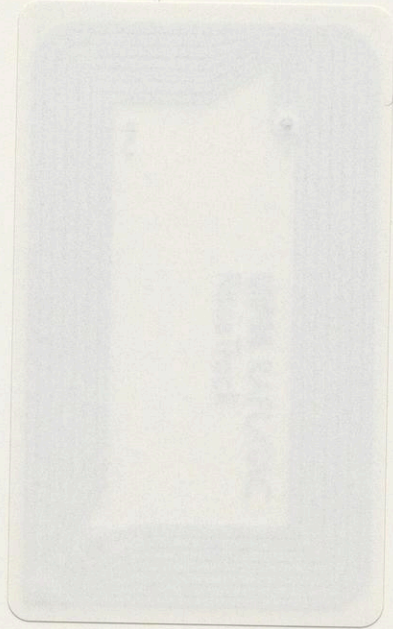




N12<528698343 021



UBTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

28. Jahrgang 2014

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und der
Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von
Christoph Raedel, 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.



© 2014 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG
Bodenborn 43 | 58452 Witten

Internet: www.scm-brockhaus.de | E-Mail: info@scm-brockhaus.de



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

ISBN 978-3-417-26771-6
Bestell-Nr. 226.771

ZA 7295-28

INHALT

Vorwort	5
<i>Nicholas Michael Railton</i> Die deutsch-britischen Beziehungen im Kontext der Allianzbewegung	7
<i>Uwe Rechberger</i> „Fürchte dich nicht!“ Eine form- und religionsgeschichtliche Neubestimmung der Heilsworte in Jes 40ff	47
<i>Rüdiger Fuchs</i> Der Ort des Epheserbriefs in der paulinischen Chronologie und Theologie sowie sein Aufbau	77
<i>Franz Graf-Stuhlhofer</i> Der geschichtliche Jesus in den Evangelien und der anerkannte Herr Jesus Christus in den neutestamentlichen Briefen	101
<i>Patrick Sele</i> <i>Undesigned coincidences</i> als Belege für die historische Zuverlässigkeit der Evangelien und der Apostelgeschichte	105
<i>Reiner Andreas Neuschäfer</i> Anne de Vries (1904–1964) – Voller Leidenschaft für Bibel und Bücher	131
<i>Wilhelm Faix</i> Hat die Gemeinde einen Bildungsauftrag? Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion und ihre Bedeutung für die Gemeinde	169
Buchinformation	
Altes Testament	195
Neues Testament	227
Systematische Theologie	262
Historische Theologie	286
Praktische Theologie	315
Hinweise für Mitarbeitende	358
Rezensionen (JETH 2014) im Überblick	360
Anschriften der Autoren und Rezensenten	364

„Evangelikal“

ist – nach dem Willen seiner Gründer – nicht nur der Titel, sondern auch die inhaltliche Ausrichtung dieses Jahrbuchs. Der Begriff „evangelikal“ übt anscheinend eine anhaltende Faszination auf Betrachter aus, die wahrscheinlich noch nie „Evangelikale“ kennen gelernt und bemerkt haben, dass ihnen *der* Glaube konkurrenzlos wichtig ist, den schon die Reformatoren in die Mitte kirchlicher Aktivität gestellt haben.

Nicht das letzte Beispiel einer Reihe von Missverständnissen des Evangelikalen ist die Behauptung von Uta A. Balbier, Billy Grahams Evangelisationen zwischen 1954 und 1970 seien nicht so sehr als Feldzüge für den Glauben, sondern als Mittel zur politischen West-Integration des deutschen Protestantismus im Kontext des Kalten Krieges zu verstehen. – Die deutschen Nachkriegs-Protestanten hatten die Ermordung von Traugott Hahn durch die Bolschewisten in Dorpat (1875–1919) durch etliche Publikationen zu diesem Thema noch in guter Erinnerung, und die Unterdrückung der Kirche in der DDR weckte in niemandem das Verlangen nach der kommunistischen Staatsform. Allein schon diese Überlegungen müssten Balbiers These relativieren: Der Westen hatte sich Jahre vorher entschieden, wohin er politisch gehören wollte. Die Befragung von Zeitzeugen oder Organisatoren der Billy-Graham-Kampagnen sowie Lektüre von Quellentexte hätte der Autorin deutlich machen können, dass politisch-kulturelle Aspekte in der Rezeption der Evangelisationsveranstaltungen so gut wie keine Rolle gespielt haben.

Dagegen zeigt Nicholas Railton im ersten Beitrag des Jahrbuchs zuverlässig auf, dass die Ausrichtung der deutschen evangelikalen Bewegung aus ihren Wurzeln in der Erweckungs- und Heiligungsbewegung sowie dem Aufkommen der Evangelischen Allianz im 19. Jahrhundert zu erklären ist. Danach schlägt Uwe Rechberger im 2. Beitrag eine neue religionsgeschichtliche Einordnung der Heilsworte in Jesaja 40ff vor.

Auf diese Beiträgen zur Kirchengeschichte und zum Alten Testament folgt der neutestamentliche Schwerpunkt des Jahrgangs 2014: Rüdiger Fuchs lokalisiert den Epheserbrief historisch und theologisch in der paulinischen Biografie. Franz Graf-Stuhlhofer skizziert seine Beobachtungen zur Verwendung des Jesus-Namens und der christologischen Hoheitstitel in den Evangelien und den neutestamentlichen Briefen. Patrick Sele macht nach vorangegangenen Diskussionen in England im 18. und 19. Jahrhundert wieder auf die „undesigned coincidences“ in den Evangelien aufmerksam; er will damit die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien und der Apostelgeschichte untermauern.

Reiner Andreas Neuschäfer erhellt in seinem Aufsatz den Lebensweg und das Werk des Niederländers Anne de Vries, den die Älteren vor allem durch seine

Kinderbibel kennen. Schließlich macht Wilhelm Faix auf die gegebenen und auf notwendige neue Bildungsangebote in den Gemeinden aufmerksam.

Auch im 28. Jahrgang von *JETH* ist an dieser Stelle Herrn Pfarrer Ulrich Harst, Meimsheim, für das Layout der Texte und Herrn Professor I. Howard Marshall, Aberdeen, für die Durchsicht der englischen Zusammenfassungen zu danken.

Zu guter Letzt soll der Reformator Martin Luther für den Glauben Werbung machen, der auch bei den Evangelikalen im Zentrum steht:

„Wo glaub ist, da sind so vil sunde nit, die nit verschlunden und vertilget musten werden durch den glauben ... so vil sund kanstu nit than haben, noch ßo feynd ist dir got nit, das es nit alles hynweg sey und vergeben, wenn du anfehist zu glewben. Denn durch den glauben hastu Christum zu eygen, der dyr darumb geschenckt ist, das er deyne sund hynweg neme ... Glaubstu nit, ßo bistu verdampt, du thust auch alles was du wöllest, denn die weyl du Christum nit hast, ist es unmöglich, das du eyn sunde vertilgest, sintemal keyn ander mittel ist sund hynweg zu nemen, denn Christus.“ (WA 12, 558,31–559,15, *Sermon an Himmelfahrt*, 14. Mai 1523 = W²,11,936, Aland *Hilfsbuch* Pr. 303.)

Jochen Eber

1. Wilhelm Brauer (Hg.): *Europas goldene Stunde. Stimmen zum Besuch Billy Grahams aus Kirche, Presse und Gemeinde*, Wuppertal, 1954. Uta Andrea Balbier: Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization, 1954–70, in: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, 7 (2010), H. 3, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Balbier-3-2010>

Die deutsch-britischen Beziehungen im Kontext der Allianzbewegung*

1. Gründungskonferenzen

Die Heiligungsbewegung wird normalerweise auf die drei Konferenzen in Oxford (1873), Broadlands Park, den Landsitz von William Cowper-Temple (1874), und Brighton (1875) zurückführt. Dabei soll man aber nicht übersehen, dass sie als Union Meetings einberufen wurde, das heißt als überkonfessionelle Versammlungen, die nur vor dem Hintergrund einer dreißigjährigen Geschichte der Allianz-Bewegung gesehen werden können.¹ Die 1846 gegründete Allianz bildete ein organisatorisches Netzwerk und stärkte das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den bibeltreuen Christen. Durch die zähen Bemühungen von Vertretern der Allianz in Großbritannien wurden die konfessionellen Barrieren allmählich überwindbar: Christen begannen sich als Brüder und Schwestern zu betrachten, ob man Mitglied der anglikanischen Staatskirche war oder Nonkonformist, Dissident aus Überzeugung. Die transnationalen Beziehungen der Heiligungsbewegung wurden auf dem Boden der Allianz gepflegt und konnten von den Pionierarbeiten der Pietisten und Freikirchler in der Mitte des 19. Jahrhunderts profitieren, die ein engmaschiges Netzwerk geknüpft hatten.² So waren viele der führenden Persönlichkeiten der Heiligungsbewegung gleichzeitig in der Evangelischen Allianz an führender Stelle tätig. Das gilt zum Beispiel für F. B. Meyer, Canon Hay Aitken, Lord Radstock, Friedrich Baedeker, Rev. Webb-Peploe, W. Fuller-Gooch, G. Campbell Morgan oder E. L. Langston. Ähnliches lässt sich auch für Deutschland konstatieren. In Ungarn wurden die Heiligungsversammlungen sogar „Allianz-Keswick-Versammlungen“ genannt.³

In diesem Aufsatz wollen wir die Spuren betrachten, die allianzgesinnte Engländer, Schotten, Waliser und Iren in Deutschland hinterlassen haben. Vorher soll aber der kirchliche und religiöse Hintergrund der Heiligungsbewegung in Eng-

*Der Autor möchte sich ganz herzlich bei Herrn Werner Beyer, Bad Blankenburg, bedanken, der Korrektur las.

1 *Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness held at Oxford August 29 to September 7, 1874* [Nachdruck], New York, London, 1985.

2 Nicholas M. Railton: *No North Sea. The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*, Leiden, 2000.

3 J. W. Ewing: *Goodly Fellowship. A Centenary Tribute to the Life and Work of the World's Evangelical Alliance 1846–1946*, London, Edinburgh, 1946, 135.

land in Betracht kommen, der britische und irische Prediger, Missionare und Evangelisten prägte.

