auch dieser Brief des Paulus, so Bauer, lässt sich formal und funktional im Kontext der zeitgenössischen griechisch-römischen Briefkultur verstehen und hat Überzeugungskraft bzw. Plausibilität mit Hilfe von (1) Ethos, (2) Pathos und (3) Logos: (1) Paulus verwendet seine moralische Integrität und Autorität als Lehrer und Apostel, um bei den Adressaten Wohlwollen und Respekt hervorzurufen; (2) er versucht mit direkten Anreden Versöhnung mit ihnen zu erzielen;

und (3) er benutzt die Schrift um das vermeintlich in der Schrift begründete Autoritätsargument der Gegner zu entkräften.

Am Schluss wird Deißmanns These im Hinblick auf den literarischen Charakter der Paulusbriefe revidiert (388–418). Bauer folgert auf der Basis seiner Arbeit am Philemon- und Galaterbrief, „dass diese einerseits an der allgemeinen epistolaren Formalsprache partizipieren, wie sie in den Papyrusbriefen gebildeter wie ungebildeter Verfasser präsent ist, sich andererseits von den Briefen Ungebildeter in ihrer kultivierten Alltagssprache deutlich unterscheiden und durch eine sorgfältige formale Gestaltung und Rückgriffe auf rhetorische Techniken sogar literarischen Briefen annähern können“ (404–405). Ergänzt werden vier Anhänge (419–423), ein Literaturverzeichnis (425–454) sowie Stellen- (455–476), Personen- (476–478), und Sachregister (479–482).

Bauer hat eine vorbildliche Monografie geschrieben, die nur einige wenige Rechtschreibfehler enthält (z. B. „Titius“ statt „Tertius“, 165). Die zahlreichen Auswertungen und Zusammenfassungen tragen zur Lesbarkeit und Verständlichkeit des Buches bei, welches die relevanten angelsächsischen und kontinentaleuropäischen Forschungsbeiträge berücksichtigt. Von Standardwerken wurden jedoch leider z. T. veraltete Ausgaben benutzt (z. B. der *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* von Friedrich Blass, Albert Debrunner und Friedrich Rehkopf, sowie der statistischen Studie Robert Morgenthalers). Insgesamt legt Bauer eine beeindruckende Untersuchung vor, die mit ihrer überzeugenden Hauptthese ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des Neuen Testaments ist.

Allerdings kann man sich fragen, ob Bauer die Konsequenzen seiner Arbeit ausreichend überschaut hat. So nimmt er die Pseudonymität der deutero- und tripaulinen Briefe an, weil sie „aus stilistischen und inhaltlichen Gründen nicht von Paulus stammen können“ (74). Aber gerade seine eigene Studie zeigt, dass die Form eines Briefes abhängig von der Beziehung zwischen Autor und Adressat(en) variieren konnte. Warum sollte ein gebildeter Briefschreiber wie Paulus seinen Schreibstil nicht an den jeweiligen Adressatenkreis bzw. Zweck seiner Briefe angepasst haben können? Bauers Analyse sagt so nicht nur etwas über die literarische Qualität der paulinischen Briefe, sondern trägt auch zur Klärung von Echtheitsfragen bei.

H. J. van Nes

Daniel Marguerat: *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte*, AThANT 92, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011, kt., 422 S., € 55,40

Der vorliegende Band ist die inhaltlich erweiterte deutsche Fassung der französischen Originalausgabe *La première histoire du christianisme: les actes des apôtres* (1. Aufl. 1999; Paris: Les Éditions du Cerf; Übersetzung aufgrund der 2. ergänzte Aufl. von 2003; engl. *The First Christian Historian: Writing the „Acts of the Apostles“*, SNTS.MS 121; Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Darin präsentiert Marguerat, emeritierter Professor für Neues Testament der theologischen Fakultät der Universität Lausanne, dreizehn Studien aus den Jahren 1989 bis 1999, die teilweise in der Lukasforschung rezipiert wurden und für den Band übersetzt, aktualisiert und ergänzt wurden. Die einzelnen Beiträge sind durch Überleitungen locker miteinander verknüpft. Getragen sind die Studien von der Überzeugung,

dass Lukas eigentlich als Historiker wirken wollte, aber er muss gerechterweise am Kanon der antiken (griechisch-römischen und jüdischen) Historiographie gemessen werden. Ich situiere nämlich die Redaktion der Apg am Zusammenfluss dieser beiden Strömungen. Wie jeder Historiker beabsichtigt Lukas, auf ein Identitätsbedürfnis zu reagieren, wenn er für die Christenheit seiner Zeit die Entstehung der Kirche darstellt. Es scheint, dass er als Erster in der Antike eine religiöse Bewegung historiographisch dargestellt hat. So ist das Werk *ad Theophilum* (Lk-Apg) entstanden, in dem sich der Weg des Wortes von Jerusalem nach Rom abzeichnet; auf diese Weise zeigt der Autor, wie das Wort zur Weltverbreitung bestimmt ist. Als einziger unter den ntl. Autoren erzählt der Verfasser des Werks *ad Theophilum*, wie und warum das christliche Gedächtnis Jesus und Paulus, den Menschensohn und den Heidenapostel miteinander verbinden soll (Vorwort, 5).

Zur Einordnung in die gegenwärtige Forschung schreibt Marguerat über Lukas:

Seine historiographische Konstruktion steht wieder im Mittelpunkt der Debatte: Welches Gewicht legt er auf die Abfolge der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche? Welchen Stellenwert hat die schwierige Scheidung, die das Christentum aus dem Judentum entstehen lässt? Wie ist die grundsätzliche theologische Kontinuität zu beurteilen, die Lukas zwischen Petrus und Paulus herstellt? Nachdem Lukas' Historikerarbeit lange Zeit mit Geringschätzung betrachtet wurde, ist ihre Qualität neu zu bewerten: War der Autor der Apg deshalb ein schlechter Historiker, weil er nicht wie Eusebius über seine Quellen Rechenschaft gibt? Die Antwort auf diese Frage macht eine Klärung unserer Auffassung der Geschichte nötig, die sie von den positivistischen Verkalkungen befreit (Vorwort, 5).

Methodisch verbindet Marguerat moderate historischen Kritik und zu Recht (und im kontinentaleuropäischen Kontext längst überfällig!) Einsichten aus der Narratologie, denn

der Verfasser der Apg ist ein Erzähler; und es sind eben die Werkzeuge der narrativen Analyse, die uns am besten helfen, die vom Erzähler angewandte Strategie, seine Gestaltung der

Erzählung, die von ihm im Text verstreuten Indizien seines Lektüreprogramms zu entdecken. Eine der in dieser Studie vertretenen Überzeugungen ist, dass wir die Theologie des Autors nicht entschlüsseln können, ohne den Weg einzuschlagen, den er seinen Lesern bietet. Dieser Weg ist kein anderer als der der Erzählung. Meiner Ansicht nach erlaubt uns die narrative Analyse, das Denken dieses talentierten Erzählers besser zu identifizieren. Denn von einem Erzähler darf man keine systematische Darstellung seiner Theologie erwarten; man muss in Kauf nehmen, dass gewisse Aussagen spannungsvoll nebeneinander stehen bleiben. Dabei bietet uns die Konstruktion des Berichtes oft einen unerwarteten Zugang zum lukianischen Denken (6).

Die einzelnen Beiträge sind: „Lukas der Historiker“ (15–55; Überblick über die Debatte um antikes und modernes Geschichtsverständnis sowie Geschichtsschreibung, Lukas als Historiker und seine theologische Historiographie, das lk. Doppelwerk im Zusammenfluss griechischer und jüdischer Historiographie, der Paulus der Briefe und der Apostelgeschichte); „Eine Anfangserzählung“ (57–77 – der einzige bisher unveröffentlichte Beitrag –, die Gattung der Apg lässt sich am besten als Anfangsgeschichte bestimmen, Diskussion des Standpunkts des Lukas als Historiker, u. a. eine Theologie der Vorsehung, Lukas sakralisiere die Vergangenheit nicht, vielmehr heiligt er die Fortsetzung des Evangeliums, die nachösterliche Zeit, 75; „Das große lk. Doppelwerk, eine Art narrativer Katechismus, vermittelt dem Leser die unentbehrlichen Elemente der christlichen Lehre: Herrenworte, Apostelreden, christliche Relektüre der heiligen Schrift, Wirken des Geistes. Was brauchte man mehr?“; 77); „Die Einheit des lukianischen Doppelwerks – Aufgabe der Lektüre“ (79–108; werkinterne Spannungen, Binnenspannung der Narrativität, lk. Doppelwerk als narrative Einheit, vereinheitlichende Verfahren wie elliptische Prolepsen, narrative Ketten, Redundanzeffekte und die Synkrisis als Modellierungsverfahren, Beständigkeit und Aufhebung des Gesetzes, das Doppelwerk als Diptychon); „Christentum zwischen Jerusalem und Rom“ (109–131; semantische Ambivalenz als rhetorisches Verfahren, theologisches Integrationsprogramm, die beiden feindlichen Pole, Jerusalem und Rom, werden in die Definition des Christentums miteinbezogen, die Logik des lk. Denkens mit seinen überraschenden theologischen Optionen liegt in der Ambition, die christliche Identität zwischen Jerusalem und Rom zu konfigurieren, 128); „Der Gott der Apostelgeschichte“ (133–158, unterschiedlicher Sprachgebrauch, Gottesgeschichte und Menschengeschichte, Nicht-Evidenz Gottes, Interaktion zwischen Menschlichem und Göttlichem, Ironie Gottes); „Das Werk des Heiligen Geistes“ (159–182; starke Betonung der Gründungsrolle des Geistes, „Kein anderer ntl. Autor bindet den Geist so kühn in die Geschichte ein. ... Lukas schreckt weder vor der Mannigfaltigkeit noch vor der Materialität der Interventionen des Geistes zurück“, 181); „Magie und Heilungen“ (183–208; Wunder als Risikofaktoren der Evangelisierung, christologischer Beistand für Wunder, „Duelle der Magier“, Rolle des Wortes in der lk. Interpretation des Wunders, „das spezifisch Christliche manifestiert sich nicht in der charismatischen Performanz, sondern in der Ablehnung jeglicher Instrumentalisierung der

göttlichen Gabe. ... Die drei Instanzen, Wunder, Wort und Glaube, lässt Lukas so zusammenspielen, dass Wort und Wunder gemeinsam Glauben auslösen“ (208), „Juden und Christen in Konflikt“ (209–239; welches Bild vom Verhältnis zwischen Juden und Christen entwirft Lukas in seinem Werk? Das Christentum wird ambivalent am Schnittpunkt von Kontinuität und Bruch mit Israel verortet, „Lukas hat just das zusammenbringen wollen, was der jetzige Konflikt der Exegeten in seinem Werk so erbittert zu trennen sucht“, 235f); „Hananiah und Saphira (Apg 5,1–11) – Die Ursünde“ (241–266; die narrative Struktur von Apg 2–5, Gemeinde, Heiliger Geist und Macht des Wortes, die Ethik des Teilens; das typologische Modell der Sequenz liegt im Sündenfall von Adam und Eva, dadurch entsteht die Darstellung der Ursünde in der Kirche, Lukas „entwickelt nicht die Dramatik des individuellen Heils, vielmehr überhöht er die Macht des Heiligen Geistes und dessen Wirksamkeit bei der Verbreitung des Wortes“, 266); „Die Bekehrung des Saulus (Apg 9; 22; 26)“ (267–294; Wirkung und Funktion der verschiedenen Berichte; Apg 9 unterstreicht die kirchliche Vermittlung, Apg 22 die Bekräftigung der jüdischen Identität des Paulus und Kap. 26 die Macht des Auferstandenen bzw. die Legitimität der Heidenmission); „Das rätselhafte Finale (Apg 28,16–31)“ (295–325; die Problematik des offenen Endes, eine Rhetorik des Schweigens, literarische Konventionen, Apg 27f und die Verlagerung der Lesererwartung, der letzte theologische Disput, Paulus als exemplarischer Prediger, der Schluss stellt ein offenes Programm dar; „Die Ambivalenz der Aussagen über das künftige Verhältnis von Christentum und Judentum und das auf weitere Verbreitung zielende Missionsprogramm des Paulus lassen die Zukunft offen. Mit dem Verzicht, sein Doppelwerk mit einem eindeutigen Abschluss zu versehen, arbeitet Lukas vermutlich bereits daran, die Pläne jener Strömung zu durchkreuzen, die in seiner Zeit die Akte Israel schließen wollte“, 325); „Reisen und Reisende“ (327–356; die narrative Funktion des Reisens in der Apg, Reisevorstellungen in der hell.-röm. Kultur und ihre Klassifizierung als Reiseberichte, Berichte von Koloniegründungen, Forschungsreisen, imaginäre Reisen, Wanderleben des Philosophen, Symbolik des Initiationswegs; Semantik der Reise in der Apg; „Reisen wird abwechselnd Träger einer Missionsstrategie, Bekräftigung der Anerkennung des röm. Reiches, Gelegenheit, Universalität zu beanspruchen, um schließlich auf dem Damaskusweg der Ort einer Glaubenserfahrung zu werden“, 356) sowie anschließend „Die Paulusakten als Relektüre der kanonischen Apostelgeschichte“ (357–377; Überblick über Nähe und Distanz, Relektüre und Intertextualität, Relektüre im Vollzug *ActPl* 9,12–14; 14,1; 9,5, abschließendes Plädoyer für eine Untersuchung der Apokryphen unter dem Blickwinkel der Relektüre). Der Anhang enthält Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie (385–415), Verzeichnis der Erstveröffentlichungen sowie ein Stellenregister.

Es ist zu begrüßen, dass Marguerats Aufsätze nun aktualisiert und in deutscher Sprache vorliegen. Sie gelten wichtigen Themen der Apostelgeschichte, enthalten

wichtige Einsichten und Anregungen und bieten einen guten Einblick in die gegenwärtige Acta-Forschung.

Christoph Stenschke

#### 4. Umwelt, Zeitgeschichte

---

Reinhard von Bendemann, Markus Tiwald (Hg.): *Das frühe Christentum und die Stadt*, BWANT 198, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, kt., 256 S., € 39,90

---

Der Sammelband dokumentiert die ausschließlich deutschsprachigen Beiträge zweier Tagungen, die von der Arbeitsgemeinschaft „Neues Testament an der Ruhr“ (NTR) jeweils Ende 2010 und 2011 in Witten-Heven bei Bochum veranstaltet wurden (7).

Der erste, von den beiden Herausgebern verfasste Aufsatz „Das frühe Christentum und die Stadt – Einleitung und Grundlegung“ (9–42) führt gelungen in die Thematik des Buches ein. Bei der Definition von „Stadt“ wird dabei über Max Webers nach wie vor einflussreichen Ansatz, die Stadt v. a. im ökonomischen Sinn zu verstehen (13–15), hinausgegangen, indem auch zahlreiche andere (z. B. situative, politische, soziostrukturelle, städtebauliche, juristische, technologische und religiöse) Aspekte der Stadt berücksichtigt werden (15–24). In der darauffolgenden Forschungsgeschichte in Bezug auf die Thematik „Stadt“ in der neutestamentlichen Wissenschaft (24–33) werden vor allem die einschlägigen Studien von Gerd Theißen und Wayne A. Meeks behandelt, welche „erstmalig systematisch [untersuchten], wie sich das frühe Christentum in die soziale Welt der antiken Stadt einbrachte und warum es sich in ihr als attraktiv erwies“ (25). In Bezug auf das Vorhaben der vorliegenden Studie heißt es dann ähnlich: „Es gilt, die Stadt in der Wahrnehmung der ersten Christen in ihrem Faszinosum wie auch in ihrer Zwiespältigkeit zu erfassen, die Städte als Ziel frühchristlicher Mission greifbar zu machen, sowie die Interaktionen zwischen Stadtbewohnern und frühem Christentum zu verdeutlichen“ (33).

Leider wird diese vielversprechende Zielvorgabe nur von den wenigsten der dann folgenden elf Beiträge, die von den Herausgebern zunächst kurz zusammengefasst werden (33–39) und die jeweils mit einer Literaturliste enden, erfüllt. Zwar behandeln alle Beiträge neutestamentliche Ge- oder Begebenheiten, die jeweils in einer bestimmten Stadt (z. B. Jerusalem, Antiochia, Ephesus, Korinthen und Rom) zu verorten sind, aber in nur wenigen Fällen steht die (entsprechende) Stadt *als Stadt* dabei tatsächlich im Mittelpunkt des Interesses. So behandelt Thomas Söding in seinem Beitrag „Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2,11–16)“ (92–113) zwar ausführlich den sog. antiochenischen Zwischenfall, kommt aber erst im kurzen letzten Abschnitt

(108–110: „Ein urbanes Problem“) auf die Rolle von Antiochia als Stadt zu sprechen, wobei seine Ausführungen recht allgemein ausfallen (vgl. z. B. 108: „Der antiochenische Zwischenfall ist ein Großstadtkonflikt. Die syrische Metropole, damals eine Weltstadt, bringt Vertreter unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft zusammen. Sie ist ein Schmelztiegel theologischer Biographien, ein Zentrum für Handel und Wandel, ein Forum für Debatten, ein Mistbeet für religiöse Bewegungen“). Auch die meisten anderen Beiträge gehen gewissermaßen am Buchtitel *Das frühe Christentum und die Stadt* vorbei, weil sie zwar jeweils eine (exegetische) Problematik des frühen Christentums behandeln, dabei aber nicht bzw. nur unzureichend auf die Rolle der Stadt als Stadt eingehen.

Positiv ins Auge fallen dagegen die Beiträge von Reinhard von Bendemann (43–68: „Jesus und die Stadt im Markusevangelium“) und Peter Wick (238–250: „Das Paradies in der Stadt. Das himmlische Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes“), weil hier das Phänomen „Stadt“ jeweils genügend Berücksichtigung findet. Aus demselben Grund äußerst gelungen ist Jan Schäfers Aufsatz „Vom Zentrum zum Zentrum. Die Achse der Apostelgeschichte von Jerusalem nach Rom“ (189–207). Mithilfe des sog. Zentrum/Peripherie-Modells untersucht Schäfer narrativ-kritisch die Apostelgeschichte und kommt zu dem folgenden, durchaus nachvollziehbaren Ergebnis: „Das Evangelium kommt vom alten Zentrum Jerusalem ins neue Zentrum Rom und dessen Peripherie und damit an ‚das Ende der Erde‘“ (204). Zwischen Jerusalem und Rom gibt es – so Schäfer – in der Apg weitere narrative Zentren (z. B. Ephesus), die zusammen ein „christliches Städtetzwerk“ formen. Es ist allerdings zu fragen, warum Schäfer nicht das *ganze* lukanische Doppelwerk untersucht, da dieses doch auch narrativ-kritisch gesehen eine Einheit bildet.

Der gefällig aufgemachte und mit einer Stadtkarte von Jerusalem versehene (73) Sammelband schließt mit einem Stellenregister (251–254) und einer Kurzvorstellung der beteiligten Autoren (255–256).

*Boris Paschke*

---

Christoph Marksches, Jens Schröter, Andreas Heiser (Hg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Band: Evangelien und Verwandtes*, Teilband 1 und Teilband 2, 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen: Mohr, 2012, XXV + 1468 S. in zwei Teilbänden, kt., € 99,-; Ln., € 249,-

---

Die Ausgaben der neutestamentlichen Apokryphen von E. Hennecke und W. Schneemelcher (1914–2003) sind seit vielen Jahrzehnten Standardwerke der neutestamentlichen Wissenschaft und Patristik und bedürfen keiner Vorstellung.

Zweiundzwanzig Jahre nach der letzten Auflage (6. Aufl. von 1990) erscheint das Werk nun in einer komplett neu bearbeiteten und um viele Texte ergänzten siebten Auflage. Apokryphen werden dabei definiert als

jüdische und christliche Texte, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften aufweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren überliefern oder von einer biblischen Figur verfasst sein wollen. Sie sind nicht kanonisch geworden, sollten dies teilweise auch gar nicht. Teilweise waren sie auch ein genuiner Ausdruck mehrheitskirchlichen religiösen Lebens und haben oft Theologie wie bildende Kunst tief beeinflusst (114).

Die Neubearbeitung, die Kontinuität und Differenz signalisieren möchte, ist zu begrüßen angesichts neuer Textfunde und der größeren Bedeutung, die die heutige Forschung, aber auch der populärwissenschaftliche, teilweise reißerisch geführte Diskurs den apokryphen Texten zu Recht oder zu Unrecht beimisst (man denke nur an den „Rummel“ um das sog. *Judasevangelium/Codex Tchacos*; hier bearbeitet von G. Wurst, 1220–1234; Überblick über die Bezeugung, die Überlieferung, Ursprung, Ort und Zeit der Entstehung, Aufbau und literarische Gattung, Vorbemerkung zur Übersetzung). Das Vorwort (vvii) erläutert Entstehung und Schwerpunkte der Neubearbeitung (die stark angewachsene Forschung hat eine grundlegende Revision des Werkes, seiner Beiträge und seiner Konzeption erforderlich gemacht, die Texte aus dem Fund von Nag Hammadi wurden nicht in einem eigenständigen Band publiziert, um „in die *Antiken christlichen Apokryphen* möglichst alles aufzunehmen, was unter dieser Überschrift aufgenommen gehört“, vi; daher trägt der Band den Titel *Evangelien und Verwandtes*).

Besonders hervorzuheben ist die ausführliche „Haupteinleitung“ von Markschie (1–180, dreifacher Umfang im Vergleich zur 6. Aufl.), die die Neukonzeption des gewohnten Hennecke/Schneemelcher ausführlich erläutert und in den Kontext der Forschungsgeschichte stellt. Zunächst schildert Markschie die Gründe für den anderen Titel der Neubearbeitung. Dann legt er die Kriterien dar, nach denen bestimmte Texte ausgewählt und andere ausgeschlossen wurden. Ferner geht es um die Klärung der Bedeutung der teilweise problematischen Begriffe „Apokryphen“, „Kanon“ und „Testament“, und wie es begriffsgeschichtlich zu diesen Bedeutungen gekommen ist (1). Da Apokryphen unweigerlich mit dem Kanon der christlichen Bibel in Beziehung stehen, bietet Markschie ferner eine knappe Darstellung des Verlaufs und Ergebnisses des Prozesses der Kanonisierung auf dem aktuellen Stand der Forschung. Die Einleitung zeichnet ferner die Forschungsgeschichte der ntl. Apokryphen nach und entwickelt von daher eine Arbeitsdefinition. Markschie bemerkt: „Die sogenannten Apokryphen der christlichen Bibel ... sind natürlich nicht nur ein Reservoir für die heftigen Debatten von Fachwissenschaftlern über die Geschichte der Kanonisierung der christlichen Bibel – sie waren seit der Antike Zeugnisse christlicher Frömmigkeit, wurden von Christen verwendet, die im Zentrum der bischöflich verfassten Reichskirche standen, aber auch von Angehörigen dissidentierender Gruppen und

Nichtchristen, und das ist bis auf den heutigen Tag so geblieben“ (1). Am Ende der Hauptleitung finden sich die wichtigsten behandelten Texte in deutscher Übersetzung mit knapper Forschungsgeschichte und Literaturangaben. Für jeden der umfangreichen Unterabschnitte gibt es eigene Literaturangaben (Einführung: Titel und Inhalt dieser Sammlung „Antike christliche Apokryphen“, 2–9; Die zentralen Begriffe: Kanon, Apokryph, Testament, 9–24; Zur Geschichte eines christlichen „Kanon“ der Bücher des Alten und Neuen Testaments“, 25–74, behandelt werden nach allgemeinen Vorbemerkungen das erste Jh., das zweite Jh., die Schriften der hebräischen Bibel und ihrer griechischen Übersetzung im zweiten Jh., Evangelien im zweiten Jh., Apostelschriften im zweiten Jhdt., die Bedeutung von Gnosis, Marcion und Montanismus, die Wende vom zweiten zum dritten Jh., das dritte Jh., das vierte Jh. und das Ende der Spätantike, Kanonizität und Apokryphität; Die antiken christlichen Apokryphen als Zeugnisse antiker christlicher Frömmigkeit, 74–80; Weiterleben und Wirkung der antiken christlichen Apokryphen, 80–90; Zur Geschichte der Erforschung der apokryphen Literatur und ihrer Definition, 90–114). Abschließend bietet Markschiefs Texte zur Geschichte des biblischen Kanons, dazu gehören separat überlieferte Kanonlisten und Kanonverzeichnisse, 114–146, Zeugnisse antiker christlicher Autoren aus dem zweiten bis achten Jh., 147–180). Leider erscheint diese Untergliederung bzw. die Aufzählung der Texte zur Geschichte des Kanons nicht im Inhaltsverzeichnis (so jedoch in der 6. Aufl., S. v).

Dem folgen in gewohnter Weise die einzelnen apokryphen Texte mit Einleitungen (in unterschiedlichem Umfang, von kompletter Diskussion der Einleitungsfragen bis hin zu Kommentaren bei kürzeren Texten, theologische Schwerpunkte) und aktuellen bibliographischen Angaben (Auflistung der vorhandenen Textausgaben, der Übersetzungen und von Untersuchungen) in zwei Teilen. Zunächst geht es um die außerkanonische Jesusüberlieferung, die aus folgenden Quellen besteht: außerchristliche Zeugnisse über Jesus, Jesu Wirken und Leiden sowie zu Jesu Verwandtschaft. Dem folgen außerkanonische Evangelien (Fragmente unbekannter Evangelien auf Papyrus, sonstige kleine Fragmente außerkanonischer Evangelien, Nachrichten über außerkanonische Evangelien, Spruchevangelien, erzählende Evangelien, dialogische Evangelien sowie Evangelienmeditationen). Die einzelnen Textgruppen werden durch eigene Einleitungen eingeführt. Am Ende des ersten Teilbandes werden die unterschiedlichen Textversionen der *Fragen des Bartholomäus* in sechs Spalten synoptisch angegeben (702–850). Ob dies in einer Quellensammlung sinnvoll ist, sei dahingestellt („Da mit der Übersetzung nicht gleich auch ein Handbuch zu den antiken christlichen Apokryphen und ihrer Wirkungsgeschichte vorgelegt werden kann ...“, 2).

Der Band endet mit ausführlichen Stellenregistern, Register antiker Namen und Orte sowie moderner Autoren. Die vorliegende neukonzeptionierte Neubearbeitung überzeugt durchweg und führt die gewohnte Sammlung der apokryphen Texte gekonnt weiter. Es ist zu begrüßen, dass nun auch die in den letzten beiden Jahrzehnten neu entdeckten bzw. wiederentdeckten Texte in zuverlässiger deut-

scher Übersetzung mit entsprechenden Einleitungen vorliegen. Dankbar greift man auf neue Übersetzungen lang bekannter Texte und die Einführungen auf dem aktuellen Forschungsstand zurück. Zwei weitere Bände der *Antiken christlichen Apokryphen* sind in Planung. Als nächstes soll Band 3 zu den apokryphen Apokalypsen erscheinen (ca. 2018).

Christoph Stenschke

## 5. Theologie

---

Douglas A. Campbell: *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, geb., XXX + 1218 S., \$ 60,-

---

Mit diesem Monumentalwerk in Bibelumfang (936 S. Text, 240 S. Anmerkungen!) legte der an der Duke Divinity School (Durham, NC, USA) lehrende Neutestamentler Campbell 2009 nach einigen bereits früher veröffentlichten Vorarbeiten seinen Vorschlag für ein angemessenes Verständnis der „Rechtfertigung bei Paulus“ bzw. des dazugehörenden Haupttextes Röm 1–4 vor.

In den Teilen 1–3 des Buches legt C. die kritisierte „Rechtfertigungs-Theorie (der Errettung)“ dar, klärt hermeneutische Fragen und listet die Probleme der konventionellen Lesart auf. Dabei nimmt er für seine Methodik Arbeiten von J. B. Torrance (seine Analysen des (schottischen) Bundes-Calvinismus) auf und orientiert sich in seiner Epistemologie an M. Polanyi. Inhaltlich setzt er sich wohlwollend-kritisch insbesondere mit den bisherigen Anstößen durch die religionsgeschichtliche Schule (Christusmystik, Reaktion auf Ritschl/Luther-Lesart), der sogenannten „Neuen Paulusperspektive“ (Stendahl, Sanders, Watson, Dunn, Wright) und der Römerbrief-Debatte (Entstehungsgründe + Verhältnis des Röm zum Gal) auseinander. Sie alle gehen ihm zu wenig weit oder zu wenig in die Tiefe. Die hermeneutischen Klärungen betreffen das Verstehen des Röm(textes) als Diskurs und den Einfluss der Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin (mit ausführlichen Quellentexten), sowie der moderneren, europäischen Philosophie (z. B. Descartes und der Empirismus) auf die gängige Formulierung der Rechtfertigungslehre. Als „Rechtfertigungs-Theorie“ bezeichnet C. eine Lesart der paulinischen Rechtfertigungstexte im Gefolge der Reformation, die zu einer Soteriologie führt, wie sie beispielsweise populär bei B. Graham oder den „4 geistlichen Gesetzen“ von Campus für Christus zu finden ist. Als 3 Hauptprobleme dieser Auslegungstradition hält er fest: (1) Dieses Verständnis ist eine unangemessen individualistische Leseweise (Wie erhalte ich als Sünder einen gnädigen Gott?). (2) Diese Sicht der Rechtfertigung führt zu einer konditionalen Errettung (die Reaktion des Menschen auf das Rettungsangebot (z. B. Rolle des

Glaubens) entscheidet über die Errettung). (3) Die paulinische Soteriologie wird einseitig in vertragsartige Formulierungen gefasst (juridisch-rechtlicher Rahmen).

In den Teilen 4–5 legt C. daher seine eigene „rhetorische und apokalyptische Relektüre“ der ersten vier Kap. des Röm vor (469–764), wobei ihm daran gelegen ist, diese nicht (wie in der kritisierten Lesart) abgekoppelt von den folgenden Kap. 5–8 zu lesen. Röm 1–4 ist nämlich nicht als logisch-fortschreitender Argumentationsgang, sondern von Röm 5–8 her zu lesen. Nach C. ist 1,18–3,20 eine Auseinandersetzung des Paulus in Form einer Diatribe mit der die Gemeinde in Rom bedrohenden Position eines jüdisch-christlichen Lehrers (vgl. 16,17), dessen „Evangelium“ einen Gott der retributiven Gerechtigkeit zeichnet, der den Menschen das gibt, was sie verdient haben. Die Aussagen über den Zorn Gottes in 1,18–32 sind demnach nicht etwa die Position des Paulus, sondern die Argumente des bekämpften Lehrers, die vom Apostel in einer Art Dialog aufgegriffen werden. Dagegen formuliert Paulus sein eigenes Evangelium später ausführlich in Röm 5–8, fasst dieses aber bereits in 3,21–26 zusammen: Gottes Grundhaltung ist sein „inhärentes Wohlwollen“, das sich in der „Befreiung Gottes“ (so übersetzt C. *dikaiosynē theou*) manifestiert. Das meint das einmalige und rettende Handeln Gottes, als er seinen Sohn durch den geistgewirkten und lebensspendenden Akt der Auferstehung und Einsetzung als Herr der Welt rechtfertigt/rehabilitiert, wodurch die Schöpfung von ihrer Gefangenschaft befreit wird. Apokalyptisch (vgl. Buchuntertitel) ist dieser Vorgang, weil Gott damit endgültig in die Verfallsgeschichte des Menschen eingreift, die menschliche Versklavung unter die Sünde und den Tod offenbar macht und den Glauben der Menschen hervorruft. Gott rechtfertigt also den Gottlosen, indem er aufgrund seines rettenden Handelns in Jesus sein forensisches Urteil einer Amnestie ausspricht, welche die Menschen aus ihrer alten und versklavten Lebensweise befreit und mit dem auferstandenen Christus verbindet. Der „Glaube“ ist hier Effekt und nicht Voraussetzung der Rettung. So verstandene Rechtfertigung ist im Kern ontologisch transformativ und wird von C. daher als „forensisch-befreiend“ bezeichnet (662). Schließlich bettet er seine Interpretation im letzten Teil in den Gesamttext des Röm ein und verbindet sie mit Gal (v. a. Gal 2–3), Phil 3 und einigen Texten aus der Korintherkorrespondenz.

Da das Buch bereits mehrere Jahre erhältlich ist und im englischsprachigen Raum äußerst intensiv besprochen und diskutiert wurde (beachte z. B. die Session der SBL-Tagung vom November 2009 mit M. Gorman, D. Moo und A. Torrance), begnüge ich mich hier mit einigen allgemeinen, aber umso zentraleren Hinweisen. Zuerst: Trotz des Umfangs (ich brauchte über ein Jahr, um mich durch das Buch zu quälen) und obwohl bestimmt nicht nur ich mit dem Deutungs-Vorschlag zu Röm 1–4 keineswegs einverstanden bin, wird dieses Buch zu Recht seine Wirkung entfalten können. Einerseits weil es in weiten Teilen ein Kompendium und Nachschlagewerk der tatsächlich bestehenden Probleme der auch in evangelikalen Kreisen üblichen Lesart der Rechtfertigungslehre des Neu-

en Testaments (nicht von Röm 1–4!) ist. C. listet und erläutert dabei nicht nur die exegetischen Herausforderungen, sondern weist auch auf Inkonsistenzen und Probleme auf der methodischen, systematischen und theologiegeschichtlichen Ebene hin. Und zudem weist C. m. E. in die richtige Richtung, auch wenn sein Vorschlag für eine andere historische (jüd. Lehrer als Gegner) und rhetorische (Diatriben) Lesart von Röm 1–4 nicht überzeugt und – wie bereits andere Rezensenten anmerkten – für sein eigentliches Anliegen diese Sicht auch nicht wirklich nötig ist. C. verneint ja den forensischen Aspekt der Rechtfertigung nicht etwa (daher „forensisch-befreiend“), sondern will die partizipatorischen und transformativen Aussagen gerade des Röm angemessen gewichten und zuordnen. Damit gehört er zu dem breiter werdenden Strom der Forscher, die gemeinsam eine konsistentere (als die sogenannte traditionelle, protestantische) Lesart der paulinischen Theologie im Rahmen der gesamten NT-Theologie zu formulieren suchen. Diese will (1) deutlicher erkennbar machen, wie das Verständnis der Rechtfertigung bei Paulus nicht nur das Kreuz, sondern auch die Auferstehung zur Voraussetzung hat; (2) die Bedeutung und Wichtigkeit der Kirche bei Paulus besser erklären, in dem der Leib Christi für die individuelle Rechtfertigung absolut essentiell ist und nicht etwa nur ein Zusatz zu ihr; (3) Theologie und Ethik besser zusammenhalten, weil die Teilhabe an dem gerechtfertigten Volk zwingend die Teilnahme an gerechten Handlungen einschließt; (4) Rechtfertigung in besserer Weise mit dem (v. a. in den Synoptikern zentralen) Ruf nach der Liebe/Treue zu Gott und der Liebe zu dem Mitmenschen (Doppelgebot) verbinden; und (5) einfacher einfügbar sein in den großen missionalen Interpretationsrahmen der Bibel (nach Andy Johnson). Wer auf dem Weg zu diesem Ziel mitdenken und mitreden will, kommt nicht um dieses Buch herum, auch wenn er sich in manchen Kapiteln provoziert fühlt und an einigen Stellen sogar ärgern mag.

Jürg Buchegger-Müller

---

Heiko Wojtkowiak: *Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt*, FRLANT 243, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, geb., 344 S., € 94,95

---

Wojtkowiaks Untersuchung zum Philipperbrief wurde von Dietrich-Alex Koch betreut und 2011 von der Universität Münster mit dem Prädikat „summa cum laude“ als Dissertation angenommen. W. formuliert als Leitfrage: „In welchem Verhältnis stehen die ethischen Mahnungen zu Christus und dessen Heilshandeln?“ (11) Dies geschieht im Kontext der aktuellen Diskussion um ein vorbildethisches Verständnis von Christus innerhalb des Philipperbriefes und der paulinischen Ethik insgesamt.

In einem längeren einleitenden Kapitel werden neben der Forschungsgeschichte grundlegende Aspekte zu Philippi und zur Abfassung des Philipperbriefes behandelt. Diesen sieht W. als einheitlich und als (wahrscheinlich) in Ephesus verfasst an. Wichtig für die weitere Untersuchung erweist sich vor allem das Postulat einer hauptsächlich „paganen Primärsozialisation der Adressaten“ (62).

Das zweite Kapitel wendet sich dem sogenannten Christushymnus (Phil 2,6–11) zu, der gewissermaßen den Dreh- und Angelpunkt der gesamten Untersuchung bildet. W. zählt diesen Text zur Gattung der Psalmen. Er führt den Christuspsalm auf hellenistisch-judenchristliche Verfasser zurück und sieht den maßgeblichen religionsgeschichtlichen Hintergrund in der römischen Herrscherverehrung. Letzteres basiert auch auf der Deutung von Phil 2,6b als etwas zu Raubendes (*res rapienda*), die in der Philipperforschung keineswegs Konsens ist. Andere mögliche religionsgeschichtliche Hintergründe werden nur flüchtig in den Blick genommen. Das Schema Erniedrigung und Erhöhung lässt sich z. B. schwerlich in der römischen Herrscherverehrung finden. Inhaltlich geht es nach W. in Phil 2,6ff um die Legitimität des Gott- und Herrseins Christi, wobei einige Anknüpfungspunkte für eine ethische Rezeption zu konstatieren seien, z. B. der dem Schema Erniedrigung und Erhöhung implizite Lohngedanke, die Deutung der Selbsterniedrigung als Gehorsam und die Wendung „bis zum Tod“, die dem Martyriums-Kontext entstamme. Dass die Heilsbedeutung von Tod und Erhöhung Christi nicht im Blick ist, ist nicht so klar, wie W. glauben machen will, denn wie sonst hätte der Tod des Messias gedeutet werden können.

Das weitaus umfangreichste Hauptkapitel befasst sich mit der Rezeption des Christuspsalms in den drei Abschnitten Phil 1,27–2,18; Phil 3,2–4,3 und Phil 2,25–30. Insbesondere für den ersten Abschnitt vermag W. viele Hinweise auf eine vorbildethische Rezeption des Christuspsalms seitens Paulus darzulegen. Phil 2,5 wird dahingehend gedeutet, dass die Gesinnung der Christen dem Sein in Christus entsprechen soll, wobei Christus selbst der Maßstab ist. Phil 2,1–4 wird vor dem Hintergrund der anzunehmenden „hohen Wertschätzung von Status und Ehre“ verstanden, wobei W. darauf hinweist, dass auch im paganen Umfeld das Wohl der Gemeinschaft über dem Ehrstreben des Einzelnen steht. In Phil 3,2–21 sieht W. einige terminologische Entsprechungen zum Christuspsalm, die aber nicht unbedingt inhaltliche seien (könnten sie dann aber nicht auch unbeabsichtigt sein?) und eine strukturelle Rezeption desselben, da Paulus seine jüdische Herkunft als Vorzug preisgebe wie Jesus im Christuspsalm seine Gottgleichheit. Fraglich ist dies m. E. jedoch deshalb, weil die Gottgleichheit mit keinerlei negativen Konnotationen verbunden wird, während Paulus in Phil 3,8 über seine jüdische Herkunft mit sehr scharfen Worten spricht. W.s Untersuchung ist auch ein Beitrag zur Diskussion über die Gegner des Paulus in Philippi. Nach W. tritt Paulus in Phil 3,2–11 in eine Auseinandersetzung mit Juden bzw. Judenchristen und in 3,17–21 dagegen in eine mit paganen Gegnern. Die in Phil 3,17 geforderte Nachahmung zielt auf eine Entsprechung im Leiden, für die Timotheus, Epaphroditus und Paulus Vorbilder seien. Die Spannung zu 1Kor 11,1 wird trotz inten-

siver Bemühung jedoch nicht ganz gelöst, sodass die postulierte Zuspitzung der Nachahmungs-Forderung diskutabel bleibt. In Phil 3,20f sieht W. eine radikale Umwertung der Werte, weil der paganen Hochschätzung von Status und Ehre die Kreuzesbotschaft und die an Christus orientierte Niedrigkeitsgesinnung entgegen gesetzt werde. Nach der Betrachtung von Phil 2,25–30 resümiert W.: „In allen drei genannten Briefabschnitten weisen die Bezugnahmen auf den Christuspсал auf eine vorbildethische Bedeutung Christi.“ (229)

In einem vierten Hauptkapitel verortet W. das Leiden der Christen im Kontext einer paganen Religiosität. Da die pagane Gottesverehrung auf diesseitige Heilerwartungen ausgerichtet war, konnte Leiden, anders als z. B. im Judentum, nur als Folge unzureichender oder falscher Gottesverehrung gedeutet werden.

Zu einer Hauptthese dieser Dissertation kommt W. in dem fünften Hauptkapitel: „Der Philipperbrief als Reaktion auf einen Wertekonflikt in Philippi“ (251). W. geht davon aus, dass den Heidenchristen ein christlicher Wertekanon fehle. In Phil 4,8 lasse die Bezugnahme auf pagane gesellschaftliche Werte erkennen, dass Paulus diese nicht grundsätzlich verwerfe, selbst die große Bedeutung von Status und Ehre nicht. Diese können allerdings die gemeindliche Einheit bedrohen, da sie für Christen nur durch Re-Assimilation an die heidnische Umwelt zu erhalten bzw. wiederzuerlangen seien (268). Paulus ordne den paganen Werten den Maßstab von Phil 4,9 über. In diesem Zusammenhang wird dann auch Phil 1,12–26 gesehen, wo Paulus veranschauliche, dass die Erfahrung von Leiden kein Anlass für die Abwendung vom Evangelium darstellt. Insgesamt ist kritisch zu fragen, ob die überaus starke Betonung von Status und Ehre und von Leidensvermeidung sachgemäß ist. In der Stoa erfährt Leiden keinesfalls nur eine negative Deutung, sondern es wird, z. B. bei Seneca (*De providentia* und *De constantia sapientis*), als Herausforderung für die Bewährung der eigenen Standhaftigkeit und Geduld verstanden.

Im abschließenden sechsten Kapitel wird ein Fazit gezogen und ein Ausblick gegeben. Die Rezeption von Phil 2,6–11 in den anderen Briefabschnitten stützt die These der literarischen Integrität des Philipperbriefes. Hauptanliegen von W. ist es aber, eine christologische Grundlegung der paulinischen Ethik zu zeigen. Seiner Meinung nach sind jüdische und pagane Werte für Paulus in der Ethik integrierbar, inhaltliches Kriterium ist aber die Christusorientierung, denn „Christi Vorbild ... setzt den Maßstab für die ethische Orientierung der Glaubenden“ (294). Hier ist kritisch anzumerken, dass eine mögliche Anknüpfung an Jesustradition offenbar bestenfalls ganz am Rande ins Blickfeld kommt. Angesichts der verschiedenen Bezüge des zentralen Textes Phil 2,6–11 zur Jesusüberlieferung (siehe dazu auch WUNT II/210), legt es sich nahe, dass der Maßstab in Phil 4,9 sich auch auf von Paulus vermittelte Jesusüberlieferung bezieht (immerhin ist *paralambanein* ein *terminus technicus* für Traditionsweitergabe) und somit den Philippern für die Orientierung an Christus ein viel breiteres Fundament zur Verfügung stand, als man nach W.s Untersuchung annehmen könnte.

Dennoch ist W.s Untersuchung zweifelsohne ein wichtiger und anregender Beitrag zur Forschung am Philipperbrief ebenso wie zur paulinischen Ethik insgesamt und dies gerade im Hinblick auf eine Ethik im paganen Umfeld, was diese Dissertation angesichts der heutigen Fragestellungen umso interessanter macht.

*Detlef Häußer*

# Systematische Theologie

## 1. Allgemein

---

Karla Apperloo-Boersma, Herman J. Selderhuis (Hg.), *Macht des Glaubens. 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, Göttingen: V&R, 2013, geb., 460 S., zahlreiche Abb., € 40,-

---

Anruf in der Versandabteilung des Landeskirchenamtes. „Ich brauche dreißig Katechismen der Landeskirche für den Konfirmandenunterricht.“ – Antwort: „Katechismus? Nie gehört.“ – Suche. – Ohne Erfolg. – „Solange ich hier bin, hat den noch keiner bestellt.“ – Zwei Wochen später. Der landeskirchliche Beauftragte für Konfirmandenunterricht ruft an. „Was für ein spezielles Buch für den Konfirmandenunterricht brauchen Sie?“ „Den Landeskatechismus? Den wir früher in unserem eigenen Unterricht als Konfirmanden gelesen haben? Ja, den gibt es noch! Man kann ihn im Sekretariat des Oberkirchenrates, der für Verkündigung und Theologie zuständig ist, bestellen.“ Eine weitere Woche vergeht. Dann kommt er! Der Katechismus, den der Konfirmator vor 40 Jahren im Unterricht verwendet hat! Es gibt ihn noch, in einer neuen, leserfreundlichen Auflage. – Wie mag es da wohl um den Heidelberger Katechismus stehen, der als Bekenntnisschrift und Lehrnorm „nur“ im Vorspruch zu Grundordnung der Landeskirche erwähnt wird? Ob er jemals verwendet wird? ...

Ein monumentales Werk ist dieser Bildband zum Jubiläum des Heidelberger Katechismus geworden! Schon lange angekündigt, erschien er gerade noch rechtzeitig zur 450-Jahr-Feier. Ein opulenter Band! Selbst der Ausstellungskatalog zum letzten großen Lutherjubiläum (*Martin Luther und die Reformation in Deutschland*, Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, 1983) nimmt sich daneben wie ein Waisenknabe aus. Und wer die überwiegend eher bescheidenen Bücher zum letzten „Heidelberger“-Jubiläum vor 50 Jahren – am Anfang der Wirtschaftswunderzeit – kennt, der kann sagen: Mehr geht nicht! Jeder Calvinist muss mit der klassischen ersten Frage des Heidelbergers für sich selbst ab sofort formulieren: Das ist dein einziger Bildband im Leben und im Sterben! Wenn sich Kirche, Staat und gemeinnützige Stiftungen zusammentun, dann geht es nicht zu wie bei armen Leuten. Das Werk konnte nur eine publizistische Großtat werden!

Der Katalog gliedert sich in drei Teile. An die unvermeidlichen Grußworte schließt sich ein wissenschaftlicher Aufsatzteil an (18–208), der allein schon das Geld für den Band wert ist. Der zweite Teil (209–372) kommentiert die Ausstellungen im Kurpfälzischen Museum der Stadt Heidelberg und auf dem Heidelberger Schloss. Der dritte Teil (373–435) widmet sich den Ausstellungsstücken im Paleis Het Loo National Museum im niederländischen Apeldoorn. Ein vierter

Teil (437–460) beschließt den Band mit Dankesworten, Registern und den üblichen Verzeichnissen.

Im wissenschaftlichen Teil des Katalogbandes wird der Leser unter anderem über die Druck- und Verbreitungsgeschichte, über Quellen, Vorlagen, die Dreiteilung und die Theologie des Katechismus informiert. Der Niedergang seiner Verwendung in der Kurpfalz (115) steht im Kontrast zum anhaltenden Gebrauch in der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen und bei den Reformierten, die dem Reformierten Bund angehören (59). Die Unionskatechismen unierter Landeskirchen haben zur Ablösung des Heidelbergers beigetragen. Dass er nach wie vor zu den Grundlagendokumenten vieler Kirchen weltweit gehört (60), muss nicht heißen, dass er auch in kirchlichem Unterricht verwendet wird. So heißt es auf Seite 184: „Gegenwärtig ist der Heidelberger Katechismus für die meisten Niederländer ein unbekanntes Dokument“. Wer weltweit gereist ist, wird eher – wenn überhaupt – auf den Westminster-Katechismus als auf den Heidelberger gestoßen sein. Ist der Heidelberger nicht vielmehr ein Kompendium reformierter Dogmatik für theologische Experten geworden, mit dem man beispielsweise Theologiestudenten in theologische Fragestellungen einführt?

Besonders interessant ist für den Rezensenten der Aufsatz von Barbara Mahlmann-Bauer über „Astrologiekritik und reformierte Theologie in Heidelberg“ (147–162). Hier liest man interessante historische Details zur Diskussion über Kopernikus und die Bibelauslegung (149f), über das Verhältnis zwischen Astronomie und Astrologie, die Philipp Melancthon beide gleichermaßen integrieren konnte (151f) und über die damalige Kometenfurcht (157f).

Ansonsten ist besonders auch der zweite Teil inhaltlich und bildlich ein Augenschmaus für Freunde der Kirchengeschichte und des höfischen Lebens in der Kurpfalz. Nichts wird ausgelassen: Kriegswesen, Heiratspolitik, Jagd, Turniere, Hofmusik, Architektur der Schlossbauten, auch das Große Fass (225, 235f) darf nicht fehlen – ein reiches Bild der Zeitgeschichte des Heidelberger Katechismus wird entfaltet. Dagegen wirkt der dritte Teil mit seinen zahlreichen Abbildungen der Mitglieder des Hauses Oranien-Nassau bei diversen Kirchgängen und Kasualien auf den deutschen Betrachter eher fremd.

Der Heidelberger, das ist ein Stück großartiger Geschichte des christlichen Unterrichts. Doch lässt sich der leise Verdacht nicht ausräumen, dass hier – wie der Erlanger Historiker Karlmann Beyschlag im Blick auf das Lutherjubiläum 1983 formuliert hat – ein „Staatsbegräbnis erster Klasse“ gefeiert wird, das eher dazu hilft, sich durch Historisierung des Katechismus zu entledigen als sich mit ihm zu beschäftigen und vor allem: ihn in der Gegenwart anzuwenden. Der Katechismusunterricht – eine offene Wunde der zeitgenössischen evangelischen Kirche.

*Jochen Eber*

Joseph de Guibert: *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia / Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben*, lat.-dt., übers., aktualisiert und hrsg. von Stephan Haering und Andreas Wollbold, Freiburg: Herder, 2012, geb., 736 S., € 78,- (Lizenzausgabe Darmstadt: WBG, 2012, € 59,90)

Wer das weit verbreitete Enchiridion Asceticum von Marie Joseph Rouët de Journel und J. Dutilleul (1930 / 6. Aufl., Barcelona: Herder, 1965) benutzt hat, der kann abschätzen, wie viel Arbeit nötig war, um die vorliegende umfangreiche Textsammlung von Joseph de Guibert aus dem Jahr 1931 zusammenzustellen, zu aktualisieren, zu übersetzen und für unsere Zeit aufzubereiten. „Spirituelle Theologie – auch Theologie des geistlichen Lebens, Aszetik und Mystik, Vollkommenheitslehre oder schlicht Spiritualität – ist, zumindest was die Länder deutscher Sprache angeht, eine Disziplin zwischen den Disziplinen“ (XXI), so beginnen die Herausgeber ihre Einleitung in das Sammelwerk. „Die geistliche Theologie befasst sich mit allen Fragen der Gestaltung des Verhältnisses zu Gott aus der Gnade und der dabei gemachten Erfahrungen“ (XXII).

Im Unterschied zu Rouët de Journel, der sich auf Aussagen von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern zur Askese konzentrierte, sammelte der französische Jesuit de Guibert (1877–1942) die wichtigsten lehramtlichen Dokumente zum gesamten geistlichen Leben (XXII). Es werden Quellen in Auszügen dargeboten, die Entscheidungen der höchsten kirchlichen Autorität enthalten. – Lehramtliche Dokumente entstanden in Situationen, in denen die Kirche vor falscher Lehre warnen oder sie verwerfen musste. Das ging nicht ohne lehramtliche Zensuren ab, durch welche Lehraussagen als mehr oder weniger zweideutig bis häretisch qualifiziert wurden (XXV–XXVI). Ausgelassen wurden in der Sammlung Kanonisierungsakten, Stellungnahmen von Theologischen Fakultäten, der Index der verbotenen Bücher, ungedruckte Quellen und Dokumente zu Fragen des christlichen Gottesdienstes. Die Texte seit 1931 wurden möglichst knapp exzerpiert; sie reproduzieren Abschnitte, die „unmittelbar mit einem geistlichen Vollzug zu tun haben“ und verweisen eher auf Dokumente seit dem 2. Vatikanum und den CIC von 1983, da diese Quellen und aktuelle Fragestellungen in gegenwärtig erhältlichen Werken leicht zugänglich sind.

Die vorliegende Sammlung stellt die Quellen thematisch zusammen und führt mit einer kurzen Einleitung in das jeweilige Werk ein. Der erste Teil zur Alten Kirche (1–107) zitiert unter anderem Texte zu Enkratismus und Montanismus, zu den Manichäern, Synodalakten zum Klerikerzölibat, zur falschen Askese der Eustathianer (Nr. 31–38), Stellungnahmen gegen Jovinian, Texte zum Pelagianismus, gegen die Messalianer bzw. Euchiten und die Regeln von Augustinus und Benedikt. Die Benediktsregel beschließt diesen Teil, der keine Texte zum Donatismus enthält. Die kirchliche Askese versteht sich als christologisch und apostolisch begründet. Die übertriebene, weltanschaulich begründete Askese der Enkra-

titen wird dagegen abgelehnt (vgl. 1Tim 4,1–5). Interessant ist gerade bei dieser Bewegung, dass ihre Ideale denen der heutigen Vegetarier (sogar der Ovo-Lacto-Vegetarier) gleichen (vgl. Text Nr. 17 auf Seite 13). Man kann sich daher die Feststellung nicht verkneifen, dass der Zeitgeist enkratitische Züge trägt.

Ein wichtiges Thema für die Frömmigkeitspraxis der Alten Kirche ist der Zölibat in Verbindung mit den Ämtern der Kirche: Bischöfe, Priester, Diakone und Witwen. Jovinian wird als Gegner christlicher Askese, besonders des Fastens und der Jungfräulichkeit, abgelehnt (Nr. 39). Weltverachtung, Prophetien (Nr. 83), Frauenbeauftragung (Nr. 84) und Gebetsrigo-rismus der Messalianer werden abgewiesen (Nr. 75–88). So werden die (aus katholischer Sicht) Übertreibungen und Untertreibungen in den Glaubensübungen jener Zeit von der Kirche zurückgewiesen.

Die Quellentexte aus dem Mittelalter im zweiten Teil (108–237) nehmen den Leser in die teilweise neuen oder auch veränderten Fragestellungen mittelalterlicher Spiritualität hinein. So beginnt der Teil charakteristischerweise mit Dokumenten zur Frage der Häufigkeit der Kommunion (Nr. 108–114). Man kann die Abschnitte in drei Themenbereiche einteilen: Fragen der Ordensspiritualität; Verurteilung der spirituellen Lehren von Sondergruppen und Einzelpersonen sowie weitere Frömmigkeitsthemen und Lehrmeinungen. Zum ersten Bereich zählen Lebensregeln für Kanoniker, Beschlüsse zu Bettelorden, zum Dritten Orden des heiligen Franz und zum Gemeinsamen Leben ohne Ordensgelübde. Schließlich wettern zwei Konzile gegen allzu große Unübersichtlichkeit bei den Orden durch viele neue Ordensregeln: Die vorhandenen seien zu verwenden (Nr. 149–151: Lateran IV, 1215 und Lyon II, 1274).

Zum zweiten Bereich gehören die Beschlüsse gegen geistliche Sonderlehren der Bogomilen, Katharer, Waldenser, Amalrikaner, der Joachimiten und der Brüder respektive Schwestern vom freien Geist, der Apostoliker, Beginen und Begarden, der Flagellanten, Pikarden und der „Menschen von der Erkenntnis“. Kritisch beurteilt werden gleicherweise Wilhelm Cornelisz, Wilhelm von St. Amour, Étienne Tempier, Meister Eckhart, Nicolas Serrurier sowie Wyclif und Hus – und viele andere.

Zum dritten wird die Frage erörtert, ob ein Mönch das Priesteramt ausüben kann (Nr. 124f), ob vollkommene Armut gelebt werden könne (Franziskanerspiritualen, Observanten, Kapuziner, Nr. 259–270) und weiteres (Nr. 301–313). Aus der Fülle der Themen können nur einige Aspekte herausgegriffen werden. So verurteilte zum Beispiel das Konzil von Konstantinopel im Jahr 1140 die Lehre des Konstantinos Chrysolamas, dass ein nur getauftes, aber nur unterrichtetes Kind noch kein Christ, die Taufe also unwirksam sei (Nr. 131). An den Katharern wird kritisiert, dass sie sich als „perfecti“ von den normalen „credentes“ unterscheiden wollen (Nr. 139). Schon die Joachimiten lehrten nach dem Reich des Vaters und des Sohnes ein „drittes Reich“ bzw. Zeitalter des Heiligen Geistes (Nr. 173). Die Lehre, eine Frau sei Gott geworden (Nr. 200/13), wird ebenso verworfen wie die geradezu modern anmutende Leugnung der Auferstehung und

der Hölle (Nr. 205/40 u. 217/5). Von der radikalen Askese der „Apostoliker“ in Parma im 13. Jahrhundert dürfte in keinem evangelischen dogmengeschichtlichen Kompendium etwas zu lesen sein (Nr. 249–258). Die Kirchenkritik radikaler Kreise (zum Beispiel 210) ist genauso auffallend wie die oft vertretene Naherwartung des Weltendes (Nr. 299/34). Bei den im 15. Jh. verurteilten „Menschen von der Erkenntnis“ finden sich interessante Aussagen zu Bibel, Offenbarungen, Heilsgewissheit und Schriftverständnis, die schon auf evangelische Fragestellungen vorausweisen (Nr. 314–317, vgl. auch den Quietismus, Nr. 440, 6 und den Jansenismus, Nr. 513).

Die Teile 3 bis 5 des Buchs zu den rund 500 Jahren von Neuzeit (237–428, ab Nr. 337), Moderne (429–576, vom 19. Jh. an) und zu den Jahren ab 1931 (577–686, bis zu Papst Benedikt XVI.) sind mit zwei Dritteln der Seitenzahl am ausführlichsten. Am Anfang stehen die Lehren Martin Luthers und der Reformation, denn ihre Lehren werden „... rasch als Angriff auf zentrale Voraussetzungen des geistlichen Lebens verstanden“ (239, Nr. 337). Verschiedene neue Orden von Regularklerikern werden approbiert, unter ihnen die einflussreichen Jesuiten (Nr. 352–363). Die Entscheidungen des Konzils von Trient nehmen breiten Raum ein, darunter die als nicht verpflichtend erachtete eucharistische Kommunion der Kinder (Nr. 385f) und die Frage der Bilderverehrung (Nr. 394–396).

Häufig wiederkehrende Themen in diesem Bereich sind die Eucharistie, die Häufigkeit der Kommunion (410f, 431–435) und die Messopferlehre (Nr. 1421). Geistliche Übungen für Studenten, Kleriker und Laien (420–430), werden ebenso angesprochen wie Aspekte dieses Themas: Lehrer geistlichen Lebens, der Gebrauch von Büchern und Bildern und der geistliche Kampf. Häufig kommen auch Themen vor, die Kleriker und Ordensgemeinschaften betreffen, die Heiligkeit des Priesterlebens, Priesterfrömmigkeit, den Zölibat, die Homosexualität von Kandidaten, die Weihe von Frauen zum Priesteramt (Nr. 1522, 1545, gegen Frauen-Ämter bei den Alumbrados: Nr. 408, 20) und die Frage des Eremitentums (Nr. 527–530).

Spezielle Frömmigkeitsrichtungen und -themen werden ebenso erwähnt: Die Herz-Jesu-Verehrung, der Ablass (Nr. 1405, 1418 im Rundfunk), der Rosenkranz, Gebet (Nr. 1422) und „Geistliche Kindschaft und Demut“.

Einzelne der aufgeführten Gruppen (Jansenisten, Nr. 505–526; Mariaviten, Nr. 591–594) dürften Evangelischen bekannt sein, andere dagegen weniger – obwohl es in manchen Fällen Parallelen zu protestantischen Frömmigkeitserscheinungen gibt: So zum Beispiel die umfangreich vorgestellten quietistischen „Alumbrados“ in Spanien (16./17. Jh., auch: „Illuminaten“, Nr. 401–419), denen der katholische Herausgeber und andere Theologen Nähe zu den Evangelischen attestierten (Nr. 401): Ein Beleg dafür wäre etwa die innerliche Frömmigkeit; es gibt ekstatische Phänomene: „Bestimmte Anfälle von Hitzewallungen, Zittern und Ohnmachtsanfälle bei ihnen bedeuteten, dass sie in der Gnade seien und den Heiligen Geist hätten ...“ (Nr. 406, 8, vgl. Nr. 416f); man kennt die Möglichkeit, das göttliche Wesens zu schauen, wenn man einen bestimmten Punkt der Vollkommen-

heit erlangt habe (Nr. 406, 9); auch Geistesleitung ist ein Thema: „Der Heilige Geist leite diejenigen, die so leben, unmittelbar“ (Nr. 406, 8 u. 10). Ebenfalls ausführlich werden Quietismus und Semiquietismus (Molinos, Madame Guyon, Fénelon und andere, Nr. 436–504, S. 435–506!) dargestellt. In diesen Kreisen wird die Heilsnotwendigkeit des innerlichen Gebets (*oratio mentalis*, 438, 1f; 439,1f) gelehrt.

Der Sammelband präsentiert dem Leser eine gewaltige Menge von Texten, auch wenn die durchgängig zwei-, manchmal dreisprachig abgedruckten Quellen das Lesepensum verkürzen: Die meisten werden die fremdsprachigen Originale nur an besonders interessierenden Stellen lesen. Durch dieses Werk kann der evangelische, an Fragen der Spiritualität interessierte Christ bzw. Theologie die römisch-katholische Frömmigkeit besser verstehen lernen. Für Evangelische eher ungewohnt ist, dass Themen und Gruppierungen, die man zum Teil aus der Dogmengeschichte kennt, unter dem Aspekt des geistlichen Lebens gelesen werden und so ganz neue Dimensionen zeigen. Hier werden die Probleme der Spiritualität geschichtlich vertieft, hier wird nicht nur gefragt, was heute vermittelbar ist. Hier erfahren evangelische Leser, was Katholiken zu Themen der Spiritualität denken und was das Lehramt zu diesen Fragen entschieden hat. „Generell kann diese Sammlung für das Einzelstudium nur einen Ausgangspunkt bieten“ (XXVII), stellen die Herausgeber im Vorwort fest. Es ist zu wünschen, dass die Sammlung zu weiteren Einzeluntersuchungen und Publikationen anregt! – Zuletzt soll nicht unerwähnt bleiben, dass der Band mit guten Person- und Sachverzeichnissen ausgestattet ist.

Jochen Eber

---

Armin Sierszyn: *Christologische Hermeneutik. Eine Studie über historisch-kritische, kanonische und biblische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer*, Studien zu Theologie und Bibel 3, Wien: LIT Verlag, 2010, Pb., 158 S., € 19,90

---

Angeregt von dem 2007 von Egbert Ballhorn und Georg Steins herausgegebenen Band *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiel-exegesen* befasst sich Sierszyn in der vorliegenden Studie mit der Frage der Bibelauslegung. Er geht dabei, wie der Untertitel verdeutlicht, neben der in dem erwähnten Buch befürworteten kanonischen Auslegung auch auf die zumindest in Deutschland nach wie vor weithin vorherrschende historisch-kritische Theologie ein, um im Dialog mit diesen beiden Ansätzen für eine biblisch-historische Interpretation einzutreten, die u. a. (auch hier ist der Untertitel Programm) stark von Hans-Georg Gadamer'scher philosophischer Hermeneutik beeinflusst ist.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile, von denen der erste der historisch-kritischen Theologie gewidmet ist. Sierszyn zeichnet hier zunächst deren durch die Gedankengebäude Immanuel Kants, Johann Salomo Semlers, Friedrich Schleiermachers und Ernst Troeltschs beeinflusste Entstehung und Entwicklung nach. Daneben betont er die Bedeutung des technisch-experimentellen Wirklichkeitszugangs für die Moderne, der Glauben und Metaphysik in den Bereich der Mystik verweist und auf die Manipulation und Beherrschung der um das Heilige beraubten Welt als Objekt abzielt. Mittels Baruch Spinoza, einem frühen Vorläufer der historisch-kritischen Methode und Theologie, wurde dieser Ansatz auf die Schriftauslegung übertragen, die sich „in nichts von der Methode der Naturerklärung“ unterscheidet (21).

Seine anschließende Kritik des historisch-kritischen Ansatzes entwickelt Sierszyn u. a. in Anlehnung an Johann Georg Hamann und die von ihm beeinflusste lutherische Kondeszendenztheologie, nach der sich Gott in Analogie zu Christi Inkarnation und Kreuzestod auch in der Knechtsgestalt der Heiligen Schrift erniedrigte, ohne dabei aber seine Gottheit abzustreifen. In noch größerem Maße bezieht sich Sierszyn auf die Sprachphilosophie Hans-Georg Gadamers, welche die kantische Trennung von Sprache und Sache oder Sein überwindet („in der Sprache begegnet das Sein selbst“ [48]), das aufklärerische vorurteilslose Wissenschaftsideal durch das „Eingeständnis der Vorurteilhaftigkeit alles Erkennens und Verstehens“ (49) ersetzt und zugleich, als Hermeneutik des Einverständnisses und Vertrauens, ganz im Gegensatz zum von der Aufklärung geforderten distanzierten autonomen Subjekt die Empfänglichkeit für die Andersheit des Anderen (in diesem Fall der biblischen Offenbarung) betont.

Auf diesen Grundlagen aufbauend kritisiert Sierszyn die historisch-kritische Berufung auf die autonome Vernunft mit ihrem durch Troeltsch auf die Prinzipien der Immanenz, der Analogie und der Korrelation begrenzten Erkenntnishorizont und dem damit einhergehenden Ausblenden der biblischen Heilsgeschichte und Seinsordnung, die in ihrer Andersheit von einem in Christus und dem Wort der Schrift inkarnierten Gott spricht. Gerade dieser Andersheit weiß aber „eine hermeneutische Methode des programmatischen Misstrauens“ (59) nicht mit der gebührenden Offenheit gegenüberzutreten. Daneben erkennt Sierszyn in Semlers Abwertung des Alten Testaments, in Schleiermachers Geist- und in Bultmanns Kerygmatheologie Spielarten moderner Gnosis, die dem historisch-kritischen Plädoyer für Geschichtlichkeit zuwiderlaufen.

Der zweite Hauptteil wendet sich der kanonischen Auslegung zu, wie sie auf durchaus unterschiedliche Weise von Brevard Childs und James Sanders entworfen und im deutschsprachigen Raum u. a. im eingangs erwähnten Band von Ballhorn und Steins vertreten worden ist. Als positiv würdigt Sierszyn an der kanonischen Auslegung, deren Ansatz weniger knapp skizziert wird als die im ersten Teil behandelte historisch-kritische Methode, dass sie die Endgestalt des biblischen Texts wieder in den Vordergrund rückt und diesen in seinem kanonischen Gesamtzusammenhang, dem hier wieder Autorität zuerkannt wird, liest. Das

Verhältnis zur historisch-kritischen Wissenschaft, deren Ergebnisse die kanonische Interpretation tendenziell eher unkritisch rezipiert, wird demgegenüber als problematisch empfunden. Daneben sieht Sierszyn einen klaren Einfluss der postmodernen Literaturwissenschaft, der sich in den Aufsätzen des oben erwähnten Sammelbandes u. a. in der partiellen Aufnahme der Theorien von Wolfgang Iser oder Umberto Eco dokumentiert. Die von Sierszyn ebenfalls kritisch angesprochene Betonung der hinter dem Kanon stehenden Glaubensgemeinschaft als Mittlerin der biblischen Offenbarung ist demgegenüber auch für die ursprünglichen Konzeptionen von Childs und vor allem Sanders charakteristisch.

Im abschließenden Teil stellt Sierszyn den Ansatz einer biblischen Theologie vor, die heilsgeschichtlich-christologisch und inkarnatorisch ausgerichtet und in einem geistlichen Verstehensvorgang begründet ist, der vom Leser, ganz im Sinne der reformatorischen *theologia crucis*, Gehorsam und Hingabe anstelle von rationaler Autonomie, historischer Distanz und kategorischem Misstrauen erfordert. Im Rahmen einer Rückbesinnung auf das Proprium evangelischer Theologie begreift Sierszyn die Anwendung anderer Humanwissenschaften (genannt werden hier Anthropologie, Psychologie, Soziologie und philosophische Prämissen) einerseits als „eine Knebelung der Theologie durch fremde Systeme“ (118), andererseits spricht er aber auch von einer multidimensionalen und -perspektivischen Aufgabe, die aufgrund der Komplexität der Schöpfung verschiedene Wissenschaftstypen und Wirklichkeitszugänge erfordert. Entscheidend geht es ihm vor allem darum, dass die offenbarungstheologische Dimension in diesem Zusammenhang nicht ausgeblendet werden darf.

Aus einer heilsgeschichtlichen Perspektive ergibt sich zudem, dass Geschichtsforschung nicht zum Gegner der göttlichen Offenbarung avancieren oder sich auf ein geschlossenes System der Immanenz beschränken darf. Sierszyn plädiert letztlich für eine biblisch-historische Auslegung, die von der Endgestalt des kanonischen Texts ausgeht und in der, in Umkehrung des historisch-kritischen Ansatzes, die Geschichte im Licht der biblischen Offenbarung erscheint und die biblische Heilsgeschichte somit zum Schlüssel aller Geschichtsdeutung wird.

Der vorliegende Band bietet eine Bewertung historisch-kritischer Theologie und Hermeneutik, die, obwohl sie wenig wesentlich Neues zu bieten hat, die philosophischen Prämissen dieses Ansatzes kenntnisreich und angemessen problematisiert. Vor allem Sierszyns Auseinandersetzung mit und Aufnahme einiger Kerngedanken der sprachphilosophischen Hermeneutik Gadammers ist positiv hervorzuheben. Daneben zeichnet sich sein Beitrag durch den Diskurs mit der kanonischen Auslegung aus, der, zumindest im deutschen Sprachraum, bislang kaum geführt worden ist.

Gerade in diesem Bereich wäre aber mehr möglich und wohl auch nötig gewesen, beschränkt sich Sierszyns Diskussion doch weitestgehend auf die Beiträge des von Ballhorn und Steins herausgegebenen Bandes. Zwar wird dies mit der Konzentration auf den deutschen Sprachraum nachvollziehbar erklärt, doch diese Beschränkung führt fast zwangsläufig dazu, dass die von Sanders und vor allem

Childs entwickelten Ansätze, die zwar jeweils kurz vorgestellt werden, nicht immer ganz angemessen gewürdigt werden können. Dies trifft zum einen auf die bereits angesprochene Aufnahme postmoderner literaturwissenschaftlicher Konzepte zu, die so weder von Childs noch von Sanders antizipiert worden ist. Wird dann darüber hinaus von „autonomen, anthropozentrischen und immanentischen Positionen“ im Gegensatz zu Karl Barths Überwindung des Liberalismus gesprochen (91–92), so wird man zumindest Childs, der gerade Barth zeitlebens als einen bedeutsamen Lehrmeister und Gesprächspartner geschätzt hat, längst nicht mehr gerecht. Überhaupt hätte in diesem Zusammenhang womöglich die Auseinandersetzung mit der im angelsächsischen Sprachraum immer mehr an Bedeutung gewonnenen „theologischen Interpretation“, wie sie, um nur ein Beispiel zu nennen, im *Journal of Theological Interpretation* seit 2007 praktiziert wird, zusätzliche Impulse vermitteln können.

Zuletzt sei noch kurz Sierszyns Programm der biblisch-historischen Exegese angesprochen (137–139), das gerade aufgrund des weitgehenden Verzichts auf literaturwissenschaftliche Erkenntnisse, um wiederum nur ein Beispiel anzuführen, ein wenig blutarm wirkt. Zwar ist hier z. B. von der Untersuchung linguistischer Strukturen die Rede, doch gewinnbringende Einsichten wie die der Narratologie, die sich u. a. dem Studium des Handlungsablaufs oder der Charakterdarstellung biblischer Geschichten widmet, fallen genauso unter den Tisch wie die Auseinandersetzung mit „postmodernen“ Beobachtungen zur Rolle des Lesers. Auch mit der begrüßenswerten Aufnahme einer Hermeneutik des Einverständnisses und Vertrauens und der Betonung eines geistlichen Verstehensvorgangs erübrigt sich diese keineswegs, wie die im Rahmen einer immer globaler operierenden Bibelwissenschaft ins Bewusstsein gerückte unvermeidliche und auch uneingeschränkt zu bejahende kontextuelle Situiertheit des Lesers nur allzu klar verdeutlicht.

Karl Möller

## 2. Dogmatik

---

Werner Führer: *Gott erneuert die Kirche. Theologische Leitsätze zur Reformation der evangelischen Kirche*, Neudettelsau: Freimund-Verlag, 2012, kt., 236 S., € 16,80

---

Werner Führer will mit seinem Buch einen „theologischen Gegenentwurf zum Reformvorhaben der EKD“ (7) vorlegen, der in kritischer Auseinandersetzung mit dem Reformprozess der EKD entstanden ist. Entsprechend diesem Vorhaben geht es also nicht in erste Linie um eine kritische Beurteilung des Impulspapiers der EKD von 2006 und des weiteren Wegs, sondern um einen ganz eigenen An-

satz. Während der Reformprozess bei dem gegenwärtigen empirischen Zustand der Kirche ansetzt und von dort aus nach Reformen sucht, fragt Führer nach den Bedingungen und theologischen Voraussetzungen für eine erneute Reformation der Kirche. Die Zielgruppe, an die sich der Autor ausdrücklich wendet, sind Theologiestudenten, Pfarrer und Dozenten. Entsprechend dieser Vorgabe ist das Buch in dichter theologischer, aber gleichzeitig verständlicher Weise geschrieben. Kurz gesagt ist eine Reformation der Kirche, eine Erneuerung der Kirche nur möglich als Gottes Werk in einer Rückbesinnung auf das Wort Gottes der Heiligen Schrift und in der Wiedergewinnung schriftgemäßer Lehre. In Führers Urteil fehlt im Impulspapier der EKD eine Rückbesinnung auf das Wort der Heiligen Schrift, und auch das Bekenntnis spielt keine Rolle. Ebenso wenig wird nach Gott gefragt. Die Beurteilung des Reformvorhabens der EKD fällt im Blick auf diese Vorgaben vernichtend aus, und das Resümee lautet: „Das Impulspapier beruht auf einem falschen theologischen Ansatz. Durch diese falsche theologische Weichenstellung wird die evangelische Kirche in die Irre geführt.“ (162) Intensiver geht Führer auf den Reformprozess der EKD vor allem im letzten seiner 25 Kapitel oder Leitsätze ein.

In erster Linie ist sein Buch ein eigenständiger Beitrag zur Reformation der Kirche, aufgeteilt in drei Hauptteile: „Der Vorrang des Wortes Gottes Heiliger Schrift“ (13–48), „Die Wiedergewinnung schriftgemäßer Lehre“ (49–120) und „Die Erneuerung der Kirche“ (121–185). Es folgen acht Schlussthesen (187–206) und als Anhang Ratschläge für Reformatoren (207–212).

Der erste Hauptteil ist eine Darstellung des lutherischen Verständnisses der Lehre von der Heiligen Schrift. Die Darstellung Führers wird nicht zuletzt mit vielen Belegen aus Schriften Luthers begründet. Entscheidend ist die Einsicht, dass Gott selbst in der Heiligen Schrift mit uns redet und Subjekt des Wortes ist, das in der Schrift zu uns redet. Die Heilige Schrift ist *primum principium*, die letzte und einzige Autorität der Kirche (13–15). Gott wirkt durch seinen Geist in der Bindung an das Wort der Schrift, und somit gehören Gottes Geist und Gottes Wort zusammen. Damit wird dem Schwärmertum, das Gottes Geist unabhängig von der Heiligen Schrift finden will, eine klare Absage erteilt (32–38). Mit Bezug auf die Emmaus-Perikope Lukas 24,13–35 entfaltet Führer das Verständnis von der doppelten Öffnung der Schrift durch Christus. Zum einen muss der aufgestandene Christus den Jüngern die Schrift in der Weise öffnen, dass sie verstehen, dass die Schrift auf Christus als Messias bezogen ist, und die Heilsverheißung in Christus erfüllt ist. Hinzu kommt zum zweiten: „Nach der Öffnung der ohne Christus verschlossenen Schrift muss der Sinn und Verstand geöffnet werden, ist doch der natürliche Mensch gegenüber der Schrift verschlossen.“ (42)

Der zweite Hauptteil über die Wiedergewinnung schriftgemäßer Lehre ist eine sehr gute und einsichtige Darstellung des Kernbestandes lutherischer Lehre: der Lehre von Gesetz und Evangelium und der Rechtfertigung des Gottlosen. Dabei handelt es sich hier nicht um eine bloße Lehre, sondern um die Heilsfrage des Menschen. „Wo die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium fehlt, dort herr-

schen Konfusion, Irrlehre und Halbglaube.“ (50) Gott handelt durch Gesetz und Evangelium als Richter und Retter. Führer beschreibt die doppelte Funktion des Gesetzes im bürgerlichen und geistlichen, überführenden Gebrauch (52–62). Die entscheidende Funktion ist dabei die schuldaufweisende, die einen Menschen der Sünde überführt und ihm seine Verlorenheit offenbart. Das Evangelium ist das Wort von der Versöhnung in Christus und Gottes rettende Kraft aus dem Gericht. In der Verkündigung von Gesetz und Evangelium ereignet sich die Rechtfertigung des sündigen Menschen durch den rechtfertigenden Gott (63–77). Durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird das Gewicht der Sünde erkannt und damit auch die Heilsnotwendigkeit des Sühnetodes Jesu Christi (78–94). Ausführlich stellt Führer den Kreuzestod Christi als Sühnegeschehen dar. „Das sühnende Handeln Gottes in und durch Jesus Christus beruht auf der Seins- und Handlungseinheit Gottes mit seinem Sohn Jesus Christus einerseits und der Identifizierung des sündlosen Jesus Christus mit dem sündigen Menschen andererseits.“ (89) Führer proklamiert, dass der Mensch als Sünder wieder ernst genommen und angesprochen wird, liegt doch in der Sünde des Menschen der Grund für den Kreuzestod Christi.

Im dritten Hauptteil thematisiert Führer auf der Basis des vorher Gesagten die Erneuerung der Kirche. Diese geschieht durch Gottes Wort und Gottes Geist und „kommt darin zum Ausdruck, dass Menschen zu Gott umkehren und alles aufgeben, was gegen sein Wort steht.“ (121) Umkehr bedeutet, dass Menschen ihre Sünde und Todverfallenheit erkennen und die freisprechende Stimme des Evangeliums hören. Das aber geschieht allein durch das Wirken des Heiligen Geistes (133). Das neue Leben, das Gott schafft besteht im Glauben, und dieser „erweist sich lebendig im Gebet, das auf der Rechtfertigung beruht und die Heiligung führt“ (141). Durch das Gebet werden alle Lebensbereiche und Beziehungen, in denen wir leben, Gottes Willen unterstellt (142). „Das Gebet prägt das Leben der Kirche und erneuert es von innen ... Wo dagegen das Gebet verstummt, liegt die Kirche im Sterben.“ (143) Die Sakramente Taufe und Abendmahl haben bei der Erneuerung der Kirche eine stabilisierende und vergewissernde Funktion (145–150). Bei der Erneuerung der Kirche spielen die einzelnen Gemeinden eine entscheidende Rolle, und jede Gemeinde ist Kirche im vollen Sinne des Wortes. Und wo Kirchengemeinden am Ende sind, kann die Hausgemeinde die Keimzelle zur Erneuerung der Gemeinde werden (179). In acht Schlussthesen (mit Erläuterung) fasst Werner Führer den Ertrag des Buches zusammen (187–206). In einem Anhang bringt der Autor Ratschläge für Reformatoren, formuliert in persönlicher Anrede mit „Du“. – In seinem Buch beschreibt Führer die unerlässlichen Voraussetzungen zu einer echten Erneuerung der Kirche. Es sei allen empfohlen, die zum einen nach einer verlässlichen und konzentrierten Darstellung evangelisch-lutherischen Glaubens suchen und denen zum anderen die Erneuerung der Kirche am Herzen liegt.

*Ralph Meier*

---

Hartmut Lehmann: *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Refo500 Academic Studies 8, Göttingen: V&R, 2012, geb., 328 S., € 89,95

---

Im Rahmen der Lutherdekade seit Herbst 2008 wird schon vor dem Reformationsjubiläum 2017 mit großem Medieneinsatz auf das Jubiläumsjahr aufmerksam gemacht. Doch was wird 2017 eigentlich gefeiert? Beziehungsweise: Was sollte eigentlich gefeiert werden? – Wer sich diese Frage stellt, kann sich in der Geschichte umsehen. Denn die Luthergedächtnisfeiern der letzten 200 Jahre geben Aufschluss darüber, wie Luther gefeiert werden kann, und wie man ihn tunlichst nicht feiern sollte. Der emeritierte Göttinger Historiker Hartmut Lehmann ist diesen Fragestellungen im Rahmen seiner Forschungstätigkeit in vielen Einzeluntersuchungen nachgegangen. Seine Ergebnisse hat er in einer Fülle von Aufsätzen, von denen zwanzig im vorliegenden Band zusammengefasst sind, veröffentlicht.

In einem „Rückblick und Ausblick“ (9–16) am Anfang des Bandes skizziert Lehmann die vielfältigen Initiativen zur Vorbereitung des Jubiläums und fasst seine Forschungsergebnisse zusammen. „Man kann den Eindruck gewinnen, bei den verschiedenen Jubiläen habe man jeweils an einen anderen Luther erinnert“ (10). Die manchmal sehr problematischen Tendenzen der Lutherrezeption kann man so erklären: „Denn in allen Fällen, bei allen Jubiläen, spielen zeittypische Meinungen und zeitgebundene Vorstellungen eine besondere Rolle“ (10). Doch gerade die stärksten Aktualisierungen sind nicht unbedingt auch die tragfähigsten: „Untersucht man die Lutherjubiläen der vergangenen zwei Jahrhunderte, drängt sich der Eindruck auf, dass viele der Lutherdeutungen, die bei den verschiedenen Anlässen mit großem Pathos vorgetragen wurden, relativ rasch wieder in Vergessenheit gerieten. Je populärer der Tenor des Lutherlobs, desto rascher schwand die Erinnerung an diese Stimmen. Je stärker die Aktualisierung besonderer Leistungen Luthers, desto kurzlebiger war der Eindruck, den man damit erzielte. Je mehr man Luthers Leben heroisierte, desto weniger konnten diejenigen, die Luther skeptisch gegenüberstanden, für die Sache des Luthertums gewonnen werden ... Fast will es scheinen, dass diejenigen, die Luther feierten, immer zuerst und vor allem sich selbst feierten“ (11). Immer wieder wurde das Luthergedächtnis für eigene Zwecke instrumentalisiert.

Für die Lutherehrung im Jahr 2017 und in ihrem Vorfeld stellen sich folgende, bisher ungelöste Fragen (11–16): „Wem gehört Luther? Der EKD, den ‚Lutherländern‘ Sachsen-Anhalt und Thüringen, dem internationalen Luthertum, das sich im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossen hat; wer wird bei der Besetzung der Festgremien berücksichtigt?“ (11–12), „Wie soll das Jubiläum ökumenisch gestaltet werden?“ (12–13), „Was bedeutet das EKD-Jubiläumsmotto ‚Luther 2017. 500 Jahre Reformation‘? – bedeutet es eine Würdigung der Ereignisse rund um das Jahr 1517?“ (13–14), „Oder soll der gesamte Luther gewürdigt werden? Was ist dann mit den problematischen Aussagen Lu-

thers gegen die aufrührerischen Bauern, gegen Erasmus, Papst und Täufer, gegen Juden und Türken?“ (14), „Wie werden die ‚500 Jahre Reformation‘ abgegrenzt? Ist nur eine Geschichte des Luthertums gemeint?“ (14), oder „meint man gar die ganze Geschichte des Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert?“ (14–15), „Hat das Jahr 1517 überhaupt die epochemachende Bedeutung, die ihr Kirchengeschichtler zuschreiben?“ (15). Historiker vieler Länder sehen das anders. – So bedarf manches weiterer Klärung und nicht nur der Begründung, dass das Jubiläum seit 1617 alle hundert Jahre gefeiert worden ist.

In den Aufsätzen präsentiert der Autor einen bunten Strauß verschiedener Themen zum „erinnerten Luther“, der nicht nur in Deutschland, sondern auch von deutschstämmigen Auswanderern im Ausland und von ihrer nicht-deutschstämmigen Umwelt rezipiert wurde. Hier kann nur skizziert werden, was Lehmann aufgrund enormer Quellenkenntnis in seinen Aufsätzen dargelegt hat. Mehrere Aufsätze beschäftigen sich mit der „Entdeckung“ Luthers in Amerika im frühen 19. Jh. (35–43), mit den Lutherjubiläen 1883 und 1917 in Deutschland und Amerika (59–77, 78–93), den Lutherstatuen in Washington D. C. und Baltimore (94–109), mit Lutherdeutungen bei USA- und Australienauswanderern (110–125) und mit dem amerikanischen Deutschland-Reisen im 19. Jahrhundert (44–58).

Ebenfalls breiten Raum nimmt die Lutherdeutung vor und nach dem Zweiten Weltkrieg und in der DDR ein: Die Lutherinterpretationen des Heinrich von Treitschke (126–137), von Heinrich Bornkamm (138–150), Hans Preuß (151–159) und Otto Scheel (160–175) werden erörtert; zwei Aufsätze behandeln die Nachkriegszeit (176–188, 189–212), vier weitere die Bemühungen um Luther in der DDR (213–231 zur SED [229: „welch gigantisches Klischee von einem Helden“]; 232–256 zum Jubiläum 1983; 257–270 zur marxistischen Lutherdeutung, vgl. 206–207; 271–280 zur Revision des Luther- und Müntzerbildes). In Deutschland musste Luther zu allen möglichen Zwecken erhalten, einerseits als „frommer Bibeltheologe“ (60), als von Gott gesandter Prophet oder häufig als christlich-bürgerlicher Hausvater: glaubensstark, ordnungsliebend, sittsam und fleißig (72), Vorbild – oder Rückprojektion? – der heilen bürgerlichen Welt (73).

Treitschkes nationalistische Lutherdeutung im Jahr 1917 ist der direkte Vorläufer der Argumente der Deutschen Christen im Dritten Reich (132f). Heinrich Bornkamm hat seine Schriften aus den dreißiger Jahren vielfältig überarbeitet. Hans Preuß fand 1933 Parallelen zwischen Luther und Hitler, von denen er 1946 nichts mehr wusste. Die Lutheraner fanden nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer eher harmonisierenden Lutherdeutung (zu Karl Heim: 183f, 194) und sahen in der „politischen Theologie“ Karl Barths ihren gemeinsamen Gegner.