2. Die Evangelische Allianz und die Heiligungsbewegung

Wichtig für die Entwicklung einer Heiligungsbewegung waren die erstaunlichen und zum Teil merkwürdigen Erfahrungen von Menschen in Erweckungsversammlungen, die 1859–1860 ebenso im Freien wie in überhitzten Fabriken stattfanden. Der Heilige Geist schien nahe und erfahrbar zu sein. So haben es Zeitgenossen beschrieben. Die Gründung von örtlichen Allianz-Komitees in ganz Großbritannien ermöglichte überkonfessionelle Zusammenarbeit während der Erweckungszeit. Das galt beispielsweise auch für die kleine Stadt von Coleraine an der nordirischen Küste, über die sogar der Evangelische Brüderverein in Elberfeld in seiner Wochenschrift berichtete.⁴ Laien wie zum Beispiel der Rechtsanwalt Reginald Radcliffe oder der Missionsdirektor Henry Grattan Guinness wirkten als Erweckungsprediger und wurden später zentrale Figuren in der Heiligungsbewegung. Beide engagierten sich später in Deutschland, Guinness im Kontext der Heidenmission⁵, Radcliffe als freier Evangelist.

2. 1 Die Keswick-Konferenz

Einer der beiden Gründer der Konferenz in Keswick im Juli 1876, der Pfarrer der St. John's Church, T. D. Harford-Battersby (1822–1883)⁶, hatte schon ein Vier-

4 Nicholas M. Railton: *Revival on the Causeway Coast*, Fearn, 2009; Anon.: Die große Erweckung in Irland, in: Der Säemann. Eine Wochenschrift für Mission in der Heimath und häusliche Erbauung, 9, 1859, Nr. 35, 279–280; Anon.: Als ein Beispiel aus den Erweckungen in Irland, in: Der Säemann, 10, 1860, Nr. 5, 37–39.

5 Paul Fleisch: *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Erster Band: Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875–1907)*, Leipzig 1912, 263f.

6 Die Beziehungen des Keswicker Pfarrers zu einer berühmten deutsch-britischen Familie sollten erwähnt werden. Der Bruder von Harford-Battersby, John Battersby Harford, heiratete am 4. April 1850 Mary Charlotte Josias von Bunsen, Tochter von Christian Carl Josias von Bunsen, dem preußischen Abgesandten in London. Ihr Bruder, Rev. Henry George de Bunsen (1818–1885), Pfarrer in Lilleshall von 1847 bis 1869, hatte am 15. April 1847 Mary Louisa Harford-Battersby geheiratet. Durch seine Kontakte mit der Familie Bunsen ist Harford Battersby irenischer und konfessionell offener geworden. Siehe den Brief von Harford-Battersby an Henry George de Bunsen vom 29. Januar 1850, in: *Memoir of T. D. Harford-Battersby, late Vicar of St. John's, Keswick, and Honorary Canon of Carlisle, together with some account of the Keswick Convention*, London, 1890., 64–69, 74f; Augustus J. C. Hare: *Freifrau von Bunsen. Ein Lebensbild, aus ihren Briefen zusammengestellt*, Zweiter Band, Gotha, 1885, 81f, 110f, 111f. Henry George de Bunsen (né Heinrich Georg von Bunsen) wurde britischer Staatsbürger und änderte dabei seinen Namen. Zu C. C. J.

teljahrhundert lang für die Kooperation mit Nonkonformisten bei der Neuevangelisierung Englands plädiert.⁷ Das führte dazu, dass er in der Evangelischen Allianz aktiv tätig wurde und an den internationalen Konferenzen in Amsterdam und Basel teilnahm.⁸ Teilnahme an der Allianz-Gebetswoche war für ihn seit deren Einführung eine innere Pflicht und große Freude. Nur durch das gemeinsame Beten aller Gotteskinder an einem Ort wäre geistliches Wachstum möglich.⁹ Diese Allianz-Arbeit verstand er durchaus als eine Vorbereitung auf eine „christliche Erweckung“. Der Mitgründer der Keswick-Konferenz, Robert Wilson, war Quäker.¹⁰

Während die Versammlungen mit Pearsall Smith als Katalysator in seinem Leben gewirkt hatten, war Harford-Battersby schon lange vor 1873 darauf vorbereitet. 1854 las er ein Traktat von Harriet Beecher Stowe über „The Inner Life“, es prägte sein Denken.¹¹ Die Lektüre von William Edwin Boardmans „The Higher Life“ (1858) sechs Jahre später verstärkte den Wunsch nach einem geheiligteren Leben. Im Erweckungsjahr 1859 gründete er mit Gleichgesinnten eine Evangelical Union for the Diocese of Carlisle, um das geistliche Leben im Pfarrbezirk zu vertiefen und sich gegenseitig zu erbauen.¹² Gespräche mit dem bekannten Evangelisten Rev. William Haslam führten dazu, dass er 1874 nach Oxford ging. Bei einer Versammlung dieser Union am 29. September 1874 sprach er über seine Erfahrungen auf der Oxfordter Konferenz.¹³

2.2 Deutsche in Keswick

Viele Besucher aus Deutschland fanden den Weg nach Keswick. 1936 erschien dort z.B. Friedrich Heitmüller in Begleitung von Samuel Hinds Wilkinson, dem Direktor der Mildmay Mission to the Jews.¹⁴ Wenige Deutsche hielten im Laufe

von Bunsen, siehe Klaus D. Gross: *Die deutsch-englischen Beziehungen im Wirken Christian Carl Josias von Bunsens (1791–1860)*, Diss. Univ. Würzburg, 1965.

7 E. J. Poole-Connor: *Evangelical Unity: The Fellowship of Independent Evangelical Churches*, London, 1941, 115f.

8 *Memoir of T. D. Harford-Battersby* (wie Anm. 6), 141–44; Ian Randall and David Holborn: *One Body in Christ. The History and Significance of the Evangelical Alliance*, Carlisle, 2001, 12.

9 *Memoir of T. D. Harford-Battersby* (wie Anm. 6), 90f, 169.

10 Charles Price and Ian Randall: *Transforming Keswick. The Keswick Convention Past, Present and Future*, Carlisle, 2000, 28f; Herbert F. Stevenson (Hg.), *Keswick's Authentic Voice. Sixty-five Dynamic Addresses delivered at the Keswick Convention 1875–1957*, London, Edinburgh, 1959, 16; *Memoir of T. D. Harford-Battersby* (wie Anm. 6), 163, 170.

11 *Memoir of T. D. Harford-Battersby* (wie Anm. 6), 147. Es handelt sich um eine Rezension eines Buches des Kongregationalisten Thomas Upham, *Principles of the Interior or Hidden Life*, 1843. Das Buch wurde 1874 mit einer Einführung von Robert Pearsall Smith neu aufgelegt.

12 Ebd., 135–138.

13 Ebd., 163–169.

14 *Trusting and Toiling on Israel's Behalf*, 15. August 1936, 99.

der ersten fünfzig Jahre während der Heiligungskonferenz in Keswick Ansprachen. Pfarrer Otto Stockmayer war in Oxford anwesend¹⁵, nicht aber in Brighton.¹⁶ 1879 sprach er auf der Mildmay-Konferenz. Sechs Mal – 1879¹⁷, 1880, 1881, 1886, 1890 und 1896 – trat er in Keswick auf. Er ist im Kontext der deutsch-britischen Beziehungen sicherlich einer der wichtigsten, wenn nicht gar der wichtigste Transmissionsriemen für die Keswick-Lehre.¹⁸

Eine zweite Persönlichkeit, die durch Keswick, stark geprägt wurde, ist Schwester Eva von Tiele-Winckler (1866–1930).¹⁹ Sie war mehrere Male dort. Insbesondere wurde sie 1905 durch Ansprachen der Waliserin Jessie Penn-Lewis tief bewegt. In einer Versammlung opferte sie bekanntlich vorne im Zelt den Goldring, der ihr zum Einsegnungstag als Diakonisse überreicht wurde, und das altertümliche Schloss ihrer Bibel.²⁰ Penn-Lewis entstammte einer calvinistisch-methodistischen Familie, wurde aber als Kind in einer Quäker-Schule unterrichtet.²¹ Die Erweckung in Wales 1905/06 aber auch Penn-Lewis' evangelistisches

15 *Account of the Union Meeting* (wie Anm. 1), 130f, 225.

16 Eine Heiligungsversammlung in Brighton im Jahre 1879 hat er aber aufgesucht. Über die Fülle des Heiligen Geistes wurde gesprochen, berichtete er eine Woche später, Anon.: Notes of an Address given by Pastor Stockmayer, at Mildmay, February 6th, 1879, in: The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work (hg. von Evan H. Hopkins), 1. April 1879, 72–74. The Life of Faith war das offizielle Organ der Keswick-Konferenz.

17 Otto Stockmayer: *Reminiscences of the Keswick Convention, 1879*, hg. von T. D. H. Battersby, London, 1879.

18 D. D. Bundy, Keswick Life Movement, in: Stanley M. Burgess, Gary B. McGee, Patrick H. Alexander (Hg.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, 1989, 518; Dieter Lange: *Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Berlin, 1981, 50–53; Walter B. Sloan: *These Sixty Years. The Story of the Keswick Convention*, London, Glasgow, Edinburgh, o. D., 16f, 25, 26, 33, 45, 90; Otto Stockmayer: The Sufficiency of Grace, in: Herbert F. Stevenson (Hg.): *Keswick's Authentic Voice* (wie Anm. 10), 183–188. Elf Mal hielt Stockmayer in Bad Blankenburg Vorträge, *50 Jahre Blankenburger Konferenz. Festschrift herausgegeben im Auftrag und unter Mitarbeit des Vorstandes der Blankenburger Konferenz von Dr. F. H. Otto Melle*, Bad Blankenburg, o. D., 148. Bei der Verpflanzung der dort verkündigten Lehren nach Europa spielten die Gernsbacher Versammlungen, auf denen Pastor Otto Stockmayer oft sprach, eine zentrale Rolle, Miss Haworth: Gernsbach Meetings – Germany, in: The Life of Faith, 1. Oktober 1879, 179–180. Unter den britischen Teilnehmern an der Konferenz im Jahre 1879 waren Mrs. Elizabeth Baxter und Dr. Baedecker.