Vier Beiträge und der einführende „Rückblick und Ausblick“ (9–16) haben eher generell Interpretation und Wirkung der Reformation und ihre Deutung im Blick auf das Jubiläum 2017 zum Thema: „Martin Luther und der 31. Oktober 1517“ (17–34); „Anmerkungen zur Entmythologisierung der Luthermythen 1883–1983“ (281–296); „Die Deutschen und ihr Luther“ (297–304) sowie „Un-

terschiedliche Erwartungen an das Reformationsjubiläum 2017“ (305–314). Diese Aufsätze haben es dem Rezensenten wegen ihres Themas besonders angetan: So untersucht Lehmann „Luthermythen“ vom Blitzschlag bei Stotternheim 1505 über den Thesenanschlag 1517, Worms 1521, die Wartburg 1521/22 und den Bauernkrieg 1525 usw., um zu zeigen, wie sich die neuere Lutherforschung in Deutschland von der älteren unterscheidet. Dennoch sind Lutherlegenden und -klischees bis heute nicht auszurotten (293, vgl. 303 „Luther-Kitsch“). Der Verfasser plädiert mehrmals dafür, auch die schwierigen Aspekte von Luthers Wirken nicht zu verleugnen (295, 299–302, 308f) und schlägt vor, wie man auf dem Weg zum Jubiläumsjahr damit umgehen könnte (302f). Projekte mit Breitenwirkung wären nötig, zum Beispiel ein Band zu „Leben, Werk und Wirkung“ des Reformators (313) oder eine neue Auswahlgabe der Schriften und Briefe, beides mit Übersetzungen in die Sprachen, in denen lutherische Kirchen Gottesdienst feiern, sowie eine Serie internationaler Tagungen zur Entwicklung des Luthertums (ebd.). – Zusammenfassend kann man nur urteilen: Hartmut Lehmanns Forschungsergebnisse sind Pflichtlektüre für alle, die mit der Vorbereitung „der“ oder einer Jubiläumsveranstaltung im Jahr 2017 beschäftigt sind.

Jochen Eber

---

Erich Mauerhofer: *Biblische Dogmatik. Überarbeitete Vorlesungen*, Nürnberg, Hamburg: VTR, RVB, 2011, 2 Bde., Pb., 971 S., € 59,80

---

Zurück geht das Werk auf Vorlesungen Prof. Dr. Erich Mauerhofers an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule (STH Basel, ehemals Freie Evangelisch Theologische Akademie / FETA).

Mauerhofer schöpft hier sowohl aus seiner Erfahrung im Gemeindedienst der „Vereinigung Freier Missionsgemeinden“ (VFMG) als auch aus seiner langjährigen Tätigkeit als Dozent für Neues Testament und Dogmatik an der STH Basel (1980–1998) und an der Evangelisch Theologischen Fakultät (ETF) in Löwen / Heverlee (1999–2005). Zum Dr. theol. promovierte er 1980 mit einer Arbeit über die Theologie des Paulus an der Theologischen Hochschule Kampen (NL).

Im Aufbau seiner „Biblischen Dogmatik“ orientiert sich Mauerhofer weitgehend am klassischen Muster der Systematischen Theologie. In zehn Kapiteln bespricht er die wesentlichen Topoi dieses Fachbereichs: Prolegomena (15–69), Bibliologie (70–121), Theologie (122–178), Angelologie (179–214), Anthropologie (215–271), Soteriologie (272–410), Christologie (411–578), Pneumatologie (579–655), Ekklesiologie (656–809) und Eschatologie (810–939). Ergänzt werden die Bände durch eine erklärende Einleitung Mauerhofers (5–11), durch ein Abkürzungsverzeichnis (12–14), durch ein ausführliches Literaturverzeichnis (940–971) und eine Kurzvorstellung des Autors.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Mauerhofer der Lehre der Inspiration (70f; 115f), den Namen und Eigenschaften Gottes (122–149), der Sünde (237–271), der Bekehrung (294–310), der Heiligung (353–410), der Menschwerdung Jesu (430–478), der christologischen Titel (556–578) und den konkreten Kennzeichen der Apokalypse (832–939). Ausführlich werden auch die Ergebnisse von Mauerhofers Dissertation (*Der Kampf zwischen Fleisch und Geist bei Paulus*, 1980, 5. Aufl. Nürnberg: VTR, 2011) verarbeitet (347–410).

In der Einleitung benennt Mauerhofer drei Prämissen seiner „Biblischen Dogmatik“: „1. Die Bibel ist göttliche Wahrheit und absolut vertrauenswürdig ... 2. Menschliche Erkenntnis erfordert demütige Unterordnung unter Gottes Allwissenheit ... 3. Der göttliche Heilsplan in Jesus Christus ist Brennpunkt der biblischen Botschaft“ (5f) Vor diesem Hintergrund spricht sich Mauerhofer für eine von Gott wörtlich inspirierte Bibel als Grundlage der Dogmatik aus, die theologisch verpflichtend in der geschichtlich gewordenen Form vorliegt (23f, 84f). Deutlich grenzt er sich hierbei von allen Ansätzen der historisch-kritischen Theologie ab (17f, 75f, 686f). Immer wieder hebt Mauerhofer in seiner Darstellung theologischer Sachfragen den tiefgreifenden Dissens zwischen moderner Bibelkritik und biblischer Theologie hervor (z. B. 489, 657f).

Mauerhofer steht mit seiner „Biblischen Dogmatik“ nur begrenzt im Dialog mit gegenwärtigen universitären Entwürfen der Systematischen Theologie. Die Hauptaufgaben der Dogmatik sieht er nicht in der Diskussion mit den Gesellschaftswissenschaften, sondern in der Verständlichmachung des Wortes Gottes und im Dienst an der Gemeinde (30f).

Nach Thiessen ist dem Werk „die praktische Verwurzelung im Gemeinde- und Seelsorgedienst durchweg anzumerken. Dogmatik soll für Mauerhofer nicht nur ein ‚Lehrgebäude‘, sondern eine entscheidende Grundlage für das alltägliche Leben sein.“ (3) So verwundert es kaum, dass sich zahlreiche Anwendungen und Diskussionen in der „Biblischen Dogmatik“ auf konkrete gemeindliche Fragen beziehen (z. B. 491, 719, 764).

Durch Fettdruck, Kursivdruck, Unterstreichungen und Einrückungen wirkt der Text sehr lebendig und ist leicht zu erschließen. Wichtige Diskussionen werden übersichtlich in Tabellen dargestellt (z. B. 543f, 596, 715f). Auch einige wenige Bilder und graphischen Darstellungen ergänzen den Text (z. B. 428, 849f). Hinweise auf verarbeitete und empfohlene Literatur finden sich zu Beginn jedes Kapitels, in Fußnoten und im Literaturverzeichnis, gelegentlich auch im laufenden Text (z. B. 71, 656ff, 688). Die zitierte und eingesehene Literatur umfasst vor allem Veröffentlichungen bis zum Ende der 1980er Jahre.

Mauerhofer benutzt die entsprechenden theologischen Fachbegriffe, erklärt sie jedoch für seine Leser allgemeinverständlich. Griechische und hebräische Vokabeln werden zumeist sowohl im Originalwortlaut als auch in Umschrift und in der deutschen Übersetzung wiedergegeben. In ausführlichen wörtlichen Zitaten werden unterstützende und gegnerische Positionen belegt.

Ganz offensichtlich geht es Mauerhofer in seiner „Biblischen Dogmatik“ aber nicht primär darum, verschiedene theologische Entwürfe miteinander zu vergleichen, sondern den biblischen Befund zur Sprache zu bringen.

Immer wieder diskutiert Mauerhofer verschiedene Interpretationsmöglichkeiten biblischer Texte und setzt sich kritisch mit anderen Entwürfen, vornehmlich evangelikalen Hintergrunds, auseinander (z. B. 868ff; 883ff). Beurteilungsgrundlage ist für ihn auch an dieser Stelle eine Exegese, die von der unmittelbaren Relevanz entsprechender Bibeltexte für die Gegenwart ausgeht.

Ausführlich greift Mauerhofer theologische Fragen auf, die insbesondere in evangelikalem Umfeld diskutiert werden, beispielsweise die Anwendung von Glossolie (740ff), die „Verlierbarkeit des Heils“ (330–347) oder die Beziehung zwischen biblischer Prophetie und der Entstehung des modernen Israel (857ff). So verwundert es nicht, dass Mauerhofer sowohl die „Lausanner Verpflichtung“ von 1974 (46–55) als auch der „Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel“ von 1978 (84–88) als evangelikale Bekenntnisse umfassend zitiert und positiv hervorhebt. Vor dem Hintergrund evangelikaler Theologie diskutiert Mauerhofer ausführlich verschiedene protestantische Konzepte der Kirche aus dem 20. Jahrhundert und plädiert demgegenüber für eine Gemeindestruktur nach dem Vorbild der neutestamentlichen Schriften (656–698).

Das Werk zeichnet sich durch eine außerordentliche Übersichtlichkeit und Allgemeinverständlichkeit aus. Es werden zahlreiche themenbezogene Bibelverse angegeben und erläutert. Die für seine Argumentation besonders zentralen Bibelstellen werden von Mauerhofer im Wortlaut abgedruckt, was den Lesefluss erheblich erleichtert. Häufige Bezüge zum überwiegend evangelikalen gemeindlichen Alltagsleben führen dem Leser die Relevanz der theologischen Topoi plastisch vor Augen. Viele Abschnitte lassen sich direkt zur Gliederung einer Andacht oder Predigt heranziehen.

Empfehlenswert ist Mauerhofers „Biblische Dogmatik“ für jeden Interessierten, der sich auf biblischer Grundlage mit den Hauptlehren christlichen Glaubens auseinandersetzen will, vorausgesetzt er scheut sich nicht vor umfangreichen Veröffentlichungen. Theologiestudierende sollten dieses Werk als Ergänzung anderer dogmatischer Lehrbücher heranziehen, deren biblischer Bezug oftmals recht dünn ausfällt, geschwächt durch Echtheitsdiskussionen und Aktualisierungsversuche. Von bleibendem Wert ist Mauerhofers Plädoyer für ein „zurück zur Bibel“ auch im Bereich der systematischen Theologie.

*Michael Kotsch*

---

Hans Schwarz: *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, broschiert, 211 S., € 19,95

---

Alljährlich erinnert Erntedank an ein Verständnis der Welt und eine Sicht auf das eigene Leben als Geschenk. Das Gegenteil von Schöpfung ist daher nicht nur Evolution, sondern auch der Glaube an die Machbarkeit aller Dinge. Im Kontra zur Kreation steht einerseits eine fragwürdige Abstammungslehre, andererseits die Auffassung, alles habe man als Mensch in der Hand.

Wer das Buch von Hans Schwarz in die Hand nimmt, für den handelt es sich auf den ersten Blick um eine gewöhnliche Gegenüberstellung von Schöpfungsglaube und Evolutionshypothesen. Denn das schlichte Titelbild stellt zwei sich gegenüberstehende Ichthyoi dar, wobei der eine mit „Darwin“ benannt ist und „mit beiden Beinen auf der Erde“ steht. Der andere Ichthys steht „ohne alles“ da und trägt die Bezeichnung „Jesus“. Ist es bezeichnend, dass sich beide Fische küssen?! Ein Fragezeichen über der Zeichnung stellt diese Begegnung in Frage ... Ist vielleicht eine innige Gemeinschaft fehl am Platz? Oder platzen Liebesträume, wenn sich beide Fische so eng begegnen? Zumindest signalisiert die Ichthys-Anlehnung, dass es sich um Glaubensüberzeugungen handeln soll. Wie sich beide zueinander verhalten (haben), will Hans Schwarz, emeritierter Professor für Systematische Theologie in Regensburg, auf gut zweihundert Seiten dem Leser vor Augen halten.

Als wenn eine Beziehungsklärung zwischen Theologie und Naturwissenschaft erst seit Galileo Galilei notwendig sei, will der Autor einen erhellenden Blick auf 400 Jahre Beziehungsgeschichte zwischen Theologie und Naturwissenschaft samt Erklärung des aktuellen Standes des internationalen Streits werfen. Eine Infragestellung der naturwissenschaftlichen Vorrangstellung und theologische Hermeneutik bleibt auf den zweihundert Seiten zweifelsohne aus.

Theologie und Naturwissenschaft als mehr oder weniger feste Größen kann man zumindest auch anders einschätzen, wenn man etwa die Einsicht von Wilhelm Dilthey heranzieht, dass Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften einen eigenen Status mit Wissenschaftscharakter, Inhalt und Methode haben. Diltheys hermeneutischer Zirkel als Schlüssel und wissenschaftskritischer Kontrapunkt zu einer Science-Gläubigkeit fällt leider unter den Tisch, obwohl ja gerade dort, wo unterschiedliche Meinungen „auf den Tisch kommen“, über die Basis eines solchen Dialogs nachgedacht werden müsste: kein Verstehen ohne Vorverständnis oder Vorurteil; nur im Idealfall kommt es zur Aufhebung der hermeneutischen Differenz zwischen dem Verstehenden und dem, was es zu verstehen gilt (Horizontverschmelzung) und somit allenfalls bestenfalls zu Verstehen, Verständnis und Verständigung. Trotz aller Annäherungen an ein Verstehen verliert der oder das Andere nie seine rätselhafte Fremdheit und Furcht.

Im Vorwort postuliert der Verfasser: „Viele Menschen sind heute noch überzeugt, dass die Wissenschaften, worunter damit weitgehend die Naturwissen-

schaften verstanden werden, uns unverbrüchliche Fakten liefern, denen wir vertrauen können, wohingegen der christliche Glaube nur Überzeugungen von sich gibt, die sich einer Nachprüfung weitgehend entziehen.“ (7f).

Wie wünschenswert eine Fronten- und Faktenklärung wäre, wird besonders dort deutlich, wo die Konfrontation an Fahrt gewinnt und Busse plakativ plakatiert werden mit „Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott“. Oder wenn Deutschlands selbsternannter Chef-Atheist Michael Schmidt-Salomon manipulierende Kinderbücher wie „Susi Neunmalklug erklärt die Evolution. Ein Buch für kleine und große Besserwisser“ (2009) veröffentlicht. Ein Rück- und Ausblick ist also angesagt und wird zunächst gewagt anhand von Personen wie Giordano Bruno (1548–1600), Johannes Kepler (1571–1630), Galileo Galilei (1564–1642) und René Descartes (1595–1650). Während Isaac Newton (1642–1727) die von ihm entdeckten mathematischen Prinzipien noch physiko-theologisch als Größe Gottes interpretierte, änderte sich das mit der Entdeckung des ersten Hauptsatzes der Thermodynamik von J. Robert Mayer (1814–1878). Der im 19. Jahrhundert zunehmende Rückzug der Theologie fand dann einen besonderen Niederschlag in den Evolutionshypothesen von Charles Darwin (1809–1882) und bei atheistischen Protagonisten, wie dem Jenenser Zoologen Ernst Haeckel (1834–1919). Teilweise steigert sich die moderne Biologie dann sogar in eine Kreuzzugsmentalität wie die des britischen Soziobiologen Richard Dawkins (\*1941) („Der Gotteswahn“, 2007). Hans Schwarz bedauert neben den naturalistischen Religionskritikern auch die sogenannten fundamentalistischen Kreationisten und sieht den Evolutionsbiologen Ulrich Kutschera beispielsweise nicht weniger als „Hardliner“. Leider verkennt das Buch, dass zur Basis eines Dialogs wenigstens eine gemeinsame Grundlage gehört. Wo diese nicht gegeben ist, gibt es viele Scheingefechte und das Eigentliche wird in seiner dogmenhaften Wirkkraft übersehen. Unversöhnlichkeit ist ja nicht an sich schon problematisch, wenn sie sich auf sich ausschließende Fundamente bezieht.

Die Faktenlage wird über den Zeitraum von vierhundert Jahren kenntnisreich dargelegt und lesefreundlich formuliert. Von besonderem Interesse sind Berührungspunkte und Übernahmen der Gedanken von Charles Darwin oder Herbert Spencer (1820–1903), sowie die Charakterisierung der Positionen wie die des einflussreichen Theologen Charles Hodge (1797–1879), die manch merkwürdige Religiosität in den Vereinigten Staaten erklären. Wie wenig einheitlich theologische Antworten im 20. Jahrhundert ausfallen konnten, zeigen die Erörterungen der theologischen Sonderwege von Karl Barth, Thomas F. Torrance, Karl Heim und des Jesuitenpaters Pierre Teilhard de Chardin. Seit Ende des Zweiten Weltkriegs kommt eine Interdisziplinarität verstärkt zum Tragen. Hier kommen Personen wie der evangelische Theologe Günter Altner, Ian Barbour, der Physiker William R. Stoeger, Paul Davies, Stephen Hawking und Frank J. Tipler zu Wort, aber auch Franz M. Wuketits, Siegfried Scherer und Andrew B. Newberg. Gerade die Ausführungen zur Mikrobiologie, Neurobiologie und Soziobiologie sind bemerkenswert flüssig formuliert.

Insgesamt pflegt Hans Schwarz eine Nähe zu Grautönen und ist lieber unaufgeregt evangelisch als polternd protestantisch, um weder atheistischen noch agnostischen oder theologischen Personen und Positionen auf den Schlipps zu treten. Zum einen erklärt und klärt er etliches, zum anderen bleibt er einer „Gesellschaft mit begrenzter Hoffnung“ (Ulrich Lüke) eine eigene Einschätzung letzten Endes schuldig. Nicht immer entgeht das Buch damit einer Historisierung der Dogmatik bzw. Apologetik; aber eine anregende und ansprechende Lektüre für Personen theologischer, biologischer und sozial-anthropologischer Couleur stellt das Buch allemal dar. Leider fehlt dem Buch neben einem apologetisch-historischen Charakter ein schöpfungstheologisches Profil, das deutlich macht: Auch der Glaube an einen Schöpfer ist selbst ein Geschenk dieses Schöpfers. Er bedeutet zunächst ein Zutrauen in ein göttliches Eingreifen in die Welt und das eigene Leben. Einem Schöpfer sind durch die Schöpfung keine Grenzen gesetzt. Deshalb ist es dem Menschen erlaubt, um alles zu beten und gewiss zu sein, dass Gott alles verwandeln kann. Auch auf dem persönlichen Lebensweg gibt es unerschöpflich viel Unerklärliches, das im Nachhinein nur als Wunder – oder zumindest als wunderbar – zu verstehen ist. Und Wunder sind eben zum Wundern da. Wer den Weltenlauf und eigenen Lebenslauf in dieser Weise als Schöpfung im Blick hat, der stellt Machbarkeitswahn und Perfektionismus in Frage: wo der Mensch vollkommen sein möchte, setzt er sich an die Stelle des Schöpfers und nicht mehr dafür ein, die eigenen Grenzen als Geschöpf zu akzeptieren. Man muss nicht auf alle existenziellen Fragen eine theologische oder naturwissenschaftliche Antwort geben und die Evolution als einzige Gesamterklärung in Kauf nehmen oder ablehnen.

Ein Gott, der es fertig bringt, die Welt ohne Probleme in sieben Tagen zu erschaffen, der schafft es auch, mit meinen problematischen Seiten und Zeiten im Alltag fertig zu werden. So kann zum Beispiel das Tischgebet so etwas wie ein tägliches Ernte-dankfest sein. Ganz gleich ob als Naturwissenschaftler oder Theologe!

*Reiner Andreas Neuschäfer*

---

Klaus Vogt, Thomas Schirmacher (Hg.): *Das „filioque“ – ein unerledigter Streitpunkt der Weltchristenheit*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2012, Pb., 150 S., € 16,-

---

Die Aufsätze im elften Jahrbuch des Martin Bucer Seminars gruppieren sich um eine studentische Seminararbeit, die an diesem Seminar 2008 von Annette Hannappel eingereicht wurde (10). Explizites Ziel der Publikation ist es, das filioque als „ein unerledigter Streitpunkt der Weltchristenheit“ (so der Titel) aufzugreifen (7) und den Lesenden zum „Gewinnen neuer Einsichten, Erkenntnisse

und Zusammenhänge“ (24) zu verhelfen. Als implizite Absicht lassen sich zwei Punkte herauslesen: Zum einen sieht sich das Martin Bucer Seminar legitimiert, eine theologische Brücke zwischen Ost- und Westtheologie zu schlagen (10), zum anderen glauben die Herausgeber, den „gordischen Knoten“ der „konträre[n] theologische[n] Blickrichtung östlichen und westlichen theologischen Denkens“ in „geradezu einfacher Weise“ zu lösen (Vogt in der Einführung zum Aufsatz Hannappel, 12).

Um es vorweg zu sagen: diese Publikation ist eine verpasste Chance, sowohl was die explizite als auch die implizite Absicht anbelangt.

Das im Vergleich zum ganzen Heft lange Vorwort (7–24) des Mitherausgebers Vogt ist zum großen Teil eine Paraphrase der vier folgenden Aufsätze. Lichtblick stellen die drei Empfehlungen relativ neuer Publikationen zum Thema am Schluss der Einleitung dar.

Die Seminararbeit von Hannappel (25–91), die vom Umfang her manche theologische Bachelor-Arbeit übertrifft, liest sich gut und ermöglicht einen hilfreichen Zugang zum Thema der filioque-Diskussion. Nach einer kurzen Einführung zur Problemstellung und zur Vorgehensweise (26f) führt sie die Lesenden durch die kirchengeschichtliche Entwicklung von der konstantinischen Wende bis zum ost-westlichen Schisma im Jahr 1054 hin bzw. darüber hinaus bis zu den von der lateinischen Kirche zu verantwortenden Kreuzzügen, die von dieser auch für den Versuch der Unterwerfung der byzantinischen Kirche missbraucht wurden (27–47). Mit letzterem wurde nicht nur eine Verständigung in Bezug auf das filioque-Problem verunmöglicht, sondern das gegenseitige Schisma zur beinahe unüberwindbaren Mauer betoniert.

Anschließend stellt Hannappel den theologischen Lehrinhalt der filioque-Formel dar (47–75) und umreißt dann die schwierige Suche durch die Jahrhunderte hindurch nach möglichen Kompromissformeln (75–85). In der auf zwei Seiten zusammengefassten Bewertung der Diskussion folgert Hannappel, „dass die filioque-Kontroverse weniger ein Sachproblem als vielmehr Ausdruck eines tief greifenden Beziehungsproblems“ (85) sei. Damit geht die Autorin m. E. zu vereinfachend über eine theologische Frage hinweg, die in der theologischen, liturgischen und praktischen Konsequenz auf beiden Seiten tiefe Wurzeln geschlagen hat.

Der polemische Beitrag des hochkirchlichen Lutheraners (16f) Bürgener (93–104) unterstützt unbewusst die These Hannappels, dass die filioque-Diskussion ein Beziehungsproblem darstellt. Aber noch viel mehr beweist sein „Schwingen der Häresie-Keule“ (Vogt in der Einleitung in anderem Zusammenhang, 11; vgl. 95), dass da durchaus ein „Sachproblem“ seiner Bearbeitung wartet und nur eine gründliche, achtsame und respektvolle theologische Auseinandersetzung zu einer gegenseitigen Gesprächsbereitschaft helfen könnte. Im bereits früher im Selbstverlag erschienenen Aufsatz geht es Bürgener offenbar nicht um die theologische Suche nach Wahrheit, sondern darum, wer „Recht“ hat und wer „nachgeben“ muss (vgl. 94. 99. 101. 103). Dabei überdehnt Bürgener die Frage nach

dem filioque, so dass er sie faktisch zu einer Bekenntnisfrage zu Christus (104) hochstilisiert, obwohl die „exegetische ... Basis ... so dünn [ist], dass das filioque sicher nicht zu den zentralen Glaubenswahrheiten gehören sollte“ (Schirrmacher, 115).

Der Beitrag von Schirrmacher ist von anderer theologischer Qualität (105–121). Leider fügt sich dieser Aufsatz als unbearbeiteter Auszug aus seinem Buch: „Missio Dei – Mission aus dem Wesen Gottes“, nicht so recht in dieses Heft ein. Nicht nur fehlt die Bezugnahme zum Jahrbuch, sondern auch die Wiederholungen (v. a. gegenüber dem Beitrag von Hannappel) ermüden. Darüber hinaus nimmt der Schlussteil dieses Auszuges nicht zum Thema Stellung, sondern setzt die Frage seines Missionsverständnisses (Missio Dei) in Bezug zur orthodoxen und römisch-katholischen Theologie und besteht zum größten Teil aus zitierten Ausschnitten aus anderer Literatur.

Im Schlusssatz legt schließlich der Dozent für Kirchen- und Dogmengeschichte am Bucer-Seminar, Peter Uhlmann, biblisch-theologische Überlegungen zum Thema dar (123–149). Neben der Zusammenstellung von atl. und ntl. Stellen zum Geist Gottes bzw. Heiligen Geist (124–126) befragt Uhlmann „bibeltreue Kommentare“ – was unter „bibeltreu“ zu verstehen ist, wird leider nicht definiert – nach ihren Auslegungen des filioque. Die Basis dieser Konsultation der Kommentare ist dann doch eher dürftig: Neben der ersten Ausgabe der Wuppertaler Studienbibel zum Johannesevangelium von Werner de Boor und Adolf Schlatters Erläuterungen für Bibelleser zum Johannesevangelium und der erbaulichen Auslegung von W. Barclay konsultiert er G. Maiers Johannes-Kommentar und F. Godets ausführliche Johannes-Auslegung, die in dieser Reihe als einzige Kommentare im weiteren Sinn das Prädikat „wissenschaftlich“ verdienen. Im Großen und Ganzen beantwortet dieser Aufsatz eher die Frage nach einer evangelikalen Pneumatologie und einer evangelikalen Trinitätslehre, als dass neue Erkenntnisse zum Thema dargelegt würden.

Um meine Aussage der verpassten Chance wieder aufzunehmen: Leider ist es den Herausgebern nicht gelungen, dem gründlichen und informativen Beitrag von Hannappel, der als Ausgangspunkt dieser Publikation gewählt wurde, weiterführende und vertiefende Artikel beizufügen. Zudem – und das betrachte ich als größten Mangel des Jahrbuches – findet sich kein Beitrag eines orthodoxen Theologen im ganzen Heft. Um dem Anspruch zu genügen, eine theologische Brücke zwischen östlicher und westlicher Theologie zu schlagen, genügt es nicht, einen Studenten aus der armenisch-orthodoxen Tradition am evangelischen Bucer Seminar auszubilden (10). Brückenschlag geschieht durch respektvolles Gespräch, achtsamen Diskurs und pointierte Auseinandersetzung – und das durch gründliche theologische Arbeit auf beiden Seiten.

*Peter Müller*

### 3. Ethik

---

Christian Herrmann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes. Konkretionen*, Themenbuch zur Christlichen Ethik, Bd. 2, Witten: SCM R. Brockhaus, 2012, Pb., 448 S., € 16,95

---

Etlische Ethik-Entwürfe und entsprechende Enttäuschungen oder eben Entdeckungen sind auf dem Markt – nur wenige davon haben einen konstruktiv-konservativen Charakter. Wer sich für den von Christian Herrmann herausgegebenen Band entscheidet, wird entschieden erfreuliche Einsichten und Erkenntnisse erwarten können. Dabei wartet der zweite Band mit Konkretionen auf und wertet damit bereits den ersten Band auf, in dem es mehr um Grundfragen ging. Im Grunde genommen gehören beide Bücher zusammen und bedingen einander: das eine ist ohne das andere nicht zu haben. Die Konkretionen erschließen sich aus den Grundlagen und die Tragfähigkeit der ethischen Basis kommt im Konkreten zum Tragen.

Insgesamt tragen vierzehn Autoren mit Aufsätzen ähnlichen Ansatzes und doch ganz unterschiedlicher Couleur ihre Ansichten und Einsichten vor. Vor allem Verfasser mit fundiert evangelischem Format, aus konservativem Kontext und einem universitären Umfeld konnte der Herausgeber gewinnen. Entstanden ist ein Sammelband mit allen Vor- und Nachteilen, dessen einzelne Beiträge zwar die jeweilige Tiefe und Dichte teilen; allerdings weder die gleiche Handschrift tragen, noch eine ähnliche Aufteilung haben oder zumindest dasselbe Niveau teilen. Wer sich von diesem – für einen Sammelband durchaus typischen Makel – nicht abschrecken lässt, wird zweifelsohne eine Menge an Entdeckungen zwischen den Buchdeckeln machen können.

Das zweiseitige Vorwort des Herausgebers zeigt zum einen, dass Ethik zu meist mit zwei als Alternativen zu durchschauenden Positionen zurecht kommen muss und zum anderen dadurch zum Zug kommt, dass die Bibel als Zentrum christlicher Existenz und Basis ethischer Entscheidungen ernstgenommen wird. Evangelische Hermeneutik und ethische Herausforderungen sind daher nicht gegeneinander auszuspielen, sondern spielen bereits als Grundlagen-Konflikt eine entscheidende Rolle. Wer sich dagegen ausschließlich am momentan Modernen oder am Menschenmöglichen orientieren möchte, wird grundlegend scheitern müssen und einer christlich ausgerichteten Ethik in reformatorischer Perspektive Wesentliches schuldig bleiben. Schuld, Schutz und Scheitern gehören ebenso wie Vertrauen, Versagen und Vergebung wesentlich zum „Leben zur Ehre Gottes“; somit ist weniger die Frage „Was soll ich tun?“ als vielmehr die Überlegung „Was habe ich getan?“ Wesensmerkmal einer Lebensführung mit christlich-ethischem Anspruch. Zu Recht führt Reinhard Slenczka zu einer Ethik nach dem Wort Gottes an, dass nicht vergessen werden solle, ihr „eigentlicher Ort (sei) die Beichte und die Seelsorge“ (434).

Die achtzehn Artikel sind acht Teilen zugeordnet, wobei zwei Exkurse zur Subsidiarität (318–334 von Werner Lachmann) und zur Ständelehre (355–375 von Christian Herrmann) eine besondere Beachtung beanspruchen dürfen. Neben dem Lebensschutz stehen Ehe und Familie sowie die Politische Ethik ebenso auf dem Programm des Buches wie die Berufs- und Arbeitsethik, eine sogenannte Erziehungsethik, Wirtschafts- und Sozialethik und schließlich die Friedensethik. Zum Schluss schließt sich der Erlanger Universitätsprofessor Reinhard Slenczka mit einem Ausblick an, der die eschatologische Dimension ins Spiel bringt (428–435). Jeder Beitrag mündet in Aufgaben zur Vertiefung (zumeist Fragen) und Angaben zu weiterführender Literatur. Ein ausführliches Register mit Anmerkungen zu den Autoren und ein Personenregister runden ein rundum ansprechendes und anregendes Buch ab, dem es in erster Linie um Bewusstsein für Bewusstseinsbildungen und Erkenntnisse für ethische Entscheidungen geht.

Am Anfang der Artikel steht der „Lebensschutz am Anfang des Lebens“ (9–36) aus der Feder des Straßburger Ethikers Karsten Lehmkuhler. Jenseits von Klischees klärt er Grundlagen und klärt zugleich darüber auf, dass gründliche Kenntnisse der Lebenssituation nicht zu vernachlässigen seien, weil sonst „das eigentliche Leid, das zur ethischen Frage führt, noch gar nicht zu Gesicht gekommen ist.“ (9). Der Lebensschutz erweist sich als ein Eintreten für einen Lebensschutz, weil Kinder „auch in Zeiten der Technisierung der Fortpflanzungsmedizin, uns nicht als die Projektionen unserer Ängste und Wünsche begegnen sollten, sondern ... wir dazu befreit sind, sie als „Andere“, als wahres Gegenüber, ja als Gabe Gottes anzunehmen“ (34).

Um „Suizid und Sterbehilfe – Ethik am Lebensende“ (37–64) geht es dann in dem Beitrag von Thorsten Dietz, Professor an der Marburger Hochschule Tabor. Tabu-Brüche, theologische Tendenzen und tragische Trends werden ebenso solide wie seelsorglich zur Sprache gebracht, beispielsweise auf Seite 63: „Wenn Leben nur noch Option ist, werden Menschen in eine neue Situation angesichts ihres eigenen Sterbenmüssens gebracht. Sie müssen ihr eigenes Weiterleben je als Entscheidung betrachten, die zumindest prinzipiell rechtfertigungsbedürftig ist.“

Einen ganz eigenen Charakter hat Christoph Schrodts Beitrag „Das Geheimnis ist groß – Ehe und Sexualität in der Perspektive christlicher Ethik“ (65–84). Der promovierte Pastor einer Freien Gemeinde in Böblingen schreibt auch zu sog. Rentner- oder sog. homosexuellen Partnerschaften, um doch der Ehe die Ehre zu geben.

Ausführlich ergänzt werden diese sexualethischen Ausführungen durch die drei folgenden Abhandlungen. Zunächst vertieft Christoph Raedel, Professor für Ökumenische Theologie an der CVJM-Hochschule Kassel, in „Gender-Dekonstruktivismus und Gender-Mainstreaming als Herausforderungen an Theologie und Kirche“ (85–114) die Fragen zur Zuordnung von Mann und Frau, was auch im folgenden Beitrag von Dr. Werner Neuer, Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar Chrischona, zum Vorschein kommt: „Ehe

und Fortpflanzung – das ethische Problem der Empfängnisregelung“ (115–136). Auf gleicher Wellenlänge liegt Pastor Dr. Joachim Cochlovius, langjähriger Studienleiter am Geistlichen Rüstzentrum Krelingen, mit seinem Statement zu „Ehescheidung und Wiederverheiratung“ (137–152).

Während Ralph Meier, Dozent an der Hochschule Volda/Norwegen, sich grundlegend der „Politische[n] Ethik“ (153–174) widmet, wird die Dimension von „Theokratie und Religionsfreiheit“ (175–192) kenntnisreich von Prof. Thomas Schirmacher, Rektor des Martin Bucer Seminars, geschildert; ergänzt durch Hinweise von Rolfe Hille zu „Menschenrechte – Theologische Herausforderung und Testfall der politischen Ethik“ (193–223). Offensichtlich spielt für die und in der Öffentlichkeit die ethische Debatte eine besondere Rolle: Rolf Hille, langjähriger Rektor des Albrecht-Bengel-Hauses Tübingen, fragt – durchaus auch IDEA-relevant – nach den „Chancen und Gefahren der Massenkommunikation – Grundfragen der publizistischen Ethik“ (246–269), nachdem Markus Liebelt, Dozent am Bibelseminar Königfeld bei Stuttgart in „Ora et labora – Aspekte einer biblischen Berufs- und Arbeitsethik“ (224–245) das Tätigkeitsein als Integral menschlicher Existenz dargestellt hat, das ebenso wie andere Passivitäten und Aktivitäten nicht frei von ethischen Herausforderungen ist. Dies gilt nicht weniger für den Bereich der „Erziehung und Bildung“, wie Thomas Schirmacher auf den Seiten 270 bis 285 mehr skizziert als erörtert. Um wirtschafts- und konsumethische Fragen geht es Werner Lachmann, Professor in Erlangen-Nürnberg, in „Wirtschaft, Wohlstand, Gerechtigkeit“ (286–317).

Im Blick auf ein „Sozial-diakonisches Engagement als Konkretion christlicher Ethik“ (335–354) betont der rheinische Dozent Dr. Reiner Andreas Neuschäfer, dass der Glaube nicht auf einem persönlichen religiösen Selbstbewusstsein beruht und dass sozial-diakonisches Handeln auf Barmherzigkeit basiert, deren Relevanz für das Jüngste Gericht zwar nicht immer offensichtlich ist, aber offenbar werden wird (Mt 25).

Christoph Raedel stellt in seinem zweiten Beitrag „Anstiftung zum Frieden – Ansätze christlicher Friedensethik“ (376–427) ausführlich bis ausufernd dar, welche Gesichtspunkte im Blick auf ein friedliches Miteinander bisher in Blick genommen wurden und werden müssen. Während die Vorstellung eines gerechten Krieges vom Anfang der Geschichte herkomme, denke der Pazifismus quasi vom Ende der Geschichte her (384). Seine Überlegungen werten den Band in jedem Fall auf.

Ein Themenbuch zur Christlichen Ethik, dessen Gedanken eine sorgsame Annäherung an grundsätzliche Fragen und konkrete Fakten fordert und fördert und somit in die Hand jedes theologisch und pädagogisch lehrenden Christen gehört!

*Thomas Rüsck*

Gerhard Sauter, *Das verborgene Leben in Gott. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, geb., 384 S., € 29,99

Als Frucht langjähriger Beschäftigung in Lehrveranstaltungen und darüber hinaus legt der emeritierte Bonner systematische Theologe hier eine Theologische Anthropologie vor, in der die theologische Begründung anthropologischer Reflexion sich sowohl in formaler wie auch in inhaltlicher Hinsicht als leitend erweisen soll. Ausgangspunkt dieser Reflexion muss, so die These des Buches, das vielfältige Handeln Gottes am Menschen sein, das auf die Aufnahme des Menschen in das verborgene Leben mit Christus zielt. Weil Menschen Zugang zu Gottes Handeln nur durch das Zeugnis der Bibel finden, deshalb, so der Vf., muss sich eine theologische Anthropologie vom Nachdenken über biblische Texte leiten lassen: „Die Bibel ist der maßgebende Zugang zur theologischen Anthropologie, weil sie sich jedem Zugriff verweigert: dem Zugriff auf alles, was als Gottes Handeln an Menschen und mit ihnen geschieht“ (26).

Die gesamte Untersuchung ist konsequent von dieser Einsicht her strukturiert. Kohelet, Paulus, Augustin, Luther, Pascal, Edwards und Kierkegaard werden explizit als „Lehrmeister theologischer Anthropologie“ genannt (37). Biblischer Ausgangspunkt ist Psalm 8 mit seiner Frage: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“, die von verschiedenen Seiten aus bedacht wird. Wichtig ist dem Vf. die Einsicht, dass eine vom vielfältigen Handeln Gottes ausgehende Anthropologie den Menschen nicht auf einen „Generalnenner“ (50) bringen kann. Denn anthropologische Systembildung verdrängt das Staunen des Menschen „über das, was Gott dem Menschen anvertraut hat“ (54). Theologischer Anthropologie geht es nicht um menschliche Selbsterkenntnis, sondern um das Erkanntwerden durch Gott in Jesus Christus. Die Selbstwahrnehmung des Menschen geht fehl, wenn sie der Verkrümmung des Menschen in sich selbst (Luther) verhaftet bleibt. Rechte Selbsterkenntnis ist Glaubenserfahrung, die sich auf das „verborgene Leben, das Gott in seinem Handeln vorbehält“ ausrichtet (124):

Folgen die Kapitel 2 bis 7 einem umrisshaft trinitätstheologischen Aufbau, so entwickeln die Kapitel 8 bis 13 eine mehr thematische, lebensgeschichtliche Gliederungsstruktur. Der Lebensbogen des Menschen wird – leider ohne jeden Verweis auf entsprechende Reflexionen im Werk Romano Guardinis – in den Horizont des Handelns Gottes eingezeichnet. Geborenwerden, Leiden, Vergeben und Vergessen, Altern und Sterben werden daraufhin befragt, was Gott in diesen Lebensvollzügen dem Menschen schenkt. Die hier gewonnenen Einsichten sollen nicht menschlicher Innenschau entspringen, sondern der Ausrichtung auf Gott und sein Handeln in immerwährender Treue.

Erst im Anschluss an die Entfaltung einer am Handeln Gottes entlang geführten Anthropologie wendet sich der Vf. der Begründung seines Vorgehens und der Kritik anderer Zugänge zur Anthropologie zu. Entschieden widersprochen wird jedem Versuch, im Gefolge Schleiermachers den Ausgangspunkt beim menschli-

chen Selbstbewusstsein zu nehmen – für den Vf. eine ihre eigenen Trug verdeckende Selbstbeobachtung. Die eigene Bedingtheit des Menschen lässt es nicht zu, dass er aus sich heraus zu Aussagen über den Menschen allgemein zu kommen vermag. Solche Anthropologie, heißt es weiter, sind „Selbsterredungen“, eine „Vergewisserung, die in sich geschlossen ist“ (359).

Mit einer beeindruckenden Konsequenz zeichnet der Vf. das menschliche Leben in seinen Facetten, an denen tendenziell eher die Zerbrochenheit menschlicher Existenz als die Daseinsfreude betont wird, in den Horizont des vielfältigen Handelns Gottes ein. Ich möchte die zentralen Teile des Buches als theologische Meditationen biblischer Texte bezeichnen und würdigen. Sauter zeigt, dass das Handeln des dreieinigen Gottes den Menschen für sich selbst, somit auch für die Erkenntnis seiner selbst aufschließt. Und doch irritiert der Abstand, den die Darstellung zu Diskurskreisen hält, in denen die theologische Anthropologie einer, aber eben nur einer unter verschiedenen Diskurspartnern ist. Weil über solchen anthropologischen Reflexionen, die Grundmomente des Menschseins am Menschen selbst aufsuchen, das Urteil der Selbstverschlossenheit ausgesprochen wird, wirkt die Darstellung wenig anschlussfähig und möchte diesen Anschluss, zum Beispiel über die Kategorie der Menschenwürde, auch gar nicht herstellen. Vor dem Verdrängen anthropologischer durch vor allem ethische Fragen warnt der Vf. ausdrücklich. Wer im Kapitel zum Sterben daher ein Hineinsprechen anthropologischer Einsichten in ethische Handlungsfelder erwartet, wird weithin enttäuscht (und noch zusätzlich irritiert durch die recht kritische Wahrnehmung der Hospizarbeit, deren Erwähnung zeigt, wie wenig sich solche Handlungsfelder letztlich aus der Darstellung heraushalten lassen). Ich stimme dem Vf. darin zu, dass eine theologische Anthropologie, die diesen Namen verdient, ihren Ausgangspunkt beim vielfältigen Handeln Gottes nehmen muss, genauer noch: bei den Gaben Gottes. Aber Natur und Geschichte sind Gaben desselben Gottes, der uns Jesus Christus schenkt, so dass ich hier den Grund für die notwendig dialogische Struktur der theologischen Anthropologie mit anderen Wissenschaften sehe, ohne die kritische Funktion, die der Theologie angesichts der Gebrochenheit menschlicher Existenz zukommt, bestreiten zu wollen. Weil aber der Mensch in der Einheit seiner Existenz in das Handeln Gottes aufgenommen ist, muss die theologische Anthropologie sich vermittelnd zu anderen Perspektiven verhalten. Gottes Leiden in Jesus Christus fügt dem Menschen „eine Wunde zu, die bis zur Wurzel ihrer Existenzsicherung reicht“ (359), und doch bleibt die Existenz selbst eine Gabe Gottes, deren außertheologische Reflexion dem nachdenkenden Christen nicht gleichgültig sein kann.

*Christoph Raedel*

---

Luise Schottruff: *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern*, Refo500 Academic Studies 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, geb., 142 S., € 60,-

---

Müssen Dissertationen 300 Seiten umfassen? Heute weisen nur wenige Hochschulschriften einen geringeren Umfang auf. Doch es gab auch andere Zeiten! Die Doktorarbeit von Luise Schottruff aus dem Jahr 1960 beweist, dass nicht der Umfang, sondern die Qualität des Inhalts entscheidendes Kriterium ist, ob eine Arbeit angenommen werden kann oder nicht. Herman J. Selderhuis begründet den erstmaligen Druck des bisher unveröffentlicht gebliebenen Werkes im Jahr 2012 mit seiner bleibenden Bedeutung für die Erforschung der Ars-moriendi-Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit und für die fortwährend relevante Thematik des Sterbens (9). In Bezug auf die Originale überwiegend aus der frühen Reformation und mit dem Versuch einer typologischen Einordnung der verschiedenen Werke sei die Dissertation „von großer Bedeutung und gerade für die heutige Forschung eine Bereicherung“ (ebd.).

Im ersten Kapitel gibt die Verfasserin einen Überblick über die Themenvielfalt der spätmittelalterlichen Gattung „Sterbebücher“, die den Hintergrund für die evangelische literarische „Produktion“ mit Schwerpunkt auf den Themen Anfechtung und Trost bilden (Kap. 1: 19–31). Im Zentrum pastoraler Anweisungen steht bei den spätmittelalterlichen Schriften nicht der Trost (23). Im Bereich des Themas „Anfechtung“ werden die Phasen des Todes, das Vorbild des sterbenden Christus und die Betrachtung der zukünftigen Dinge behandelt.

Für die nachfolgenden evangelischen Sterbeschriften ist Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben* wichtig; dieses Werk des Reformators nimmt die Ausgangsposition ein (Kap. 2: 32–49). Der um 1518 anonym erschienene *Libellus auro praestantior* („Büchlein vorzüglicher als Gold“) vermittelte Luther Anregungen für seine Behandlung des Themas. Dieses Werk wird im Anhang der Dissertation komplett abgedruckt (99–107). Als weitere Sterbetrostschriften führt Schottruff an: *Tesseradeca consolatoria pro laborantibus et oneratis* (1520), Die Auslegung von Psalm 21 (22) in den *Operationes in Psalmos* (1521) und die Schrift *Ob man vor dem Sterben fliehen möge* (1527).

In Luthers Schule stehen Sterbeschriften, die sich als Traktate über das Sündenverständnis präsentieren (Kap. 3: 50–68). Ihr Schwerpunkt liegt auf der Sündenankündigung (51). Ihre Überwindung kann als Kampf des christlichen Ritters verstanden werden (54f). Die Sterbestunde ist die Krisis des Gerechtfertigten, der Trost aus dem Auferstehungsglauben bezieht. – Weitere Sterbebücher verstehen sich als pastorale Handbücher für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden (Kap. 4: 69–82). Hier kann sogar der Katechismus als tröstlicher Text am Krankenbett zum Zug kommen (76f). – Schließlich gibt es eine Gruppe von Sterbebüchern, die zum christlichen Leben und seligen Sterben anleiten wollen (Kap. 5:

83–97), bis hin zur Sterbestunde als Sterbeexempel und abzulegende „Doktoraths“-Prüfung (93).

Der Anhang bietet den kompletten Text des *Libellus auro praestantior ...* (99–107), eine Bibliographie der Sterbeschriften des 16. Jahrhunderts (107–135) und ein Verzeichnis der Sekundärliteratur, das bis in die fünfziger Jahre reicht (135–142). Wie viel Arbeit in der Bibliographie steckt, die noch ohne OPAC und Online-VD16 auskommen musste, kann man aus heutiger Perspektive nur ahnen, wenn man die Nachweise in zahlreichen deutschen und europäischen Bibliotheken sieht. In dieser Hinsicht ist die heutige internetbasierte Forschung dieser Monographie überlegen.

In den Fragestellungen der reformatorischen Sterbeschriften überschneiden sich ethische Grundsatzfragen, praktisch-theologische Erwägungen, Erfahrungen in der pastoralen Praxis und Überlegungen zur rechten Sterbevorbereitung der Gemeindeglieder und des Pastors selbst. Selderhuis merkt im Vorwort an, dass dieses wichtige Thema eigentlich ein neues Buch erfordern würde, viel neue Sekundärliteratur zum Thema sei erschienen (9). Seine Aussage bringt auch den zwiespältigen Eindruck, den das Werk beim Leser hinterlässt, auf den Nenner: Hätten nicht zumindest in einem Nachwort die wichtige neuere Sekundärliteratur und die inzwischen erschienenen kommentierten Quelleneditionen zusammengestellt werden können? Besonders die editorischen Arbeiten von Johann Anselm Steiger zur evangelischen Frömmigkeit in der Reformation und ihre Fortführung in der altprotestantischen Orthodoxie sind hier zu erwähnen, u. a.: Johann Habermann: *Christliche Gebet für alle Not vnd Stende der gantzen Christenheit* (1567), 2009; Johann Gerhard: *Enchiridion consolatorium morti ac tentationibus in agone mortis opponendum* (1611), 2002; Andreas Gryphius: Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke: *Dissertationes funebres oder Leichabdankungen* (1666), 2007; Sigmund von Birken: *Todten-Andenken und Himmels-Gedanken* (1670), 2009; *Ars moriendi: Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther*, hrsg., eingeleitet und übers. von Jacques Laager, 1996. – Ute Mennecke-Haustein: *Luthers Trostbriefe*, 1989; Martin-Christian Mautner: *Mach einmal mein Ende gut. Zur Sterbekunst in den Kantaten Johann Sebastian Bachs zum 16. Sonntag nach Trinitatis*, 1997; Johann A. Steiger: *Schule des Sterbens. Die „Kirchhofgedanken“ des Andreas Gryphius (1616–1664) als poetologische Theologie im Vollzug*, 2000; Alexander Bitzel: *Anfechtung und Trost bei Sigismund Scherertz*, 2002; Ernst Koch: *Studien zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums im 16. bis 18. Jahrhundert*, 2005; Claudia Resch: *Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden*, 2006. Mancher Leser hätte sich zumindest einen skizzierten Literaturüberblick in einem Nachwort zu der ansonsten sehr verdienstvollen Arbeit gewünscht.

Jochen Eber

*Weitere Literatur:*

- Christine Axt-Piscalar: *Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart*, UTB M 3579, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. br., XIV+ 376 S., € 24,99
- Jürg H. Buchegger: *Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman*. Studia Oecumenica Friburgensia 59, Basel: Reinhard, 2013, geb., 322 S., CHF 38,- € 32,-
- Michael Bünker (Hg.): *Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Leuenberger Texte (LT) 14, Leipzig: EVA, 2013, Pb., ca 80 S., ca. € 10,-
- Helmut Burkhardt: *Ethik Band III: Die bessere Gerechtigkeit: spezifisch christliche Ethik*, Gießen: Brunnen, 2013, Pb., 320 S., ca. € 30,-
- Hanno Dockter: *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Göttingen: V&R, 2013, geb., ca. 310 S., ca. € 50,-
- Barbara Drossel: *Und Augustinus traute dem Verstand. Warum Naturwissenschaft und Glaube keine Gegensätze sind*, Gießen: Brunnen, 2013, Pb., ca. 80 S., ca € 10,-
- Stefan Felber: *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, geb., 481 S., € 36,-
- Michael Fiedrowicz: *Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Freiburg: Herder, 2013, geb., 688 S. , € 38,-
- André Fischer: *Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik*, Göttingen: V&R, 2012, geb., 800 S., € 130,-
- Wayne Grudem: *Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die systematische Theologie*, Theologisches Lehr- und Studienmaterial des Martin-Bucer-Seminars 29, Bonn: VKW, Hamburg: Arche-Medien, 2013, geb., 1430 S., € 59,90
- Susanne Hausammann: *Gottes Wort und unsere Wörter. Der Umgang mit dem Wort Gottes in den Kirchen östlicher und westlicher Tradition*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, kt., 136 S., ca. € 25,-
- Heil für alle? Ökumenische Reflexionen*, hg. von Volker Leppin, Dorothea Sattler, Dialog der Kirchen Band 15, Göttingen: V&R, 2012, Pb., 399 S., € 40,-
- Rolf Hille (Hg.): *Gemeinde Jesu Christi in einer globalisierten Welt. Gesellschaftliche, kirchliche und theologische Perspektiven*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2013, Pb., ca. 160 S., € 13,-
- Tom Kleffmann: *Grundriß der Systematischen Theologie*, UTB M 3912, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, br., XI+ 274 S., € 22,99
- Beate Kobler: *Die Entstehung des negativen Melanchthonbildes. Protestantische Melanchthonkritik bis 1560*, BHT, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, Ln., ca. 610 S., ca. € 120,-

- Christof Landmesser, Hartmut Zweigle (Hg.): *Allein die Schrift? Die Bedeutung der Bibel für Theologie und Pfarramt*, Theologie interdisziplinär 15, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, kt., 160 S., ca. € 20,-
- Rainer Mayer, Peter Zimmerling: *Dietrich Bonhoeffer aktuell: Biographie, Theologie, Spiritualität*, Gießen: Brunnen, 2013, Pb., 272 S., ca. € 17,-
- Andreas Möller: *Das grüne Gewissen. Wenn die Natur zur Ersatzreligion wird*, München: Hanser, 2013, kt., 264 S., € 17,90
- Christoph Raedel (Hg.): *Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Benedikt XVI. Evangelische Perspektiven*, Gießen: Brunnen, 2013, Pb., ca. 272 S., ca. € 30,-
- Thomas Rießinger: *Joseph Ratzinger - Ein brillanter Denker? Kritische Fragen an den Papst und seine protestantischen Konkurrenten*, Aufklärung 4, o. O., 2013, br., 224 S., € 29,90
- Heinrich Christian Rust: *Geist Gottes - Quelle des Lebens. Grundlagen einer missionale Pneumatologie*, Edition IGW 5, Neufeld 2013, ca. 352 S., ca. € 22,90
- Gianfranco Schultz, Samuel Leuenberger, Harald Seubert: *Grenzüberschreitungen. Christlicher Glaube im Gespräch mit Philosophie und Weltreligionen*, Studien zur Theologie und Bibel 8, Münster: Lit, 2013, Pb., 80 S., € 15,90
- Harald Seubert: *Europa ohne Christentum? Woraus wir im 21. Jahrhundert leben können*, Wesel: Media Kern, 2012, geb., 144 S., € 12,95
- Robert Spaemann, Bernd Wannewetsch: *Guter schneller Tod? Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben*, Gießen: Brunnen, 2013, geb., ca. 112 S., ca. € 12,-
- Hubert Philipp Weber, Rudolf Langthaler (Hg.): *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Neue Perspektiven der Debatte*, Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 1, Göttingen: V&R, 2013, geb., ca. 463 S., ca. € 62,-

# Historische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Glenn M. Penner: *Im Schatten des Kreuzes. Verfolgung und Christusbefolgung – Eine biblische Theologie*, Witten: SCM R. Brockhaus Verlag, 2011, 432 S., € 16,95

---

Diese Studie über die Bedeutung von Leid und Verfolgung in der christlichen Theologie wurde von Glenn M. Penner verfasst, einem langjährigen Mitarbeiter der Hilfsorganisation „The Voice of the Martyrs Canada“. Nach eigener Auskunft ist sie das Ergebnis einer 15-jährigen Auseinandersetzung des Autors mit diesem Thema. Dabei eingeflossen sind sowohl akademische Untersuchungen als auch praktische Erfahrungen in einem Werk das sich um verfolgte Christen weltweit kümmert. Eingeflossen in das Buch sind die Vorbereitungen Penners für Vorlesungen zum Thema Christenverfolgung an der „Oklahoma Wesleyan University“ (USA) und dem „Colombo Theological Seminary“ (Sri Lanka). Die englischsprachige Ausgabe des Buches erschien 2004 unter dem Titel „In the Shadow of the Cross. A Biblical Theology of Persecution and Discipleship“ bei Living Sacrifice Books in Bartlesville (USA).

Eingeleitet wird das Werk durch die Vorworte des Theologen und Religionswissenschaftlers Thomas Schirrmacher und des Missionsleiters der „Hilfsaktion Märtyrerkirche“, der Partnerorganisation von „The Voice of the Martyrs Canada“.

Abgesehen von einigen thematischen und erzählerischen Einschüben präsentiert Penner der chronologischen Reihenfolge nach die wichtigsten Aussagen biblischer Bücher zu Leid und Verfolgung. Im ersten Hauptteil „Die Perspektive des Alten Testaments“ (19–133) wird dargelegt, wie Abel, Noah, Lot, Abraham, Isaak, Jesaja, Jeremia und Daniel wegen ihres Glaubens massiv diskriminiert wurden. Im Vergleich zur altorientalischen Umwelt wird erklärt, wie das alttestamentliche Gottes- und Menschenbild zur Grundlage biblischer Religionsfreiheit wird. Demnach räumt Gott dem Menschen auch „das Recht ein, Unrecht zu haben“. Gott will den Menschen als freies Gegenüber, deshalb sollten auch Christen sich für Religionsfreiheit einsetzen, selbst wenn es Andersgläubige betrifft. Penner bespricht auch die alttestamentarische Regel: „Gehorsam bringt Segen, Ungehorsam bringt Fluch“, sowie die Funktion des Leidens als Strafe und Erziehungsmittel. Ausführlich stellt er die Psalmen vor, die im Neuen Testament auf das Leiden Jesu hin gedeutet werden (73ff). Manchmal streut der Autor seelsorgerliche Tipps ein, wie den Hinweis, Menschen im Leiden möglichst keine Ratschläge zu geben (67).

Der größte Teil des Buches widmet sich den Aussagen über Leiden und Verfolgung im Neuen Testament. Das zweite große Kapitel „Die Offenbarung Gottes in Christus“ ist dem Sohn Gottes und seinen Aussagen über die Verfolgung seiner Nachfolger gewidmet (135–238). Dabei geht Penner unter anderem der Frage nach, inwiefern Jesus als vollkommener und unveränderlicher Gott leiden konnte. In Jesus Christus erweise sich die Leidensfähigkeit sogar als eine der zentralen Eigenschaften Gottes. Durch sein Leiden kommt er dem Menschen nahe und beendet auf lange Sicht das Leiden des Menschen. Gerade das zeichne Jesus als Messias aus (139–146, 153ff).

In einem dritten Abschnitt geht Penner den Aussagen über christliches Leiden in der Apostelgeschichte nach (239–256). Die neutestamentlichen Briefe und die Offenbarung analysiert Penner im vierten Kapitel, „Die Lehre der Apostel“ (257–390). Abgeschlossen wird das Buch durch die Endnoten (391–422) und das Literaturverzeichnis (423–431). Ganz zum Schluss wird die Arbeit der „Hilfsaktion Märtyrerkirche“ vorgestellt (432).

Kleine in den Text eingefügte Skizzen illustrieren Penners Gedankengänge (55, 62, 229, 241, 247f).

Penner belegt seine Aussagen durchgängig mit zahlreichen Belegstellen aus der Bibel. Hilfreicher Weise wurden die relevanten Bibelstellen im Wortlaut in den fließenden Text eingefügt. Ganz selbstverständlich diskutiert er die Interpretationen anderer Theologen und bezieht sich auf exegetische Fachliteratur. Dabei arbeitet er sehr verschiedenartige theologische Fachliteratur von Jürgen Moltmann bis Donald Guthrie in seine Darstellung ein.

Immer wieder wird im Text die Arbeit der „Hilfsaktion Märtyrerkirche“ und deren Mitgründer Richard Wurmbrand erwähnt (194–201, 250, 255, 277).

Der Aufbau und die Systematik der einzelnen Kapitel weichen zum Teil stark voneinander ab. Fast wirkt es so als sei das Buch aus verschiedenen Skripten, Predigten, Notizen und Einzelstudien zusammengefügt. Stellenweise wirkt die Abhandlung wie ein fachtheologischer Aufsatz, dann eher wie eine Andacht oder wie der Entwurf für eine Predigt (83, 117, 133, 136).

Kirchengeschichtliche Quellen und kurze Reportagen werden in den Text eingefügt (z. B. 46, 87–113, 118–121). Manchmal lockern sie das Lesen auf, manchmal lenken sie eher vom ursprünglichen Thema ab. Ein ausführlicher Abschnitt zu den Menschenrechten in islamischen Ländern (29–36) ist durchaus lesenswert, bei der biblisch-theologischen Zielsetzung des Buches aber ablenkend. Ebenso verhält es sich mit den „Richtlinien für den christlich-muslimischen Dialog“ (186–193). Nicht ganz einsichtig ist auch, warum Penner einen Abschnitt über die Stellung der Evangelischen Allianz zum Proselytismus in sein Buch eingefügt hat (160f). Kurze Ausflüge in die Religionswissenschaft wirken etwas oberflächlich (152). Die im Buch genannten Zahlen zur Christenverfolgung aus den Jahren 1998 und 2001 sind leider relativ veraltet (28).

Das Konzept, der Reihe nach darzustellen, was jedes Buch des Neuen Testaments über Leid und Verfolgung zu sagen hat, führt zu zahlreichen Wiederho-

lungen, die den Umfang des Buches unnötig aufblähen und die Konzentration des Lesers gelegentlich auf die Probe stellen. So gleichen sich die Aussagen zu den synoptischen Evangelien stark. Andere biblische Bücher sagen nur wenig über das Leiden, werden der Vollständigkeit halber aber trotzdem besprochen.

Nebenher kritisiert Penner „sucherorientierte“ und „sucherfreundliche“ Gemeindebaukonzepte, weil sie am Kern christlicher Lehre vorbeigingen (282). Auch äußert er sich skeptisch über Lebenskonzepte westlicher Christen: „Die ersten Verse in Philipper 2 sind ein Frontalangriff auf einen selbstbezogenen Lebensstil. Selbstbezogenheit ist das genaue Gegenteil dessen, was Christus vorlebte.“ (314).

Theologisch wichtig sind Feststellungen Penners, dass Leiden eine Folge vorbildlichen Glaubens sein kann, nicht nur Reaktion auf Sünde (71), oder dass Verfolgung meistens nicht zu Gemeindegewachstum führt, sondern eher umgekehrt Erweckung häufig zu Verfolgungen führt, weil sich die Umwelt durch öffentlich relevante Gemeinden herausgefordert fühlt (249f, 365).

Penners Auslegung zufolge prognostizieren die biblischen Autoren jedem Christen Verfolgung und Leid (335, 347, 372). Auch die geistlichen Vorbilder aus dem Alten Testament hatten Verfolgung gelitten (343f). Nur die falschen Lehrer und die lauen Christen werden in Frieden gelassen. Deutlich weist Penner darauf hin, dass Gott den Glaubenden in Verfolgung nicht etwa bewahren muss (130f). Die Idee einer garantierten Leidensfreiheit des Christen weist er deutlich zurück.

Tatsächlich hält Penner es für unmöglich, Christenverfolgung allein durch „Diskussionen, Bildung oder Gesetze“ zu stoppen, weil sie häufig in einem tiefen Hass gegen Gott wurzelt (235).

Überraschend zum Nachdenken anregen einige theologische Feststellungen Penners wie: Es ist eine Gnade Gottes um seinetwillen zu leiden (vgl. Phil 1,29). Demnach kann Verfolgung als „Gnadengabe Gottes“ betrachtet werden (311, 357). Nach Penner ist es geradezu ein Grundprinzip Gottes in einer Situation menschlicher Schwachheit zu handeln, damit der göttliche Ursprung der Wirkung umso deutlicher erkennbar ist (274f, 291f).

Auch seelsorgerliche Hilfen bietet Penner an. So verweist er darauf, dass ein Christ nur aus der Kraft Gottes und unter Führung des Heiligen Geistes in starker Verfolgung treu am Glauben an Jesus Christus festhalten kann (328f, 339). Er verweist auf die verheißene Unterstützung und den Trost Gottes für verfolgte Christen (306, 361). In Verfolgung könne ein Christ durchaus fliehen, wenn es nicht aus eigensüchtigen Motiven geschehe, sondern zur Ausbreitung des Evangeliums (205f).

Gelegentlich präsentiert Penner recht originelle Interpretationen. So deutet er den Hinweis „es ist nicht gut, dass der Mensch alleine sei“ (Gen 2,18) als Aufforderung zu gemeindlicher Gemeinschaft (23f). Nach Penner lehnte Jesus den Hüttenbau auf dem „Berg der Verklärung“ ab, um nicht mit Mose und Elia auf eine Stufe gestellt zu werden (174). In der „Taufe für die Toten“ sieht er einen

Hinweis auf das Martyrium (276–278). Die Offenbarung des Johannes soll nach Penner vor allem die verfolgten Christen des ersten Jahrhunderts trösten (377).

Seltsam wirken Penners Spekulationen zum Weltende. Seiner Interpretation nach ist die leibhaftige Wiederkunft Jesu zu erwarten, „wenn die Zahl der Märtyrer vollständig ist“ (323). Damit meint Penner, im Gegensatz zu den meisten anderen Auslegern, den Grund gefunden zu haben, warum die Wiederkunft Christi bisher ausblieb, noch sei die Zahl der Märtyrer eben nicht voll (385–390).

Penner will Christen zu einer konsequenten Nachfolge motivieren, die bereit ist Widerstand und Verfolgung zu ertragen, ehe sie den eigenen Glauben verleugnet (210–214, 233f). Immer wieder erinnert er Christen an eine Lebensperspektive über das irdische Leben hinaus (214–219, 264–266, 285f).

Vor dem Hintergrund einer leidensscheuen und genussorientierten Kultur des Westens ist es verdienstvoll, dass Penner in dieser gründlichen Studie die Bedeutung von Leiden und Verfolgung für die Christenheit herausgearbeitet hat. Jedem interessierten Christen werden sich während des Lesens neue Aspekte dieses Themas eröffnen. Penner versteht es, seriöse theologische Analysen mit aktuellen und praxisorientierten Reflexionen zu verbinden. Er fordert den Christen positiv zum persönlichen Überdenken der eigenen Stellung zum Leid heraus und animiert dazu, das Leiden der weltweiten Christenheit in Erinnerung zu behalten.

Michael Kotsch

## 2. Reformationsgeschichte

---

Sönke Lorenz, Anton Schindling, Wilfried Setzler (Hg.): *Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg*, Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011, Ln., 451 S., ca. 180 Abb., € 48,-

---

Dass der slowenische Glaubensflüchtling und langjährige Gemeindepfarrer des vor den Stadttoren Tübingens gelegenen Dorfes Derendingen, Primus Truber (1508–1586), zu den bedeutenden Persönlichkeiten der Reformationsgeschichte zählte, dürfte nicht jedem Theologen in den Sinn kommen. Die Herausgeber des vorliegenden Tagungsbandes, drei namhafte Tübinger Historiker, sind davon jedoch überzeugt und möchten mit der Veröffentlichung das „Interesse für Leben und Werk Primus Trubers in der reformationsgeschichtlichen Forschung nachhaltig“ verankern (VII). Die 26 von deutschen und slowenischen Geschichtswissenschaftlern, Theologen, Philologen, Buchwissenschaftlern, Kunsthistorikern und Politikern verfassten, z. T. auf ein Tübinger Symposium von 2008 zurückgehenden Beiträge zeigen eindrucksvoll, warum Truber in der Tat eine eingehendere Beschäftigung verdient.

Primus Truber – oder Primož Trubar, wie ihn die slowenischen Beiträge schreiben – wurde in der Nähe von Laibach (Ljubljana), der Hauptstadt des Herzogtums Krain im habsburgischen Innerösterreich, geboren, wo er später auch als katholischer Priester und Domprediger wirkte. Während mehrjähriger Aufenthalte in Salzburg, Triest und Wien kam er mit reformatorischem Gedankengut in Berührung und wurde im Laufe der Jahre zum überzeugten evangelischen Christen und Theologen. Bestrebt, in diesem Sinne unter seinen zumeist kleinbäuerlichen slowenischen („windischen“) Volksgenossen zu wirken, übernahm er erneut kirchliche Leitungsaufgaben in Laibach, wurde aber im Zuge der einsetzenden Gegenreformation mehrfach vertrieben. Knapp 35 Jahre, fast seine ganze zweite Lebenshälfte, hat Truber daher fern der Heimat als lutherischer Pfarrer in Rothenburg ob der Tauber (vermittelt durch Luthers ehemaligen Sekretär Veit Dietrich), Kempten im Allgäu, Lauffen am Neckar und v. a. Derendingen verbracht. Nebenher brachte er Dutzende grundlegender Schriften zum evangelischen Glauben auf Slowenisch heraus, darunter einen Katechismus, eine ABC-Fibel, eine Kirchenordnung, ein Gesangbuch und eine Übersetzung des Neuen Testaments und der Psalmen. Da Trubers Muttersprache zuvor noch nie verschriftlicht worden war, handelte es sich um eine wahrhaft kulturgeschichtliche Leistung, die für die Entwicklung der slowenischen Nation von größter Bedeutung wurde. Sie machte Truber später zur Projektionsfläche einer nationalen Erinnerungskultur – auch wenn sich Trubers Wunsch nach der Durchsetzung der Reformation in seinem Volk nie erfüllte.

Die Beiträge sind in sechs große Themen unterteilt. Etwas ungewöhnlich, aber nicht ohne innere Logik präsentiert der erste Teil (11–66) zunächst die wichtigste Quelle, die wir für Trubers Leben haben: den Nachruf von 1586, der immerhin drei herausragende Gelehrte ihrer Zeit zum Autor hatte, Martin Crusius, Erhard Cellius und v. a. Jakob Andreae, Kanzler der Tübinger Universität und Initiator der Konkordienformel von 1577, der die Leichenrede hielt und darin den Werdegang seines slowenischen Freundes nachzeichnete. Der Text wird in einer von Franz Brendle besorgten und eingeleiteten Edition wiedergegeben. Teil II „Biographie und Theologie“ (67–115) gibt dann einen Überblick über Trubers Leben und Werk (Rolf-Dieter Kluge) unter besonderer Berücksichtigung seiner Herkunft (Boris Golec) und der ambitionierten, literaturgeschichtlich bedeutenden, wenn auch nicht umgesetzten „Slowenischen Kirchenordnung“ von 1564 (Lilijana Žnidaršič Golec). Ulrich Köpf zeigt, dass Truber „kein wissenschaftlicher Theologe ... im Sinne der Universitätstheologie“ (94), aber ein eigenständiger und sprachschöpferischer Vermittler der evangelischen Botschaft war. Er unterhielt freundschaftliche Kontakte zu Wittenberger wie Zürcher Theologen, mied Streitfragen wie die Abendmahlskontroverse und stellte mit Blick auf sein „armes windisches Volk“ stattdessen heilsnotwendige Dinge wie den Rechtfertigungsglauben (mit einer Ethik der Dankbarkeit) ins Zentrum.

Teil III „Sprache und Drucke“ (117–226) informiert über die mit Trubers Schriftstellerei eng verbundene Uracher slawische Druckerei (Hermann Ehmer),

den Laibacher Drucker Johannes Manlius (Armin Kohnle) und Trubers Übersetzungspraxis, bei der das freie Übersetzen *de sensu* überwog (Jochen Raecke). Wilfried Lagler steuert als nützliche Ergänzung eine „Kurzübersicht über die zu seinen Lebzeiten im Druck erschienenen Werke Primus Trubers“ bei, in der vierzig Truber-Drucke großformatig abgebildet und jeweils kurz kommentiert werden.

Teil IV versammelt unter dem Stichwort „Württemberg“ (227–284) Beiträge zu zwei Beratern des für Trubers Wirken so wichtigen württembergischen Herzogs Christoph, Michael Tiffernus (Franz Brendle) und Pietro Paulo Vergerio, der zuvor noch als Bischof von Capodistria gegen Truber vorgegangen, dann aber zu evangelischer Überzeugung und nach Württemberg gekommen war (Sönke Lorenz †). Wilfried Setzler interpretiert das im Jahr nach Trubers Tod angefertigte, auch biographisch aufschlussreiche Epitaph in der Derendinger St. Gallus-Kirche und schildert in einem weiteren, sehr anschaulichen Beitrag Architektur und Alltagsleben des urbanen Tübingen und des ländlichen Derendingen im 16. Jahrhundert, wie sie Truber als Kontaktmann von Professoren, Studenten und Buchdruckern bzw. als Dorfpfarrer erlebte.

Im fünften Teil „Habsburger Monarchie“ (285–351) führt Anton Schindling in die politischen Verhältnisse des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation und in die für Trubers Leben und Wirken schicksalhafte Konfessionspolitik des Hauses Österreich ein, das damals „die wohl stärkste Stütze der alten Kirche in Europa“ (287), allerdings auch zu Kompromissen mit protestantischen Ständen fähig war. Markus Hein beschreibt reformatorische Wirkungen in Südosteuropa, Regina Pörtner die konfessionelle Kultur in Innerösterreich und France M. Dolinar die dortige Rekatholisierung und katholische Reform. Schriften Trubers wurden verbrannt, die slowenische Bibelübersetzung von dessen Schüler Jurij Dalmatin dagegen von dem Laibacher Bischof Tomaž Hren zur Nutzung freigegeben. Der wichtige abschließende Teil „Erinnerung“ (353–428) zeichnet die widersprüchliche Rezeptionsgeschichte Trubers als „Nationalsymbol“ Sloweniens nach, die vom Kommunismus in antikatholischer Absicht fortgeführt wurde (Božidar Jezernik). Danach beschreiben verschiedene Autoren die deutsche und slowenische „Truber-Memoria im 20. und 21. Jahrhundert“, die vom Ljubljauer Truber-Denkmal aus dem Jahr 1910 über Briefmarken und Gedenkveranstaltungen bis zur Wahl Primus Trubers als Motiv der slowenischen 1-Euro-Münze 2007 und einem ökumenischen Gottesdienst zum Truber-Jubiläum 2008 reicht. Auf den ersten Seiten des Sammelbandes hatte der ehemalige Ministerpräsident von Slowenien, Lojze Peterle, in der schriftlichen Fassung seines Festvortrags bereits auf die bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, dass sein Land 1991 trotz des geringen Anteils an Protestanten den Reformationstag zum gesetzlichen Feiertag (so vermutlich, was mit „Nationalfeiertag“ [3] gemeint ist) gemacht hat. Zvone Štrubelj schließlich verwendet in seinem lesenswerten „theologischen Essay“ das Wortspiel „Primus und Secundus“ für sein Plädoyer, Truber nur in zweiter Linie als Pionier der slowenischen Kulturgeschichte, in erster Linie aber

als das zu erinnern, als was er sich selbst sah: als „Exul Christi“ (370), der seinem Volk das Evangelium bringen wollte.

Durch die Mitarbeit ausgewiesener Fachleute verschiedener Disziplinen erhält der Leser ein facettenreiches, quellennahes Bild des slowenischen Reformators. Mit einer Ausnahme sind alle Beiträge auf Deutsch verfasst oder ins Deutsche übertragen und bieten am Ende eine kurze englischsprachige Zusammenfassung, die den schnellen Zugriff erleichtert. Die vergleichsweise wenigen Druckfehler sprechen für eine gute redaktionelle Betreuung. Ein Orts- und Personenregister ist vorhanden. Die detaillierten Literaturhinweise in den Fußnoten werden durch eine aktuelle Auswahlbibliographie (429–435) ergänzt. Ein besonderer Reichtum des Bandes ist die mit ca. 180 Abbildungen sehr umfangreiche, in Einzelfällen auch farbige Bebilderung. Sie trägt zum Gebrauchswert des Werkes erheblich bei. Druck- und verarbeitungstechnisch ist der Band von hervorragender Qualität, wenn ihn auch das große Format (300 mm × 230 mm × 35 mm) und das hohe Gewicht (über 2,3 kg) etwas unhandlich machen. Der Preis ist für das Gebotene moderat. Der Sammelband wird nicht nur der Trüberforschung, sondern auch der Forschung zur slowenischen Geschichte und zur Reformationsgeschichte Mittel- und Südosteuropas wichtige Dienste leisten.

Jan Carsten Schnurr

### 3. Neuzeit

---

Gisa Bauer, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)*, Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B; Band 53, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, Hardcover, 796 S., € 119,95

---

Mit dieser am Leipziger Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte entstandenen Habilitationsschrift ist ein umfangreiches Werk über das deutsche Phänomen des „Evangelikalismus“ entstanden. Damit wird ein wichtiger Baustein dazu vorgelegt, um in der Behandlung der kirchlichen Zeitgeschichte diesen Aspekt kirchlichen Lebens als Teil des kirchlichen Pluralismus leichter erfassen zu können. Die Vf.in hat sich die Aufgabe gestellt, „die ‚konservativen‘, d. h. auf Vereinheitlichung ausgerichteten Gegenbewegungen zu einer sich ausdifferenzierenden Kirche im 20. Jahrhundert zu untersuchen“ (16), aber dies „nicht nur als eine Geschichte der evangelikalen Bewegung, sondern als eine Geschichte des Verhältnisses zwischen der evangelikalen Bewegung und der ‚evangelischen Kirche‘“ (16). Innerhalb des „Waldes“ der kirchlichen Situation der 1960er und 1970er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland, in dem man vor lauter Bäumen den Wald selbst nicht erkennen könne, gelte es nun das „Biotop“ „Evangelikalismus“

aufzuarbeiten (15). Der Gebrauch dieses Bildes erweckt den Eindruck, als könne dieser Ausschnitt leicht überblickt und ggf. katalogisiert werden. Dass dies nicht der Fall ist, erweist sich bei der Lektüre des Buches sehr schnell. Um in gewisser Weise einen Überblick zu erhalten, wird der zu bearbeitende Stoff eingegrenzt. Von vorneherein werden charismatisch geprägte Personen und Gruppen ebenso aus der Beschreibung herausgenommen wie die Freikirchen (22f). Außerdem betont die Vf.in nachdrücklich, dass „die Situation des Verhältnisses von evangelikalen Gruppen und den Landeskirchen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR“ (23) so anders gelagert seien, dass sie als Untersuchungsbereich ausgeklammert werden könnten. Die Archivalien von 14 Landeskirchen, des Gnadauer Verbandes und der Deutschen Evangelischen Allianz liefern den wesentlichen Teil der Quellen für den zu behandelnden Stoff.

Die Arbeit gliedert sich in sieben – deutlich unterschiedlich lange – Teile. Nach den notwendigen Präliminarien wie Forschungsüberblick, methodischen Fragen und Begriffsdefinitionen in Kap. 1 (15–44), behandelt Kap. 2 (45–116) den Begriff „evangelikal“ (46–65) und fragt nach dem evangelikalen Bibelverständnis (65–82) und der Verhältnisbestimmung von „Evangelikalismus“ und „Fundamentalismus“ (91–116). Zu diesem Abschnitt gehört auch die Frage nach der „Abgrenzung des Evangelikalismus von der institutionalisierten evangelischen Kirche“ (82–91), dessen – einziger und mit Zählung versehenen – Unterabschnitt sich mit „Evangelikalismus und Politik“ beschäftigt, so dass der Eindruck entsteht, hier sei ein weiterer Abschnitt weggefallen. Kap. 3 (117–258) behandelt die sog. „Trägergruppen“ der evangelikalen Bewegung. Im Wesentlichen sind es die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung (117–166), die Evangelisationsbewegung in den Landeskirchen (166–221) und die „Deutsche Evangelische Allianz“ (221–258). Immer noch der Vorgeschichte gewidmet ist Kap. 4, wo es um die „Bultmannkontroverse und ihre Auswirkungen“ geht (259–423). Erst ab Kap. 5 wird die Vorgeschichte verlassen und nach der Beschreibung der „evangelikale[n] Bewegung als innerprotestantische[r], neue[r] soziale[r] Bewegung“ (424–437) wird in Kap. 6 die „evangelikale Bewegung im Konflikt mit den Landeskirchen“ in vier Unterabschnitten dargestellt, die sich mit dem „evangelikale[n] Protest 1966“ (437–513), den „Gründungen von evangelikalen Trägergruppen und Auseinandersetzungen mit den Landeskirchenleitungen 1966–1970“ (513–591), „evangelikalen Schwerpunkten 1970 bis 1980“ (591–637) und der „evangelikale[n] Ausdifferenzierung 1980 bis 1989“ (637–660) befassen, bevor im 7. Kap. (661–674) die umfangreiche Darstellung zusammenzufassen versucht wird. Abgerundet wird das Werk durch eine sorgfältige Dokumentierung der eingesehenen Quellen aus 19 Archiven. Neben dem Quellen- und Literaturverzeichnis (683–718) ist vor allem auf das Personenregister zu verweisen, das gleichzeitig als Sammlung von Kurzbiogrammen der erwähnten Personen dient (719–796). Auch solche Personen, die lexikalisch nicht erfasst sind, werden soweit möglich mit den wichtigsten Lebensdaten und Aufgabenfeldern beschrieben. Leider versäumt es die Vf.in sehr häufig, ihre Quellen anzugeben. Dies ist

besonders bei diesen Personen zu bedauern, zu denen es in den „großen“ Lexika keine Artikel gibt, deren Biographie aber sehr wohl literarisch behandelt wird (etwa Erich Schnepel, Friedrich Heitmüller, Ernst Modersohn, Wilhelm Busch, Jonathan Paul u. v. a.). Das „Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde“ scheint sie gar nicht zu kennen. Andererseits verwendet sie ganz ähnlich aufgebaute Personen-/Biogrammregister aus anderen Werken, die ebenfalls keine Quellenangaben bieten (z. B. bei Oskar Brüsewitz dasjenige von Anke Silomon, Anspruch und Wirklichkeit, Göttingen 2006). Ein Orts- und ein Sachregister fehlen. Dies ist ein echter Mangel, weil lokale Auseinandersetzungen und vor allem thematische Fragestellungen nur schwer zu finden und zusammenzustellen sind.

Es ist aussichtslos, die ganze Fülle des Materials in einer Rezension kritisch würdigend darstellen zu wollen. So können hier nur einige Leitgedanken diskutiert werden.

Die drei Trägergruppen, die nach Ansicht der Vf.in gewissermaßen den Mutterboden für die evangelikale Bewegung bilden, sind im Grunde dadurch gekennzeichnet, dass diese ihrer Meinung nach kein theologisches Verständnis haben, ihre Kernkompetenz in Evangelisation und Mission haben und – vor allem für die Evangelische Allianz geltend – mit einer ökumenischen, d. h. interdenominationellen Attitüde versehen seien. Dadurch ergäben sich die Streitfelder dieser Gruppierungen mit der institutionellen Kirche nahezu von selbst. Zu den beiden letzten stellt die Vf.in fest: „Während das genuine Arbeitsfeld der EA [scil. Evangelische Allianz], die Sammlung konfessionell verschieden geprägter Christen, seit dem zunehmenden Erstarken der ökumenischen Bewegung von dieser übernommen wurde ..., weitete sich das Wirkungsgebiet der DEA [scil. Deutsche Evangelische Allianz] auf Großevangelisationen aus ... . Insgesamt aber wurden evangelistische Aktionen der Gemeinschaftsbewegung durch kirchliche Initiativen wie Volksmissionen, Bibelwochen und, mit immer stärker werdender Anziehungskraft, die Deutschen Evangelischen Kirchentage, in eine Konkurrenzsituation gestellt, wie sie sie am Ende des 19. Jahrhunderts nicht gegeben war [sic!]. Die Kreise der Gemeinschaftsbewegung in enger Zusammenarbeit und Vernetzung mit der DEA und die Landeskirchen standen in Bezug auf die Evangelisation in Deutschland in einem spannungsgeladenen Verhältnis, das das Potential für weitere Konflikte in sich trug“ (221), und: „Durch die ökumenische Bewegung wurde die EA im Kern getroffen, aus ihrer Komplementärstruktur in eine Gegenposition zur Kirche gedrängt und geriet somit von einer Konkurrenzsituation in die andere. ... die Frage, warum sich die evangelikale Bewegung in Deutschland Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre in derartig massiver Form gegen den ÖRK stellt, ist nur ausreichend zu beantworten, wenn die lange Vorgeschichte des problematischen Verhältnisses von Ökumene und EA in Rechnung gestellt wird“ (231). Dazu komme das Unverständnis für die Versuche Bultmanns, die christliche Botschaft für den modernen Menschen sprachfähig zu machen (259). „Alles was Theologie ausmacht, ist das Zurechtbiegen der biblischen Botschaft auf die menschliche Verstehbarkeit“ (260). Dabei seien die Vertreter der evange-

likalen Bewegung nicht in der Lage, die Voraussetzungen ihrer eigenen (theologischen bzw. hermeneutischen) Positionen zu bestimmen: „Nun ist das Nachdenken über das eigene Nachdenken einer der schwierigen Aufgaben in der Theologie und die evangelikale Bewegung weist seit ihrer Vorgeschichte eine starke Tendenz zur Vereinfachung theologischer Sachverhalte auf“ (268f). Ursachen dafür seien, so die Vf.in, mangelhaft ausgebildete Theologen in der Nachkriegszeit (269) und die traditionelle Theologiefeindlichkeit der Frömmigkeitstradition, wie sie sich etwa in der Gemeinschaftsbewegung findet, nämlich „[ein] generelles Unbehagen des Pietismus bereits seit seinen Anfängen, stärker noch in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und in der Gemeinschaftsbewegung an der wissenschaftlichen Theologie“ (268). Die Unfähigkeit, sich theologisch auseinanderzusetzen, führe zu reinen Bekenntnisakten, bei denen die Sprecher eine große „Referenzgruppe“ (321) benötigen (vgl. 301f). Die großen Kundgebungen, etwa in Dortmund im Jahr 1966, aber auch in den Folgejahren seien dafür ebenso ein beredter Ausdruck wie die Abkapselung durch Verzicht zur Teilnahme an den Kirchentagen. Immerhin wird dabei auf die Sonderstellung der „Pfarrergebetsbruderschaft“ (PGB) hingewiesen, die mit einigen Personen zum „Bethelkreis“, der als eine Art Keimzelle der evangelikalen Bewegung verstanden werden kann, gehörte. Die PGB wandte sich gegen die konfrontative Bekenntnisattitüde in Form von Protestbriefen und Großkundgebungen, sondern wünschte die sachliche und fachliche Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann oder anderen Theologen. In diesem internen Streit der Evangelikalen wird v. a. der Name Otto Rodenberg positiv hervorgehoben: „Mit Rodenberg betrat einer der herausragendsten Kritiker Bultmanns in den 1960er Jahren die Bühne des Geschehens. Seine ... Publikationen lassen erkennen, dass es ihm in der Tat um eine sachbezogene, nicht polemische Auseinandersetzung ging“ (340). Auf Dauer jedoch setzte sich die konfessorische Haltung immer stärker durch. Dadurch wurden nun andere Gruppen, die eigentlich mit den ursprünglichen Trägergruppen nur wenig gemeinsam hatten, ermuntert, sich auf Seiten der Evangelikalen einzubringen. Beispielhaft seien hier die „Kirchlichen Sammlungen“ einzelner Landeskirchen und vergleichbare lutherisch-konfessionelle Gruppierungen genannt, die im Grunde nicht zur interdenominationellen Evangelischen Allianz oder der sich aus konfessionalistischen Streitigkeiten weitestgehend heraushaltenden Gemeinschaftsbewegung passten. Durch diese neu hinzugekommenen Trägergruppen entstand nun die „Konferenz Bekennender Gemeinschaften“ (KBG), die dann, so die Vf.in, zum institutionellen Kern der evangelikalen Bewegung wurde und etwa die aus dem Bethelkreis entstandene „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ im Grunde aufgesogen hat. „Typische“ evangelikale Themen, v. a. zur Ethik, seien dadurch zu Konfliktfeldern stilisiert worden, weil man zu einer differenzierten theologischen Urteilsfindung nicht habe kommen können. Andere Streitthemen wie etwa Mission und Ökumene seien schon in den ursprünglichen Trägergruppen angelegt gewesen und hätten – vor allem im Kontext der Diskussion um die Ökumene – einen politischen Impetus

erhalten, weil ein – vermuteter – linksorientierter und mit politischen Befreiungsbewegungen kooperierender Weltkirchenrat nicht mit den durchweg konservativen Positionen der evangelikalen Trägergruppen zu vereinen gewesen sei. Die evangelikale Bewegung sei damit trotz sehr großer sachlicher Verschiedenheiten zu einer „Kampffront“ geworden, die scheinbar für die „reine Lehre“ gekämpft und im Grunde durch die Wahrnehmung des Verlustes ihrer ureigensten Felder (etwa durch das Aufkommen der kirchlichen Volksmission an die Stelle der durch Gemeinschaftsbewegung und teilweise Evangelische Allianz betriebenen Evangelisationstätigkeit) um ihre Existenzberechtigung gerungen habe.