19 Walter B. Sloan: *These Sixty Years* (wie Anm. 18), 60, 98. Zu ihr: Erich Beyreuther: Eva von Tiele-Winckler und ihr Lebenswerk, in: Erich Beyreuther: *Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung*, Hildesheim, New York, 1980, 317–326; Walter Thieme: *Mutter Eva. Die Lobsängerin der Gnaden Gottes. Leben und Werk von Schwester Eva von Tiele-Winckler*, Lahr-Dinglingen, 1981.

20 Walter Thieme: *Mutter Eva* (wie Anm. 19), 155f; Walter B. Sloan: *These Sixty Years* (wie Anm. 18), 60. Die Keswicker Versammlungen fanden in Zelten statt.

21 Mary Ann Garrard: *Mrs. Penn-Lewis. A Memoir*, London, 1930. Jessie Lewis, 1861 in Neath, Wales, geboren, kam 1883 unter den Einfluss von Evan H. Hopkins, Rednerin auf den Konferenzen in Keswick und Mildmay. Im Januar 1898 hielt sie Versammlungen in

Engagement in vielen Weltteilen prägten von Tiele-Winckler und bestimmte ihr Lebenswerk mit. Unter anderem unterstützte die Waliserin die China Inland Mission, deren Begründer James Hudson Taylor ebenfalls zu einer prägenden Gestalt im Leben von Schwester Eva wurde. Im März 1905, als Tiele-Winckler unterwegs nach Wales war, begegnete sie der Frau Elizabeth Baxter in London.²² Auch diese Begegnung und Gespräche mit einer wichtigen Vertreterin der britischen Heiligungsbewegung sollte die Oberschlesierin tief beeinflussen: Christi Kreuz wurde ihr in neuer Beleuchtung machtvoll, schrieb ihr Biograph. Zu der 50. Konferenz in Keswick wurde sie vom Komitee eingeladen: „Mutter Eva tauchte ihre Seele tief in diese wunderbare Luft der Einheit der Kinder Gottes ein. Sie rühmte, das man nichts von Parteigeist oder irgendwelchen Trennungen, nationalen oder sonstigen Vorurteilen merkte. Hin und her diente sie mit dem Worte“.²³

2.3 Keswick und Freikirchler

Es war immer ein Anliegen von Harford-Battersby, Christen aus allen Konfessionen zur Bibelbetrachtung und zum Gebet zusammenzurufen. Freikirchler haben die Keswick-Bewegung – wie die Heiligungsbewegung in Großbritannien normalerweise bezeichnet wird – mitgeprägt. Außer F. B. Meyer können auch der Methodist Charles Inwood und der Kongregationalist G. Campbell Morgan von der bekannten Westminster Chapel, London, genannt werden.²⁴ Der bekannteste Vertreter der wesleyanischen Heiligungslehre, Samuel Chadwick, hat aber nie in Keswick gesprochen. Die Methodisten hatten eigene Konferenzen. Vertreter der Brüdergemeinden traten in den ersten Jahren gar nicht auf. Erst 1927 und 1928 sprach George Goodman über Hingabe und die Befreiung von der Macht der Sünde. Er blieb aber eine Ausnahme.²⁵ Die Keswick-Konferenz wurde bis in die 1920er Jahre hinein zum großen Teil von reformierten Christen, vor allem von Vertretern der anglikanischen Staatskirche getragen und geleitet.

Berlin, von Bernstorff übersetzte sie. Im Mai 1905 wirkte sie in Deutschland. Penn-Lewis begründete offene interkonfessionelle Konferenzen (wie zum Beispiel zu Matlock) zur Vertiefung des Glaubenslebens.

22 Walter Thieme: *Mutter Eva* (wie Anm. 19), 150.

23 Ebd. 214.

24 Charles Price and Ian Randall: *Transforming Keswick* (wie Anm. 10), 44.

25 Walter B. Sloan: *These Sixty Years* (wie Anm. 18), 94, 95; Charles Price and Ian Randall: *Transforming Keswick* (wie Anm. 10), 134.

3. Die Blankenburger Konferenz – das deutsche Keswick

Schon vor der Jahrhundertwende wurde Blankenburg in britischen Kreisen als das „deutsche Keswick“ bezeichnet.²⁶ Das Motto der Evangelischen Allianz – *Unum corpus sumus in Christo* (Wir sind alle ein Leib in Christus) – sollte das Motto von Keswick und Blankenburg werden. Aus den 28 Allianzfreunden, die 1886 im Vereinshaus zusammenkamen, sind inzwischen viele Tausende geworden. Dem britischen Evangelikalismus vor allem Keswicker Prägung hat das Blankenburger Allianzwerk nicht wenig zu verdanken. Allianzgesinnte Vertreter der Keswick-Bewegung haben in Thüringen Spuren hinterlassen. Die erste Allianzkonferenz in Bad Blankenburg zwischen 13. und 15. September 1886 wurde maßgeblich von Christen geprägt, die geistliche Impulse aus dem englischsprachigen Ausland empfangen hatten. Gastgeberin war Anna Thekla von Weling (1837–1900), eine christliche Dame schottisch-calvinistischer Herkunft.²⁷ Bekehrt hatte sie sich in Schottland unter der Verkündigung eines Rechtsanwaltes aus Liverpool, Reginald Radcliffe.²⁸ Weitere Impulse empfing sie durch die Mildmay- und Keswick-Konferenzen zur Vertiefung des Glaubenslebens und nicht zuletzt durch den Allianzmann Professor Theodor Christlieb in Bonn, wo sie jahrelang zusammen mit ihrer Mutter wohnte. Die Konferenz in Blankenburg organisierte sie absichtlich nach dem Keswicker Muster. „Dieses Jahr, wie in der Vergangenheit auch“, schrieb sie 1899, „halten wir Ausschau nach geliebten und verehrten englischen Brüdern, deren Dienst hier auf unseren Konferenzen so sehr geschätzt ist“.²⁹ Sie selbst übersetzte die Ansprachen der Redner außerordentlich gut, wie Richard Cope Morgan schrieb. Sie kannte beide Sprachen, konnte sich aber auch geistlich mit dem jeweiligen Redner identifizieren.³⁰

Die Anwesenheit von britischen und irischen Geschwistern sollte vielleicht vergessen machen, dass ihr und ihren Mitstreitern Irrlehren vorgeworfen wurden, und zwar, wie sie sagte, weil sie anders als lutherische Pastoren die Taufe nicht als die Wiedergeburt des Getauften betrachtete. „Wir werden von der lutherischen Kirche in dieser Region immer noch gänzlich exkommuniziert (*excommunicated*). Die Pfarrer unserer eigenen Stadt wollen selber nicht unser Haus betreten; sie hindern sogar andere daran, einzutreten“. Diese Erfahrungen hatten Pietisten in vorhergehenden Generationen gemacht. Typisch für den deutschen Pie-

26 The Christian, 8. September 1898, 18.

27 Paul Fleisch: *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (wie Anm. 5), 281 (Anmerkung). G. F. Nagel: Aus der Zeit der Gründung und ersten Entwicklung, in: *50 Jahre Blankenburger Konferenz* (wie Anm. 18), 38. Über Schottland schrieb Nagel: „Wie viel Gesundes, Kerniges, Stählendes ist im Laufe der Geschichte von daher gekommen! Aber Lösung von gesetzlichen Bestandteilen durch das Evangelium ist nicht überall erreicht“, ebd.

28 Jane Radcliffe: *Recollections of Reginald Radcliffe*, London o. D., berichtet über seine evangelistischen Einsätze in Schottland.

29 Anna von Weling: In Luther's Land, in: The Christian, 15. Juni 1899, 18.

30 R. C. Morgan: Blankenburg Conference, in: The Christian, 5. September 1901, 15.

tismus war auch ihre Bereitschaft, Waisenkinder aus Deutschland, Irland, Indien und Armenien in ihrem Hause unterzubringen. Weitere Kinder hat sie in deren Heimatländern versorgt.³¹

Der Militärarzt und freie Evangelist Dr. Heinrich Peter Ziemann wurde in England bekehrt, betätigte sich im Londoner Christlichen Verein junger Männer, sprach auf der Oxfordter Konferenz³² und wurde als Kurator des Vereinshauses in Bad Blankenburg von Fräulein von Weling ausgesucht.³³ Er hatte schon viele Jahre lang in Weimar und anderen Städten in Thüringen evangelisiert.³⁴ 1883 hatte er zusammen mit Pfarrer Otto Stockmayer in Mülheim und Freiburg evangelisiert, wo er in öffentlichen Gebäuden (unter anderen auf dem Freiburger Rathaus) Kinderversammlungen organisierte.³⁵ Um diese Evangelisation, die drei Wochen dauerte, zu ermöglichen, stellte die 1867 gegründete Children's Special Service Mission³⁶ Gelder und kinderfreundliche „picture leaflets“ zur Verfügung. Ziemann war aber nicht der einzige Evangelist, den von Weling in Bad Blankenburg einsetzte. Sie berichtete zum Beispiel von einem Italiener, der für die Schottische Bibelgesellschaft gearbeitet hatte, bevor er in Thüringen unter seinen Landsleuten zu evangelisieren begann.³⁷ Bei den Evangelisten, die in Zusammenhang mit dem Blankenburger Werk wirkten, war der britische Einfluss nicht zu verkennen.

31 Anna von Weling: In Luther's Land (wie Anm. 29), 18.

32 *Account of the Union Meeting* (wie Anm. 1), 91.

33 Werner Beyer: Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit, in: *Ein Leib sind wir in Christus. 100 Jahre Evangelisches Allianzwerk Bad Blankenburg 1886–1986*, Berlin, 1986, 7, 16.

34 *The Christian*, 8. September 1898, 18.