Sucht man hinter diesen unterschiedlich gestalteten Problemfeldern ein Ursprungsproblem, so ist dies für die Vf.in die Unfähigkeit zur wissenschaftlichen Theologie. Dies deutet sie schon im Kap. „Methodische Vorüberlegungen“ an (15–27), wo sie die Problematik ihrer eigenen Position beschreibt, indem sie sich als wissenschaftliche gebildete Theologin mit einem Phänomen zu befassen habe, das „die Theologie (...) in ihrem wissenschaftlichen Prinzip kritisiert“ (26). Mit dieser Aussage unterstellt sie der evangelikalen Bewegung insgesamt und prinzipiell eine theologische Diskursunfähigkeit, die Missverständnisse und eine sich daraus entwickelnde „emotionale Vehemenz“ (301) produziere, wodurch akademische Theologie und Gemeindefrömmigkeit voneinander abgekoppelt würden (301f). Hinzu kommt die grundlegende Definition der Vf.in, die evangelikale Bewegung sei als „konservativ, d. h. auf Vereinheitlichung [ausgerichtet]“ (16) zu bestimmen und sei schon deswegen in Probleme mit der sich pluralisierenden Kirche und Theologie geraten. Sie kommt auf Grund einer Vielzahl von Einzelbeobachtungen aus den von ihr bearbeiteten Quellen zu diesem Ergebnis. Ob diese zusammenfassende Verallgemeinerung jedoch immer zutrifft, kann bezweifelt werden, führt sie doch mit dem schon genannten Otto Rodenberg selbst ein Gegenbeispiel an, als jemand der durchaus theologisch diskursfähig war – freilich über keine entsprechende Resonanzgruppe verfügte, um auf Dauer gehört zu werden. Eine weitere Beobachtung lässt sich anführen: Die (allerdings über den Untersuchungszeitraum hinausreichende) innere Pluralisierung der Bewegung, die von Kirche und Gesellschaft als „evangelikal“ bezeichnet wird, zeigt, dass vielleicht der Wunsch nach „Vereinheitlichung“ – wenigstens gegenüber den „Gegnern“ – festzustellen ist, deren Realisierung aber bestenfalls episodischen Charakter hat. Gerade dort, wo man meinte, besonders einheitlich und dadurch nach außen stark auftreten zu können – am Dortmunder Gemeindetag im Jahr 1977 – kam es zur Zerreißprobe (622f) (wenigstens der von der Vf.in untersuchten Teilgruppen der evangelikalen Bewegung), die zu „evangelikalen Ausdifferenzierung 1980 bis 1989“ (637–660) führte.

Mit diesen Beobachtungen kann zur Frage nach der Bedeutung dieser immens gründlichen und beeindruckenden Arbeit fortgeschritten werden. Es kann nicht deutlich genug gemacht werden, wie wichtig es ist, die Vielzahl von Quellen, die die regionale und überregionale Diskussion dokumentieren, aufbereitet zu wissen. Dass schon vorab eine Eingrenzung vorgenommen worden ist, lässt sich

leicht nachvollziehen. Es geht lediglich um die Entstehung und die relationale Entwicklung der Evangelikalen zu den institutionellen Landeskirchen. Dabei werden diejenigen Freikirchen, die sich als Teil der Evangelischen Allianz verstehen, ebenso aus dem Untersuchungsfeld herausgenommen wie die Entwicklung in der DDR. Vor allem ersteren muss Rechnung getragen werden, wenn sich die Evangelische Allianz immer stärker als Sachwalter der evangelikalen Bewegung versteht. Es stellt sich mithin die Frage, ob diese Begrenzung legitim ist oder ob sich dadurch die Wahrnehmung verschiebt, so dass das gezeichnete Bild dem Untersuchungsgegenstand nicht (mehr) entspricht. Vielleicht liegt aber gerade hierin die entscheidende Bedeutung der Arbeit. Die historische Nachzeichnung belegt nämlich genau, an welcher Stelle das Phänomen „Evangelikalismus“ entstanden ist. Denn sieht man vom singulären und nicht programmatisch benutzten Gebrauch des Kunstwortes „evangelikal“ in den vorausgehenden Jahrzehnten ab, so wird es klar, dass es fest mit einer bestimmten Zeit und Auseinandersetzung verbunden ist: die heiße Phase der Bultmannkontroverse in der Mitte der 1960er Jahre. Der kreierte Begriff knüpft zwar an die durch die Evangelische Allianz vertretene Tradition der „evangelical alliance“ oder – darüber hinaus – an die der „evangelicals“ in der englischen Kirche des 18. und 19. Jahrhunderts an, aber funktional handelt es sich um einen Kampfbegriff in einer ganz bestimmten (kirchlichen und theologischen) Konfliktsituation, der ganz unterschiedliche Gruppierungen integrierte. Ohne die Auseinandersetzung um das, was „modernistische Theologie“ genannt wurde, wäre es überflüssig gewesen, den (deutschen) Terminus „evangelikal“ zu erfinden. Dies lässt sich allein daran erkennen, dass bis zu diesem Zeitpunkt die „Trägergruppen“, die sich durchaus in der Tradition oder wenigstens Verwandtschaft zur „evangelical alliance“ wussten, etwa bei den Evangelisationen Billy Grahams in Deutschland in den 1950er Jahren, ohne Probleme auf dieses Kunstwort verzichten konnten und sich mit der Bezeichnung „evangelisch“ begnügten. Der Begriff „evangelikal“ konnotiert also – ganz anders als das englische „evangelical“ – eine bestimmte Kampfsituation und ist unlösbar in eine recht genau absteckbare Situation zu verorten. Es handelt sich keinesfalls um eine Übersetzung des englischen „evangelical“ (das der Sache und seiner historischen Tradition nach eher mit „erwecklich“ übersetzt werden müsste). Die vorliegende Arbeit macht sich also nicht einer – möglicherweise mit schwerwiegenden Folgen behafteten – unzulässigen Verengung des Untersuchungsfeldes schuldig, wenn die Vf.in sich auf das Verhältnis der Evangelikalen zu den institutionellen Kirchen bezieht, sondern dadurch wird der sehr schillernde Begriff „evangelikal“ präzise eingeordnet und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Reflexion, jenseits des kirchenpolitischen, gesellschaftlichen oder gemeindefrömmigkeitlichen Gebrauchs wird eröffnet. Auf Grund der vorliegenden Untersuchung wird auch verständlich, wieso manche Freikirchen, die mit der Evangelischen Allianz verbunden sind, sich aber keineswegs als evangelikal verstehen. Beispielhaft wird dies deutlich an der Ablehnung der württembergischen Methodisten, sich in den 1970er Jahren in die Auseinandersetzung der Evangeli-

kalen mit der württembergischen Landeskirche einzumischen (512). Auch die Rückbesinnung evangelikaler Trägergruppen auf die eigene Tradition, die von der Vf.in festgestellt wird, stützt diesen Befund. So wird Kurt Heimbucher, damals Präses des Gnadauer Verbandes, zitiert, der betonte, die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung verstehe sich eher als pietistisch und weniger als evangelikal (648f). Ebenfalls lässt sich die zunehmende Pluralisierung innerhalb der „Evangelikalen“, die nur noch am Rande den Untersuchungsrahmen der Arbeit betrifft, erklären: Nur solange es eine gemeinsame „Front“ gab, strebte man nach der „Einheitlichkeit“, die für die Vf.in konstitutiv für die evangelikale Bewegung ist. Die auf Vereinheitlichung hinstrebende „Kern-Trägergruppe“ der 1970er Jahre, die „Konferenz Bekennender Gemeinschaften“, ist inzwischen völlig marginalisiert (634). Schließlich lässt es sich mit dem Ergebnis dieser Arbeit gut erklären, wieso – vor allem im Bereich der institutionellen Kirchen – viele Christen mit einem Selbstverständnis, das an die erwecklichen Bewegungen der Kirche anknüpft, sich nicht als „evangelikal“ verstehen. All dies weist darauf hin, den (deutschen) Kunstbegriff in seinem wissenschaftlich exakten Gebrauch an die mehrfach genannte historische Situation zu binden.

Die Vf.in versucht aber auch die Frage, die sich durch solch eine präzise Beschreibung ergibt, zu beantworten: Wieso kam es zu einer Ausweitung des Terminus über seine funktionale Bedeutung in einer bestimmten Zeit hinaus? Sie verweist dazu darauf hin, dass v. a. mit Hilfe von „ideaSpektrum“ die Evangelische Allianz ein „gelungenes Konzept“ der „Zusammenführung ‚bibeltreuer‘ Christen“ (647) und – so möchte man ergänzen – eine große Öffentlichkeitswirksamkeit geboten habe, was etwa die KBG nicht geschafft habe.

Nimmt man diese Erkenntnis mit aus diesem Werk, dann stellt sich freilich die Frage, ob es hilfreich ist, weiterhin mit einem an eine historische Situation gebundenen Begriff zu operieren, der in den Jahren vor der Kontroverse ganz offenbar unnötig war und dessen Bedeutung bei einer deutlichen Distanzierung von „Trägergruppen“ zunehmend problematisch wird.

Wissenschaftliche Arbeiten sollen die Forschung vorantreiben. Wenn sie gleichzeitig noch eine Diskussion anregen, einen vielerorts verwendeten, aber in seinem Gebrauch wenig hinterfragten Begriff wie den des „Evangelikalismus“ wissenschaftlich tragfähig bestimmen zu helfen, ist viel gewonnen. Dies kann mit diesem *opus magnum* geschehen, wenn sich der Leser der Darstellung der nachgezeichneten Ereignisse und auch den kritischen Fragen stellt, ohne diese selbst wiederum kritiklos zu übernehmen. Man kann – und darf! – sich an dieser Arbeit reiben. Wenn diejenigen, die sich als „evangelikal“ verstehen, sie als Anstoß zur Reflexion über das eigene Selbstverständnis und die Art, dieses zu artikulieren, verstehen, wird man sie als überaus hilfreich betrachten müssen.

Zum Schluss darf es jedoch nicht unterbleiben, einige Bemerkungen zu Form und Einzelheiten des vorliegenden Bandes gegeben: Es liegt in der Natur eines solch voluminösen und stoffreichen Werkes, dass sich sachliche Mängel oder gar echte Fehler einschleichen. Exemplarisch seien einige Dinge genannt. Die

„Hahn'schen Gemeinschaften“ und der „Württembergische Brüderbund“, die in der Beschreibung der evangelikalen Aktivitäten in Württemberg für den Argumentationsgang im Zusammenhang der Trägerfunktion des Gnadauer Verbandes eine wichtige Rolle spielen, sind nie Mitglied in diesem Verband gewesen (so jedoch behauptet auf S. 250, 302, 304 [Hahn'sche Gemeinschaft] und 306 [Württembergischer Brüderbund]). Der mehrfach erwähnte Fritz Braun, Verfasser der „Rauschenberger Blätter“ und Vertreter der Hohlwelttheorie (469f, 538f, 726) eignet sich zwar wunderbar als perhorreszierende Projektionsfläche, ist aber so marginal, dass es geboten ist, ihn nicht als Exempel für evangelikalen Protest zu benennen. Dass Werner Heukelbach, der der Brüderbewegung zuzurechnen ist, im Zusammenhang der „Evangelisationsbewegung in den Landeskirchen“ auftaucht, ist zumindest fragwürdig. Die Etikettierung der Krelinger Studienarbeit als „Bibelschule“ (368) ist falsch. Das ergibt sich schon durch die Beschreibung durch die Vf.in selbst (376f). Jakob Vetter war nicht „Mitglied der Chrischona-Gemeinschaft“ (schon dieser Ausdruck als solcher ist falsch), sondern hatte seine Ausbildung als Prediger und Evangelist in St. Chrischona gemacht. Die Liste ließe sich fortsetzen. Nicht zuletzt bewirkt die sehr unpräzise Verwendung des Begriffs „Pietismus“ eine Reihe von Fehlurteilen oder wenigstens ungenaue Aussagen. Eine Reihe von falschen Angaben in den Personenregistern (etwa zu Carl Brockhaus und John Nelson Darby, Horst W. Beck) rufen zur Vorsicht auf, die Informationen aus diesem Register ungeprüft zu übernehmen. Zuletzt sei darauf vor allem darauf hingewiesen, dass bei dem Leser manches Mal der Eindruck entsteht, als sei das Verdikt des theologischen Unverständnisses, das eine solch grundlegende Rolle in der Beschreibung und Beurteilung der Evangelikalen spielt, zu undifferenziert angewendet worden. Auch über Otto Rodenberg und die PGB hinaus, die auch in der Hochphase der Auseinandersetzung durchaus keine Wagenburgmentalität aufkommen lassen wollten, sondern sich kompetent dem theologischen Gespräch stellten, gab es Vertreter, die in der Lage waren, zu einer theologischen Urteilsfindung zu kommen, selbst wenn das Ergebnis anders ausfiel als das ihrer Kombattanten. Unfähigkeit und Unwilligkeit zum theologischen Diskurs, die beide diagnostiziert werden können, hätten m. E. schärfer unterschieden werden müssen, auch wenn sie ursächlich zusammenhängen können.

Nach diesen wichtigen Anstößen zur Diskussion ist es geradezu unerheblich, muss aber dennoch notiert werden: Die Fülle der Druck- und v. a. Silbentrennungsfehler in einem so kostenintensiven Werk fällt unangenehm auf. Dies darf jedoch nicht der Vf.in, sondern muss einer mangelhaften Lektorierungsarbeit im Verlag angelastet werden.

*Klaus vom Orde*

Wolfgang Schöllkopf: *Tu der Völker Türen auf. Christian Gottlob Barth, Pfarrer, Pietist und Publizist*, Stuttgart: Calwer, 2011, geb., 157 S., € 16,-

Eine solide, unparteiische Darstellung von Christian Gottlob Barth (1799–1862) legt der Kirchengeschichtler Schöllkopf mit dieser kleinen Biographie von einem der wichtigsten württembergischen Pietisten des 19. Jahrhunderts vor. Schöllkopfs Buch zum 150. Todestag des großen Publizisten unterscheidet sich wohltuend von der bienenfleißigen, aber parteilich-überkritisch gegen den Pietismus Barths voreingenommenen Dissertation, die Werner Raupp 1998 veröffentlicht hat (vgl. dazu M. Kannenbergs Kritik in: BWKG 101, 2001, 321–335).

Schöllkopf stellt die wichtigsten Abschnitte von Barths Leben dar und präsentiert sie dem Leser mit lebendigen Zitaten aus Barths Schriften und (fast ausschließlich) historischen Abbildungen. Barth ist mitten in Stuttgart aufgewachsen und hat dort die beste Schule des Landes, das Gymnasium Illustre, besucht (14–24). Dann studierte er in Tübingen Theologie, wohnte im berühmten Stift, und lernte wichtige Weggefährten wie August Osiander und Jonathan Friedrich Bahmaier kennen (25–50). Von 1821 bis 1824 war Barth in verschiedenen Orten Vikar und unternahm eine Bildungsreise zu wichtigen Orten und Persönlichkeiten erweckten christlichen Lebens, zum Beispiel nach Herrnhut, Berlin, Elberfeld und Barmen, Kaiserswerth, Neuwied, ins Steintal, nach Basel und Beuggen (50–56). Wichtig wurden die Jahre 1824–1838 als Pfarrer in Möttlingen (57–92) und danach besonders sein Wirken als Missionar, Missionsförderer, Schriftsteller und Verleger 1838–1862 in Calw (93–129). Ein „Nachklang“ widmet sich Barths Liedern (130–143).

Schöllkopfs Barth-Lebensbild nimmt in das Leben und die Fragen hinein, die das pietistische Württemberg im 19. Jahrhundert bewegt haben. Nicht nur der unverheiratete, rastlose Missionsförderer und Publizist Barth, sondern das gesamte fromme Württemberg und seine Vernetzung mit der weltweiten Missions-sache kommt in den Blick. Als Pfarrer war Barth in Möttlingen und dem Nachbarort Unterhaugstett für etwa 800 Evangelische zuständig (57) – solche Zahlen nehmen sich aus heutiger Sicht fast paradisisch aus. Allerdings war das Zeitgefühl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schon von der Beschleunigung geprägt, obwohl sie damals nicht die Ausmaße hatte, die wir heute erleben: alles wird „pressant“ (81–84). Die erste Eisenbahnfahrt zwischen Nürnberg und Fürth 1835, die Dampfmaschinen, Dampfboote und die Eile in Handel und Politik zeigen die Maßstäbe einer neuen Menschheitsepoche: Mobilität und Schnelligkeit werden den Ton angeben.

In rührender Weise kann Barth die Meinung seiner Zeitgenossen über die schwäbische Heimat teilen: „Der geneigte Leser muss vor allen Dingen wissen, dass es zwei gelobte Länder in der Welt gibt, das eine ist das Land Canaan oder Palästina, das andere ist Württemberg“ (120). Aber dennoch fragt er kritisch zurück, warum es dann die Auswanderungsbewegung gibt (120f). Auch Barths es-

chatologische Naherwartung kristallisiert sich am Jahr 1836, wenngleich sie auch darüber hinausgeht (74–81). Bleibende Wirkung hatte Barth nicht nur durch seine Sammlung von Gegenständen aus Missionsländern (100–102) – sie ging überwiegend in die Missionsausstellung der Basler Mission / Mission 21 ein und ist heute als Rarität frühester Sammeltätigkeit im Museum der Kulturen Basel deponiert. Vor allem durch die Gründung des Calwer Verlags und die zahlreichen dort verlegten Schriften ist Barths Andenken als Kinder-, Jugend- und Missionsschriftsteller bis heute lebendig geblieben (besonders 94–118). Auch einige seiner Lieder werden bis heute gesungen, speziell die Verse aus „Sonne der Gerechtigkeit“ (142f). Zahlreiche Ritterkreuze und Verdienstmedaillen verschiedener Länder zeichnen sein Lebenswerk aus (124).

Rastlos war der unverheiratete Schwabe, heute würde man sagen: ein Workoholic, der zeitweise wie ein Missionar in der Hängematte im Arbeitszimmer (!) übernachtet, wenig schläft und nachts sowie am frühen Morgen an seinen Schriften arbeitet (98): Zur Ruhe gibt es schließlich die anschließende himmlische Seligkeit! Schöllkopfs Barth-Biographie stellt ein bemerkenswertes württembergisches Christenleben vor Augen, das einerseits viel zu groß ist, um kopiert zu werden, andererseits wohltuend „die tote Christenheit wecken“ (142) sollte. Es lohnt sich, sich mit Christian Gottlob Barth und den Pietisten in seinem Umfeld zu beschäftigen!

*Jochen Eber*

# Praktische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Wilhelm Faix: *Zinzendorf – Glaube und Identität eines Querdenkers*, Marburg: Francke, 2012, 240 S., € 14,95

---

„Ich habe bei Zinzendorf mehr über Gemeindeaufbau gelernt als in 50 Gemeindeaufbüchern, die ich gelesen habe“, so der Autor und langjährige Dozent des Theologischen Seminars Adelshofen, Wilhelm Faix, zu seinem Buch. Diese Aussage macht bereits deutlich: Es geht ihm nicht in erster Linie um eine Ergänzung der kirchengeschichtlichen Untersuchungen zu Zinzendorf. Vielmehr werden aus geschichtlichen Aspekten zu Persönlichkeit, Glauben, Leben und Denken von Zinzendorf interessante und herausfordernde Impulse für die Gegenwart gewonnen. Dazu bringt Faix seine Kenntnisse und langjährige Lehrerfahrung im Bereich der Humanwissenschaften fruchtbar mit ein.

Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von „Biografie und Glaube“, einem in der Theologie noch nicht sehr verbreiteten Zugang zum Verständnis der theologischen Überzeugungen einer Person. Anhand von Kennzeichen aus den Themenfeldern persönliche Merkmale (u. a. Poesie), Theologie, Gemeindeverständnis, Spiritualität und Ehe, Familie und Erziehung charakterisiert er Zinzendorf in Anlehnung an den Persönlichkeitsstrukturtest PST-R (M. Dieterich) als eine „unkonventionell-warmherzige und extrovertiert-emotional stabile“ Persönlichkeit (26; vgl. 58). Was macht gerade diesen Zugang interessant und fruchtbar? Faix zeigt, wie die Persönlichkeitsstruktur zu unterschiedlichen Schwerpunkten in der Art des Glaubens, Lebens und theologischen Denkens führt. Gerade im Vergleich zwischen Zinzendorf und J. A. Bengel wie auch zwischen Zinzendorf und J. N. Darby wird deutlich, dass Glaube und Theologie eines Menschen nicht objektivistisch für sich betrachtet werden können, sondern auch aus seiner Persönlichkeitsstruktur und seinem biografischen Gewordensein verstanden werden müssen. Eine Kritik Zinzendorfs, ohne seine Persönlichkeitsstruktur und Biografie zu berücksichtigen, führt unweigerlich zu Kurzschlüssen. Faix sieht deshalb auch bei vielen theologischen Streitfragen und Gemeindepaltungen heute die Ursache nicht in einer unterschiedlichen theologischen Wahrheit. Vielmehr könnte die Rückfrage nach Persönlichkeit und Biografie der Kontrahenten eine fruchtbare neue Sicht geben.

Anhand der prägenden Einflüsse durch Großmutter, Tante, Hauslehrer und im Pädagogium in Halle wird gezeigt, wie hier grundlegende Dispositionen in der Kindheit gelegt wurden, die sich später in seiner besonderen Frömmigkeitsausprägung, Theologie und Pädagogik sowie seinem Gemeinde- und Missi-

onsverständnis niedergeschlagen haben. Mit der Betonung dieser Zusammenhänge bestätigt Faix Erkenntnisse der Bindungsforschung, Gehirnforschung und Entwicklungspsychologie über die Bedeutung der Kindheit für die Persönlichkeitsentwicklung (26). Auch der Vorwurf eines Losungschristentums wird hinfällig, wenn man berücksichtigt, dass die Einzelverse der Losungen bei Zinzendorf vor dem Hintergrund eines tiefen Gegründetseins in der Heiligen Schrift jeweils die Aktualisierung größerer biblischer Zusammenhänge bedeuteten.

Die Behauptung allerdings, dass der Bußkampf als Kennzeichen eines echten Bekehrungserlebnisses „bis heute in vielen pietistischen Kreisen zu finden“ sei (119), scheint ein Vorurteil zu sein, das so auf den heutigen Pietismus in der Breite nicht mehr zutrifft.

Der zweite Teil mit dem Titel „Christsein zwischen Individualität und Sozialität“ thematisiert die spannende Frage, wie die Entfaltung der Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft in guter Weise zusammen gelebt werden können. Faix stellt hier wichtige kritische Fragen, z. B.: Ist vor dem Hintergrund der Individualisierung und Pluralisierung von Glauben und Leben eine christliche Lebensgestaltung überhaupt noch möglich? Wie steht es mit der Persönlichkeitsentwicklung, wenn dafür Gemeinschaft unverzichtbar ist? Sind die modernen Kleinfamilien mit den Herausforderungen des gesellschaftlichen Wandels nicht überfordert und brauchen Hilfe? Wird von den theologischen Ausbildungsstätten der Zusammenhang zwischen Theologie und Pädagogik nicht viel zu wenig gesehen und deshalb der Bereich Gemeindepädagogik kaum entwickelt?

Auch wenn die Entscheidungen von damals nicht einfach nachgeahmt werden können und sollen, können angesichts vieler Parallelen zu heute aus der von Zinzendorf entwickelten Gemeindepädagogik bedenkenswerte Impulse zu den genannten Fragen gewonnen werden. Faix charakterisiert diese als „Ausgewogenheit zwischen Individualität und Sozialität, zwischen dogmatischer Richtigkeit und persönlicher Frömmigkeit, zwischen Abgrenzung vom Zeitgeist und Eingehen in die Zeit“ (159). Zwar postuliert Zinzendorf: „Ich statuieren kein Christentum ohne Gemeinschaft“ (160); trotzdem kommt bei ihm die Individualität nicht zu kurz, die er schöpfungstheologisch, soteriologisch und pneumatologisch begründet (176). Der Gemeinschaft kommt im Blick auf den Einzelnen eine pädagogische Funktion zu, wo es nicht in erster Linie um einzelne Erziehungsmaßnahmen geht, sondern um ein pädagogisch fruchtbares Feld, das den Einzelnen umgibt und auf dem er geistlich wachsen und in seiner Persönlichkeit reifen kann. Dazu dient dann auch die Strukturierung der Gemeinde in Banden (Kleingruppen) und Chöre (zielgruppenspezifische Lebensschule). Hauskreise der Gegenwart würden von Zinzendorf hinterfragt, inwieweit bei ihnen der Gemeingeist (geistgewirkte Einheit mit der ganzen Gemeinde) und die Verbindlichkeit vorhanden sind. Auch waren alle Gemeindegemeinden nicht auf die Hauptamtlichen fixiert (Mitarbeitergemeinde statt Versorgungsgemeinde), sondern das Priestertum aller Gläubigen wurde gelebt und die Ämter hatten im Sinne von Eph 4 eine pä-

dagogische Funktion. Ein solches ganz praktisches Amt war das der Kindereltern, d. h. ausgewählte Gemeindeglieder, die Eltern in Erziehungsfragen zur Seite standen und ihnen halfen, Familienleben zu gestalten und Familienkompetenz zu erwerben. Jeweils ging es Zinzendorf um Herzensbildung und nicht nur um Wissensvermittlung. Diese gemeindepädagogischen Überlegungen geschahen aus der Erkenntnis heraus, „dass ein individualisierter Glaube nicht zum Wachstum der Gemeinde und zur Persönlichkeitsreife des einzelnen Christen führt“ (186).

Damit werden von Zinzendorf wichtige Aspekte nicht nur benannt, sondern bereits mit Leben gefüllt, die in der heutigen Gemeindeaufbauliteratur wieder betont werden. So weist die Gestaltung des gemeindlichen Lebens in Herrnhut die drei Kriterien auf, die Krüger für eine pädagogisch fruchtbare Lebensform benannt hat: Inspiration, Kommunikation und Institution (nicht Intuition, wie fälschlicherweise 201 geschrieben). Diese Gestaltung des geistlichen Lebens war Zinzendorf ein Herzensanliegen, so dass Karl Barth über ihn treffend sagte: Zinzendorf lebte das, was andere lehrten (84). Auch zu anderen Themenbereichen finden sich bei Zinzendorf wegweisende Gedanken, z. B. ein Missionsverständnis von der *missio Dei* her mit gemeindepädagogischer Ausrichtung im Sinne von 2Tim 2,2 oder auch die gelebte Umsetzung von Diakonie, Segen und Abendmahl. – Mit vielen Originalzitataten nimmt Faix den Leser in die damalige Sprache und Ausdrucksweise hinein. Dies macht das Lesen nicht immer einfach, vermittelt aber einen anschaulichen Eindruck der Persönlichkeit Zinzendorfs. Gleichzeitig können so einzelne zentrale Thesen anhand der Originalaussagen überprüft werden.

Fazit: Der Ansatz von Faix, von der Persönlichkeitsstruktur und Biografie Zinzendorfs her ein Verständnis seines Glaubens und seiner Theologie zu gewinnen, erweist sich als fruchtbar. Auch wenn es an einigen Stellen verzichtbare Redundanzen gibt, so ist das Buch insgesamt nicht nur für Zinzendorf-Interessierte lesenswert. Es enthält viele bis heute in der Postmoderne wieder neu aktuelle und wertvolle Impulse für gelebtes Christsein als Einzelner, in der Familie und als Gemeinde und damit für Gemeindeaufbau und seine notwendige gemeindepädagogische Durchdringung.

Markus Printz

---

Birgit Lechtermann, Sandra Mildner: *Karriere, Kinder, Küche. So machen es Erfolgsfrauen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012, Pb., 248 S., € 22,99

---

Dies ist kein praktisch-theologisches Buch, auch wenn es in einem Verlag erschienen ist, der viel Fachliteratur auf diesem Gebiet veröffentlicht. Es porträtiert in populärer Weise anhand von im Aufbau identischen Leitfadeninterviews, wie Karrierefrauen Beruf, Beziehung und Kinder vereinbaren – und bittet die Inter-

wiewten jeweils zum Schluss, ihre Beziehung zur Kirche und ihr Lieblingsrezept preiszugeben. Die Kirche hätte man im Titel noch erwähnen können, denn jede der achtzehn Powerfrauen wird nicht nur daraufhin befragt, welche Werte ihr persönlich und für die Erziehung wichtig seien, sondern ebenso, was ihr Spiritualität bedeute und wie sie Spiritualität oder Glauben in ihren Alltag integriere.

Andererseits ist es für Praktische Theologie nicht nur angesichts der zu erwartenden demographischen Veränderungen wichtig, den Lebensbereich wertebезогener Familiengestaltung, speziell die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, mit ins Blickfeld zu nehmen. Das Nachdenken über Gemeindepädagogik und Gemeindeaufbau bedarf hier zunächst der Wahrnehmung gelebter Wirklichkeit und ihrer Herausforderungen.

Nun ist zunächst festzustellen: Kaum eine der porträtierten Frauen ist in christliches Gemeindeleben eingebunden – außer der evangelischen Theologin Petra Bahr (76ff) und der Geschäftsfrau Véronique Witzigmann (144ff), die gerne katholische Gottesdienste besucht. Selbst die Olympiasiegerin im Dressreiten, Nicole Uphoff-Selke (234ff), sieht sich nicht als Kirchgängerin, obwohl sie Presbyterin einer Kirchgemeinde ist. Das Spektrum religiöser Einstellungen reicht von Betonung des persönlichen Betens, Betens mit den Kindern (sogar einmal Lesens der Kinderbibel mit ihnen, so Karen Webb, 204), häufig geäußelter Wertschätzung altruistischer Werte und Befürwortung des diakonischen Einsatzes von Kirchen bis zu religiöser Indifferenz, interreligiösen spirituellen Anleihen und deutlich geäußelter Unkirchlichkeit und Agnostik.

Die Hälfte der Erfolgsfrauen ist verheiratet, teils in zweiter oder dritter Ehe; teils waren sie verheiratet, leben aber nach einer Scheidung in einer Partnerbeziehung oder allein; fünf der Mütter waren nicht verheiratet, leben teils in Beziehung, teils ledig. Durchgehend kommt zum Ausdruck, welch großes Lebensglück die Kinder für diese beruflich erfolgreichen Frauen bedeuten. Die meisten haben ein oder zwei Kinder (so bei sieben bzw. neun der Frauen); in zwei Fällen sind es jedoch jeweils sechs Kinder. Das durchschnittliche Alter der Mütter bei der Geburt liegt bei 33 Jahren; das durchschnittliche Alter bei der Geburt des ersten Kindes bei 31,5 Jahren. Insgesamt wurden von den 37 Kindern zwölf geboren, als ihre Mütter zwischen 21 und 29 Jahre alt waren; neunzehn der Kinder wurden geboren, als die Mütter zwischen 31 und 38 Jahre alt waren; vier der Kinder wurden geboren, als ihre Mütter zwischen 40 und 42 Jahre alt waren. Frauen, die Karriere machen, bekommen ihre Kinder eher später im Leben. Immerhin zeigen die zwölf Geburten durch junge Mütter, dass dies einem erfolgreichen Berufsleben nicht im Wege stehen muss.

Und doch, nahezu alle Mütter, die Karriere und Kinder unter einen Hut bringen müssen, würden gerne mehr Zeit mit den Kindern verbringen. Einzelnen ist es wichtig, sich den Kindern wenigstens in den ersten drei Lebensjahren ganz gewidmet zu haben. Andere sehen es als wichtig an, den Karriereaufbau abgeschlossen zu haben, um sich nun neben der Berufsroutine mehr den Kindern widmen zu können und damit auch bessere finanzielle Möglichkeiten zu haben,

kleinere Kinder zu Hause in ihrem gewohnten Umfeld von Einzelbezugspersonen betreuen zu lassen. Fast alle ‚Karriere-Mütter‘ erheben zwei Forderungen: dass, erstens, der Staat den Familien mehr Geldmittel lässt („rund 500 Euro Kinderbetreuung im Monat absetzen, ... das reicht doch bei Weitem nicht“, 228), und zweitens, dass mehr Kinderbetreuungsstätten mit flexibleren Öffnungszeiten, vorzüglich aber mehr Leihomas, Kinderfrauen und Au-pairs zur Verfügung stehen müssten.

Die Praktische Theologie – sowie eine christliche Pädagogik und Sozialethik – wird Einblicke wie diese in die gegebene Praxis nicht übergehen wollen. Sie wird sich dem Dilemma stellen müssen, dass einerseits die biblische Wertschätzung von Kindern sowie das dramatische Geburtendefizit in unserer Gesellschaft eine vermehrte Kinderfreundlichkeit und steigende Geburtenraten wünschenswert erscheinen lassen, andererseits aber die Folgen des demographischen Wandels (wie steigende Sozialabgaben, wenn 50 % der Bevölkerung für 16 % Kinder/Jugendliche und 34 % Rentner aufkommen müssen) dazu führen, dass in den meisten Familien ein Verdiener nicht ausreicht, so dass die Balance von Elternschaft, Beruf und gemeindlichem bzw. gesellschaftlichem Engagement zu einer der großen Herausforderungen der nächsten Jahrzehnte wird. – Das leicht zu lesende, gut illustrierte Buch bietet dafür einen populären Einstieg.

*Helge Stadelmann*

## 2. Gesamtdarstellungen

---

Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, de Gruyter Studium, Berlin, New York: de Gruyter, 2012, Pb., 591 S., € 39,95

---

Der Münsteraner Praktische Theologe Christian Grethlein, der sich seit Jahren einen Namen gemacht hat als Verfasser informativer Lehrbücher zu praktisch-theologischen Einzeldisziplinen und Mitherausgeber zweier bedeutender Werke zur Geschichte bzw. Problemgeschichte der Praktischen Theologie, hat nun als sein opus magnum eine Gesamtdarstellung der Disziplin vorgelegt. Sein bei de Gruyter erschienenenes Werk setzt die Reihe epochemachender PT-Lehrbücher von Martin Schian (1922), Otto Haendler (1957) und Dietrich Rössler (1986) fort. Grethlein hat dabei den Anspruch, nicht weniger als eine „Neuformatierung von Praktischer Theologie“ (VI) vorzulegen. Er versucht damit, nicht nur die einflussreiche Christentumstheorie seines Vorgängerautors Rössler abzulösen, sondern auch den bisherigen Paradigmen Praktischer Theologie (pastorales, ekklesiales und religions-hermeneutisches Paradigma) ein neues Gesamtverständnis der Disziplin hinzuzufügen. Das ganze Fach wird auf die „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitvorstellung konzentriert; Praktische Theologie

wird als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart verstanden (1–12). Das gebe Gelegenheit, die gesamte Disziplin gleichermaßen theologisch („Evangelium“) wie erfahrungswissenschaftlich („Kommunikation“) zu verorten.

Teil 1 (13–136) des Werkes zeichnet die Problemgeschichte der protestantischen Praktischen Theologie im deutschen Kontext nach und fügt dem zwei verdienstvolle Paragraphen über die Entwicklungen im katholischen und U.S.-amerikanischen Bereich an. – Teil 2 (137–326) erarbeitet empirische und theologische Perspektiven zum Zentralthema „Kommunikation des Evangeliums“. Insbesondere wird dabei in den Paragraphen 13–15 theologisch begründet, dass die Kommunikation des Evangeliums laut den Evangelien in den drei Modi „Lehren und Lernen“ (254–277), „Gemeinschaftliches Feiern“ (278–299) und „Helfen zum Leben“ (300–323) erfolge. – Teil 3 (327–572) diskutiert dann praktische Perspektiven der Kommunikation des Evangeliums, nämlich erstens die verschiedenen Sozialformen, in denen diese Kommunikation erfolgt (Familie, Schule, Kirche, Diakonie und Medien, 333–448), zweitens die verschiedenen Tätigkeiten bei der Kommunikation des Evangeliums (Ehrenamtliches Engagement, Pfarrberuf, andere kirchliche Berufe, 449–492) sowie, drittens, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verwendeten Methoden zur Kommunikation des Evangeliums (493–568), nämlich als „Lehren und Lernen“ die Kommunikation über Gott (Erzählen, Miteinander Sprechen, Predigen), als „Gemeinschaftliches Feiern“ die Kommunikation mit Gott (Beten, Singen, Abendmahl feiern) und als „Helfen zum Leben“ die Kommunikation von Gott her (Segnen, Heilen, Taufen).

Der Gesamtentwurf ist zweifelsohne originell, wobei die an I. Dalferth anknüpfende Idee, die Kommunikation des Evangeliums zum Zentraltopos der Theologie insgesamt zu machen, in der praktisch-theologischen Abteilung der Theologischen Fakultät Münster offenbar dazu geführt hat, dass auch Grethleins Kollege Wilfried Engemann schon ähnlich Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums entworfen hat, wenngleich noch erkennbar im Rahmen eines ekklesialen Paradigmas (W. Engemann, „Kommunikation des Evangeliums als Interdisziplinäres Projekt“, in: Chr. Grethlein / H. Schwier (Hg.): *Praktische Theologie: Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig 2007, v. a. 137–144). Grethlein ist in der Entfaltung seiner Themen jeweils auf dem neuesten Stand der Forschung und führt an vielen Stellen kompetent den Fachdiskurs weiter.

Die Entscheidung, seine Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie vom Zentralgedanken der Kommunikation des Evangeliums her zu entwerfen und von den drei Modi „Lehren und Lernen“, „Gemeinsam feiern“ und „Helfen zum Leben“ her zu entfalten, macht den Entwurf jedoch unübersichtlich. Die einzelnen Handlungsfelder der Praktischen Theologie werden nicht in sich geschlossen dargestellt, sondern tauchen an unterschiedlichen Stellen des Buches zu je unterschiedlichen Gesichtspunkten fragmentarisch auf. Das verwundert, gerade wenn

man Grethlein sonst als Lehrbuchautor zu diesen unterschiedlichen Handlungsfeldern kennt und schätzt. Doch will er in seinem opus magnum offenbar gerade über das sektorale Denken in ekklesialen Handlungsfeldern hinauskommen, ebenso wie über die religionshermeneutische Konzentration auf bloßes Wahrnehmen. Kommunikation wird zum Schlüsselbegriff, der immer auch die Möglichkeit reziproker Prozesse impliziert. Handlungsfelder kommen in den Blick und rücken gar in den Vordergrund (wie Familie, Schule, Diakonie und Medien), die jenseits klassischer innerkirchlicher Handlungsfelder liegen.

Problematischer Weise erscheinen bei Grethlein jedoch ausgerechnet der Evangeliums- und der Kirchenbegriff theologisch unterbestimmt. Dies erstaunt umso mehr, als er gerade an seinen Kollegen Engemann die Frage richtet, ob dieser, wenn er von der Kommunikation des Evangeliums schreibt, „das zu Kommunizierende und dessen Ziel inhaltlich hinreichend bestimmt“ (97). Grethleins eigenes Evangeliumsverständnis wird vor allem anhand des Handelns des irdischen Jesus erarbeitet und an den Modi des Lehrens (und Lernens), des gemeinsamen Feierns und des (heilenden etc.) Helfens zum Leben materialisiert. Über das Evangeliumsverständnis des alten Liberalismus von vor über hundert Jahren kommt er dabei nicht erkennbar hinaus. Kreuz und Auferstehung Christi spielen so gut wie keine Rolle, können allenfalls in der wiederkehrenden abstrakten Rede vom „Wirken und Geschick Jesu“ als „christlichem Grundimpuls“ erahnt oder auch nicht erahnt werden (vgl. als vorgeschobensten Punkt des Formulierens die Aussage: „Jesu Leiden, sein Tod und die nachfolgenden Ereignisse, die zu seiner neuen Präsenz führten, verliehen diesem Perspektivenwechsel [nämlich der neuen Sicht des Lebens angesichts des Anbruchs der Gottesherrschaft; HST] besondere Glaubwürdigkeit“ (158). Der paulinische Artikel von der Glaubensrechtfertigung allein aus Gnade, die dem bußfertigen Sünder aufgrund des Sühneopfers Jesu als Evangelium zugesprochen werden kann, spielt in diesem gelehrten Werk über die Kommunikation des Evangeliums keine erkennbare Rolle; ebenso wenig der Ruf zur Umkehr, der so zentral für die Evangeliumsverkündigung Jesu war. Überhaupt bleibt der Evangeliumsinhalt vage, wird gut postmodern vom jeweiligen Kommunikationspartner mitkonstruiert: *„Die genaue Bedeutung von ‚Evangelium‘ wird erst im Kommunikationsprozess generiert und ist grundsätzlich ergebnisoffen bis hin zur Erschließung neuer Wirklichkeit ... ‚Evangelium‘ ergibt sich kommunikativ immer wieder aufs Neue in konkreten Situationen ... Es folgt der Logik der Ko-Konstruktion“* (157, kursiv im Original). Es könne von daher auch immer nur in „grundsätzlich symmetrischen Konstellationen“ kommuniziert werden (ebd.) – ein Kriterium, dem Jesus und Paulus wohl schwerlich genügt hätten. Missionarische Verkündigung kommt bei Grethlein von daher – wenn überhaupt – nur kritisch in den Blick; entsprechende Impulse in der EKD werden skeptisch als verfehelter Versuch zur Kirchenstabilisierung gesehen (409f). Missionarischer Gemeindeaufbau kommt in dieser Praktischen Theologie nicht vor; der Greifswalder Praktische Theologe Michael Herbst – wie Grethlein einst Schüler von Manfred Seitz in Erlangen – ist wohl der einzige PT-

Fachvertreter, der im ganzen Buch nicht ein einziges Mal Erwähnung findet. Es wundert nicht, denn auch der Kirchenbegriff bleibt undeutlich. Die Betonung von Gemeinde, Gemeindeaufbau und Partizipation am Gemeindeleben tritt erkennbar zurück, wohl als theoretischer Nachvollzug des lange schon praktizierten distanzierten Teilnahmeverhaltens einer großen Mehrheit der Kirchenmitglieder. Aus der Tatsache, dass der neutestamentliche Ekklesia-Begriff die Sozialformen Hauskirche, Ortsgemeinde und Universalkirche bezeichnen kann, wird abgeleitet (333ff), dass heute die vielfältigen Formen der multilokalen Mehrgenerationenfamilie, die Schule, die Einrichtungen der Diakonie und die Angebote der Medien als Formen von Kirche betrachtet werden können, so dass in diesem PT-Entwurf die Kirchengemeinde erst nachrangig behandelt wird (335–448, vgl. zur Kirche 378ff). Dass das Engagement der Laien besonders betont wird – noch vor dem der Pfarrer (451–460, vgl. 461ff), ist beachtenswert, verliert aber durch die Unterbetonung der Oikodomik sein Potential. Ebenso büßt die Betonung der Medien für die Evangeliumsverkündigung heute ihr Potential ein durch die inhaltliche Unterbestimmung des Evangeliums, da Grethlein den neutestamentlichen Gehalt von Evangelium nur teilweise einzuholen vermag.

So bleibt die Frage, ob dieses gelehrte und lehrreiche Lehrbuch der Praxis der Kirche in Zeiten zunehmender Säkularisierung wirklich den Weg zu weisen vermag. Zu befürchten ist, dass trotz einer formalen Zentralstellung der Evangeliumskommunikation auf diesem Weg die Schrumpfung und Selbstsäkularisierung der Kirche(n) in unserem Land fortschreiten wird.

*Helge Stadelmann*

### 3. Oikodomik

---

Timothy Keller, J. Allen Thompson: *Handbuch zur urbanen Gemeindegründung*, Worms: Puls, 2012, 310 S., € 29,95

---

Bei vorliegendem Werk handelt es sich um eine Übersetzung des bereits 2002 erschienenen *Church Planter Manual*, herausgegeben vom Church Planting Center der Redeemer Presbyterian Church in New York (heute: Redeemer City to City). Es enthält in weiten Teilen Material, das die Erfahrungen von Tim Keller bei der Gründung dieser Gemeinde Anfang der 90er Jahre reflektiert. Keller ist inzwischen in Deutschland einem breiteren Publikum durch eine Reihe von Veröffentlichungen zu geistlichen Themen bekannt. Hier nun schreibt er (gemeinsam mit J. Allen Thompson) als praktischer Theologe mit einer großen Leidenschaft für die Gründung urbaner Gemeinden.

Bei einem derart umfassenden Handbuch muss ein Überblick über die behandelten Themen genügen. Nach einem interessanten Abriss der Geschichte der

Redeemer Presbyterian Church geht es in einem ersten Hauptteil darum, sich die „Vision von Gemeindegründung“ zu eigen zu machen (33–80). Drei Fragen sind dabei von besonderer Wichtigkeit: Warum sollte man überhaupt Gemeinden gründen? (Vgl. zu dieser ersten Frage auch das Vorwort zur deutschen Ausgabe von Stephen Beck, 9–10.) Welche Art von Gemeinden sollte man gründen? Und: Durch welche Werte sollten die zu gründenden Gemeinden geprägt sein? Wie im deutschen Titel bereits ausgedrückt, betonen die Autoren in der Folge die (nicht nur strategische) Wichtigkeit von Gemeindegründungen in (Groß-)Städten und beschreiben das Anforderungsprofil eines urbanen Gemeindegründers.

Der zweite Teil des Buches wirft einen anwendungsorientierten Blick auf die Vorbereitungsphase einer Gemeindegründung (81–132). Ausgehend von der Erfahrung vieler mangelhaft vorbereiteter Gründungsversuche (von denen es auch in Deutschland viele gibt) wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass man zuerst tief in das Lebensumfeld eintauchen sollte, bevor man mit den konkreten Planungen für eine Gemeindegründung beginnt. Daran anknüpfend bietet das Handbuch dem angehenden Gemeindegründer praktische Hilfestellung, erstens, bei der Erarbeitung einer auf seinen spezifischen Kontext zugeschnittenen „Dienstphilosophie“ und, zweitens, beim Konzipieren eines konkreten Aktionsplanes für die zukünftige Gemeindegründung.

Der dritte Hauptteil befasst sich mit der eigentlichen Gründungsphase (133–196). Zunächst geht es zentral darum, Menschen mit Jesus Christus bekannt zu machen. Hier betonen die Autoren u. a. die Notwendigkeit des „evangelistischen Netzwerks“ durch das Gründungsteam sowie die Entwicklung eines auf die Ausbreitung des Reiches Gottes ausgerichteten Gebetsteams. Besonders hilfreich sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen zur Gestaltung eines Gottesdienstes, der – im Gegensatz zum klassischen „Seeker Service“ – ein doppeltes Ziel hat: einerseits „Gott zu verherrlichen und Christen aufzuerbauen“ und andererseits „Nichtchristen herauszufordern und zum christlichen Glauben einzuladen“. Im Anschluss daran wird mit Nachdruck hervorgehoben, dass neben einer evangelistischen Grundausrichtung bereits in dieser frühen Phase die Grundlagen für fruchtbare Jüngerschaftsprozesse und für eine dauerhafte Ausbildung von dienenden Leitern gelegt werden müssen.

Das (wenn man so will) „theologische Herzstück“ des Handbuchs findet sich im vierten Hauptteil (197–233). Die geschilderten individuellen und gemeinschaftlichen Erneuerungsprozesse sind der geistliche „Treibstoff“ für jede gesunde Gemeindefarbeit und sollten daher nicht nur von angehenden Gemeindegründern sondern generell von gemeindlichen Verantwortungsträgern verinnerlicht und kontinuierlich gefördert werden. Nicht nur hier bietet das vorliegende Werk einen theologischen Tiefgang, den man in weiten Teilen zeitgenössischer Gemeindebauliteratur vermisst.

In den Schlusskapiteln (235–286) weitet sich schließlich der Blick weg von der eigentlichen Gemeindegründungsarbeit hin zu einer durch einzelne Gründungen angestoßenen „Bewegung“, die vom Evangelium geprägt ist und die ganz-

heitliche Entwicklung einer Stadt zum Ziel hat. Im Zentrum einer solchen Bewegung stehen Gemeinden bzw. Gemeindegründungen, die bewusst auf Multiplikation ausgerichtet sind und damit ihr (städtisches) Umfeld mittelfristig nicht nur geistlich, sondern als Konsequenz auch sozial und kulturell verändern und prägen.

Das Handbuch der urbanen Gemeindegründung halte ich aus mehreren Gründen für ein äußerst wertvolles Werkzeug zur Vorbereitung einer Gemeindegründung bzw. für den Gemeindeaufbau im Allgemeinen: Neben den bereits erwähnten Vorzügen liegt eine besondere Stärke des Buches in der durchgehaltenen Balance zwischen anschaulichem Praxisbezug und missiologisch-ekklesiologischer Reflektion (vgl. dazu neuerdings auch Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, Zondervan 2012). Damit unterscheidet es sich substantiell von weiten Teilen herkömmlicher Gemeindegründungsliteratur, die sich entweder sehr allgemein dem Warum der Gemeindegründung widmet oder im Sinne oberflächlicher „Schritt für Schritt-Anleitungen“ allzu spezifisch das Wie eines bestimmten Gemeindemodells propagiert. Im Gegensatz dazu entwerfen Keller und Thompson in aller Ausführlichkeit eine überzeugende theologische Vision (Werte, ‚Gemeinde-DNA‘, Dienstphilosophie) und überlassen es dem engagierten Leser, diese Vision für ein spezifisches lokales und u. U. auch denominationelles Umfeld zu adaptieren. Somit liefert das Werk die theoretischen Grundlagen für praktisch-theologisch durchdachte und verantwortlich kontextualisierte Gemeindegründungen unterschiedlichster Couleur.

Nicht nur angehende Gemeindegründer, sondern alle an einem evangeliums-zentrierten Gemeindebau Interessierte, werden dieses Handbuch mit Gewinn durcharbeiten (man merke: das Buch will „bearbeitet“ nicht einfach nur „gelesen“ werden). Von der Dichte der Information sollte man sich dabei nicht abschrecken lassen, ebenso wenig von gelegentlichen Druckfehlern und Unebenheiten in der Übersetzung. Dass es einem kleinen Verlag mit Hilfe einiger Gemeindegründungsnetzwerke überhaupt gelungen ist, ein solch umfassendes Werk nun auch einer deutschen Leserschaft zugänglich zu machen, verdient Respekt. Bleibt abschließend zu hoffen, dass das vorliegende Handbuch die Gemeindegründungskultur im deutschsprachigen Europa in Theorie und Praxis nachhaltig beeinflusst.

Philipp Bartholomä

#### 4. Liturgik

Alexander Deeg: *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 68, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, br., 590 S., € 86,95

Dem Gottesdienst auf den Grund gehen und so liturgisches Handeln begründen – das ist Ziel und Aufgabe einer Fundamentalliturgik. Dass diese – zumindest in den Kirchen der Reformation – ein Desiderat darstellt, ist unbestritten (siehe Kap. 1: „Evangelische Fundamentalliturgik – ihr Ausfall, ihre Notwendigkeit und ihre formale Bestimmung“, 19–71). Diesem Desiderat begegnet der Leipziger Praktische Theologe Alexander Deeg mit seiner in Erlangen-Nürnberg angenommenen und ausgezeichneten Habilitationsschrift. Sie umfasst knapp 600 Seiten, inklusive ausführlichem Literaturverzeichnis und Namensregister. Die Studie ist breit angelegt, jedoch nicht so, dass sich der Verfasser in der Weite verliert, sondern die Diskussionen immer wieder auf die zentrale Frage nach Grund und Begründung des Gottesdienstes hin bündelt. Der wichtigste Ertrag kann daher auch in einer knappen These wiedergegeben werden: „Evangelischer Gottesdienst, der – mit Luther – auf die Gott-menschliche Kommunikation in Gottes Wort bezogen ist, steht im Blick auf seine Gestaltseite notwendig im spannungsvollen Wechselspiel von Wort und Kult und kann als WortKult präzise beschrieben werden“ (444). Diese These eignet sich hervorragend, um die zentralen Aspekte der Arbeit zu skizzieren.

1. Deegs Überlegungen sind in der lutherischen Gottesdienstlandschaft verortet. Die materiale Bestimmung der Liturgik (Kap. 2, 72–228) setzt bei Luther ein. Zentral ist dabei die Betonung des *verbum externum*. Dieses ist im biblischen Kanon gegeben. Liturgisch ereignet sich das *verbum externum* nun aber nicht in der Schriftlesung, sondern in der Predigt. Damit werde – so die Problemanzeige von Deeg – indirekt die Schrift als *verbum externum* abgewertet, der äußere Kult werde überflüssig und der Gottesdienst werde pädagogisch funktionalisiert (83–95). Die Auswirkungen dieser Weichenstellungen zeigen sich in den Spannungsfeldern, welche die spätere liturgische Diskussion bestimmen: Außen vs. Innen, Schriftlichkeit vs. Mündlichkeit, göttliches vs. menschliches Handeln (96–221). In historischer Perspektive (Kap. 3, 231–276) ist eine Wellenbewegung erkennbar: Phasen, in denen betont wird, dass das Wort vermittelt werden muss (Aufklärungszeit, ältere liturgische Bewegung) wechseln mit Phasen, in denen das Wort als gegeben betrachtet wird (Restauration, neuere liturgische Bewegung). Dass die Konzentration auf den evangelischen Gottesdienst nicht mit Scheuklappen erfolgt, zeigt der weite Horizont, in welchem die liturgischen Fragen reflektiert werden. Explizit erfolgt die Ausweitung durch die Nachzeichnung der Entwicklungen in der römisch-katholischen Liturgiewissenschaft und in

jüdischen liturgischen Entwürfen (Kap. 4, 277–327). Dabei erkennt Deeg ein Schema, das von Kultorientierung über Kultkritik zu Reaktualisierung führt, und das Ähnlichkeiten mit der Entwicklung der evangelischen Liturgiewissenschaft aufweist (327). Diese Erkenntnis lässt sich auch dahingehend verstehen, dass die fundamentalliturgische Frage nach dem Verhältnis von Wort und Kult nicht auf den inner-evangelischen Bereich beschränkt ist, sondern jeder liturgischen Tradition inhärent mitgegeben ist. Daher – so lässt sich schon jetzt festhalten – ist die Lektüre der vorliegenden Arbeit auch für die Reflexion anderer Gottesdiensttraditionen – z. B. reformierter oder freikirchlicher Gottesdienste – inspirierend und anregend.

2. Die Habilitationsschrift zeichnet sich durch eine betont theologische Argumentation aus. Das wird in der oben genannten These dadurch deutlich, dass das Proprium des Gottesdienstes durch die vertikale Kommunikationsdimension Gott–Mensch bestimmt wird. Diese vertikale Dimension markiert Deeg mit dem in Kapitälchen geschriebenen Begriff „Wort“. Damit meint er das sich von Gott her ereignende Wort, ganz im Sinne der dreifachen Bestimmung des Wortes Gottes bei Karl Barth (438). Im Kontext einer vornehmlich religionstheoretisch orientierten Praktischen Theologie kann die Nachdrücklichkeit, mit der Deeg auf theologische Reflexion pocht, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie führt dazu, dass ästhetische Aspekte zwar berücksichtigt und diskutiert werden, aber diese nicht als Dominanten den Diskurs bestimmen. Das zeigt sich etwa darin, dass Deeg das liturgische Geschehen in Form einer Pyramide darstellt (223). Deren Grundfläche ist durch die drei Ecken „Liturg/in“, „Agende“ und „Gemeinde“ markiert. Diese drei Ecken folgen damit insgesamt der Logik der Ästhetik. Die Agende weist auf die Werkästhetik, der Liturg/die Liturgin auf die Produktionsästhetik und die Gemeinde auf die Rezeptionsästhetik. Dominiert wird aber die Grundfläche durch die Spitze der Pyramide, dem „Wort Gottes“ (= WORT). Damit unterstreicht Deeg die zentrale Bedeutung der Vertikalen. Im Gottesdienst geht es wesentlich – so wiederholt Deeg beständig im Laufe der ganzen Arbeit – um die Gott–Mensch-Begegnung. Gut, dass eine Fundamentalliturgik diese vertikale Dimension in die Mitte stellt und sich nicht im horizontalen Geschehen verliert. Ebenso gut auch, dass das horizontale Geschehen und die damit verbundenen ästhetischen Fragen nicht aus dem Blickfeld geraten, sondern vielmehr von dieser vertikalen Dimension her ihr je spezifisches Profil erhalten.

3. Die theologische Argumentation ist mit kulturwissenschaftlichen Reflexionen verknüpft. Die oben genannte These assoziiert diesen kulturwissenschaftlichen Zusammenhang durch den Spannungsbogen von Wort und Kult. Allzu schnell könnte man ja diesen Spannungsbogen identifizieren mit Wort und Sakrament – oder mit Reden und Handeln. Deeg liefert überzeugende Argumente gegen solche verkürzte Identifizierungen. Wenn „Wort“ und „Kult“ nicht primär auf unterschiedliche Handlungsformen weisen, worauf dann? Im Gespräch mit kulturwissenschaftlichen Ansätzen eröffnen sich neue Perspektiven (Kap. 5, 328–452). Zentral ist dabei die an Hans Ulrich Gumbrecht und Dieter Mersch

anschließende Differenzierung zwischen Sinnkultur und Präsenzkultur. Sinnkultur („Wort“) zeichnet sich durch rationale Reflexion aus und zielt auf Verstehen. Präsenzkultur („Kult“) zeichnet sich durch die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung aus und zielt auf das Ereignis der Begegnung. Gottesdienst vollzieht sich im Horizont dieser Spannung von Sinn- und Präsenzkultur. Deeg bestimmt dabei im Anschluss an Berthold Brechts Theatertheorie das Verhältnis von Wort und Kult als gegenseitige Verfremdung: „Es geht um den V-Effekt [Verfremdungs-Effekt] des Wortes durch den Kult und umgekehrt um den V-Effekt des Kultes durch das Wort – beides mit dem Ziel, den Wort- oder Kult-haften Selbstabschluss der Feiergehalt gegenüber dem Wort zu vermeiden und die Feier zu öffnen für das Wort, das bleibend jenseits der Möglichkeiten ihrer eigenen Verwirklichung liegt“ (440).

Durch die gegenseitige Verfremdung von Wort und Kult wird der Gottesdienst vor einer einseitigen Intellektualisierung ebenso wie vor einem reflexionslosen Kult bewahrt. So gesehen ist die Verhältnisbestimmung von Wort und Kult im Modus der Verfremdung durchaus sinnig – aber ihr haftet auch eine gewisse Einseitigkeit an. Wäre es nicht auch denkbar, das Verhältnis von Wort und Kult nicht nur als gegenseitige Verfremdung, sondern auch als gegenseitige Erhellung zu bestimmen? Für die liturgische Praxis würde das bedeuten, dass das Wort eine Brücke baut zum Kult und so die Zugänglichkeit zum Kult erleichtert – und umgekehrt. Theologisch ließe sich eine solche Verhältnisbestimmung durch eine stärkere Beachtung pneumatologischer Aspekte gewinnen.

4. Gottesdienst wird als Gestaltungsaufgabe verstanden, präziser als „liturgische Inszenierung des *verbum externum*“ (453; Kap. 6, 455–549). Die Inszenierung steht in der Spannung zwischen der Unverfügbarkeit der Gottesbegegnung und der Verheißung der göttlichen Gegenwart. Sie soll daher mit „Bescheidenheit“ und „Wagemut“ erfolgen (527). Im Anschluss an die Reformatoren betont Deeg, dass das Wort ohne das biblische Wort nicht zu haben sei (491). Er plädiert dafür, dass das biblische Wort und das Bibelbuch wieder „in das Zentrum des evangelischen Gottesdienstes“ gerückt werden (495) – da kann man Deeg nur zustimmen! Die Orientierung am biblischen Wort betrifft alle Sequenzen der Liturgie, sei es als gelesenes, gepredigtes, gesungenes, gebetetes oder gegessenes/getrunkenes Wort (497–534). In all diesen Wortgestalten sind sinn- und präsenzkulturelle Aspekte zu bedenken und aufeinander zu beziehen.

Um das an einem Beispiel zu illustrieren: Es ist nicht nur bedeutsam, dass im Gottesdienst Lesungen biblischer Texte erfolgen (was übrigens in freikirchlichen Gemeinden alles andere als selbstverständlich ist), sondern auch, was, wie, wo und woraus gelesen wird. Eine sinnkulturelle Orientierung rückt vor allem die Verständlichkeit der Texte in den Vordergrund. Aus präsenzkultureller Perspektive ist das nicht das einzige oder wichtigste Kriterium. Im Gottesdienst können auch biblische Texte Platz haben, deren Verständlichkeit nicht unmittelbar zu erwarten ist. Es wird auch nicht gleichgültig sein, ob biblische Texte von einem A4-Ausdruck abgelesen werden, oder ob sie aus einer Lesebibel vorgetragen

werden, oder auch ob sie – um den Gedankengang von Deeg in das digitale Zeitalter weiterzuführen – auf einer Leinwand eingeblendet werden. Die Bibel gehört nicht nur als Text in den Gottesdienst, sondern auch als Buch.

Im gesamten Duktus des Buches ist nicht zu übersehen, dass bei allen Bemühungen um Ausgewogenheit die präsenzkulturellen Aspekte mit mehr Engagement und in größerer Breite referiert werden. Das ist wohl als Korrektiv zum gegenwärtig dominierenden sinnkulturellen Gottesdienstverständnis zu werten. Und gerade in dieser Hinsicht verdienen es die Impulse des Autors, in der liturgischen Praxis bedacht und aufgenommen zu werden. Es wäre aber nicht im Sinne des Erfinders, nun plötzlich auf der anderen Seite des Pferdes herunterzufallen und sinnkulturelle Aspekte zu vernachlässigen. Und es wäre mehr als kontraproduktiv, wenn die Fixierung auf die Spannung „Wort“ vs. „Kult“ dazu führen würde, den Blick auf das Wort zu verlieren. Der Gottesdienst lebt weder aus dem eigenen „Wort“ noch aus dem eigenen „Kult“, sondern aus dem ihm gegebenen, dem *verbum externum*.

Wer sich mit den grundsätzlichen Fragen rund um den Gottesdienst beschäftigt, wird bei Deeg eine wahre Fundgrube wertvoller Gedanken finden. Es ist zu wünschen, dass diese Gedanken zur weisen und sorgfältigen Gestaltung von Gottesdiensten beitragen, in denen Menschen erfahren, was letztlich unverfügbar ist – die Begegnung mit dem lebendigen Gott.

*Stefan Schweyer*

---

Hans-Joachim Eckstein, Ulrich Heckel, Birgit Weyel (Hg.): *Kompendium Gottesdienst. Der Evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*, UTB, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, Pb., 336 S., € 19,90

---

Die Württembergische Landeskirche hat 2012 zum „Jahr des Gottesdienstes“ erklärt (<http://www.jahr-des-gottesdienstes.de>). Zur Einstimmung hat die Evangelisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls-Universität in Tübingen eine Ringvorlesung zum Thema angeboten, deren Beiträge nun in diesem Sammelband vorliegen. Das Kompendium zielt darauf, „grundsätzlich über den evangelischen Gottesdienst nachzudenken“ (X), und zwar hauptsächlich in der Form „normaler“ Sonntagmorgen-Gottesdienste. Die fünfzehn Kapitel zu je 20 Seiten behandeln biblische, historische, systematische, praktische und empirische Fragen.

Eröffnet wird der Band mit zwei Beiträgen zum Gottesdienst in der Bibel. Bernd Janowski beschreibt den Gottesdienst Israels anhand der zentralen Praxis des Opfers. Im Rückgriff auf das „Altargesetz“ Ex 20,24–26 versteht Janowski das Opfer als „Ort des Kommens Gottes“, als „sichtbare Seite Gottes“ und als „Zeichen der Gastfreundschaft gegenüber Gott“ (5). Janowski zeigt überzeugend,

dass bereits im AT die spirituelle Dimension des Opfers für den materiellen Vollzug bestimmend war. Aus dieser Perspektive empfiehlt Janowski, nicht von einem „Ende“, sondern von einer „Transformation des Opfers“ zu sprechen. – Hans-Joachim Eckstein betont, dass sich der neutestamentliche Gottesdienst dadurch von allen andern religiösen und nichtreligiösen Veranstaltungen unterscheidet, dass in ihm Jesus Christus als Kyrios bekannt und angebetet wird (28). Die einzelnen Elemente des Gottesdienstes wie Lesung, Verkündigung, Gebet, Herrenmahl etc. werden durch den Christusbezug qualifiziert. Diese zentrale Einsicht kann kaum genügend betont werden. Sie weist darauf hin, dass die Fragen der konkreten Gottesdienstgestaltung im Vergleich zum Christusbezug immer einen sekundären Charakter haben.

Volker Henning Drecoll (Alte Kirche) und Arnold Angenendt (Mittelalter) skizzieren die vielfältigen Entwicklungen der Gottesdienste in nachbiblischer Zeit. In beiden Kapiteln wird deutlich, dass von einer linearen und einheitlichen Entwicklung keine Rede sein kann und dass die Gestalt des Kultus in enger Verbindung zu gesellschaftspolitischen Fragen und individueller Frömmigkeitspraxis steht. Am Vorabend der Reformation begegnet uns ein ausdifferenziertes liturgisches Leben, das die gesamte kirchliche und gesellschaftliche Praxis geprägt und gerade auch den Laien „viel abverlangt hat“ (82).

Im Kontrast zur spätmittelalterlichen Gottesdienstpraxis betonte dann Luther, dass Gott der eigentliche „Akteur“ ist, der „durch Wort und Sakrament den Gläubigen das Heil vermittelt und schenkt“ (88) – so Christopher Spehr in seinem Kapitel über Luthers Theologie des Gottesdienstes. Als programmatische Zusammenfassung kann die sogenannte Torgauer-Formel gelten, die den Gottesdienst als ein relationales und dynamisches Geschehen bestimmt, wobei „das katabatische Handeln Gottes stets dem anabatischen Handeln des Menschen voran geht“ (102).

Die weiteren Entwicklungen und Ausdifferenzierungen des Gottesdienstes werden nur ausschnittsweise nachgezeichnet, einerseits durch den Beitrag von Andreas Odenthal über die Liturgiekonstitution des Vaticanums II, andererseits durch die kritische Reflexion des württembergischen Predigtgottesdienstes von Jürgen Kampmann. Von beiden Seiten her erfolgt eine Annäherung an das reformatorische Gottesdienstverständnis, wenn etwa Kampmann eine Reduktion auf das verbale Geschehen als Mangel entlarvt, aber auch, wenn von römisch-katholischer Seite bei der Eucharistie nicht mehr mittelalterliches Opferverständnis im Vordergrund steht, sondern das Handeln Gottes betont wird: „Nicht mehr der Mensch opfert Gott etwas, sondern Gott selbst wird im Kreuzesgeschehen und seiner kultischen Wieder-Holung zum Handelnden“ (120).

In Ableitung vom lutherischen Gottesdienstverständnis formuliert Christoph Schwöbel Kriterien zur Angemessenheit der gottesdienstlichen Feier: Sachgemäßheit (154), Transparenz (163), Gemeindegemäßheit (163), Nachvollziehbarkeit (164), Übertragbarkeit (164) und ökumenische Offenheit (165). Das ist alles plausibel, allerdings wird durch den Aufweis der theologischen Stimmigkeit der

lutherischen Messe der status quo gottesdienstlichen Handelns doch stark zementiert. Entwicklungsperspektiven werden nicht eröffnet. Ob die Kriterien einer empirischen Überprüfung standhalten oder ob die gleichen Kriterien auch mit einer ganz anderen – auch innovativen – Gottesdienstgestalt erfüllt werden könnten, wird nicht thematisiert. Zwei ergänzende Sichtweisen auf den Gottesdienst bieten die Beiträge von Birgit Weyel (Gottesdienst als Ritual) und Peter Cornehl (Gottesdienst und Öffentlichkeit). Beiden Perspektiven gemeinsam sind die Verschränkungen von Gottesdienst und Kultur bzw. von Individuum und Gemeinschaft. In den folgenden Kapiteln werden einzelne Elemente des Gottesdienstes thematisiert, so die Predigt (Manuel Stetter), die Musik (Jochen Arnold) und der Segen (Ulrich Heckel). Besonders wertvoll sind in allen drei Beiträgen die liturgiepraktischen Hinweise.

Eine nochmals etwas ausführliche Besprechung verdienen die beiden letzten Beiträge. Christian Grethlein reflektiert die Zusammenhänge zwischen Gottesdienst und Gemeindeentwicklung. Er plädiert dafür, bei Gemeinde nicht nur an eine lokale Kirchgemeinde zu denken, sondern – im Anschluss an die neutestamentliche Verwendung des ekklesia-Begriffs – auch familiale und ökumenische Gestalten von Kirche in den Blick zu nehmen. Das, was im Neuen Testament unter „Haus“ verstanden wird, findet Grethlein in der „multilokalen Mehrgenerationenfamilie“, nämlich dem Netzwerk gelebter Beziehungen (269). Gottesdienstliche Praxis lässt sich in diesen Netzwerken etwa entdecken bei Abendritualen, Schulgottesdiensten und Kasualien (270–271). Mediale Gottesdienste (Radio, TV, Internet) haben dagegen einen typisch ökumenischen Charakter (273f). Diese Hinweise von Grethlein regen zu weiterem Nachdenken an. Wie kann denn die Verbindung dieser unterschiedlichen „Gemeinde-Typen“ (familial, lokal, ökumenisch) gestaltet werden? Was kann eine lokale Kirchgemeinde zur Stärkung familialer und ökumenischer Gottesdienstformen beitragen? Welche Bedeutung haben in diesem Zusammenhang Kirchen, welche ihren Ausgangspunkt bei der familialen Dimension nehmen (einige Freikirchen, Hauskirchen etc.)?

Den Schlusspunkt setzt Friedrich Schweitzer mit empirischen Beobachtungen zum Gottesdienst. Besonders zu beachten ist Schweizers Hinweis, dass empirische Studien zum Teilnahmeverhalten alleine nicht ausreichen. Vielmehr bedarf es einer Erforschung der Gottesdienstsozialisation. Schon die vorhandenen Daten zeigen, dass „der spätere Gottesdienstbesuch stark von Erfahrungen im Elternhaus sowie von den Kirchengangsgewohnheiten der Eltern abhängig ist“ (300). Welchen Beitrag die Kindergottesdienste zur Gottesdienstsozialisation bieten, ist bislang nicht erforscht. Nachdenklich stimmt, dass die Gottesdienstbesuche in der Konfirmationszeit kontraproduktiv wirken und die Einschätzung der Gottesdienste als „langweilig“ verstärken (301).

Bei aller Vielfalt, mit der in diesem Kompendium Gottesdienste wahrgenommen und reflektiert werden, fallen auch Aspekte auf, die unterbelichtet sind. So wird beispielsweise der Zusammenhang zwischen Gottesdienst und Mission kaum thematisiert. Grethlein referiert zwar evangelikal-missionarischen Gemein-

deaufbau, übersieht dabei jedoch die Bedeutung von Gottesdiensten für die Mission (vgl. z. B. Zimmermann, *Zwischen Tradition und Event. Kirche wächst durch Gottesdienst*, 2010; Härle, *Wachsen gegen den Trend*, 2008). In systematisch-theologischer und liturgiepraktischer Hinsicht fehlt die neutestamentlich bedeutsame Dimension des charisma – ein Symptom für die Unterbetonung der Pneumatologie? (vgl. dazu Kellner, *Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie*, 2011). Die Erwähnung von Desideraten soll den Wert des Kompendiums nicht schmälern, sondern vielmehr als Hinweis für die notwendige weitergehende Reflexion verstanden werden.

Der Band bietet einen guten Einstieg in zentrale liturgische Fragestellungen. Die einzelnen Beiträge sind übersichtlich gestaltet und über weite Strecken auf einem sprachlichen Niveau gehalten, dem auch gebildete Laien folgen können. Bibelstellen-, Personen- und Sachregister erhöhen die Benutzerfreundlichkeit. Im Geleitwort schreibt der württembergische Landesbischof Frank Otfried July: „Der Gottesdienst soll neu ins Gespräch kommen“ (VII). Man kann mit Recht erwarten und hoffen, dass das Kompendium dazu beiträgt.

Stefan Schweyer

---

Folkert Fendler, Christian Binder (Hg.): *Gottes Güte und menschliche Gütesiegel. Qualitätsentwicklung im Gottesdienst*, Kirche im Aufbruch 3, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, Pb., 288 S., € 14,80

---

Die EKD hat 2006 mit dem Impulspapier „Kirche der Freiheit“ einen Reformprozess eingeleitet. Zentral ist dabei die Verbindung des Qualitätsbegriffs mit der kirchlichen Arbeit. So sollen „Qualitätsstandards in den Kernvollzügen der evangelischen Kirche“ und ein „verlässliches Qualitätsmanagement“ die Qualität der kirchlichen Arbeit sicherstellen (*Kirche der Freiheit*, 51). Ein „verlässlich hohes Qualitätsniveau“ soll die Beteiligung an den Gottesdiensten stabilisieren und stärken (ebd., 52). Von den im Auftrag der Kirche handelnden Personen wird deshalb ein „neues Qualitätsbewusstsein“ eingefordert (ebd., 73). In Übereinstimmung mit diesen Impulsen wurde 2009 im Michaelskloster Hildesheim das „Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst“ eingerichtet. Es zielt auf die Stärkung der Ausstrahlungskraft und Schönheit des evangelischen Gottesdienstes (<http://www.michaeliskloster.de/qualitaetsentwicklung>). Der vorliegende Band dokumentiert die vielleicht eher ungewöhnliche Begegnung von Qualitätsperspektive und Gottesdienst. Er enthält Beiträge aus journalistischen, organisationspsychologischen, theologischen und liturgiepraktischen Perspektiven.

Der Band eröffnet gleich mit einem Paukenschlag – dem m. E. inspirierendsten Artikel des gesamten Buches. Der Journalist Matthias Kamann plädiert darin für einen Gottesdienst, der sich „nicht durch Originalität, sondern durch Beschei-

denheit“ auszeichnet (23). Gottesdienste seien Orte, in denen man mit der eigenen Sündigkeit konfrontiert werde (27). Sie bieten Raum für Selbstzweifel und kritische Selbstreflexion (29). Gerade dadurch bildeten sie einen Kontrast zum „Alltagsglück“ (30). Daher sei es kontraproduktiv, im Gottesdienst „gute Laune“ verbreiten zu wollen (27, 32). Die journalistische Außenperspektive erlaubt es, mit feinem Gespür einen zentralen Inhalt des Gottesdienstes in den Mittelpunkt zu stellen, der zu thematisieren oft nicht mehr gewagt wird – ein Gewinn für alle Personen, die Gottesdienste gestalten.

Die beiden folgenden Beiträge zum Qualitätsmanagement (QM) wirken nach diesem lebendigen und inhaltlich reichen Auftakt etwas spröde und technisch. Martin Sauer zeichnet die wachsende Bedeutung des Qualitätsdenkens in der Seelsorge nach. Wesentlich ist dabei die Erkenntnis, dass QM auf die Herstellung von Transparenz abzielt (46). Regina Diemer betont die Chancen des QM. Es schaffe nach außen Vertrauen und Sicherheit, nach innen Verbesserungs- und Lernprozesse (74). Damit QM gelingen könne, brauche es eine Basis der Wertschätzung (68).

Nach diesen Außenperspektiven folgen zwei dezidiert theologische Beiträge. Ausgehend vom Spannungsfeld von göttlichem und menschlichem Handeln stellt sich David Plüss der Qualitätsfrage. Qualitätsdenken – so die m. E. richtige Folgerung – könne sich nicht auf göttliches, sondern ausschließlich auf menschliches Handeln beziehen. Damit das göttliche Handeln jedoch nicht vergessen gehe, sei es notwendig, das menschliche Handeln „nur als Mittel“ für göttliches Handeln zu betrachten (77). QM könne daher nie göttliches Handeln sichern, sondern zielen auf die professionelle Kompetenz der handelnden Menschen (92). Plüss identifiziert drei Perspektiven, in denen sich die Qualität des Gottesdienstes zeigt: Ritualität, Andacht und Transformation (82–92). Am Beispiel des Segens illustriert Plüss diese drei Perspektiven (93–96) und verdeutlicht damit, wo die Chancen einer Qualitätstheorie des Gottesdienstes liegen (77).

Eine Gottesdienstlehre in nuce entfaltet Jochen Arnold in seinem Beitrag „Was ist ein (guter) Gottesdienst“. Die Qualitätsfrage beinhaltet die Frage „nach der Güte und dem Wesen“ des Gottesdienstes (97). Auf diese Fragen findet Arnold Hinweise und Antworten in der Auseinandersetzung mit biblischen Texten. Die Texte über die Schönheit des Gottesdienstes verweisen auf die Freundlichkeit Gottes und die Menschengestalt des gekreuzigten Messias. Die Spannung von *theologia crucis* und *theologia resurrectionis* sei für den Gottesdienst bedeutsam (106–116). Die Kultkritik im Alten und Neuen Testament weise auf die untrennbare Verbindung von Liturgie und Ethos (117–119). Die heutige Gottesdienstpraxis könne sich an den Schilderungen „idealer“ Gottesdienste (Emmausjünger, Urgemeinde, Eschaton) orientieren (119–126). Mit diesem biblischen Hintergrund wendet sich Arnold systematisch-theologischen Fragestellungen zu. Aus einer trinitarischen Perspektive lasse sich Gottesdienst als eine „Sabbatzeit zum Durchatmen“, als „ein Osterfest“ und als „ein Pfingstfest“ ver-

stehen (126–133). Ferner stellt Arnold sich den Fragen nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln (133–142) sowie nach dem Zusammenhang von Gottesdienst und Kultur (142–144). Der Beitrag von Arnold zeigt sehr schön, dass die Qualitätsfrage aus einer anderen Perspektive wieder zu den gleichen Fragen führt, die schon seit jeher die Gestaltung von Gottesdiensten beschäftigt haben. Dabei wird auch deutlich, dass der Qualitätszugang eine Theologie des Gottesdienstes gerade nicht ersetzt, sondern zwingend notwendig macht.

Im dritten Teil wird nun versucht, die Qualitätsperspektive mit der Gottesdienstgestaltung zusammen zu führen. Folkert Fendler reflektiert die neuen Fragestellungen, die sich daraus ergeben, wenn man die Gottesdienstteilnehmer als „Kunden“ betrachtet. Er verdeutlicht diese Fragestellung anhand von acht Merkmalen: Adressatenorientierung, Demokratisierung, Partizipation, Nutzenfrage, Qualität, Wahlmöglichkeit, Zufriedenheit und Ökonomie (171–180). Im nächsten Beitrag formuliert der Arbeitskreis „Qualitätszirkel“ in Anlehnung an die Verhaltens- und Wirkungspsychologie Wilhelm Salbers vier Wirkfelder des Gottesdienstes: Sinndeutung, Handlungsorientierung, Beziehung und existentielle Erfahrung (204–209). Jedes dieser Wirkfelder zeichne sich durch eine Polarität aus, so z. B. Sinndeutung durch die Polarität von Selbstbestimmung und ewiger Wahrheit (206). Es wird deutlich: Der Gottesdienst verwehrt sich nicht dagegen, kundenperspektivisch oder wirkungspsychologisch reflektiert zu werden. Allerdings vermögen es diese Perspektiven nicht, den Gottesdienst in seinem Kern zu erfassen. Sie haben daher keinen grundlegenden, sondern einen ergänzenden Charakter. Die Relevanz für die praktische Gottesdienstgestaltung scheint mir dabei eher gering zu sein. Für bedeutsamer halte ich die Verbindung von Qualitätsdenken und Feedbackverfahren, wie sie im Beitrag von Christian Binder erläutert wird. Verschiedene Feedbackmethoden werden vorgestellt und deren Vor- und Nachteile benannt. Wichtig: Feedback zielt nicht auf das „Ideal der individuellen Vollkommenheit, sondern dient nur der Verkündigung des Evangeliums und dem Aufbau der Gemeinde“ (236).

Im letzten Teil werden Anwendungsbeispiele vorgestellt. Swantje Eibach-Danzeglocke beschreibt die Entwicklung von Qualitätsstandards für den Gottesdienst der Studierendengemeinde Aachen. Sie hat beobachtet, dass der Qualitätsprozess zur Erhöhung der liturgischen Kompetenz der beteiligten Personen beigetragen hat (260) – eine Erfahrung, die zu berücksichtigen sich lohnt. Julia Neuschwander stellt die Qualitätsentwicklung im Bereich der pastoralen Ausbildung vor. Grundlegend sei der Zusammenhang zwischen Performanz und Kompetenz (268). Aus der Qualitätsperspektive sei die Förderung liturgischer Kompetenz daher ein wesentlicher Schritt zur Förderung „guter“ Gottesdienste und daher auch ein wichtiger Aspekt der pastoralen Aus- und Weiterbildung.

Überblickt man die in diesem Band gesammelten Beiträge, werden die Chancen und Grenzen des Qualitätsbegriffs sichtbar. Die Orientierung am Qualitätsbegriff ist hilfreich und heilsam, wenn sie in der Form der Außenperspektive er-

folgt. Dann nötigt sie zur verstärkten theologischen Arbeit. Und dann kommt es auch zu theologischen Rückfragen an den Qualitätsbegriff. In diesem Sinne ist eine Qualitätsperspektive „Mittel zum Zweck“, um den Gottesdienst wieder zu entdecken und so gestalten, wie es seinem Wesen entspricht. – Der Band ist lesefreundlich gesetzt und zudem preislich attraktiv gestaltet. Die Anschaffung und Lektüre lohnt sich für alle an der Gottesdienstgestaltung beteiligten Personen – schon allein wegen des höchst lesenswerten ersten Beitrags. Es ist zu empfehlen, diesen und auch andere ausgewählte Artikel aus diesem Band als Team-Lektüre zu wählen und sich dadurch im gemeinsamen Reflektieren des Gottesdienstes anleiten und inspirieren zu lassen.

Stefan Schweyer

## 5. Homiletik

---

Ruth Conrad, Martin Weeber (Hg.): *Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen*, UTB 3581, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012, Pb., XIV + 367 S., € 24,90

---

Worüber soll gepredigt werden? Wie sollen Predigten gestaltet sein? An wen sollen sie sich wenden? Zur Beantwortung dieser elementaren Fragen stellen Ruth Conrad (Privatdozentin für Praktische Theologie sowie Studien- und Forschungsinspektorin am Forum Scientiarum an der Uni Tübingen / Studienleiterin am Karl-Heim-Haus der Ev. Landeskirche in Württemberg) und Martin Weeber (Pfarrer der Ev. Landeskirche in Württemberg) nicht eine weitere Predigtlehre vor, sondern machen grundlegende homiletische Quellentexte aus Geschichte und Gegenwart zur eigenständigen Beantwortung dieser Fragen zugänglich. Für die Auswahl der Texte erheben die Autoren keinen Anspruch auf Vollständigkeit, vielmehr haben sie solche Texte und Autoren ausgewählt, die sich aus ihrer Perspektive „im Hinblick auf die homiletische Theorie wie auch auf die Praxis der Predigt bewährt haben“ (VI). Da die homiletische Landschaft „reich an Motiven, Anregungen und Einsichten“ ist, gewinnt eine Predigtlehre für die Autoren „erst vor dem Hintergrund der homiletischen Tradition“ ihre Kontur (V). Um dies zu ermöglichen und zugleich die aktuellen pluralen homiletischen Debatten zu würdigen bzw. zu dokumentieren, werden kontroverse Ansätze ohne eine inhaltlich wertende Zuspitzung nebeneinander gestellt und nur mit wenigen prägnanten und instruktiven Hinweisen eingeführt.

Ihr Anliegen lösen Conrad / Weeber ein, indem sie die Quellentexte in zehn homiletischen Epochen übersichtlich strukturiert präsentieren. Sie beginnen mit einer ohne jeglichen (z. B. biblischen) Quellentext auskommenden Einführung, in der sie das „Christentum als Religion des Wortes von Anfang an“ darstellen

(1f). Darauf folgen in Kap. 2 Texte zur Predigt der Alten Kirche als rhetorisch geschulte Darstellung der christlichen Wahrheit von Augustinus, ein tabellarischer Überblick zur antiken Rhetorik von Albrecht Grözinger und Auszüge aus der Pastoralregel von Gregor dem Großen (3–20), in Kap. 3 Auszüge zur Gestaltung der Predigtpraxis im Mittelalter aus den „Lehramtlichen Festlegungen“ von Hrabanus Maurus und von Joh. Ulrich Surgant (21–38), in Kap. 4 zur Reformation mit Quellentexten zur Predigt als Ausdruck eines erneuerten Kirchenbegriffs von Luther, Melanchthon, der *Confessio Augustana*, aus der reformierten Tradition (*Confessio Helvetica* / Zwingli), von Hyperius und von dem Konzil von Trient (39–80). Daran schließen sich im fünften Kapitel Texte aus der altprotestantischen Orthodoxie (Haas / Löscher), dem Pietismus (Spener / Francke) und der Aufklärung (von Mosheim / Spalding) an (81–111), gefolgt in Kap. 6 von Schleiermachers verschiedenen Ausführungen zur Predigt als Darstellung des christlichen Bewusstseins (113–124). Der Übergang zur „modernen Predigt“ (Kap. 7) wird als ekklesiologische Debatte um eine stärkere Hörerorientierung nachgezeichnet durch Bezugnahme auf Palmer, Christlieb, Schian und Troeltsch (125–158). Als Antwort auf die Predigtkrise (Kap. 8) werden Texte von Barth und Bultmann zur „Wort-Gottes-Theologie“ nebeneinandergestellt (159–190) und in Kap. 9 durch Quellen der „empirischen Wende“ in der Praktischen Theologie von Lange, Otto und Denecke ergänzt (191–253). Den Abschluss der Quellensammlung bilden die neueren Ansätze in der Homiletik (Kap. 10) zur „ästhetischen Wende“ (Martin / Beutel / Engemann / Nicol), von Theißen, Herbst und Gräß (255–345). Ein Nachweis der verwendeten Quellen, Bibelstellenregister, Personenregister und ein Sachregister runden dieses Textbuch ab.

Sehr zu begrüßen ist, dass diese Predigtlehre nicht mit Luther, sondern mit einer Darstellung des „Christentums als Religion des Wortes von Anfang an“ beginnt und darauf aufbauend versucht wird, eine „protestantische“ Perspektive aus den Quellen bis zur Gegenwart aufzuzeigen. Dass das einführende erste Kapitel nur zwei Seiten umfasst und zu einem so elementaren Quellentext wie Röm 10 nur ein kurzer Hinweis auf V. 17 erfolgt, ist einer „protestantischen“ Quellensammlung allerdings nicht angemessen. Bei allem Verständnis für die Schwierigkeit der Quelleneinschränkung (es fehlen z. B. Texte von Calvin / Carpzov / Niebergall / Bohren), stünden einer Quellensammlung zur homiletischen Perspektive einer „Kirche des Wortes“ auch ein auszugsweiser Abdruck biblischer Quellentexte wie z. B. aus Röm 10 / 1Kor 2 / 2Kor 4 / 1Thess 2 / 2Tim 4 gut an, da eben gerade hier das Fundament zur „eigenständigen Urteilsbildung“ gelegt wird. Da für die Darstellungen der neueren deutschsprachigen homiletischen Ansätze keine aus dem freikirchlichen Umfeld (wie z. B. Härter / Eschmann oder Stadelmann) aufgenommen wurden, ist die Vermeidung des Begriffes „evangelisch“ im Titel zutreffend und auf der Buchrückseite wohl eher ein Versehen, da „protestantisch“ in diesem Werk wohl im Sinne von „landeskirchlich“ verstanden wird. Innerhalb dieses Kontextes haben die Autoren dann aber dankenswerter

Weise auch Quellen aus dem pietistisch-erwecklichen Umfeld (Spener, Francke, Christlieb, Herbst) gewürdigt und präsentiert.