35 Marie Rommele (Mülheim): Evangelisation in Baden, in: *The Christian*, 10. Mai 1883, 15. Rommele erwähnt in einem anderen Artikel, dass eine „gnadenreiche Erweckung“ zwei Jahre vorher durch die Tätigkeit der Elizabeth Baxter begonnen hatte, die von ihr ausgestreuten Samen gediehen, Otto Stockmayer und Wilhelm Friedrich Thumm (beide wurden durch Pearsall Smith für die Heiligungsbewegung gewonnen) ernteten nun die Früchte ihrer damaligen Arbeit. Versammlungen begannen im Hause einer christlichen Familie, dann wurden öffentliche Gebäude, die Platz für 500 Personen boten, gemietet. Vor allem einfache Bauern und Arbeiter, aber vereinzelt auch Adelige, kamen in diese Versammlungen. Am 10. Januar 1881 gaben über 100 Menschen Zeugnis davon, dass sie Frieden durch den Herrn gefunden hatten. In einer einzelnen Versammlung gingen fast alle Anwesenden nach vorne, um sich der Reichsgottesarbeit zu weihen: „Der Anblick war geradezu überwältigend“. Überall seien die Türen offen, schrieb Rommele, die selbst die Nacharbeit in den Dörfern leitete.

36 Diese Organisation wurde nach einer vom Amerikaner Payson Hammond in St. Jude's Church, Mildmay durchgeführten Kinderevangelisation gegründet. William Pennefather war der erste Präsident der Organisation. J. C. Pollock: *A Cambridge Movement*, London, 1953, 110f; G. R. Balleine: *A History of the Evangelical Party in the Church of England*, London, 1951, 196–198.

37 Anna von Weling: In Luther's Land (wie Anm. 29), 18.

1885 hatte Ziemann von Weling zum ersten Mal besucht. Er hatte aber nachweislich 1884 durch Anna von Welings Vermittlung in Branderoda evangelisiert.³⁸ Sein Begleiter an dem Tag hieß Friedrich Wilhelm Baedeker (1823–1906).³⁹ Dr. Baedeker war naturalisierter Brite; man schätzte ihn als Redner in Keswick und Blankenburg sehr.⁴⁰ Man hat Baedeker den Vater der Blankenburger Konferenz genannt, nur dreimal in 21 Jahren hat er gefehlt.⁴¹ Von Engländern hätte er, so Gebhardt, „viel Gutes“ empfangen, dasselbe suchte er dann praktisch zu Nutz und Frommen anderer zu verwerten.⁴² Insbesondere verkörperte er die Internationalität. Blankenburg sollte international bleiben, das war sein Wunsch. Die Trennung der Gotteskinder durch Länder und Nationalitäten habe kaum Bedeutung, „wenn ihre Herzen, die in dem einen Herrn vereinigt sind, Seine Herrlichkeit und Sein Reich suchen“, meinte er am Anfang des neuen Jahrhunderts.⁴³

Das menschliche Instrument bei Baedeckers Bekehrung war Lord Granville Augustus William Waldegrave Radstock (1833–1913).⁴⁴ Radstock war es, der Baedeker ermutigte, im März 1875 mit Robert Pearsall Smith nach Berlin zu fahren, wo er für Smith übersetzte. Durch Baedeckers Dienst kam Toni (richtiger: Tony) von Blücher zum Glauben an den Herrn Jesus Christus.⁴⁵ Frau Baedeker war Engländerin. Trotz sprachlicher Probleme⁴⁶ kam es zur Einigkeit im Geist.

1888 oder 1890 (wie er selbst schrieb) trat Gustav Kaiser in die Arbeit des Allianzhauses ein. Auch er wurde von Methodisten und Christlieb geprägt.⁴⁷ Ausgebildet wurde er im Johanneum in Bonn.⁴⁸ Er sollte Anna von Weling besonders

38 Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, 1884, Sp. 788f.

39 Anon.: Dr. F. W. Baedeker, in: Henry Pickering (Hg.): *Chief Men Among the Brethren*, Neptune, N. J., 1996, 27–29.

40 Anon.: A Modern Apostle. The Life of Dr. F. W. Baedeker, in: *The Christian*, 18. Oktober 1906, 17–18. Auf der Jubiläumskonferenz 1896 sagte er: „Ich wurde als Deutscher geboren. 1860 wurde ich Engländer. 1866 wurde ich ein Bürger des Himmels (a heaven-born)“, A. J. Arnold: *Jubilee of the Evangelical Alliance. Proceedings of the Tenth International Conference held in London, June–July 1896*, London, 1897, 410.

41 Erich Beyreuther: *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*, Wuppertal, 67.

42 Werner Beyer: Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit (wie Anm. 33), 7, 16f.

43 *The Christian*, 20. September 1900, 19.

44 Mrs. Edward Trotter: *Lord Radstock. An Interpretation and a Record*, London, New York, Toronto, o. D., 193f.

45 Werner Beyer: Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit (wie Anm. 33), 17.

46 Sie wurde auf der ersten Blankenburger Konferenz gebeten, ein kurzes Gebet zu sprechen. Ganz im Sinne der Heiligungsbewegung wollte sie die alte Natur mit seinen sündigen Werken ablegen, so betete sie: „Herr, töte meinen alten Menschen!“ Leider kam raus: „Oh, Herr, mache meinen alten Mann tot!“ Werner Beyer: Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit (wie Anm. 33), 18.

47 Ebd. 20; Gustav Kaiser: *Im Dienst des Meisters*, Hamburg, 1935, 49.

48 *Evangelical Christendom*, 1. September 1890, 267.

bei der Thüringer-Wald-Mission helfen. Britische Freunde griffen ihm mit finanziellen Hilfen unter die Arme. So konnte er einen Wagen (dessen Pferd auf den Namen Vorwärts getauft wurde) kaufen, um Volksmission in den Tälern zu betreiben. Unter den Arbeitern in den Fabriken im Schwarztal sei alles zu finden, so Gustav Nagel, „nur kein lebendiges Christentum, keine Spur von Luthers Geist in Luthers Land, wohl aber Gleichgültigkeit, Unglauben, Aberglauben und Sozialdemokratie“.⁴⁹ Um diesem Verfall zu begegnen, hat Kaiser christliche Literatur und Traktate aus dem Ausland bezogen.

Im Juli 1899 kam der Journalist Ernst Fritz Hoyer, der Sohn eines Staatsministers in Pommern, ins Allianzhaus nach Blankenburg.⁵⁰ Er übernahm die Redaktion des Allianzblattes. Auch er hatte Erfahrungen in England gesammelt. Bei Elizabeth Baxter verbrachte er Zeit, er studierte auch auf der Bibelschule in Highbury.⁵¹

Zwei Führer der Allianz in Deutschland sollten besonders hervorgehoben werden. Der Vorsitzende des Komitees des Deutschen Zweiges der Evangelischen Allianz, Andreas Graf von Bernstorff (1844–1907), war der Sohn des ehemaligen deutschen Botschafters in London. Ohne Bernstorff sind die Zentren der Gemeinschaftsbewegung – Gnadau und Blankenburg – nicht denkbar.⁵² Dem Grafen Andreas von Bernstorff, einem der Väter Gnadaus, warf man vor, er vertrete ein internationales Christentum, kein deutsches. Die deutsche Art müsse gepflegt werden, hörte er oft auf Konferenzen. Lange hat er darüber nachgedacht, was seine Kritiker wohl damit meinten. Seine Antwort: „Ein recht enges kirchliches Wesen, wobei womöglich nicht von Bekehrung die Rede war, sondern von ‚Christianisierung‘ der Erholungsstunden. Sollte ich es etwa sehr schmeichelhaft für mein Vaterland finden, wenn eine recht langweilige Art als ‚Deutsch‘ bezeichnet wurde?“⁵³ Der 15. Juli 1854, der Tag an dem er in London ankam, galt ihm selbst als ein überaus wichtiger Tag in seinem Leben. Von dem Tag an boten sich ihm religiöse Alternativen an. Schon als 14-jähriger langweilte er sich in einem deutschen Gottesdienst in London. Viele Jahre später war er froh, wenn Engländer und Amerikaner die CVJM-Konferenzen besuchten: „Ich hoffe, dass ihr natürliches, kräftiges, fröhliches Christentum Eindruck hinterlassen haben

49 50 Jahre Blankenburger Konferenz (wie Anm. 18), 45.

50 Werner Beyer: Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit (wie Anm. 33), 28; F. B. Meyer: The Blankenburg Conference, in: *The Christian*, 6. September 1900, 21; Anon.: The Thuringian Forest, in: *The Christian*, 30. November 1899, 19.

51 Das 1863 von Rev. Dr. Alfred Peache gegründete London College of Divinity (St. John's Hall) befand sich in Highbury. Der erste Direktor war Thomas Pownall Boulton (1833–1923). Kenneth Hylson-Smith: *Evangelicals in the Church of England 1734–1984*, Edinburgh, 1989, 183; G. R. Balleine: *A History of the Evangelical Party in the Church of England* (wie Anm. 36), 217.

52 Karl Kupisch, *Der deutsche CVJM. Aus der Geschichte der Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands*, Kassel, 1958, 55.

53 H. von Redern: *Andreas Graf von Bernstorff. Ein Lebensbild nach seinen Briefen und persönlichen Aufzeichnungen*, Schwerin, 195f.

wird“.⁵⁴ Diese Einstellung hat nicht allen gefallen. Die Vereine Junger Männer wurden in den Anfangsjahren scharf angegriffen und deren Prinzipien als „methodistisch, englisch, amerikanisch“ denunziert und bekämpft.⁵⁵ Bernstorff, vom Hannoveraner Pastor C. E. L. Adolph Walbaum⁵⁶ streng lutherisch unterrichtet und konfirmiert, verdankte aber englischen Traktaten (Bischof Ryles Don't be afraid) und Büchern (Abbotts Young Christian) sein Seelenheil. Mit fünfzehn Jahren bekehrte er sich. Die große Mehrheit seiner Freunde in England, wo er seine Jugend verbrachte, gehörte den Freikirchen an.⁵⁷ Diese Erfahrungen und sein Sympathien für Großbritannien als dem neuen geistlichen Kraftzentrum in Europa führten zu einer Abwandlung seiner lutherischen Frömmigkeit und Einstellung zum angelsächsischen Christentum.⁵⁸

Die Sache der Sonntagsschularbeit in Deutschland hat Bernstorff auch viel zu verdanken.⁵⁹ Auf der Jubiläumsfeier am 7. Oktober 1888 sprach H. C. Woodruff, der Sohn von Albert Woodruff (1807–1863), der 1863 zusammen mit dem emeritierten Kaufmann aus Heidelberg Wilhelm Bröckelmann (1816–1892) sieben Sonntagsschulen ins Leben gerufen hatte. Vertreter der Londoner Sunday School Society sowie der Brooklyn Foreign Sunday School Society waren als Gäste beim Festessen im Gebäude der Berliner Stadtmission.⁶⁰ Von Bernstorff dankte den Gesellschaften, die Woodruff und Bröckelmann finanziell unterstützt hatten. Er hob hervor, dass die beiden „die Sonntagsschulen nicht im Interesse Englands oder Amerikas, sondern im Interesse des Reiches Gottes“ begonnen hätten. Nicht alle waren so dankbar wie von Bernstorff. Mit von Bernstorff hat der Baptist

54 Ebd. 194.

55 Ebd. 195.

56 Carl Ernst Ludwig Adolf Walbaum war königlich Preußischer Gesandtschaftsprediger und Kaplan an der deutschen Hospitalkapelle in Dalston. Er war Pfarrer an der Hamburger Kirche in Trinity Lane, London (gegr. 1669). Zu den deutschen Kirchen in Großbritannien und Irland, siehe Carl Schoell: *Geschichte der deutschen evangelischen Kirchen in England*, London, 1852; Heinrich Dorgeel: *Die Deutsche Colonie in London*, London, Leipzig, 1881, Kap. VI.

57 Mit Vorliebe gab Graf von Bernstorff in seiner Funktion als Vorstand der deutschen Buch- und Traktatgesellschaft die Bücher des Baptisten F. B. Meyer heraus. Bernstorff hat „gern und unermüdet“ als Dolmetscher für Meyer gearbeitet, wenn dieser in Berlin predigte, H. von Redern: *Andreas Graf von Bernstorff* (wie Anm. 53), 211.

58 Count A. Bernstorff: The Ties that Bind England and Germany, in: *Evangelical Christendom*, März–April 1907, 33–4; Anon.: The late Count A. Bernstorff, in: *Evangelical Christendom*, Mai–Juni 1907, 63–64.

59 Aus England kam immer wieder Unterstützung für die Sonntagsschulsache. Mr. Miller von der Londoner Sunday School Union besuchte 1890 die Sonntagsschulkonferenz in Bielefeld, *Evangelical Christendom*, 1. November 1890, 330. Im folgenden Jahr nahm er an einer freikirchlichen Sonntagsschulkonferenz in Berlin teil, *Evangelical Christendom*, 2. November 1891, 354. Herr Just war eine Zeitlang Pfarrer an der deutschen Gemeinde in Bradford, bevor er als Agent des Deutschen Sonntagsschul-Komitees wurde, *Evangelical Christendom*, 1. Februar 1890, 41.

60 *Evangelical Christendom*, 1. Januar 1889, 16–17.

F. B. Meyer zweimal missionarische Reisen gemacht, Bernstorff sei dabei „der beste Dolmetscher, den ich je kennengelernt habe“, meinte Meyer. Die beiden Gottesmänner verbrachten viele Stunden zusammen in „herrlicher Gemeinschaft“.⁶¹

Der spätere Vorsitzende des Deutschen Zweiges der Allianz, der Kaufmann Carl de Neufville (1849–1938), war ebenfalls Frucht einer transnationalen interkonfessionellen Spiritualität.⁶² Auf der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz erzählte er über seine Erfahrungen in den USA, die ihm die Pflicht auferlegte, auf dem Gebiet der Sonntagsschulen oder der Jünglings- und Jungfrauenvereine hingebungsvoll zu arbeiten.⁶³ Der Evangelischen Allianz blieb er sein Leben lang treu. In Frankfurt am Main organisierte er gemeinsam mit anderen Allianzversammlungen, zum Beispiel während der Gebetswoche.⁶⁴

3. 1 Briten in Blankenburg

Bis 1902 blieb die Konferenz ein Glaubenswerk: auf Teilnahme- und Übernachtungsgebühren wurde absichtlich verzichtet. Auch in diesem Punkt wirkte der Einfluss britischer Vorläufer nach. Im selben Jahr unterstrichen britische Redner, vor allem Pfarrer William Fuller Gooch, drei zentrale Ziele der Konferenz: „Erstens soll die große Einheit der Gemeinde Gottes und zweitens sollen die großen Fundamentalwahrheiten des Evangeliums aufrechterhalten werden... Das dritte Ziel ist, Christen zu vereinigen, daß sie treu zu diesen Wahrheiten stehen... persönliche Treue für das Wort Gottes“.⁶⁵ Gooch, Mitglied des Rates der Allianz

61 F. B. Meyer: In Stockholm and Berlin, in: *The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work*, 17. Oktober 1900, 686; F. B. Meyer: *Memories of a Long Life*, in: *The Christian*, 16. April 1925, 6.

62 Johannes Richter-Bartmann: *Carl de Neufville. Erinnerungen und Zeugnisse nach handschriftlichen Notizen aus den Jahren 1864–1935*, Wiehl, 1935.

63 J. G. Pfeleiderer: *Gnadauer Pfingstkonferenz 1888 durch Begegnung zur Gnadauer Bewegung*. Neubearbeitung von Johannes Dreßler, Berlin, 1987, 63; Johannes Richter-Bartmann: *Carl de Neufville* (wie Anm. 82), 21–47.

64 Anon.: *Alliance Movements in Germany. Report of the Frankfort Conference*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1908, 112–113; Anon.: *The Week of Prayer Abroad*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1909, 12–13; Anon.: *Alliance Movements in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1909, 158; Charles de Neufville: *From Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1913, 10; Charles de Neufville: *Germany – Frankfort*, in: *Evangelical Christendom* März–April 1913, 63; Charles de Neufville: *Germany – Frankfort-on-Main*, in: *Evangelical Christendom*, März–April 1914, 87; Charles de Neufville: *Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1928, 9. 1921 trat er aus Altersgründen vom Amt des Präsidenten der Deutschen Evangelischen Allianz zurück, sein Nachfolger war der Fabrikdirektor Emil Grobe. Anon.: *A Message to the Evangelical Christians in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1921, 136–137.

65 Werner Beyer: *Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit* (wie Anm. 33), 30.

zwischen 1884 und 1928, war ein Vertreter des „Undenominationalism“. Er war Pastor einer unabhängigen evangelikalen Gemeinde (Lansdowne Hall, West Norwood, London), in der alle bibeltreuen Gotteskinder predigen konnten und durften. Nur so konnte man der Lehre der Einheit des Leibes Christi praktischen Ausdruck geben. Gleichzeitig folgte er Charles Finney, der der Meinung war, dass eine Erweckung am besten vorzubereiten war, indem man zu keiner Konfession ausschließlich Verbindungen hatte.⁶⁶ Mit sechzehn Jahren hatte Gooch 1859, dem Jahr der großen Erweckungen, zum ersten Mal gepredigt. Damals hatte er erlebt, wie Laien zum großen Teil außerhalb von Kirchenmauern zahlreiche Menschen in die Nachfolge Jesu gerufen hatten. Diese Erfahrungen ließen ihn nie los, die Impulse gab er auch in Blankenburg weiter.⁶⁷

Im Zeitraum von 1886 bis 1936 sprachen mindestens zwanzig Briten auf der Konferenz in Blankenburg. Dazu kommen Männer wie Friedrich Baedeker und Arnold Frank, die sich sowohl in England bzw. Irland als auch in Deutschland zu Hause fühlten. Manche britischen Gäste waren sehr bekannte Persönlichkeiten, anderen ist diese Ehre nicht zuteil geworden. Redner in Blankenburg waren reformierte Anglikaner wie die Geistlichen Robert Graves Walker⁶⁸, Harrington Clare Lees⁶⁹, Dirk H. Dolman⁷⁰ und Herbert Brooke⁷¹. Die anglikanischen Laien

66 E. J. Poole-Connor: *Evangelical Unity* (wie Anm. 7), 166f.

67 Fünfzig Männer und Frauen, Mitglieder seiner Gemeinde in West Norwood, gingen in die Missionsarbeit, E. J. Poole-Connor: *Evangelical Unity* (wie Anm. 7), 168.

68 Der Ire Robert Graves Walker war 1894 Teilnehmer und 1898 Redner der Blankenburger Konferenz. Er studierte am Trinity College Dublin und machte dort 1848 seinen Abschluss. 1851 amtierte er als Geistlicher in Armagh, von 1855 bis 1867 als Perpetual Curate in Hindon, Wiltshire. 1870 nahm er an der Mildmay-Konferenz teil. Walker war eng befreundet mit David Baron, dem Gründer des Hebrew Christian Testimony to Israel. Walker hielt oft Ansprachen auf den Jahresversammlungen dieser Judenmissionsgesellschaft. Baron schätzte ihn als Mensch und als Bibellehrer.

69 Rev. Harrington Lees (1870–1929) war anglikanischer Geistlicher. 1921 wurde er Dozent für Pastoraltheologie an der Universität Durham; 1922–1924 Präsident des Melbourne College of Divinity, Australien; 1921–1929 Erzbischof von Melbourne und Metropolitan von Viktorien. Er war ein beliebter Keswick-Redner, ein führender Vertreter der Keswick-Lehre in Australien. Lees war 1911 Redner in Blankenburg. Seit 1917 war er Mitglied des Keswick Council. Außerdem war er Vorstandsmitglied der britischen Evangelischen Allianz. Er war Prämillennialist, der an die Bekehrung aller Juden und deren Rückkehr nach Israel glaubte.

70 Rev. Dirk Hermanis Dolman, anglikanischer Geistlicher, war von 1896 bis 1935 als Judenmissionar für die Londoner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden in Hamburg tätig. Dolmans judenmissionarische Tätigkeit wurde durch seine prämillennialistische Eschatologie inspiriert und getragen. Das kam in seiner Zeitschrift „Israels Hoffnung“ klar zum Ausdruck. Sie war wohl die auflagenstärkste Zeitschrift der Gemeinschaftsbewegung. Dolman war 1925 Redner auf der Keswick-Konferenz. Er organisierte die Wandsbeker Pfingstkonferenz, die zum ersten Mal im Mai 1901 stattfand. Da er ab 1905 als „Keswick-Missionar“ fungierte, wurde die Wandsbeker Konferenz regelmäßig von Vertretern der Keswick-Lehre besucht und unterstützt. Unter Dolmans zahlreichen

Henry Martyn Gooch⁷² und Albert Wodehouse Day⁷³ besuchten das thüringische Städtchen. Der Soldat Hauptmann Tipping⁷⁴ war wohl auch Anglikaner. Die Konfessionszugehörigkeit von manchen Rednern wie C. G. Moore⁷⁵ oder Walter B. Sloan⁷⁶ konnte nicht ermittelt werden, sie gehörten als Keswick-Redner wahrscheinlich der britischen Staatskirche an. Unter den Rednern waren nur zwei Methodisten: Charles Inwood⁷⁷ und William Darlow Serjeant⁷⁸. „Undenomi-

Schriften findet sich eine Biographie eines Vertreters der Mecklenburger Gemeinschaftsbewegung Hans Werner Freiherrn von Tiele-Winckler (1915).