In den Einführungen in die verschiedenen Kapitel halten sich die Autoren im Hinblick auf ihre eigenen Sichtweisen erfreulich bedeckt und treten somit nur hilfestellend in den Dienst des Lesers. Evtl. deutet ein Zitat von Jörg Lauster die homiletische Perspektive der Autoren an, das als „erhellende Deutung der Rede vom Reden Gottes“ bezeichnet wird: „Wort Gottes meint damit nicht länger die quasi objektive Vorstellung eines redenden Gottes, sondern es beschreibt vielmehr eine menschliche Reaktion. Wort-Gottes ist in diesem Sinne eine religiöse Deutungskategorie, mit der Menschen dieses innere Angesprochensein und Ergriffensein durch ein persönliches Gegenüber zum Ausdruck bringen. Wort-Gottes ist daher als ein Deutungsbegriff aufzufassen, mit dem Menschen eine spezifische Art der Gotteserfahrung beschreiben“ (1f).

Für die nächsten Jahre liegt mit diesem Werk eine Quellensammlung vor, die hoffentlich nicht nur an „protestantischen“ Hochschulen und Seminaren weite Verbreitung und Verwendung findet, da sie zur Beurteilung der gegenwärtigen homiletischen Ansätze das notwendige geschichtliche Gegengewicht mitliefert. Dass die Autoren mit ihrem Werk fast alle grundlegenden homiletischen Quellentexte zugänglich gemacht haben und durch ihre weiterführenden Literaturhinweise Hilfestellungen zur Vertiefung bieten, kann ihnen nicht genug gedankt werden, zumal dieses Werk die homiletische Realität des gegenwärtigen Protestantismus zutreffend offenlegt.

Thomas Richter

---

Christian Lehmann: *Einfach von Gott reden. Liebevoll, praktisch und kreativ predigen*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2012, Pb., 238 S., € 13,95

---

„Meine Ausführungen beruhen auf einem ganz schlichten Prinzip. Ich gehe von der einfachen Grundidee aus, dass die Bibel als Gottes Wort uns nicht nur lehrt, was wir weiterzusagen haben, sondern auch wie wir das am besten tun ... Die Heilige Schrift liefert also nicht nur die wesentlichen *Inhalte* für die Verkündigung, sondern sie macht uns vor, wie es geht“ (11). Christian Lehmann (Pfarrer der Ev. Landeskirche in Württemberg) legt mit diesem homiletischen Arbeitsbuch keine „wissenschaftliche Predigtlehre“ vor, sondern will „unsere Glaubensweitergabe geistlich und biblisch-theologisch durchdenken und alle Überlegungen durch konkrete Beispiele und praktische Übungen vertiefen“ (13). Es geht um Hilfestellungen und Wegweisungen zu einer biblischen Verkündigung, was für den Autor bedeutet „sowohl inhaltlich mit Gottes Wort übereinzustim-

men als auch so zu den Menschen zu sprechen, wie es in der Bibel getan wird“ (12).

Diesen Ansatz, einfach so von Gott zu reden, wie die Bibel ihn liebevoll, praktisch und kreativ predigt, entwickelt Lehmann in drei Hauptschritten. Im ersten Teil („Geistlich-theologische Grundlagen“) entfaltet der Autor wie entscheidend es ist, dass wir unsere menschliche Verkündigung als Gotteswort verstehen (18–27), wir den Akt der Vorbereitung als einen geistlichen Prozess („Zeit des Heiligen Geistes“) ernst nehmen (28–43) und wir die Bereitschaft benötigen, um Gottes Segen und seine Vollmacht („Geschenkte Errungenschaft“) zu ringen (44–60). Daraus ergeben sich nun im zweiten Schritt die „Biblisches-praktischen Anwendungen“. Dies bedeutet für den Autor, dass wir mit dem Bibeltext reden und nicht über ihn und somit die biblische Art unsere Art zu verkündigen inspiert (62–93). Es bedeutet, dass wir wie Jesus unsere Hörer lieben und deshalb durch ihn einfach, verständlich und anschaulich reden (94–147). Dass, um für das alltägliche Leben konkret zu werden, unsere Anwendungen praktisch statt gesetzlich zu einem fröhlichen Tun führen (148–164) und wir deshalb den Menschen zuliebe in kreativer und kommunikativer Hinsicht vielfältig verkündigen, auch durch neue und frische Formen (165–188). Im abschließenden dritten Schritt folgen 16 Praxisanleitungen unter der Überschrift „Übung macht den Meister“, wobei Lehmann zu jeder Übung auch seine Lösung vorstellt (189–230). Ein Dankeswort, das Zugang zu Lehmanns eigenen motivierenden Vorbildern (Rolf Sons / Rolf Hille / Theo Lehmann / Klaus Eickhoff / Ulrich Parzany / Steffen Kern) gibt, und die Endnoten mit weiterführenden Literaturhinweisen runden das Werk ab.

Jedes Kapitel leitet Lehmann mit einer biblischen Begründung oder einem motivierenden Ausspruch ein. Seine instruktiven und anregenden Ausführungen machen Mut zu Verkündigung und helfen die eigene Verkündigungspraxis zu reflektieren. Ihm ist es gelungen ein Arbeitsbuch zu verfassen, das Freude zur Predigt auf biblischer Grundlage weckt, zumindest bei dem, der sich vom Autor an der Hand nehmen lässt und so mit ihm durch die Bibel geht, um homiletische Konsequenzen zu entdecken. Treffend schreibt Rolf Sons im Vorwort: „Kunstwerk und Handwerk, Inspiration und anstrengende Arbeit gehören daher in jeder Predigtarbeit zusammen ... Nicht das Wissen des Predigers und auch nicht seine guten Absichten sind daher entscheidend, sondern seine Bereitschaft, sich selbst dem Bibelwort zu unterstellen“ (7f). Genau dies lehrt Lehmann in gewinnender Art und Weise und bietet die notwendigen Hilfen, um dies anhand der Bibel zu lernen und einzuüben. Jedem angehenden bzw. bereits praktizierenden Verkündiger, der schon durch eine gute Homiletik (z. B. Helge Stadelmann: *Evangelikale Predigtlehre* oder Wolfgang Klippert: *Vom Text zur Predigt*) gegründet ist, ist dieses Werk als wegweisende Weiterführung zur Verbesserung seiner Verkündigungspraxis wärmstens zu empfehlen. Es regt zum eigenen Nachdenken an und

leitet zugleich konkret an, der Bibel in allem zu folgen. Dieses Werk sollte jeder Verkündiger lesen, um es entsprechend den einführenden Worten zu praktizieren.

Thomas Richter

## 6. Pastoraltheologie (Spiritualität)

Markus Iff, Andreas Heiser (Hg.): *Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven*, Biblisch Theologische Studien 131, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, Pb., X + 245 S., € 32,-

Was macht eine Person im Pfarrberuf aus? Wie sind Berufungen, Beauftragung und Bildung zu gewichten? Welche Positionen wurden in der Vergangenheit vertreten und werden gegenwärtig geäußert? Wo liegen die Verschiedenheiten im Verständnis verschiedener Konfessionen und Kirchen?

Positionen und Problemanzeigen publiziert das Buch in neun Beiträgen, die sich auf ein Symposium an der Theologischen Hochschule Ewersbach beziehen, das interdisziplinär und ökumenisch im November 2011 veranstaltet wurde. Die bestimmenden Bezugspunkte Bibel, Pastoraltheologie, Psychologie, Persönlichkeitsbildung und empirische Perspektiven werden praxisrelevant präsentiert und bemerkenswert miteinander ins Gespräch gebracht. Letzteres bringt insbesondere der Buchausklang „Zusammenfassung und Ausblick“ (230–235) aus der Feder der drei Ewersbacher Hochschullehrer Markus Iff, Andreas Heiser und Christian Bouillon zum Ausdruck. Zwar stellen die acht Aspekte dieser Forschungsperspektive nur einen knappen Ertrag dar, legen aber doch dar, wie sehr Amtsverständnis und Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis zusammenhängen und pastoraltheologische Vorstellungen mit anderen theologischen Einstellungen verwoben sind. Biblisch-theologische Einsichten werden in frei- und landeskirchlichen Ansichten oft „in unterschiedlicher Intensität und Brechung“ (230) gespiegelt, münden aber gleichwohl in eine (Über)Betonung der Verkündigung, die im pastoralen Dienst „die erste Geige spielt“ und andere Aufgaben wie Seelsorge und Bildung übertönt oder diese eben instrumentalisiert. Hierbei schimmert etwas von der fehlenden Vielstimmigkeit des Buches auf, die ohne seelsorgerlich oder gemeindepädagogisch orientierte Stimmen etwas an Wohlklang einbüßt. Die „Seelsorge an Seelsorgern“ (Adolf Köberle) bleibt ebenso kleinlaut wie dem „lebenslangen Lernen“ (Martin Luther) keine eigene Stimme gegeben wird. Auch die beiden Beiträge in ökumenischer Weite, in denen Erzpriester Lektor Daniel Buda (rumänisch-orthodox), Angestellter des Ökumenischen Rats der Kirchen, und der Paderborner Professor Hans Jörg Urban (römisch-katholisch), Mitheerausgeber des Handbuchs der Ökumenik, ihre Stimmen erheben, heben sich hier

nicht wirklich von den anderen Artikeln evangelischer Couleur ab. Vielmehr konzentrieren sie sich auf normative Kernaussagen rund um die Apostolizität als angemessenen Aspekt des Amtsverständnisses. Im vierseitigen Vorwort aus der Feder der beiden Herausgeber Markus Iff und Andreas Heiser werden die Einzelbeiträge insbesondere auf ihre positiven Gesichtspunkte hin in Blick genommen und kurz skizziert. Leider fehlen hier Angaben zu den Autoren, was aufgrund eines fehlenden – für Sammelbände inzwischen doch obligatorischen – Autorenverzeichnisses ebenso schade ist wie ein ausgesparter Personen- und Sachindex.

Grundlegend wirft der Berliner Neutestamentler Jens Schröter „Neutestamentliche Schlaglichter zur Begründung des pastoralen Dienstes“ (1–29) und schlägt vor, sich an vier Schlüsselpunkten für den pastoralen Dienst zu orientieren: „Kontinuität zu den Anfängen christlicher Kirche, Bewahrung der rechten Lehre ... , christologische Verankerung des Amtes sowie die ethisch-moralische Vorbildwirkung, die jeden Verzicht auf die Ausübung von Herrschaft einschließt“ (29). Ausschließlich den Epheserbrief klopft Wilfried Haubeck, Neutestamentler in Ewersbach, ab hinsichtlich der Ämter und ihrer Funktionen (30–67). Hierbei werden auch aktuelle Arbeiten wie die Dissertation von Jochen Wagner (*Die Anfänge des Amtes in der Kirche*, Tübingen 2011) angemessen angeführt und eine exzellente Exegese zu Eph 2,19–22; 3,1–7 und 4,7–16 vorgeführt. Nach den beiden brillanten Inblicknahmen der Bibel fragt der Kirchenhistoriker Andreas Heiser nach freikirchlichen Pastorenbildern („Ein Pastor – was ist das?“, 68–107) und wagt Einblicke in die Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, ohne nur bei „von oben“ vorgegebenen Vorstellungen zu dem, was Pastoren ausmachen (sollen), stehen zu bleiben. Gegen eine gegenwärtige Funktionsexplosion und Tendenz zur Professionalisierung des Pastorendienstes dient ihm die „geistliche Persönlichkeit“ als Kontrapunkt, ohne diesen zu konkretisieren.

Gegen eine übliche Überlastung und üble Überforderung einer pastoralen Persönlichkeit (wenn sie sich zu sehr in einer Priesterrolle sieht oder so gesehen wird), geht Christian Grethlein vor, wenn er in Erinnerung ruft, dass „Pfarrer/in – ein theologischer Beruf“ (108–126) ist, bei dem es um die Kommunikation des Evangeliums geht. Die reformatorisch begründete Konzentration auf die funktionale Bestimmung des Pfarrberufs verknüpft der Münsteraner Praktische Theologe mit statistischen Angaben und Anfragen an die tiefgreifende Teilzeit-Tragödie vieler TalarträgerInnen. Trotzdem führt Christian Grethlein die Einführung der Frauenordination ausschließlich positiv an, ohne Einwänden Raum zu geben. Er räumt ein, dass auch aufgrund der Zulassung von Frauen zum Pfarramt eine Fortschreibung des Pfarrberufs als lebensumfassender Stand keine Zukunft hat.

Kompetent kann Christian Bouillon den Kompetenzbegriff fruchtbar machen für einen evangelisch engagierten Pfarrberuf. Auf den Seiten 127–148 kommt konstruktiv-kritisch die Aufnahme des Kompetenz-Begriffs in pastoral-psychologischer Dimension zum Tragen, ohne einer bloß additiven Kompetenz-

charakterisierung das Wort zu reden. Der Wunsch nach einer „eierlegenden Wollmilchsau“ übersieht, dass ein Pfarrer nicht für alles zuständig sein kann und allzeit auf die Ergänzung und Unterstützung anderer angewiesen ist. Der Komplexität und Mannigfaltigkeit eines pastoralen Anforderungsprofils ist mithilfe von Kompetenzen zwar einigermaßen gut zu begegnen, allerdings ist eine Grenze genau da erreicht, wo der Mensch fragwürdig funktionalisiert wird. Begabung entzieht sich einem unmittelbaren menschlichen Zugriff, greift aber auch zu kurz, wenn Befähigung nur auf das Subjektive beschränkt wird und die Rolle einer Berufung bzw. Ordination heruntergespielt wird.

Markus Iff greift diese Ausführungen auf, führt aber in seinen systematisch-theologischen Grundzügen (149–168) auch aus, wie eine geistliche Persönlichkeit und das Dienstamt frei-evangelisch unter einen Hut zu bringen sind. Seine Anlehnungen an Hegel und Schleiermacher verschleiern zwar die tragische Tendenz hin zu einem Authentizitätsdogma, vermögen aber (Persönlichkeits)Bildung angemessen als fortwährenden, dynamischen Prozess zu verorten und von einer reinen Effektivität oder Eigenverantwortlichkeit abzukoppeln. Der Beitrag hinterlässt trotz aller guten Einsichten die herausfordernde Lücke, wie pastoraltheologisch das Fragmentarische, Fragende und Scheitern von Familien in alle Ansprüche zu integrieren ist. Wo bleibt bei aller psycho-sozialer Dominanz die Prägnanz eines poimenischen Professionsprofils?

Ebenso präzise wie prägnant widmet sich der Wuppertaler Dogmatiker Johannes von Lüpke dem „Dienst am Wort“ (169–194): „Was Pfarrerinnen und Pfarrern als ‚Dienst am Wort‘ in besonderer Weise aufgetragen ist, müssen und können nicht alle tun ... Die Ordinierten fügen sich in diese Dienstgemeinschaft ein und ordnen sich mit der Gemeinde der Autorität des Wortes Gottes unter. Wenn es eine Herrschaftsinstanz gibt, so ist diese eben in dem Wort Gottes gegeben, das alles in der Kirche regieren soll.“ (187f) Daher bezeichnete Martin Luther in seiner Fastenpostille (1525) den Verkündigungsdienst zu Recht als „Amt über alle Ämter“ (WA 17/2, 43,3–16). Somit ist es für den pastoralen Dienst unabdingbar (aber auch für jeden anderen Christen ein Lebenselixier), mit der Bibel vertraut zu sein sowie die Bekenntnisse der Kirche zu kennen und anzuerkennen.

*Reiner Andreas Neuschäfer*

## 7. Poimenik

Michael Herbst: *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, Hardcover, 705 S., € 39,-

Gott ist ein seelsorglicher Gott, er ist durch Wort und Geist gegenwärtig wirksam. Dieses theologische Axiom prägt und trägt die neuste monografische Veröffentlichung von Michael Herbst, die sich als poimenisches Standardwerk einer biblisch-reformatorisch orientierten Seelsorgetheorie und -praxis erweisen könnte. Herbst wendet sich explizit gegen einen „christlichen Atheismus“, der Gottes Reden und Eingreifen nicht erwartet und christliche Glaubensinhalte als subjektive Konstruktion religiöser Selbstdeutung nivelliert. Anknüpfend an das Anliegen der kerygmatischen Seelsorge Eduard Thurneysens plädiert Herbst stattdessen für das erwartungsvolle Vertrauen, dass „Gott selbst Seelsorge übt“ (84) und sich seine Seelsorge „in, mit und unter‘ unserer Seelsorge“ (90) ereignet – wohlwissend, dass sie auch „ohne unser Zutun“ geschehen kann (ebd.). Das klassische seelsorgliche Dreieck (Seelsorger – Ratsuchender – aus Glaubensperspektive gedeutetes Thema) wird zur Pyramide erweitert, an dessen Spitze der dreieinige Gott als primäres Subjekt gelingender Seelsorge steht und sich heilsam einzumischen verheißt.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile, die jeweils ca. 320 Seiten umfassen. Zunächst skizziert Herbst die „Grundlagen der Seelsorge“, um sie im zweiten Hauptteil in ausgewählten „Praxisfelder(n) der Seelsorge“ zu bewähren. Zahlreiche Konkretionen und Fallbeispiele verhindern dabei, dass bei Lesern und Leserinnen das Gefühl aufkommt, sich zuerst durch eine staubige Theoriewüste quälen zu müssen, bevor sie die grünen Auen der Praxis erreichen.

Zu Beginn der Grundlegung zeichnet Herbst den gesellschaftlichen Kontext am Beginn des 21. Jahrhunderts nach. Er fragt: Vor welchen Herausforderungen steht die Seelsorge in wirtschaftlich und sozial riskanten Zeiten und am Abend der christentümlichen Gesellschaft, die sich im „Wechsel von einer volkscirchlichen zu einer missionskirchlichen Situation“ (54) befindet? Ein forschungsgeschichtliches Kapitel rekonstruiert „Erbe und Schatten“ bisheriger poimenischer Konzeptionen. Herbst konstatiert dabei ein Ende der unversöhnlichen Konfrontation zwischen kerygmatischer und therapeutischer Seelsorge. Er spricht sich für eine integrative Seelsorgetheorie aus. Sie profiliert verschiedene Ansätze nicht als konkurrierende Systeme, sondern fragt nach ihrem Beitrag für eine multiperspektivische und methodenplurale Seelsorge (69). Sie vereint u. a. systemische, salutogenetische und liturgische Ansätze. Durch den synthetischen Ansatz werden die „Schatten“ sichtbar, und damit auch vermeidbar, die sich durch positionelle Vereinseitigungen ergeben. Das Entweder-oder weicht einem Sowohl-als-auch, allerdings ohne zu einem Anything-Goes zu werden. In kritischer Präzision, aber fair und ohne falsche Polemik, analysiert Herbst das jeweils vorausge-

setzte Menschen- und Gottesbild: Entspricht es der biblisch-reformatorischen Tradition? Nimmt es die Realität der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ernst? Oder spricht es den autonomen Menschen vor dem Hintergrund einer optimistischen Anthropologie vorwiegend auf seine eigenen Ressourcen an?

In zwei weiteren Kapiteln bringt Herbst Dimensionen zur Geltung, die in der bisherigen Diskussion nur wenig Beachtung erfahren haben oder tabuisiert wurden. Erstens: Seelsorge ist Teil der *missio dei*, der Mission Gottes, die sich um den entfremdeten Menschen sorgt und auf seine Versöhnung „in jeder Beziehung“ zielt: in der Beziehung zum Mitmenschen, zu den Mitgeschöpfen, zur Umwelt und zu Gott. „Seelsorge geschieht eben beziehungsweise oder auch als Beziehungssorge“ (198). Zweitens: Seelsorge ist kein Privileg von professionell ausgebildeten Hauptamtlichen, sondern Aufgabe der ganzen Gemeinde Jesu Christi. Es geht dabei einerseits um ein seelsorgliches Klima, in dem „die Gemeindeglieder auf eine angenehm zurückhaltende Weise doch aufeinander Acht haben“ (224). Andererseits müsse aber auch den mündigen Christen in der Gemeinde mehr zugetraut werden. Die notwendigen natürlichen Qualifikationen eines Seelsorgers, wie z. B. Beziehungsfähigkeit, werden nicht durch eine theologische Grundausbildung vermittelt, sondern sind durch Veranlagung gegeben und werden durch persönliche Reifungsprozesse weiterentwickelt.

Der erste Hauptteil endet mit einer Erörterung über die Chancen und Grenzen des seelsorglichen Gesprächs. Herbst nennt Gesprächstugenden (Empathie, Akzeptanz u. a.) und warnt vor fragwürdigen Interventionen (Bagatellisieren, Moralisieren, Vergeistlichen u. a.). Eindringlich schärft er den Leserinnen und Lesern ein, dem Gesprächspartner zunächst aufmerksam zuzuhören und ihn ohne Vorbehalte ernst- und wahrzunehmen. Dieses Wahrnehmen umfasst – darin kommt das theologische Axiom zur Geltung – die Bezogenheit des Menschen auf Gott. „Diesen Menschen nehme ich erst richtig wahr, wenn ich sehe, dass er einer ist, für den Christus starb, den Christus liebt, beruft, errettet, erträgt und eines Tages vollendet.“ (272). Zu dem Hören auf den Menschen kommt das Hören auf Gott. Seelsorger und Seelsorgerinnen dürfen auf das Wunder hoffen, dass Gott ihnen zeigt, was er „jetzt und hier zu diesem Menschen sagt“ (272). Das vorbehaltlose Zuhören führt zu einer genauen Wahrnehmung, soll aber nicht verstummen lassen. Ausführlich geht Herbst auf seelsorgliche Gesprächsimpulse ein. Dabei reflektiert er zentrale Fragen seelsorglicher Praxis: Wie kann ein Mensch angesichts unfassbaren Leids getröstet werden? Welche Bedeutung haben liturgische Elemente, wie z. B. Segen und Gebet? Wie kann ein seelsorgliches Kurzgespräch gelingen?

Der zweite Hauptteil wendet sich exemplarisch sechs „Praxisfeldern der Seelsorge“ zu: Schuld und Vergebung, Gehörloseseelsorge, Menschen in Krisen (Burnout, Depression, Suizid), Seelsorge im Kinderkrankenhaus, Eheseelsorge, Seelsorge im Alter. In jedem Praxisfeld bewährt Herbst den praktisch-

theologischen Dreischritt: Wahrnehmen (psychologische, soziologische, systemische Aspekte) – Deuten (biblisch-theologische Aspekte) – Hoffen und Handeln (praktische Aspekte).

Am meisten Raum nimmt das Praxisfeld „Seelsorge mit Kindern im Kinderkrankenhaus“ (469–559) ein. Michael Herbst war selbst über 4 Jahre lang Seelsorger in der Kinderklinik der Bodelschwingschen Anstalten in Bethel. In den Analysen und Ausführungen spricht die eigene Erfahrung. Michael Herbst hat selbst mit todkranken Kindern über das Lebensende gesprochen und war bis zum letzten Atemzug bei ihnen. Er stand selbst vor der Frage, wie man verwaisten Eltern seelsorglich beisteht und ihnen echten, keinen billigen, Trost vermittelt. Da oberflächliche und pauschale Praxistipps und Rat-Schläge in diesen Situationen nicht helfen, verzichtet Herbst konsequent darauf. Er macht aber Mut, angesichts dieser Grenzsituationen behutsam und vertrauensvoll zum „Herzstück evangelischer Seelsorge“ (514) vorzudringen: „von Jesus als Helfer und Sieger über die Mächte von Krankheit und Tod zu erzählen“ (ebd.).

Michael Herbst hat mit „*beziehungsweise*“ einen neuen Meilenstein in der Seelsorgelehre gesetzt. Das Buch wird von großem Wert sein für haupt- und ehrenamtliche Seelsorger und Seelsorgerinnen bzw. für solche, die es werden wollen. Es bleibt zu hoffen, dass dieses Werk nicht dieselbe arrogante Nichtbeachtung erfährt, mit der einige universitäre Fachkollegen und -kolleginnen Michael Herbsts Veröffentlichungen bisher demonstrativ „übersehen“ haben.

*Dirk Kellner*

## 8. Gemeinde- und Religionspädagogik

---

Arndt Elmar Schnepfer: *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen*, Arbeiten zur Religionspädagogik 52, Göttingen: V & R unipress, 2012, 317 S., € 46,90

---

Der Titel lässt aufhorchen. Eine Dissertation übers Memorieren? In welchem Jahrhundert leben wir denn? Ist die Zeit des Auswendiglernens nicht längst vorbei? Warum eine Forschungsarbeit zu solch einem Thema? Beim Lesen wird einem schnell klar, dass es nicht nur um die Frage des Auswendiglernens geht, die sich auf den Religionsunterricht bezieht, sondern auch um die Frage, wie Glaube weitergegeben wird. Darum sollten sich nicht nur Religionspädagogen, sondern auch Hauptamtliche, die in der Gemeinde tätig sind, für diese Arbeit interessieren. Schnepfer legt eine forschungsgeschichtliche Arbeit des Memorierens vor, die mit dem AT beginnt und bis in die Gegenwart reicht. Der Gang durch die Jahrhunderte gibt gleichzeitig einen Einblick in den Zusammenhang von Kultur und Glaubensvermittlung in der Religionspädagogik.

In der Einleitung (11–17) begründet der Autor, warum er diese Forschungsarbeit durchgeführt hat. Er möchte einen „Beitrag zur Fundierung des Auswendiglernens“ liefern (13). – In Kap. II (Mnemonik – Ausdruck des kulturellen Gedächtnisses, 19–31) zeigt Schnepfer, dass die Mnemonik vor allem etwas mit der Weitergabe von Kultur zu tun hat und damit ein entscheidendes Merkmal für die Erinnerungskultur eines Volkes ist. Diese Ausführungen sind nicht nur als Begründung für die späteren Ausführungen zum Auswendiglernen von biblischen Texten und geistlichen Liedern hilfreich, sondern machen deutlich, dass es vor allem um die Weitergabe von Glaubensinhalten geht. Schnepfer bezieht sich dabei auf die grundlegende Forschungsarbeit von Jan und Aleida Assmann zum „kulturellen Gedächtnis“ und zeigt, dass dieses für die religiösen Bildungsprozesse unentbehrlich ist. Am Beispiel des Buches Deuteronomium wird das verdeutlicht. Es konstituiert eine „Lern- und Erinnerungsgemeinschaft“, die man nach Assmann als „Theorie der individuellen, kollektiven und kulturellen Erinnerung“ bezeichnen kann (28f).

Kap. III (Biblische Mnemonik – Erinnern, wie erinnert wurde, 18–65), bietet einen guten Überblick, wie Glaube im AT, NT und in hellenistischer Tradition weitergegeben wurde. „Schlüsseltext zum Glaubenlernen“ ist Dtn 6,4–9 (35). Dieser Gang durch alttestamentliche Texte, die jüdische Tradition und die Jesusüberlieferung ist überaus inspirierend und macht deutlich, dass das Memorieren grundlegend für das Verständnis und die Weitergabe des Glaubens ist. So bezeichnet Schnepfer, indem er Assmann zitiert, das Buch Deuteronomium als einen „Grundtext der kulturellen Mnemotechnik“ (270).

Mit Kap. IV (Kultur des Wortes – Protestantische Akzente der Mnemonik, 67–100) beginnt der geschichtliche Teil, allerdings nicht in rein chronologischem Verlauf. So kann man die reformatorische Religionspädagogik in der Auseinandersetzung mit dem Mittelalter als „Primat des Wortes vor den Bildern“ (72) bezeichnen. Die Schwerpunkte liegen auf Bibel, Katechismus und Liedern. – In Kap. V (Historische Tendenzen der evangelischen Mnemonik, 101–170) erfahren wir etwas über die memorative Frömmigkeit, poimenische Erinnerung, pietistische Katechetik, schulische Praxis, den Theologen Schleiermacher, den Pädagogen Diesterweg und seinen Einfluss auf den Religionsunterricht, die Herbartianer, die Reformpädagogik bis hin zu Gerhard Bohne im letzten Jahrhundert. Eine weite Spanne, die deutlich macht, wie unterschiedlich religionspädagogische Ansätze im Unterrichtswesen aussehen können, ohne dass das „Auswendiglernen als integraler Modus“ (169) aufgegeben wird. – Mit dem VI. Kapitel (Diskurse und Diskontinuitäten, 171–253) treten wir in die jüngste Vergangenheit der religionspädagogischen Auseinandersetzung. Dargestellt wird die Bildungsdebatte in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Verbunden mit der säkularen Diskussion kommt es zur „religionspädagogischen Wende“. Im Mittelpunkt steht nun nicht mehr die Vermittlung von Glaubensinhalten, sondern die Bekanntmachung christlicher Tradition unter Berücksichtigung moderner Bibelwissenschaft-

ten. Das Auswendiglernen ist nicht mehr gefragt. Säkulare Didaktikfragen bestimmen die religionspädagogische Diskussion. Ganz unterschiedliche religionspädagogische Konzepte von Religionspädagogen und Landeskirchen bestimmen die Lehrpläne. Es kommt zum „Verlust der inhaltlichen Fundierung“ und damit zu einer „nachhaltigen Erosion der Mnemonik“. Im Kontext des gesamtgesellschaftlichen Bildungsdiskurses entsteht die „problem- und themenorientierte Religionspädagogik“ (252).

Im letzten Kapitel (Perspektiven und Potenziale, 255–284) zeigt Schnepfer, dass es im Zusammenhang der PISA-Studien zu einer Neustrukturierung des Bildungswesens gekommen ist. Im Rahmen der Kompetenzorientierung verändert sich auch das Vorzeichen in der Religionspädagogik. Es kommt wieder zur Annäherung des Auswendiglernens. Mit der Kompetenzorientierung im bundesdeutschen Bildungswesen stellt sich auch neu die Frage nach der Verankerung der Glaubensinhalte im Langzeitgedächtnis. Die vorsichtige Wiederannäherung an die Mnemonik kommt einer „didaktischen Wende“ (261) gleich.

Worin liegt nun der besondere Wert dieser Forschungsarbeit? Einmal darin, dass aufgezeigt wird, in welchem Spannungsfeld die Religionspädagogik durch alle Jahrhunderte hindurch stand und „je nach historischer, theologischer und pädagogischer Verortung unterschiedlich benannt und beantwortet“ wurde (170). Zum andern aber auch, dass es sich lohnt, sich mit der Geschichte auseinanderzusetzen, um für die Gegenwart eigene Vergewisserung zu bekommen, dass biblische Mnemonik durchaus eine Grundlage für die heutige Religionspädagogik sein kann. Etwas nachdenklich machte mich, wie es kommt, dass aus religionspädagogischer Sicht der Pietismus nur mit Spener, Francke und Rambach eine Erwähnung findet. Hat der Pietismus – außer in seinen Anfängen – zu dieser Thematik nichts zu bieten oder bedürfte es hier einer weiteren Forschungsarbeit, um eventuell noch unentdecktes Potenzial zu eruieren?

Welche Folgerungen können wir aus dieser Arbeit ziehen? Eine Erkenntnis ist sicherlich, dass das Auswendiglernen wieder in die Lehrpläne des Religions- und Konfirmandenunterrichts einziehen sollte. Für mich ergibt sich aber noch eine viel grundlegendere Fragestellung: Wie wird Glaube weitergegeben? In einer Zeit der Enttraditionalisierung und Individualisierung des Lebens stellt sich diese Frage besonders eindringlich. Diese Arbeit kann uns helfen, einen Zusammenhang von Erinnerungskultur (kulturelles Gedächtnis) und Glaubensüberlieferung zu erkennen und somit einen tieferen Zugang zur Lebensgestaltung aus dem Glauben heraus zu finden. So hat diese Forschungsarbeit nicht nur einen historischen Wert, um die Geschichte des Auswendiglernens von der Antike bis in die Gegenwart kennenzulernen, sondern kann zu einer Inspiration werden, wie Glaube in Familie, Gemeinde und Gesellschaft weitergegeben werden kann. Wenn Dtn 6,4–9 die Grundlage für eine „Theorie der individuellen, kollektiven und kulturellen Erinnerung“ ist, dann bedeutet dies, dass wir eine neue christliche Kultur der Glaubensvermittlung brauchen. Mnemonik als das Einschreiben von

Glauben und christlicher Lebensgestaltung ins Herz betrifft nicht nur das Einzelleben, sondern die christliche Gemeinde als „ein elementarer Baustein zur Bildung der gemeinschaftlichen Gedächtnisse“ (271). Das will wohl auch der Titel des Buches „Goldene Buchstaben ins Herz schreiben“ zum Ausdruck bringen.

*Wilhelm Faix*

---

Bernd Schröder: *Religionspädagogik*, Neue Theologische Grundrisse, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012, geb., XVI + 733 S., € 99,- (Pb., € 49,-)

---

Eine richtungsweisende Religionspädagogik, die sowohl eine religiöse Relevanz als auch eine evangelische Einbettung aktueller religionspädagogischer Fakten und Fragen fordert, hat Bernd Schröder auf über siebenhundert Seiten vorgelegt. Dabei legt er sich zwar kaum offen mit anderen Einschätzungen oder Entwürfen an, legt aber eine solide Schilderung offensichtlicher Horizonte, Hintergründe und Herausforderungen religiöser Bildung in Schule, Gemeinde, Kindergarten und (!) Familie vor. Damit bietet er vor allem eine ausgesprochen ansprechende Basis für eine ausdrücklich gewünschte Auseinandersetzung jenseits von Klischees, Kämpfen und Konkurrenzen. Dieses Kompendium kann daher als ein Lehrbuch im wahrsten Sinne des Wortes gelten, zumal das klare Layout, die gekonnte Gliederung und Signalwörter am Rande ebenso zur leichten Handhabung beitragen wie der lesefreundliche Schreibstil, einige Schaubilder und die auf ein Lehrbuch abgestimmten Literaturangaben. Benutzerfreundlich ist ebenso das sehr ausführliche Register mit Index zu Namen und Sachen.

Sachte nähert sich der Autor in Vorwort und Einleitung dem Eigentlichen seines Buches durch Auskunft über Konzeption und Aufriss seines Kompendiums. Pädagogisch ist hierbei plausibel, wie er die Grobgliederung so anlegt, dass man die fünf Kapitel an einer Hand abzählen kann und entsprechend der Wochen im Jahr genau 52 Paragraphen vorfindet. Die fünf Kapitel bedenken die Fragen und Fakten der Religionspädagogik in geschichtlicher, systematischer, empirischer, vergleichender und handlungsorientierender Perspektive, wobei letztere mit gut 275 Seiten das größte Panorama entfaltet. Gemeindepädagogik wird grundsätzlich als Integral der Religionspädagogik gesehen, ohne dass jene in dieser aufgehen würde. Vielmehr zeigt der Autor, wie hier Verbindungslinien gesehen werden können und dabei das jeweils eigene Profil von Gemeindepädagogik und Religionspädagogik erhalten bleibt. Die fast durchgängig gleichbleibende Gliederung der einzelnen Paragraphen trägt mit dazu bei, dass einzelne Einsichten nicht losgelöst von anderen Einbettungen einleuchten, sondern eingehend systemische Punkte und Sachbezüge zur Geltung kommen. So mündet nahezu jeder Paragraph nach historischen Annäherungen zunächst in empirische oder vergleichende Einsichten, religionswissenschaftliche Einblicke oder begriffsklärende

Einordnungen. Die Zusammenfassungen konzentrieren die konkreten Kompetenzerweiterungen, ohne den jeweiligen Paragraphen lediglich zu wiederholen. Leider liefert – ohne erkennbare Not – nicht jeder Abschnitt nach den ersten sechzehn Paragraphen eine solche kompakte Bündelung des Bedenkenswerten.

Es kommt ebenso offensichtlich wie offensiv zum Tragen, dass es sich bei der Religionspädagogik um eine respektable Wissenschaftsdisziplin handelt. Diese muss sich hinter anderen Facetten der Praktischen Theologie in keiner Weise verstecken, wenn eben das Theologische nicht nur verdeckt daherkommt, sondern durchgängig zum Vorschein kommt. Religionspädagogik hat ihr theologisches Profil zwar nicht auf Kosten von Pädagogik zu schärfen, aber doch sich deutlich theologisch zu positionieren. Sie ist zwar keine konkret kirchliche oder „verkirchlichte“ Disziplin, aber eben doch eine durch und durch auf die Kirche Jesu Christi bezogene Fachrichtung! Dazu gehört auch die „selbstkritische Orientierung am Evangelium“ (13) im Sinne einer außergewöhnlichen Heilsbotschaft, die es zu kommunizieren gilt und deren Geltung eben kaum kompatibel mit anderen religiösen Äußerungen sein kann. Mit der Orientierung am Evangelium (Ingolf U. Dalferth) geht die „Kommunikation des Evangeliums“ (Christian Grethlein) einher und beides findet Eingang in die Reflexion über Bildung. Ungemein erhellend ist es, wie der Vorsitzende der Gesellschaft für wissenschaftliche Religionspädagogik durchweg diese theologische Dimension als Basis für eine engagierte Erziehungsreflexion und evangelische Bildungsverantwortung (Karl Ernst Nipkow) hervorhebt und damit Nachdenken und Nachvollzug nachdrücklich als nicht zu vernachlässigende Orientierungen einer Religionspädagogik im Austausch über Theorie und Praxis vor Augen führt.

Wer die 700 Seiten vor Augen hat, wird die nicht selten auf Didaktik und Methodik reduzierte „Schmalspur-Ausbildung“ in Sachen Religion und Glaube mit Skepsis sehen und gegenüber einer vielerorts ausschließlich praxisorientierten Ausrichtung der Lehrer- und Gemeindepädagogen-Ausbildung sich in Erinnerung rufen, dass für eine qualifizierte didaktische Praxis auch eine ausführliche Beschäftigung mit religionspädagogischer Theorie und Geschichte grundlegend ist. Die entsprechend bislang umfangreichste und umfassendste Religionspädagogik zeichnet sich neben der Hervorhebung eines theologischen und evangelischen Profils zudem aus durch einen permanenten Blick über den Tellerrand der Disziplinen, Religionen und Regionen sowie – in Anlehnung an Michael Domsen, Halle – durch eine Fundgrube an Formulierungen zum Lernort Familie und zu Medien wie Kinderbibeln, Computern, Internet und Publizistik/Öffentlichkeit. Bernd Schröders Entwurf will dabei Orientierung geben durch eine konstruktive „Verbindung von empirischen, historischen und vergleichenden Einsichten mit Grundsätzen der christlichen Überlieferung zu einer Theorie der Kommunikation des Evangeliums im Medium von Lernprozessen, die sowohl die Bildungs(mit)verantwortung der Kirche als auch das professionelle Handeln von Lehrenden christlicher Religion und die Bildung einzelner Getaufte(r)“ (172) im

Blick hat. Diese Definition von Religionspädagogik signalisiert bereits, dass der Göttinger Religionspädagoge es sich nicht zu einfach macht und auch jenseits von Vereinfachungen und Verflachungen eine Kontur und Komplexität kommunizieren kann, die Ihres gleichen sucht.

Leider widmet sich das Buch in weiten Teilen oft mehr dem Diskurs einer (liberalen) Islamischen Religionspädagogik und schmälert dadurch die ökumenische Auseinandersetzung mit römisch-katholischen, orthodoxen und freikirchlichen Überzeugungen. Dies ist umso erstaunlicher, als Bernd Schröder als Experte für Jüdische und Islamische Religionspädagogik einräumt, dass „eine moderne Theorie muslimischer Bildung, die aus den Quellen des Islam gespeist kritisch-konstruktiv ins Gespräch mit europäischer ... Bildungstheorie tritt, ... bislang nur in Umrissen zu erkennen [ist]“ (385). Vielmehr ginge es selbst dem modernen Islam lediglich „um eine schulische Erziehung, die neben Wissensvermittlung auch auf die Entwicklung der Persönlichkeit, soziale Verantwortung und gemeinsames Wohlergehen, Kritikfähigkeit und Kreativität aus dem Geist und den Quellen des Islam Wert legt“ (385f). Demgegenüber spielt für eine christliche Bildung die an 1Petr 2,9 orientierte Grundfigur des „Priestertums aller Getauften“ (Martin Luther) eine entscheidende Rolle, da mit dieser das „Moment der intellektuellen Durchdringung des Glaubens und der selbständigen Rechenschaftsablage in der protestantischen Tradition als Aufgabe jedes Christen besonders hervorgehoben (wird)“ (239; ähnlich 264 u. ö.). Glaube und Bildung gehören spirituell und intellektuell zusammen und beziehen sich sowohl auf die christliche Lebensführung (Ethik; Dogmatik), als auch auf die geistliche Subjektwerdung (Seelsorge; Liturgik; Spiritualität), bei der eine einladend-missionarische und kybernetische Komponente durchaus nicht ausgeschlossen werden muss (494 u. ö.)! Hier wäre im Blick auf die EKD-Debatte um Glaubenskurse eine missionstheologische Reflexion in religionspädagogischer Perspektive durchaus denkbar gewesen. Nicht nur zwischen den Zeilen zeigt der Autor, dass eine zum Glauben einladende Gemeindepädagogik niemanden zum Missionsobjekt degradieren muss, sondern durchaus das Gegenüber als Subjekt wahrnehmen kann, dessen Zweifel und Fragen gerade nicht gegen, sondern für (s)einen Glauben sprechen (495).

Dankbar kann man insbesondere die Inblicknahme von Schulseelsorge, Schulgottesdiensten, Schulsozialarbeit, Elementarpädagogik, Kirchenpädagogik, Konfessionslosigkeit, Kinderbibeln, Kontaktstunde (in Nordrhein-Westfalen), Lebenslanges Lernen und Seniorenarbeit wahrnehmen; zumal hier nicht nur sozialpädagogische Aspekte angeführt, sondern ebenso die Rolle der Poimenik (vor allem bei der Schulseelsorge) sowie der Spiritualität und Bildung ins Feld geführt werden. Dass Christenlehre nicht nur in Ostdeutschland, sondern auch in der SELK einen eigenen Akzent setzt, kann man ebenso vermissen, wie einen Einbezug von Charisma in pneumatologisch-religionspädagogischer Perspektive oder manche frei-evangelische Formen einer Religionspädagogik mit christlich-sozialem Profil (z. B. TenSing des CVJM). Doch gerade Letzterer wird ebenso

fair angeführt wie der Jugendbund *Entschieden für Christus* oder andere konfessionsverbindende Initiativen (470f).

Jenseits dominanter Moden zeigt Bernd Schröder moderat auf, wie ein religions- und gemeindepädagogisch orientiertes Lehrbuch das Leben, Lernen und Lehren leidenschaftlich in Blick nehmen, einen Überblick schaffen und Einblicke in Kontroversen bieten kann. Dann geht es nicht in erster Linie um Performance, Kindertheologie, Godly Play, Bibliodrama / Bibliolog, Kompetenzen, Islamophilie oder Standards, sondern um eine anspruchsvolle Gemeinde- und Religionspädagogik, die ansprechende Anregungen, Anschlussstellen und Anknüpfungspunkte ebenso kompakt wie kompetent anbietet. Insgesamt ein klasse Lehrbuch, das zum Klassiker der Religionspädagogik werden wird und von dem man sich durchaus die gebundene Ausgabe leisten sollte!