- 71 Der einer alten ehrwürdigen irischen Familie entstammende Hubert Brooke (1852–1940) war Vorstandsmitglied der englischen Evangelischen Allianz, Mitglied des Keswick Council. Er war für seine Bibelstunden bekannt. Brooke war einer der wichtigsten Vertreter der Keswick-Lehre im Ausland. Im Jahre 1904 vertrat er die britische Evangelische Allianz in Blankenburg. Er sprach auch immer wieder auf den Mildmay-Konferenzen. Er war Prämillennialist.
- 72 Der anglikanische Laie Henry Martyn Gooch war von 1904 bis 1949 Generalsekretär der britischen Evangelischen Allianz. 1905 und 1936 nahm er an den Blankenburger Konferenzen teil. Er war der Sohn von W. Fuller Gooch, der ihn nach dem berühmten Missionar Henry Martyn nannte. Er organisierte große interkonfessionelle Gebetsversammlungen in der St. Paul's Cathedral, London.
- 73 Albert Wodehouse Day (1861–1902), in Bombay geboren, war 1891 Redner in Blankenburg. Day missionierte unter Juden in Deutschland. 1893 unternahm er eine dreimonatige Rundreise durch Europa, begleitet von Samuel H. Wilkinson. In 18 deutschen Städten wurden Versammlungen organisiert. Er war Herausgeber der Zeitschrift „The Friend of Israel“, die das Organ des 1880 in Mildmay gegründeten Gebetsbundes für Israel (Prayer Union for Israel) war. Von Day erschien um 1896 „The Eastern Question in the Light of Prophecy“. Diesen Gebetsbund (Union) oder Gebetskreis (Circle) hat anscheinend John Wilkinson 1880 ins Leben gerufen.
- 74 Im Evangelischen Allianzblatt vom 15. September 1891 (Seite 188) werden Hauptmann E. G. Tipping und Frau Janie Tippinge als Teilnehmer an der Blankenburger Konferenz aufgelistet. Es handelt sich eventuell um Lieutenant Tipping aus Woolwich. In der irisch-englischen Familie waren Militärs und Pfarrer stark vertreten.
- 75 Rev. Charles Grandison Moore (1851–?) war Missionar mit James Hudson Taylor in China, bevor er nach England zurückkehrte. Dort wurde er der Herausgeber von „The Life of Faith“. Er besuchte 1899 mit F. B. Meyer die Konferenz in Blankenburg. Moore sprach auf Allianz-, Mildmay- und Keswick-Konferenzen.
- 76 Walter B. Sloan (1858–1943) war ab 1913 Trustee der Keswick-Convention. 1883 hörte er James Hudson Taylor auf der Keswick-Konferenz und widmete sich der Mission. Seit 1891 arbeitete er für die China Inland Mission. Er war Mitglied des Rates der Leprosy Mission. Sloan sprach 1898 und 1899 über die Arbeit der China Inland Mission auf der Blankenburger Konferenz. Otto Stockmayer übersetzte ihn. Im April 1906 nahm er zusammen mit dem Generaldirektor der China Inland Mission, D. E. Hoste an der Komiteesitzung der Liebenzeller Mission teil, als beschlossen wurde, dass die deutsche Missionsorganisation sich in „Liebenzeller Mission in Verbindung mit der China Inlands-Mission“ umbenannte. Zusammen mit James Hudson Taylor nahm er an Berliner Gemeinschaftsabenden bei den Knobeldorffs teil. Sloan unterstützte judenmissionarische Aktivitäten und hielt Ansprachen über die Wiederkunft Jesu.
- 77 Rev. Charles Inwood (Wesleyan Methodist) wurde 1872 ordiniert und wirkte seitdem in Irland, zuletzt in Knock Road Chapel, Belfast. Seit 1918 saß er im Vorstand der Ceylon

nationale⁶ Pfarrer wie William Fuller Gooch⁷⁹ und John Gritton⁸⁰ gingen ebenso nach Blankenburg wie konfessionsungebundene Prediger wie Henry Grattan Guinness⁸¹, Thomas Hogben⁸² und R. C. Morgan⁸³. Verschiedenen britischen

and General India Mission. Seit 1892 war er regelmäßiger Redner auf der Keswick-Konferenz und Mitglied des Keswick Council. In 28 Ländern hat er die Keswick-Lehre verkündigt. Seit 1897 arbeitete er hauptamtlich für Keswick. Inwood interessierte sich wie die meisten Keswick-Redner für die Judenmission.

- 78 Rev. William Darlow Sarjeant (1842–1905) war Methodist. Er diente u. a. als Home Missionary Minister in Hoston (1870) und Bristol (1871), später als Prediger in York, Manchester, Greenwich und Croydon. Er galt als begabter Prediger, der die Lehre der Ausrötung der Sünde im Leben eines Gläubigen auch auf Keswick-Konferenzen verfocht. Er war ein Freund von Rev. C. H. Schaarschmidt (Methodist Episcopal Church, Berlin). Pastor Schaarschmidt und seine Frau (damals Plauen) nahmen 1891 an der Blankenburger Konferenz teil. Sarjeant engagierte sich für die Evangelisation in Sachsen.
- 79 Rev. William Fuller Gooch (1843–1928) war oft Gast in Keswick, Mildmay und Bad Blankenburg. Zeitweilig war der Herausgeber der Zeitung „The Christian“. Er unterstützte die Arbeit der Mildmay Mission to the Jews, war Vorstandsmitglied und hielt auf deren Versammlungen Ansprachen. Für ihn war die Unterstützung der Judenmission eine auf dem christlichen Dogma gegründete Pflicht. Er deputierte manchmal für die British Society for the Propagation of Christianity amongst the Jews und wurde Vorstandsmitglied. Er war – wie sein guter Freund Charles H. Spurgeon und, wie der Baptistenprediger –, Prämillennialist. Er nahm an Tagungen der Prophecy Investigation Society teil. Gooch setzte sich für die Rechte von Baptisten und Methodisten in Sachsen ein, vertrieb eine diesbezügliche Schrift seines Schwiegersohns Karl Mascher: *Ist in Sachsen Religionsfreiheit?: ein Beitrag zu dieser Frage* (Hamburg-Borgfelde: Oncken 1898). Vor dem Ersten Weltkrieg war er ein gern gesehener Gast der Blankenburger Allianz. Er war zeitweilig Honorarsekretär der Bible League, des Bibelbundes in Großbritannien.
- 80 Dr. John Gritton (1829–1903) war Vorstandsmitglied der britischen Evangelischen Allianz. Als Delegierter der britischen Evangelischen Allianz war er 1892, 1898 und 1899 in Blankenburg. Ab 1854 war er Missionar für die Church Missionary Society in Indien, Ceylon und Südafrika. Er amtierte als Sekretär der Lord's Day Observance Society. 1892 verließ er die anglikanische Kirche im Streit über den Ritualismus und war danach Pfarrer an der unabhängigen Trinity Chapel in Hackney. Als Vertreter der britischen Evangelischen Allianz setzte er sich für die Rechte der Baptisten und Methodisten in Sachsen ein. Er und William Fuller Gooch sammelten Gelder in England, um die Rechtsanwaltskosten von deutschen Baptisten zu decken.
- 81 Der Ire Dr. Henry Grattan Guinness (1835–1910) war Enkel des weltberühmten Braumeisters und Sonntagschulgründers Arthur Guinness. Grattan Guinness war von 1858 bis 1861 Erweckungsprediger in vielen Ländern. 1899 und 1900 war er Redner in Blankenburg. Sein Theologiestudium an dem kongregationalistischen New College London brach er vorzeitig ab. Guinness hatte gute Kontakte zu Quäkern und Brüdergemeinden. Hier begann wohl ihr Interesse an der Eschatologie. Er arbeitete unabhängig von konfessionellen Bindungen und blieb ein transkonfessioneller Evangelikaler. 1867 evangelisierte er zusammen mit Lord Radstock in Paris. Er engagierte sich als Gründer und Missionsdirektor des interdenominationalen East London Training Institute in Stepney Green, später in Harley House, Bow. In Berlin hielt er evangelistische und missionarische Ansprachen für Julius Rohrbach (in Charlottenburg und Moabit) und Fräulein von Blücher (in der Hohenstaufenstraße). Baedeker und Graf von Bernstorff übersetzten ihn. Eine seiner Töchter, Mary Geraldine, heiratete Howard Taylor, Sohn von Hudson Taylor; eine zweite Tochter, Lucy Evangeline, hei-

bzw. irischen Freikirchen gehörten Charles Fisher⁸⁴, W. R. Lane⁸⁵, J. Mackenzie⁸⁶, F. B. Meyer⁸⁷, G. Campbell Morgan⁸⁸, Arthur W. Payne⁸⁹, Samuel Hinds

ratete Karl Kumm (1874–1930) von der Sudan United Mission. Durch Mitglieder der Guinness-Familie ist auch in Deutschland das Interesse an dem Sudan und China gewachsen. Grattan Guinness schrieb sehr einflussreiche Werke über die Endzeit (*The Approaching End of the Age; Key to the Apocalypse*), die auch in Deutschland Absatz fanden. Zusammen mit seiner Frau schrieb er „*Light for the Last Days*“. Für die beiden gehörten prämillennialistische Eschatologie und die Evangelisation der Welt wesensmäßig zusammen, sie waren zwei Seiten derselben Medaille. Die zukünftige Rolle Israels im göttlichen Heilsplan war ihm Glaubenssache. Henry Grattan Guinness unterstützte die judenmissionarischen Aktivitäten von David Baron.

- 82 Der Laie Thomas Hogben (1850–1921) war ein eifriger Evangelist. 1891 gründete Hogben die *Welcome Mission* in einem Zelt in Portsmouth. Zu Keswick hatte er gute Beziehungen. In Portsmouth, Ipswich und anderswo organisierte er „Versammlungen zur Vertiefung des geistlichen Lebens“. Er war Mitglied des Rates der *Russian Evangelisation Society*. Zusammen mit Jessie Penn-Lewis und Rev. Dr. A. W. Rüdisill (USA) vertrieb er das Büchlein „*The Word of the Cross*“. Fünf Mill. Exemplare wurden bis 1913 verkauft. Hogben war Mitbegründer der *Japanese Evangelistic Band* (1893). 1904 und 1905 sprach er auf der Blankenburger Konferenz, wo ein deutscher Zweig seiner interdenominationellen „*One by One*“-Band gebildet wurde. Rachel Mascher, die Frau des Baptistenpredigers, wurde Sekretärin der deutschen „*One by One*“-Working Band in Steglitz. Hogben warnte vor der neuen Okkultismus-Welle in Großbritannien.
- 83 Der Waliser Richard Cope Morgan (1827–1908) war ein konfessionsungebundener Evangelist und Publizist. 1900 war er Vorstandsmitglied der britischen Evangelischen Allianz. Morgan konzentrierte sich auf die Evangeliumsverkündigung in der *Gospel Hall* in Wood Green im Norden Londons, die er selber gründete und leitete. In Wood Green hielt Dwight Lyman Moody seine erste Predigt in England (1867). Die beiden verband ein lebenslanges Engagement für den CVJM. Morgan war schon 1887 auf der zweiten Blankenburger Konferenz dabei. 1901 und 1902 war er als zweiter Delegierter der britischen Evangelischen Allianz in Blankenburg. Er unterstützte die Neu-Evangelisierung Deutschlands. Er war regelmäßiger Gast auf der Mildmay-Konferenz und der Keswick-Konferenz. Als Gründer der Zeitung „*The Revival*“ und später „*The Christian*“ blieb er von zentraler Bedeutung für die Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung in Großbritannien. Die praktische und finanzielle Unterstützung von Judenmissionen war für ihn wie für fast alle Vertreter der Heiligungsbewegung eine Glaubensfrage. Morgan war Prämillennialist. Bei der *North Africa Mission* hatte er das Amt des Ratsmitgliedes und des Schatzmeisters inne.
- 84 Rev. Charles Fisher war der Nachfolger von Samuel Hinds Wilkinson als Direktor der *Mildmay Mission to the Jews*. Er war ursprünglich Geistlicher der anglikanischen Kirche; später wurde er Prediger einer freien Gemeinde in London. Wahrscheinlich fuhr er 1933 zusammen mit S. H. Wilkinson nach Blankenburg. Er schrieb eine Studie über den Propheten Sacharja: Charles Fisher und N. F. Duncan: „*The prophecy of Zechariah*“, *Aids to Prophetic Study*, 40, London, 1930.
- 85 Der Laie W. R. Lane arbeitete als freikirchlicher Evangelist für das *National Council of the Evangelical Free Churches*. Er organisierte spezielle evangelistische Versammlungen für Kinder, Jugendliche und Männer. Vierzig Jahre lang berichtete „*The Christian*“ über seine Einsätze. Lane war 1902 in Blankenburg. Mitglied einer *Fraternal Union* – wie Charles Spurgeon und W. Fuller Gooch – die die prämillennialistische Wiederkunft des Herrn Jesus verfocht. In den USA predigte er an der *Northwestern Bible and Missionary Training School* für Dr. William Bell Riley und auch am *Moody Bible Institut*. In Toronto, Kanada,

Wilkinson⁹⁰, Arnold Frank (irischer Presbyterianer)⁹¹ an. Diese Kirchen haben sie in Blankenburg nicht vertreten, sie waren dort als interessierte Einzelpersonen oder als Vertreter der Evangelischen Allianz oder der Keswick-Konferenz. Be-

predigte Lane eine Woche lang für den bekannten Fundamentalisten Thomas Todhunter Shields und unterstützte dessen „ernsten Kampf für die göttlichen Wahrheiten“.

- 86 Rev. James Mackenzie (1838–1898) nahm 1893 an der Blankenburger Konferenz teil. Mackenzie engagierte sich in der Abstinenzlerbewegung. Seit 1873 war er Mitglied des Home Mission Committee der englisch-presbyterianischen Kirche, das auch gegen die Trunksucht kämpfte. Zwischen 1892 und 1895 weilte er mit seiner Frau in Deutschland, vor allem in Dresden, anscheinend weil sein Schwiegervater darauf bestand, dass die einzige Tochter der Mackenzies, Isabella, in Deutschland erzogen werden sollte.
- 87 Der Baptist F. B. Meyer (1847–1929) war der Urenkel eines Geschäftsmannes aus Worms, Johann Sebastian Meyer, der sich Anfang des 18. Jahrhunderts in London niederließ. Durch seine Kontakte mit Grattan Guinness wurde er Anhänger des Prämillennialismus. Er hatte viele Ämter inne. Unter anderen war er Vorstandsmitglied der britischen Evangelischen Allianz, Präsident des National Free Church Council (1904–05, 1920–21), Präsident der Baptist Union (1906–07), Präsident der National Sunday School Union (1902), Präsident der World's Sunday School Association (1907–10), Direktor der 1899 von Grattan Guinness gegründeten interkonfessionellen Regions Beyond Missionary Union, Mitgründer der prämillennialistischen Advent Testimony and Preparation Movement (1917). Er stand seit 1869 in Kontakt mit der Evangelischen Allianz. Meyer besuchte die drei Konferenzen in Oxford, Broadlands und Brighton. Zwischen 1887 und 1929 sprach er 26 Mal auf der Keswick-Konferenz. Im Unterschied zu anderen Keswick-Rednern engagierte sich Meyer aber für soziale und politische Reformen. Er wurde zum wichtigsten internationalen Botschafter von Keswick.
- 88 George Campbell Morgan (1863–1945) war 1900 in Blankenburg. Er war Vorstandsmitglied der britischen Evangelischen Allianz. Morgans Vater war zuerst baptistischer Pfarrer und später independenter Prediger. Von 1883 bis 1886 war er Lehrer an der Jewish Collegiate School in Birmingham. Am 22. September 1889 wurde Campbell als kongregationalistischer Prediger ordiniert. Ab 1900 war der Kongregationalist Keswick-Redner. Er gründete 1906 die Mundesley-Konferenz in Norfolk. 1883 hieß er Dwight L. Moody in Birmingham willkommen. Mit der Northfield-Konferenz stand er in enger Verbindung. 1919–1932 arbeitete er wieder in den USA.
- 89 Rev. Arthur W. Payne wirkte als Mildmay-Judenmissionar in Jerusalem. Nachdem er 1931 an der Blankenburger Konferenz teilnahm, missionierte er unter Juden in Polen und anderen osteuropäischen Ländern. Payne war Nachfolger von Dr. Gold-Levin als Reisesekretär der British Jews Society.
- 90 Samuel Hinds Wilkinson war Direktor der Mildmay Mission to the Jews zwischen 1907 und 1939. Als Mitglied der Advent Testimony and Preparation Movement hielt er viele Ansprachen über die endzeitliche Bekehrung Israels und die Wiederkunft des Herrn. Zusammen mit Andrew Wingate schrieb er 1908 „Anti-Semitism: Its Causes and Its Cure“. Er war häufiger Teilnehmer an der Blankenburger Konferenz, wo er die deutschen Besucher an ihre Pflichten den Juden gegenüber erinnerte, so auch in den Jahren 1933 bis 1935. Er veröffentlichte viele Schriften u. a. für die Prophecy Investigation Society.
- 91 Rev. Arnold Frank (Presbyterianer) wirkte jahrzehntelang als Judenmissionar der Irish-Presbyterianischen Kirche in Hamburg. Er war der Herausgeber des Gemeinschaftsblattes Zions Freund.

sucht haben die Konferenz wohl viele andere, die mit Keswick und Mildmay eng verbunden waren, wie zum Beispiel Captain Tottenham.⁹²

Der Baptistenprediger Frederick Brotherton Meyer wurde 1897 als Delegierter der Keswick-Konferenz durch Anna von Weling nach Blankenburg eingeladen.⁹³ Für Meyer stand die Blankenburger Konferenz in einer langen Tradition. Er kommentierte sie so: „Anscheinend tut Gott heute durch diese jährlichen Konferenzen ein mächtiges Werk im Lande Luthers, Ter Steegens [sic], Jakob Boehmes und Zinzendorfs.“⁹⁴ Seine Blankenburger Ansprachen, die Anna von Weling übersetzt hat, erschienen später in Druck. 1895 war der Generalsekretär der britischen Allianz, A. J. Arnold, in Blankenburg für die zehnte Jahreskonferenz. Anwesend im Jahre 1896 waren James Hudson Taylor, Sohn eines Methodisten und Gründer der China-Inland-Mission, zusammen mit Rev. Moore, dem Delegierten der Keswick-Konferenz.⁹⁵ 1898 konnte die neue Konferenzhalle eingeweiht werden: Baedeker begrüßte an jenem Tag die Gäste, darunter fünf britische Christen. Sie haben es ermöglicht oder angeregt, dass der direkt mit London in Verbindung stehende Blankenburger Zweig der Allianz gegründet werden konnte.⁹⁶ 1900 versicherte Charles G. Moore, der einige Jahre lang praktisch, wenn nicht nominell, der Redakteur der Keswicker „Life of Faith“ war, die Konferenz: „Ich und viele christliche Freunde in England beten anhaltend, daß diese Konferenz fortgeführt werden könne in der Kraft des Heiligen Geistes – trotz des Verlustes [des Todes von Anna von Weling], der wie ein Schatten auf uns liegt.“⁹⁷

4. Britische und irische Impulse für die Evangelisation in Deutschland

4.1 Berlin

1880 und 1881 verbrachte Reginald Radcliffe eine lange Zeit in Deutschland, und Baedeker übersetzte ihn.⁹⁸ Aus Manchester kam sein Freund Arnold Brunn-

92 Captain Francis Loftus Tottenham, Vorsitzender und seit 1896 Treuhänder der Keswick-Convention. Seit 1904 war er Mitglied des Kuratoriums der Keswick-Konferenz. Er und seine Frau Cicell arbeiteten im Auftrag der Mildmay-Konferenz. Das Ehepaar begleitete Rev. C. Hudson Taylor, Walter B. Sloan und F. B. Meyer 1898 nach Blankenburg.