Reiner Andreas Neuschäfer

#### Weitere Literatur:

Frank T. Brinkmann: *Basiswissen Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch zum praktisch-theologischen Denken, Lernen und Handeln*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2012, 295 S., € 24,90.

Reiner Andreas Neuschäfer: *Inklusion in religionspädagogischer Perspektive. Annäherungen, Anfragen, Anregungen*, Jena: Garamond, 2013, 137 S., € 18,90

## 9. Evangelistik / Missionswissenschaft

---

Christiane Moldenhauer, Georg Wernecke (Hg.): *Gemeinde im Kontext. Neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens*, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 2012, 144 S., € 19,99

---

Das vorliegende Buch beschäftigt sich, wie der Untertitel deutlich macht, mit neuen Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens, d. h. neuen Gemeindeformen in der Landeskirche neben parochial verfassten Gemeinden („fresh expressions of church“). Es will im Zusammenhang mit der Programmschrift „Mission bringt Gemeinde in Form“ (dt. Übersetzung des englischen Originals, 2008) und der Dokumentation der Konferenz „Gemeinde 2.0“ (2011) verstanden werden (9).

Das Buch enthält Beiträge verschiedener Autoren. Zunächst werden Beispiele aus der Praxis beschrieben: ein Spiel- und Begegnungsnachmittag in einer Plattenbausiedlung in Gotha (12–18), die „Dreisam3“-Gemeinde in Freiburg (19–25), die „Bunte Kirche Neustadt“ in Dresden (26–34), die Jugendkirche Stralsund (112–117) und die Gemeindepflanzung „Nebenan“ in Bergen auf Rügen (112–117).

gen (118–133). Daneben werden Erfahrungen auf regionaler Ebene dargestellt: die Situation in ländlichen Gebieten in England (35–46), die Einführung einer „Gemeindeagende“ im Kirchenkreis Egeln (64–69), die Strukturierung einer Gemeinde in Form von Clustern (70–77) und der Strukturprozess in der Bezirks-gemeinde Heidelberg (78–82). Schließlich finden sich auch grundsätzliche Artikel zum Thema: Thomas Schlegel stellt die Frage nach dem missionarischen Potenzial von Regionen (47–55), Martin Reppenhausen setzt sich mit dem Begriff „missionale Kirche“ auseinander (56–63), Michael Herbst fragt nach „Fresh Expressions of Church – made in Germany“ (83–96), Heinzpeter Hempelmann untersucht das Spannungsfeld zwischen Ortsgemeinden und „Fresh Expressions“ (97–111) und Gerrit Noort wirbt in einem Nachwort für einen „Spielraum zur Neuorientierung“ (134–144).

Die Ausführungen zeigen, dass es viele verschiedene Formen von Gemeinde in der Landeskirche geben kann und muss. Mehrfach wird betont, dass in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft eine Vielfalt von Gemeindeformen notwendig ist, um unterschiedliche Menschen anzusprechen (vgl. z. B. 45, 83, 103f). Das geschichtlich gewachsene parochiale System dürfe nicht normativ sein (vgl. 86). Die neuen Formen von Kirche sollten die gewachsenen Strukturen aber auch nicht ersetzen. Stattdessen wird an ein Nebeneinander von traditionellen und neuen Formen von Kirche gedacht, z. B. in einer Region („mixed economy“: Kirche als „Mischwirtschaft“, vgl. 53, 95). Notwendig hierfür sei ein neuen Formen gegenüber aufgeschlossenes kirchenleitendes Handeln (vgl. 95, 104f) sowie eine flexible Handhabung des Kirchenrechts (vgl. 141). Eine Rolle spielen auch Überlegungen in Bezug auf das Amtsverständnis: Es wird überlegt, wie Ehrenamtliche verantwortliche Aufgaben in der Gemeinde wahrnehmen können (vgl. z. B. 43f). Denkbar seien in ländlichen Regionen z. B. Gottesdienste, die von „Laien“ verantwortet und durchgeführt werden (vgl. 64ff, 94).

Als eine Hilfe für die strukturelle Weiterentwicklung und als Anregung für neue Modelle wird immer wieder auf Erfahrungen aus der Anglikanischen Kirche in England („Church of England“) hingewiesen (vgl., auch zum Folgenden, z. B. 8ff, 35ff, 70ff, 84ff). Diese werden als hilfreich für die deutsche Situation angesehen, weil die „Church of England“ in ähnlicher Weise wie die deutschen Landeskirchen als Volkskirche verfasst ist, im Entkirchlichungsprozess aber schon weiter fortgeschritten ist. Daher seien dort viele Wandlungsprozesse schon weiter entwickelt als in Deutschland. Die englischen „fresh expressions of church“ könnten somit ein Modell bilden, das auf die deutsche Situation übertragen werden kann.

Die dargestellten Beispiele aus der Praxis können den Leser ermutigen und aufzeigen, dass viele positive Schritte und Erfahrungen möglich sind (vgl. z. B. 25: „Es ist definitiv mehr gewachsen als wir geplant haben“). Eine große Rolle spielen dabei persönliche Kontakte und eine Offenheit für die Lebenswelt der Menschen (vgl. z. B. 26ff, 118ff, 132). Auffällig ist, dass bei vielen Neuanätzen

von diakonischen Initiativen die Rede ist (vgl. z. B. 10, 58). Offenbar gibt es in diesem Bereich gute Ansätze für neue Gemeindeformen. Vielfach werden aber auch Grenzen aufgezeigt und Schwierigkeiten benannt. Es ist z. B. in einigen Projekten nicht gelungen, eine gute Verbindung zur Ortsgemeinde herzustellen (vgl. z. B. 15, 23). Diese Ausführungen zeigen, dass die Autoren selbstkritisch und ehrlich von ihren Projekten berichten. Das erleichtert das Lernen von den beschriebenen Modellen.

Es hätte allerdings deutlicher benannt werden können, dass die Probleme der Landeskirchen nicht nur auf struktureller Ebene liegen, sondern dass ein Hauptgrund für ihr Schrumpfen in der „Selbstsäkularisierung“ (Wolfgang Huber) zu suchen ist. Der Prüfstein für die neuen Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens, der „Wille, ... ihr gemeindliches Leben treu am Evangelium auszurichten“ (86), gilt auch für die gesamte Kirche. Ein undifferenziertes „Ja“ zur Pluralität“ (53) ist daher problematisch. Es müsste hier zwischen einer zu fördernden strukturellen Pluralität und einer zur Uneindeutigkeit führenden inhaltlichen Pluralität unterschieden werden.

Insgesamt stellt der Sammelband eine gute Zusammenfassung der Chancen und Möglichkeiten neuer Gemeindeformen in der Landeskirche dar. Durch die Praxisbeispiele wird deutlich, dass es sich hier nicht nur um theoretische Überlegungen handelt, sondern konkrete Erfahrungen im Hintergrund stehen. So ist zu hoffen, dass das Buch zu einer weiteren Verbreitung von „fresh expressions of church“ in Deutschland beiträgt.

Christian Schwark

---

David J. Bosch: *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, hrsg. von Martin Reppenhagen, Gießen, Basel: TVG Brunnen, 2012, Hardcover, XXVII + 701 S., € 60,-

---

1991 erschien das Buch des südafrikanischen Missionswissenschaftlers und Neutestamentlers David J. Bosch (1929–1991), *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, erstmals in New York. Es wurde schnell deutlich, dass hier eine Summa Missiologica (Lesslie Newbigin) gelungen war, die zu einem weithin beachteten missionstheologischen Standardwerk wurde. Nun liegt das Buch erstmals in deutscher Übersetzung vor.

Es handelt es sich um ein solide gebundenes Buch von über 700 Seiten, dessen Druckbild im Vergleich zum englischen Original weiträumiger ist, wodurch allerdings Format und Umfang des Buchs deutlich gewachsen sind. Neben einigen Vor- und Geleitworten (von Michael Herbst, Martin Reppenhagen, William Burrows, Gerald H. Anderson sowie dem Originalvorwort von David Bosch) und einem abschließenden Zusatzkapitel des Herausgebers und des amerikanischen

Theologen Darell L. Guder, bietet *Mission im Wandel* die deutsche Übersetzung von Boschs *Transforming Mission* auf 613 Seiten. Obwohl manche Leser mit dem englischen Text vertraut sein dürften, sollen hier die inhaltlichen Grundzüge kurz zusammengefasst werden.

In *Mission im Wandel* entfaltet David Bosch eine komplexe hermeneutische und theologische Suche nach einem biblisch und kontextuell angemessenen Verständnis christlicher Mission am Ende des 20. Jahrhunderts. Boschs Grundthese lautet, dass „es weder möglich noch sinnvoll ist“, ein erneuertes Verständnis von Mission „anzustreben, ohne einen gründlichen Blick auf die Wechselfälle der Missionen und der missionarischen Idee während der letzten zwanzig Jahrhunderte der christlichen Kirchengeschichte zu werfen“ (9). Diesen Blick wirft Bosch durch das Prisma der Paradimentheorie des Wissenschaftstheoretikers Thomas Kuhn und die von Hans Küng beschriebenen sechs Paradigmen der Kirchengeschichte vom „urchristlich-apokalyptischen Paradigma“ bis hin zum „zeitgenössisch-ökumenischen Paradigma“ (213/214). Daraus ergibt sich die Grundstruktur des Buchs.

Im ersten Teil („Modelle der Mission im Neuen Testament“, 17–210) entfaltet Bosch das biblische Grundparadigma in seinen unterschiedlichen Ausprägungen bei Matthäus, Lukas und Paulus. Bosch ist überzeugt, dass „das Neue Testament keine einheitliche Sicht der Mission widerspiegelt, sondern eine Vielfalt an ‚Missionstheologien‘“ (18), betont aber den „epistemologischen Vorrang ... der Schrift“ (220) sowie das „immer relevante Jesusereignis“ als hermeneutische Basis (588).

Der Periodisierung von Küng folgend untersucht Bosch im zweiten Hauptteil (213–406) vier „historische Missionsparadigmen“, nämlich die der byzantinischen Ostkirche, der römisch-katholischen Kirche des Mittelalters, der protestantischen Reformation sowie der Missionsbewegung „im Zuge der Aufklärung“. Dabei zeigt sich manche Inkompatibilität der Modelle miteinander, aber auch komplementäres Lernpotential für die Gegenwart.

Dieses Lernpotential wird nun im dritten Teil (409–613) im Blick auf das letzte von Küng markierte „ökumenische“ Paradigma ausgewertet und reflektiert. Hier legt Bosch eine tiefeschürfende Analyse und zukunftsorientierte Auswertung der missionswissenschaftlichen Diskussion des 20. Jahrhunderts anhand von dreizehn „Elemente[n] eines sich abzeichnenden ökumenischen Missionsparadigmas“ (432–601) vor. Er spannt den Bogen von der Ekklesiologie („Mission als Kirche-mit-Anderen“, hier greift er ein Konzept des emeritierten Heidelberger Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier auf) über Soteriologie, Kontextualisierung, interreligiöses Zeugnis bis hin zur Eschatologie („Mission als Handeln in Hoffnung“), um nur einige Facetten zu nennen. Dabei versucht Bosch das Verständnis der Mission einerseits aus der Enge eines pragmatischen westlichen Anwendungskonzepts für Auslandsarbeit in die Weite theologischer und globaler Gesamtperspektiven zu führen („Die Mission der Theologie“, 577ff), und ande-

rerseits christologisch, kontextuell und praxisbezogen zu vertiefen (die „Theologie der Mission“). Zentraler Bezugspunkt ist dabei die von der Mission Jesu Christi geprägte Kirche als „alternative Gemeinschaft“ inmitten der Welt. Hier bekommt Boschs umfassend-komplexe Sicht der Mission ihre Bodenhaftung. Diese Perspektive prägt auch seine Schlussreflexion, in der er davor warnt, Mission reduktionistisch zu definieren, und dafür plädiert, sie als „Mission in vielerlei Gestalt“ aus der Mission Jesu Christi heraus zu entwickeln (603ff). An dieser Stelle endet Boschs umfassende Suche nach dem Verständnis von Mission und öffnet den Weg für zukünftige Reflexionen.

Hier schließt sich das bereits erwähnte ergänzende Abschlusskapitel von Martin Reppenhagen, stellvertretender Leiter des Instituts für Evangelisation und Gemeindeentwicklung in Greifswald, und Darell L. Guder, Professor für Missional and Ecumenical Theology am Princeton Theological Seminary in den USA, an, das bereits für die amerikanische Jubiläumsausgabe (2011) verfasst wurde und hier in Übersetzung vorliegt (615–641). Das Kapitel trägt die Überschrift „Der andauernde Wandel von Mission: Das lebendige Erbe von David J. Bosch“ und dokumentiert zunächst die weitverbreitete Wertschätzung von *Transforming Mission* als „Grundlagenwerk für das Studium und die Erforschung“ der Mission (615). Dann bietet es interessante Hintergründe zum persönlichen und beruflichen Werdegang Boschs (z. B. die von ihm abgelehnten Berufungen nach Leiden/NL oder Princeton/USA).

Die angekündigte Reflexion der „Grundlinien“ und „Auswirkung von Boschs bahnbrechendem Werk auf das Studium und die Forschung im Bereich der Missionswissenschaft“ (616) bleibt allerdings hinter den geweckten Erwartungen zurück. Zunächst fasst das Kapitel einige ausgewählte Grundthemen in Boschs Denken zusammen. Dabei wird jedoch zu wenig zwischen *Mission im Wandel* und früheren Veröffentlichungen Boschs unterschieden, so dass das Abschlusskapitel gelegentlich sogar hinter Boschs neuere Ergebnisse zurückgeht, z. B. wenn durch ein isoliertes Bosch-Zitat von 1982 („Kultur und Kontext ... sind ... Adiaphora, nicht wesentlich, austauschbar“) gezeigt werden soll, dass in Boschs Denken „der Universalität des Evangeliums“ gegenüber dem „konkreten Kontext“ „Priorität“ zukomme (627). In *Mission im Wandel* zeigt sich jedoch ein wesentlich differenziertes Ringen Boschs um diese Frage (z. B. 587/588). Die weitergehende Darstellung der Rezeptionsgeschichte greift zwar einige Aspekte der kritischen Diskussion auf (z. B. zur Rolle Afrikas und oder pfingstlicher Missionstheologie bei Bosch), spiegelt aber vor allem die partikularen Interessen der Autoren. Vor allem das Entstehen einer missionalen Theologie für die westliche Kultur wird stark thematisiert, während Entwicklungen in anderen, für Bosch ebenso wesentlichen Themenbereichen wie der Theologie der Religionen, dem interreligiösen Dialog und Zeugnis oder der Inkulturation in nichtwestlichen Kontexten nicht oder nur am Rande aufgegriffen werden. Eine etwas einseitige westliche Optik zeigt sich in der (in globaler Hinsicht zu relativierenden) Be-

hauptung, dass „neue Formen von Kirche ... [sich] besonders in der postchristlichen Kultur des Westens [vermehren]“ (623). Auch die Auseinandersetzung mit Boschs biblischer Hermeneutik, seiner holistischen Soteriologie und seinem Missionsverständnis in der internationalen evangelikalen Diskussion wird nicht berücksichtigt. Die abschließende Thematisierung der Rezeption Boschs in Forschung und Lehre bleibt – auch abgesehen von der kryptischen Abschnittsüberschrift (638) – leider sehr oberflächlich. Während das Abschlusskapitel also durchaus einen „ersten Überblick über David J. Bosch“ bietet (xv), wird es seinem Anspruch als Reflexion des lebendigen missiologischen Erbes von David Bosch oder zumindest als missionswissenschaftliche Zwischenbilanz nach 20 Jahren nur teilweise gerecht. – Dazu kommen gerade im Abschlusskapitel relativ viele Fehler. Während es sich meist um Tippfehler und falsche Seitenangaben handelt (z. B. Rezepkoski statt Rezepkowski; Kirsten statt Kirsteen auf den Seiten 620/622; ein nicht korrekt eingepasstes Zitat auf Seite 621; Verweise auf Seitenzahlen der amerikanischen Ausgabe von 1991 statt auf den vorliegenden übersetzten Bosch-Text von 2012 auf den Seiten 620/621; falsche Seitenverweise [484–604 statt 461–470; 604 statt 577] auf den Seiten 625/626 etc.), geht auf S. 621 durch einen Wortdreher zwischen Boschs Begriff einer „Mission der Theologie“ mit dem Begriff der „Theologie der Mission“ die eigentliche Aussagepointe verloren.

Insgesamt jedoch ist die deutsche Übersetzung des umfangreichen und komplexen Standardwerks von Bosch gut gelungen, zumal die Sprache Boschs gelegentlich fast poetisch geprägt ist. In der Bibliographie sind englische Titel weitgehend durch vorhandene deutschsprachige Ausgaben ersetzt worden; das gleiche gilt für Zitate. Leider fehlt dabei die deutsche Fassung von David Boschs Vorgängerwerk *Witness to the World: Christian Mission in Theological Perspective* [1980], die unter dem Titel *Ganzheitliche Mission: Theologische Perspektiven* [2011] erschienen ist.

Mit der Herausgabe von *Mission im Wandel* liegt nun einer der wichtigsten missionstheologischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts auf Deutsch vor. Dies wird sicherlich den Zugang Theologiestudierender unterschiedlicher kirchlicher Hintergründe zu diesem maßgeblichen Kompendium erleichtern. Auch außerhalb der missiologischen und theologischen Fachwelt dürfte *Mission im Wandel* interessierte Leser finden, da Boschs vielseitige Erkundung des Missionsverständnisses die Leser zugleich auf eine spannende Reise durch die globale christliche Theologie- und Kirchengeschichte mitnimmt und zu einem theologischen Bildungserlebnis wird, das dazu anregt, auch im Blick auf die persönliche Christusbefolgung über den eigenen Horizont hinauszudenken.

Friedemann Walldorf

Birgit Winterhoff, Michael Herbst, Ulf Harder (Hg.): *Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation*, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, Pb., 288 S., € 19,90

Fast drei Jahre nach dem Dritten Lausanner Kongress für Weltevangelisation (kurz: Lausanne III), der vom 16. bis 25. Oktober 2010 in Kapstadt in Südafrika stattfand, liegt nun in der Reihe „Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung“ (BEG) des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung an der Universität Greifswald der deutsche Berichtsband vor, der das Ereignis und seine Bedeutung in vier Teilen reflektiert und dokumentiert.

Der erste Teil (quasi als Einleitung) bietet das große Bild. Zunächst ordnet Volker Gäckle, Rektor der Internationalen Hochschule Liebenzell, Lausanne III in einer knappen Skizze in die großen missionstheologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts ein (11ff). Dem folgt eine ausführliche Analyse des Kapstadter Kongresses und der theologischen Entwicklung der Lausanner Bewegung seit 1974 von Michael Herbst, Professor für Praktische Theologie in Greifswald (16–42), der längste Beitrag des Buchs. Er beleuchtet die theologischen Wurzeln der Bewegung (definiert durch Graham, Stott und Padilla), lobt die christozentrische Ausrichtung und missionarische Leidenschaft, geprägt durch den „globalen Süden“, sowie die Betonung der konkreten Christusnachfolge. Hier sieht er Lernpotential für die „Mission in Deutschland“ (38ff). Kritisch sieht Herbst die „alternative Kongress-Didaktik“ (28), die zwar Vielfalt, aber keinen theologischen Tiefgang ermöglicht habe. Vor allem sei die Erarbeitung der Kapstadt-Verpflichtung „mit dem Kongressgeschehen nicht verknüpft“ gewesen (30). Trotz widersprüchlicher Signale auf dem Kongress selbst sei eine „kontinuierliche Verschiebung“ der Schwerpunkte in Richtung einer holistischen Missions-theologie deutlich, die unter der Ägide des Alttestamentlers Christopher Wright stärker bei Padilla als bei Stott anknüpfe und in „anabaptistische[r] Tradition“ einen „ethischen Optimismus“ vertrete. Herbst befürchtet, Lausanne könne „die alten Fehler der ökumenischen Bewegung“ wiederholen (37).

Der zweite Teil des Buches (43–112) bietet eine Auswahl von neun Vorträgen aus Kapstadt. Leider fehlt ein Gesamtüberblick des Programms (oder zumindest der Hauptvorträge), so dass unklar bleibt, wie repräsentativ die Auswahl ist. Es handelt sich um vier Bibelarbeiten zum Epheserbrief (von Ajith Fernando, Ruth Padilla DeBorst, John Piper und Vaughan Roberts) und vier thematische Beiträge (zur christlichen Wahrheitsfrage in einer pluralen Welt von Michael Herbst, zur urbanen Mission von Timothy Keller, zur Umkehr vom Götzendienst in der Gemeinde Jesu von Chris Wright, zur Partnerschaft von Männer und Frauen im Reich Gottes von Elke Werner). Vor allem die Beiträge der lateinamerikanischen Theologin Ruth Padilla DeBorst und des nordamerikanischen Theologen John Piper setzen sehr unterschiedliche Akzente. Während Padilla den versöhnenden Auftrag der Gemeinde in der Welt in den Vordergrund rückt, betont Piper, dass

Christen sich „besonders um das Leiden in der Ewigkeit“ sorgen sollten, auch wenn man nicht zwischen beiden Aspekten wählen müsse (72/73). Abgeschlossen wird dieser Teil durch die programmatische Predigt von Lindsay Brown, internationaler Leiter der Lausanner Bewegung, im Rahmen der Abschlusszeremonie von Lausanne III.

Der dritte Teil des Buches (115–207) bietet Innen- und Außenperspektiven von zwölf Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Deutschland und einen übersetzten Text von C. René Padilla, der bereits im April 2011 im *International Bulletin of Missionary Research* veröffentlicht wurde (leider fehlt die Quellenangabe). Die meisten Beiträge stammen von bekannten Insidern der evangelikalen Bewegung in Deutschland, die hauptsächlich die positiven Impulse aus Kapstadt hervorheben. Hier einige Beispiele: Johannes Berthold, Leiter der landeskirchlichen Gemeinschaften in Sachsen, entwickelt am Beispiel von Lausanne III „Aspekte evangelikaler Spiritualität“ in weltweiter Perspektive (145ff). Im Blick auf den Gnadauer Verband konstatiert Michael Diener, Präses des Verbands und Vorsitzender der Evangelischen Allianz, eine bisher mangelnde Rezeption der Lausanner Theologie und hofft, dass „Impulse und auch Erfahrungen des Kapstadter Kongresses“ für die Gemeinschaftsbewegung fruchtbar werden, vor allem im missionarischen Zugehen auf Muslime und postmoderne Großstädter (168ff). Nach Roland Werner, Generalsekretär des CVJM, wurde in Lausanne III die von Gottes Geist geführte Bewegung „vom Rand in die Mitte“ (202–203) daran sichtbar, dass die Kirchen des Südens theologisch (konservativ) „längst den Ton angeben“ und die „Stimmen der Frauen nicht mehr zum Schweigen zu bringen“ seien. Ansgar Hörsting, Präses des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden, plädiert für eine verstärkte Umsetzung eines holistischen und „mutigen Maximalismus“ (189) des Evangeliums. Auch Birgit Winterhoff, Leiterin der Missionarischen Dienste der westfälischen Landeskirche und Vorsitzende von Lausanne Deutschland (Koalition für Evangelisation), hebt die positiven Lernimpulse aus Kapstadt hervor: evangelistische Leidenschaft, Gebetseifer, Liebe zur Ortsgemeinde, die Einzigartigkeit Jesu, Frauen in der Weltmission und soziales Engagement.

Diesen evangelikalen Innenperspektiven stehen einige Beiträge von Autoren gegenüber, die sich vermutlich nicht im engeren Sinne als evangelikal bezeichnen würden. Dazu gehören zwei Beiträge von Christoph Anders, Direktor des Evangelischen Missionswerks (EMW), der zunächst die Umsetzung der für Kapstadt 2010 angekündigten Auseinandersetzung mit Edinburgh 1910 untersucht. Angesichts der fehlenden Bezugnahme auf Edinburgh 2010 hinterfragt Anders den scheinbaren Alleinanspruch der Lausanner Bewegung, die „global church“ zu repräsentieren und die „missionarischen Herausforderungen ... im Alleingang bewältigen zu wollen“ (120). In seinem zweiten Beitrag reflektiert Anders die Kapstadter Diskussion zum sog. Prosperity Gospel (Wohlstandsevangelium), in der er ein wichtiges und mögliches Verbindungsfeld evangelikaler

und ökumenischer missiologischer Arbeit sieht. Auch Philipp Elhaus, Leiter der missionarischen Dienste der hannoverschen Landeskirche, beleuchtet anhand des Themas der „Versöhnung in einer zerrissenen Welt“ (177) Konsensbereiche ökumenischer und Lausanner Missionstheologie, ohne auf kritische Akzente zu verzichten (etwa an John Piper). Im Unterschied dazu sieht Uta Andréé, Studienleiterin der Missionsakademie an der Universität in Hamburg, eher einen grundlegenden Dissens. Sie stellt das theologische Wahrheits- und Missionsverständnis der Lausanner Verpflichtung (LV) in Frage und plädiert dafür, „offen damit in den Streit zu gehen“ (141).

Der letzte Teil des Buchs (208–286) widmet sich der Kapstadt-Verpflichtung (im folgenden KV; engl. Cape Town Commitment), der bisher umfangreichsten Missionserklärung der Lausanner Bewegung, die hier in deutscher Übersetzung abgedruckt ist. Sie trägt den Untertitel: „Eine Erklärung des Glaubens [Confession of Faith] und ein Aufruf zum Handeln [Call to Action]“ und umfasst zwei Teile: „Teil I – Für den Herrn, den wir lieben: Das Kapstadt-Bekenntnis des Glaubens“ und „Teil II – Für die Welt, der wir dienen: Der Kapstadt-Aufruf zum Handeln“. Unklar bleibt, warum im Untertitel der deutschen Version das englische „Confession“ mit „Erklärung“, in der Überschrift zu Teil I aber mit „Bekenntnis“ übersetzt ist.

Der KV vorangestellt ist eine kritische Würdigung von Volker Gäckle, die zusammen mit der anfangs beschriebenen Analyse von Herbst eine formale und inhaltliche Klammer des Berichtsbands bildet. Gäckle fragt nach Status und Legitimation der KV und kritisiert, dass „kein Subjekt eines Bekenners“ (210) sichtbar werde. Im Gegensatz zur LV und dem Manifest von Manila (MM) sei das Dokument nicht vom Kongress verabschiedet worden, was seine Verbindlichkeit mindere. Sprachlich findet Gäckle statt „dogmatischen Sätzen über Gott“ eine „Sprache der Liebe“, hinter der er die Überzeugung sieht, dass „eine rein objektivierende Aussageform ... dem Reden von Gott eigentlich unangemessen sei.“ (212) Theologisch sei die KV von der reformierten Tradition und deren optimistischerem Bild der „Möglichkeiten des erlösten Menschen“ geprägt (214). In der Schriftlehre knüpfe die KV bei der LV an, verbinde die bisherige Schriftlehre aber „kühn“ mit der Ethik. In der Häufung der Bußbekenntnisse in der KV sieht Gäckle die Gefahr einer versteckten Überbetonung menschlicher Möglichkeiten (wir hätten es geschafft, wenn ...; 216). Im Blick auf die langjährige Debatte um das Verhältnis zwischen sozialem Engagement und Evangelisation sei keine Klärung erfolgt, die unterschiedlichen Positionen seien lediglich nebeneinandergestellt worden. Als „wichtigste Weiterentwicklung“ sieht Gäckle die offenere Haltung zur Welt, die in dem Artikel „Wir lieben Gottes Welt“ (KV I 7) zum Ausdruck komme. Dies entspreche der „gestiegenen Verantwortung der weltweiten evangelikalen Bewegung“, wobei die Gefahr eines „Machbarkeitswahns“ bestehe (220, vgl. 216). Zu den „Leerstellen“ des Dokuments zählt er die fehlende Reflexion der Beziehung der Lausanner Bewegung „zu den großen ver-

fassten Kirchen der Weltchristenheit“ (221). „Gravierend“ sei jedoch die Reduktion der eschatologischen Perspektive auf den ethischen Appell ohne differenzierte theologische Verhältnisbestimmung zwischen gegenwärtigem Handeln und zukünftiger Hoffnung. Wenn der Autor in diesem Zusammenhang jedoch anführt, dass damit der „letzte Rest deutscher Missionstheologie aus den Lausanner Dokumenten“ verschwunden sei (222, ähnlich schon Herbst, 23) wirkt dies etwas provinziell und plakativ, zumal Missionstheologie in Deutschland kaum im Singular beschrieben werden kann. Obwohl Gäckle die KV im Ergebnis als „alles in allem gelungene Fortschreibung der theologischen Tradition der Lausanner Bewegung“ sieht (223), ist der kritische Grundton seiner Analyse unüberhörbar. Hier schließt sich der Kreis zur Analyse von Herbst.

Insgesamt bietet der Berichtband, trotz gelegentlicher pauschaler Einordnungen, einen guten Einblick in den Charakter, die Themen und die Bedeutung von Lausanne III und der Kapstadt-Verpflichtung. Dass dabei durchaus unterschiedliche, profilierte Meinungen und theologische Kontroversen (auch zwischen den großen Rahmenartikeln und sonstigen Kommentaren) zum Ausdruck kommen, ist ein Vorteil und zeigt die Lebendigkeit und Ernsthaftigkeit der missionstheologischen Debatte in Deutschland – für Konferenzberichte keine Selbstverständlichkeit. Eine Reihe kleinerer Schreibfehler (z. B. Neal statt Neill auf Seite 107, „Trennung“ statt „Beziehung“ auf Seite 214 in Fußnote 7) sowie fehlende Quellenangaben (z. B. Text von Padilla; fehlende Quellenangabe zu Stott-Zitat auf Seite 209) tun dieser Gesamteinschätzung keinen Abbruch. Ein wichtiges Buch für alle, die an der missionstheologischen Debatte der globalen Christenheit interessiert sind.

*Friedemann Walldorf*

## Hinweise für Mitarbeitende

Bibliographische Angaben aller in *JETH* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Internetseite des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: [www.afet.de/jahrbuch.htm](http://www.afet.de/jahrbuch.htm)

### Aufsätze

Schicken Sie Ihren Aufsatz im Umfang von maximal 20 Seiten (etwa 11.000 Wörter, einschl. Anmerkungen) mit einer deutschen *und* einer englischen Zusammenfassung bis Ende des Jahres an die Redaktion (J. Eber, s. das Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden ([juerg.buchegger@fegbuchs.ch](mailto:juerg.buchegger@fegbuchs.ch)). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Schriftsatz“, „Hinweise für das Maschinenschreiben“, „Korrekturvorschriften“. Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung“ besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen“ und „bis“ (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese“ und nur bei Zitat im Zitat die ‚halben‘ Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Aufsätzen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther*. 4. Teilband: *1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben (vgl. [www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)):  
geb., VIII, 484 S., Abb., € 49,-

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte werden durch Komma getrennt.

*Aufsätze* werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt. Eine Untersuchung zum Asaph-Psalm 81, in: JETH 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buch- oder Aufsatztitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Beispiel: Müller, *Wende*, 220 oder: Müller, 1998, 220. – Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihenangaben nur die abgekürzten Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin: de Gruyter, <sup>2</sup>1992. Allgemeine Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet, biblische Bücher nach RGG<sup>4</sup>. Schreiben Sie im Aufsatztext die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

## Rezensionen

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Rezensionen: Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, <sup>2</sup>2001

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETH 27, 2013, S. 217). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des JETH können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen, der Umfang ist auf 1.000 Wörter begrenzt. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

## Rezensionen JETH 27 (2013) im Überblick

- Apperloo-Boersma, Karla / Selderhuis, Herman J. (Hg.), *Macht des Glaubens. 450 Jahre Heidelberger Katechismus* (Jochen Eber): S. 293
- Bauer, Gisa, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)* (Klaus vom Orde): S. 329
- Bauer, Thomas Johann: *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater* (H. J. van Nes): S. 278
- Bendemann, Reinhard von / Tiwald, Markus (Hg.): *Das frühe Christentum und die Stadt* (Boris Paschke): S. 283
- Bosch, David J.: *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie* (Friedemann Walldorf): S. 375
- Breytenbach, Cilliers (Hg.): *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsgeschichten aus zwei Jahrtausenden* (Christoph Stenschke): S. 261
- Calhoun, Robert M.: *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1* (Eckhard J. Schnabel): S. 271
- Campbell, Douglas A.: *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Jürg Buchegger-Müller): S. 287
- Conrad, Ruth / Weeber, Martin (Hg.): *Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen* (Thomas Richter): S. 358
- de Guibert, Joseph: *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia / Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben* (Jochen Eber): S. 295
- Deeg, Alexander: *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik* (Stefan Schweyer): S. 349
- Eckstein, Hans-Joachim / Heckel, Ulrich / Weyel, Birgit (Hg.): *Kompendium Gottesdienst. Der Evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart* (Stefan Schweyer): S. 352
- Faix, Wilhelm: *Zinzendorf – Glaube und Identität eines Querdenkers* (Markus Printz): S. 339
- Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann: *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (Stefan Felber): S. 244
- Fendler, Folkert / Binder, Christian (Hg.): *Gottes Güte und menschliche Gütesiegel. Qualitätsentwicklung im Gottesdienst* (Stefan Schweyer): S. 355
- Finnern, Sönke: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (Jacob Thiesen): S. 252

- Führer, Werner: *Gott erneuert die Kirche. Theologische Leitsätze zur Reformation der evangelischen Kirche* (Ralph Meier): S. 301
- Grethlein, Christian: *Praktische Theologie* (Helge Stadelmann): S. 343
- Grund, Alexandra: *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur* (Christoph Rösel): S. 250
- Heidbrink, Gregor: *Hellmuth Frey als Ausleger des Alten Testaments. Zur Tragfähigkeit seines Ansatzes Pneumatischer Exegese* (Manfred Dreytza): S. 217
- Herbst, Michael: *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge* (Dirk Kellner): S. 365
- Herrmann, Christian (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes. Konkretionen* (Thomas Rüschi): S. 314
- Iff, Markus / Heiser, Andreas (Hg.): *Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 362
- Joosten, Jan: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond* (Carsten Ziegert): S. 221
- Keller, Timothy / Thompson, J. Allen: *Handbuch zur urbanen Gemeindegründung* (Philipp Bartholomä): S. 346
- Knorre, Peter von: *Vergeblicher Gottesdienst. Die kultpolemischen Texte im Alten Testament* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 235
- Lechtermann, Birgit / Mildner, Sandra: *Karriere, Kinder, Küche. So machen es Erfolgsfrauen* (Helge Stadelmann): S. 341
- Lehmann, Christian: *Einfach von Gott reden. Liebevoll, praktisch und kreativ predigen* (Thomas Richter): S. 360
- Lehmann, Hartmut: *Luthergedächtnis 1817 bis 2017* (Jochen Eber): S. 304
- Lorenz, Sönke / Schindling, Anton / Setzler, Wilfried (Hg.): *Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg* (Jan Carsten Schnurr): S. 326
- Marguerat, Daniel: *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte* (Christoph Stenschke): S. 280
- Markschies, Christoph / Schröter, Jens / Heiser, Andreas (Hg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Band: Evangelien und Verwandtes* (Christoph Stenschke): S. 284
- Mauerhofer, Erich: *Biblische Dogmatik. Überarbeitete Vorlesungen* (Michael Kotsch): S. 306
- Moldenhauer, Christiane / Wernecke, Georg (Hg.): *Gemeinde im Kontext. Neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens* (Christian Schwark): S. 373
- Müller, Peter: *Der Brief an Philemon* (Joel White): S. 276
- Otto, Eckart: *Deuteronomium 1–11: Erster Teilband 1,1–4,43, Zweiter Teilband 4,44–11,32* (Christian D. Kupfer): S. 225
- Paschke, Boris: *Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View on Mission* (Roland Deines): S. 265

- Paul, Mart-Jan / Brink, G. van den / Bette, J. C. (Hg.): *Bijbelcommentaar. Hoogelied. Jesaja* (Herbert H. Klement): S. 233
- Peels, Henrik George Laurens / Snyman, Stephanus Daniel (Hg.): *The Lion Has Roared. Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament* (Karl Möller): S. 238
- Penner, Glenn M.: *Im Schatten des Kreuzes. Verfolgung und Christusbefolgung – Eine biblische Theologie* (Michael Kotsch): S. 323
- Riecker, Siegbert / Steinberg, Julius (Hg.): *Das heilige Herz der Tora. FS für Hendrik Jacob Koorevaar zu seinem 65. Geburtstag* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 227
- Sauter, Gerhard: *Das verborgene Leben in Gott. Eine theologische Anthropologie* (Christoph Raedel): S. 317
- Schmid, Konrad (Hg.): *Schöpfung* (Stefan Felber): S. 247
- Schnepper, Arndt Elmar: *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen* (Wilhelm Faix): S. 367
- Schöllkopf, Wolfgang: *Tu der Völker Türen auf. Christian Gottlob Barth, Pfarrer, Pietist und Publizist* (Jochen Eber): S. 337
- Schottroff, Luise: *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern* (Jochen Eber): S. 319
- Schröder, Bernd: *Religionspädagogik* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 370
- Schwarz, Hans: *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 309
- Sieenthal, Heinrich von: *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann / von Sieenthal* (Carsten Ziegert): S. 255
- Sierszyn, Armin: *Christologische Hermeneutik. Eine Studie über historisch-kritische, kanonische und biblische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer* (Karl Möller): S. 298
- Streett, Daniel R.: „They went out from us.“ *The identity of the opponents in first John* (Jürg Buchegger-Müller): S. 263
- Tilly, Michael / Zwickel, Wolfgang: *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums* (Benjamin Kilchör): S. 223
- Vogt, Klaus / Schirmacher, Thomas (Hg.): *Das „filioque“ – ein unerledigter Streitpunkt der Weltchristenheit* (Peter Müller): S. 311
- Weber, Beat: *Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott* (Klaus Riebeschl): S. 240
- Wenger, Stefan: *Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief* (Wilfrid Haubek): S. 274
- Wenham, Gordon J.: *The Psalms as Torah. Reading Biblical Song Ethically* (Beat Weber): S. 230
- Wenzel, Heiko: *Reading Zechariah with Zechariah 1:1–6 as the Introduction to the Entire Book* (Karl Möller): S. 242

- Wilckens, Ulrich: *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 259
- Winterhoff, Birgit / Herbst, Michael / Harder, Ulf (Hg.): *Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation* (Friedemann Walldorf): S. 379
- Wojtkowiak, Heiko: *Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt* (Detlef Häußler): S. 289

## Anschriften JETH 2013

- Past. Dr. Philipp BARTHOLOMÄ, Rheinstr. 26, D-76829 Landau,  
Annaphil.bartholomae@web.de
- Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,  
j.buchegger@datacomm.ch
- Prof. Dr. Roland DEINES, University Park, Nottingham NG7 2RD, England /UK
- Doz. Dr. Manfred DREYTA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode,  
Manfred.Dreyta@grz-krelingen.de
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Evang. Pfarramt, Abenröte 56, D-68305 Mannheim,  
Eber@gmx.de
- Doz. Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 13,  
D-75031 Eppingen-Adelshofen, Wilhelm.Faix@t-online.de
- Dr. phil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,  
www.graf-stuhlhofer.at
- Prof. Dr. Wilfrid HAUBECK, Theologische Hochschule Ewersbach,  
Jahnstraße 23, D-35716 Dietzhölytal, Haubeck@th-ewersbach.de
- Prof. Dr. Detlef HÄUSSER, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,  
D-35039 Marburg, detlef.haessler@eh-tabor.de
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de
- Pfr. Dr. Dirk KELLNER, Am Neugraben 4, D-79595 Steinen,  
dirk.kellner@outlook.de
- Benjamin KILCHÖR, lic. theol. / MTh, Strandbadstrasse 1, CH-8620 Wetzikon,  
benikilchoer@bluwin.ch
- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel,  
HHKlement@t-online.de
- Doz. Michael KOTSCH, Bibelschule Brake, Eikermannsberg 12, D-32657 Lemgo,  
michael.kotsch@gmx.de
- Past. Dr. Christian D. KUPFER, Gartenbachstr. 13, D-42899 Remscheid,  
cdkupfer@t-online.de
- Doz. Dr. Ralph MEIER, Førsteamanuensis, Institutt for religion, livssyn og  
kyrkjefag, Høgskulen i Volda, N-6101 Volda, Norwegen, ral-  
phm@hivolda.no
- Doz. Dr. Karl MÖLLER, 1 The Shore, Bolton-le-Sands, Carnforth LA5 8JR,  
England /UK, karlhemoller@gmail.com

- Pfr. Dr. Peter MÜLLER, lic. theol., Juchstr. 3, CH-5726 Unterkulm,  
peter\_muellerschmid@gmx.net
- H. J. VAN NES, Evangelische Theologische Faculteit (ETF) Leuven,  
Sint-Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven
- Doz. Pfr. Dr. Reiner Andreas NEUSCHÄFER, An Schmette Lenned 3,  
D-41812 Erkelenz, ra.neuschaefer@t-online.de
- Doz. Dr. Klaus vom ORDE, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu  
Leipzig, Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle/Saale,  
vomorde@saw-leipzig.de
- Dr. Boris PASCHKE, Postdoc, Evangelische Theologische Faculteit Leuven,  
Sint-Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven, boris.paschke@etf.edu
- Prof. Dr. Markus PRINTZ, Internationale Hochschule Liebenzell, Heinrich-  
Coerper-Weg 11, D-75378 Bad Liebenzell, mclprintz@gmx.de
- Prof. Dr. Christoph RAEDEL, CVJM-Hochschule, Hugo-Preuß-Str. 40,  
D-34131 Kassel, raedel@cvjm-hochschule.de
- Thomas RICHTER, M. A., Vorsitzender Württ. Christusbund, Neckarstr. 15,  
D-71334 Waiblingen, trichter@christusbund.de
- Doz. Klaus RIEBESEHL, Raiffeisenstr. 34, 57635 Weyerbusch,  
kriebesehl@neues-leben.de
- Prof. Dr. Christoph RÖSEL, Ev. Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,  
D-35039 Marburg/Lahn, christoph.roesel@eh-tabor.de
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity Evangelical Divinity School,  
2065 Half Day Road, Deerfield, IL 60015, USA, eck-  
hard.schnabel@gmail.com
- Dr. Joachim SCHNÜRLE, Finsterbachstr. 20, D-91154 Roth,  
joaschnuerle@hotmail.com
- Doz. Dr. Jan Carsten SCHNURR, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, schnurr@fthgiessen.de
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen,  
christian.schwark@kk-si.de
- Doz. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,  
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/BS, Schweiz, ste-  
fan.schweyer@sthbasel.ch
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule,  
Rathenaustr. 5–7, 35394 Gießen, Stadelmann@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Forum Wiedenest, D-51702 Bergneustadt,  
CStenschke@t-online.de
- Odd Eivind STENSLAND, Espelandsvegen 71, N-5258 Ytrebygda, Norwegen

Prof. Dr. Jacob THIESSEN, Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel,  
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, jacob.thiessen@sthbasel.ch

Doz. Dr. Friedemann WALLDORF, Freie Theologische Hochschule,  
Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen, Walldorf@fthgiessen.de

Pfr. Dr. Beat WEBER, Pfarrhaus Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden BE,  
weber-lehnherr@sunrise.ch

Doz. Dr. Joel WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastr. 5–7,  
D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de

Carsten ZIEGERT, Association SIL, B.P. 4214, N'Djaména, Tschad,  
carsten\_ziegert@sil.org