93 F. B. Meyer: *Memories of a Long Life*, in: *The Christian*, 16. April 1925, 6; Werner Beyer: *Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit* (wie Anm. 33), 24.

94 F. B. Meyer: *In the Land of Luther*, in: *The Christian*, 8. September 1898, 18.

95 Paul Fleisch: *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland* (wie Anm. 5), 283.

96 Werner Beyer: *Ein Leib sind wir in Christus – 100 Jahre Blankenburger Allianzarbeit* (wie Anm. 33), 26.

97 Ebd. 28f.

98 Jane Radcliffe: *Recollections of Reginald Radcliffe* (wie Anm. 98), 197f; Anon.: Reginald Radcliffe, in: *The Christian*, 6. Januar 1881, 16; Anon.: James Hitchens, in: *The Christian*, 24. März 1881, 14; Anon.: P. W. Reinmuth, in: *The Christian*, 27. Oktober 1881, 16; Anon.: Reginald Radcliffe, in: *The Christian*, 13. Oktober 1881, 16.

schweiler, um ihm bei der Evangelisation zu helfen. Die beiden predigten unter anderem im Britischen Seemannsinstitut in Hamburg (Sandtor-Quai) und in der Baptistengemeinde in Altona. Auch in Tanzlokalen und deutschen Kirchen hielt Radcliffe Ansprachen. Vor allem Arbeiter kamen in seine Versammlungen während der dortigen Allianzgebetswoche. 1881 öffnete er nach dem Vorbild ähnlicher Institutionen in Liverpool und London ein Heim für obdachlose Ausländer in der Bernhardtstraße in der Nähe des Hafens. Pastor John Campbell Aston von der irischen Judenmissionskapelle unterstützte das Projekt. Weitere Einsätze folgten in Bremen, Bremerhaven (wo ein weiteres Obdachlosenheim eröffnet wurde), Basel und Hauptwyl (wo er das Heilungszentrum von Pfarrer Otto Stockmayer besichtigte). P. W. Reinmuth, Sekretär der Berliner Stadtmission, berichtete über Radcliffes Einsätze in der Hauptstadt. Auch hier sprach er am liebsten in Tanzlokalen. Dr. J. D. Prochnow und Reinmuth selbst übersetzten ihn. Radcliffe freute sich über seine deutschen Brüder. Sie suchten ernsthaft einen Segen vom Herrn, sie erlebten Bekehrungen von Sündern, man könne viel von ihnen lernen, schrieb er am 8. Oktober 1881 aus Berlin. Im Rathaus evangelisierten Radcliffe und Baedeker, nachdem Toni von Blücher die Erlaubnis dazu erhalten hatte.⁹⁹

Der Waliser Rev. George Palmer Davies (1826–1881) war ab 1857 der Vertreter der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft in Deutschland¹⁰⁰ und Mitglied des gemeindeleitenden Gremiums einer englischsprachigen Gemeinde unter dem Dach der Bischöflichen Methodistenkirche in Berlin. Er nahm an den Berliner Versammlungen des Quäkers Robert Pearsall Smith teil.¹⁰¹ Seine Frau Mary, geborene Freiin von Dungen, war Deutsche. Sie gehörte später zum inneren Kern der Gemeinschaftsbewegung in Berlin.¹⁰² 1863 hatte sie anlässlich des Besuchs von Albert Woodruff und Wilhelm Bröckelmann die erste Sonntagschu-

99 Jane Radcliffe: *Recollections of Reginald Radcliffe* (wie Anm. 98), 199.

100 *The Fifty-Third Report of the British and Foreign Bible Society for 1857*, lxxii. Er war der Nachfolger des berühmten Robert Pinkerton (1784–1859); William Canton: *A History of the British and Foreign Bible Society. Volume III*, London, 1910, 82, 153. George Palmer Davies wurde am Homerton College ausgebildet, sein Lehrer war Dr. J. Pye Smith. Aus gesundheitlichen Gründen musste er sein einziges Pfarramt (in Wandsworth) aufgeben. Er wohnte schon einige Zeit in Deutschland, als er – 31 Jahre alt – die Frankfurter Zweigstelle der Bibelgesellschaft übernahm. Ab 1869 war er der einzige Vertreter der BFBS in Deutschland. Er starb 1881 im Alter von 55 Jahren. Sein Nachfolger in Deutschland war James Watt.

101 Karl Heinz Voigt: *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen*, Wuppertal, 1996, 56, 66.

102 Mary Palmer Davies war seit 1894 Teilnehmerin an den Gemeinschaftsabenden gebildeter Familien in Berlin, Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (wie Anm. 5), 190; Dr. Taylor, Mrs. Howard Taylor: *Hudson Taylor and the China Inland Mission. The Growth of a Work of God*, London, 1921, 561–562.

le in Deutschland gegründet.¹⁰³ Von der Londoner Traktatgesellschaft erhielt sie finanzielle Unterstützung, um die Arbeit der alkoholfreien Kaffeehäuser bekanntzumachen.¹⁰⁴ Bücher, Weihnachtskarten und andere Materialien schickte die Gesellschaft über Familie Palmer Davies an die vielen britischen Arbeiter in Rummelsburg und Schönweide.¹⁰⁵ Bei ihr zu Hause fanden auch Gemeinschaftsabende statt. Bei ihr ist auch Hudson Taylor erschienen.¹⁰⁶ Mit sechs „Bibelfrauen“ und einer Diakonisse evangelisierte sie unter Droschkenkutschern Berlins. Dass sie ihnen und ihren Familien medizinische Fürsorge anbot, war für sie ein Ausdruck der praktischen Heiligung.¹⁰⁷ Wie fast alle Anhänger der Heiligungsbewegung war sie Verfechterin des Allianzgedankens.¹⁰⁸

George Palmer Davies übersetzte den Laienprediger Alexander N. Somerville (1813–1889)¹⁰⁹, als er am 3. Februar 1881 in Berlin evangelisierte.¹¹⁰ Er stellte

103 Evangelical Christendom, 1. Januar 1889, 16–17; The Seventy-Sixth Report of the British and Foreign Bible Society for 1880, 42, zitiert nach William Canton: *A History of the British and Foreign Bible Society* (wie Anm. 100), 98 (Anm.). Frankfurt am Main war die erste Anlaufstelle der beiden Vertreter der amerikanischen Foreign Sunday School Association.

104 Sie meinte: „Many English ideas and institutions have borne transplanting into German soil, and we have faith that our coffee rooms will be an addition to the number“, *The Eighty-First Annual Report of the Religious Tract Society*, 1880, 63.

105 *The Eighty-First Annual Report of the Religious Tract Society*, 1880, 62f.

106 Dr. and Mrs. Howard Taylor: *Hudson Taylor and the China Inland Mission* (wie Anm. 102), 562; Gottlieb Fischer: *Curt von Knobelsdorff*, Barmen, Bern 1907, 168, 204; H. von Redern: *Andreas Graf von Bernstorff* (wie Anm. 53), 207.

107 R. S. Ashton: *The Christian Traveller's Continental Handbook*, London, 1889, 36; Among the Berlin Cabmen, in: *The Christian*, 28. September 1893, 27. Über ihre Arbeit erzählt das Büchlein *Twelve Hundred*, das G. W. Kane in Keswick herausgab. Sie wohnte Alt-Moabit 135. Von ihr sind folgende autobiographische Werke erschienen: *Unter Droschkenkutschern*, Schwerin, 1903; *Ein Kind des Friedens und ein Mann des Volkes*, Berlin, 1884.

108 A. J. Arnold: *Jubilee of the Evangelical Alliance* (wie Anm. 40), 481.

109 Der Schotte Alexander N. Somerville, Mitglied der Freien Kirche, wurde 1874 unter Einfluss von D. L. Moody freier Evangelist. Somerville hielt 1880–1882 viele Vorträge in Europa, er evangelisierte auch unter Juden. Im Jahre 1839 veröffentlichte er eine Geschichte der Juden, Alexander N. Somerville: *History of the Jews viewed in connection with Prophecy, from the Babylonish Captivity to the coming of Christ and Destruction of Jerusalem*, in: *Course of Lectures on the Jews: by Ministers of the Established Church, in Glasgow*, Glasgow, 1839. George Smith, *A Modern Apostle. Alexander N. Somerville 1813–1889*, London, 1891; Karl Heinz Voigt: Somerville, Alexander Neil, in: *BBKL*, X, 1995, Sp. 769–772; David Brown, *The Life of Rabbi Duncan*, 499–500; Will R. Moody, *The Life of Dwight L. Moody*, London, o. D., 226f.

110 Pfarrer Dr. Johann Dettloff Prochnow (1814–1888) und Pastor Hermann Röther, der zwei Jahre lang in Glasgow Theologie studierte, übersetzte in weiteren Versammlungen in Berlin. Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 6. Januar 1881, 17; Anon.: Dr. Somerville in Berlin, in: *The Christian*, 3. Februar 1881, 10; George Smith, *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 205f, 207, 212. P. W. Reinmuth war in Breslau Übersetzer. Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 24. Februar 1881, 13 und 3. März 1881, 19. In Elberfeld übersetzten ein Sprachlehrer namens Klug und der Baptistenprediger Köbner. Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 13. Januar 1881, 20. Klug

dem Schotten tausende von Evangelien und Neuen Testamenten zur Verfügung, die den Gästen kostenlos ausgehändigt wurden. Diese Mission hatte unter anderem das Ziel, „evangelische [evangelical] Christen auf dem Kontinent der Unterstützung ihrer Brüder in Großbritannien“ zu versichern. Somerville organisierte Kinderversammlungen – ein Novum – und sprach vor 2.200 Kindern in Berlin, die von 1.000 Erwachsenen begleitet wurden.¹¹¹ Ein Vertreter der National Bible Society of Scotland verschenkte 3.100 Evangelien, die britische und ausländische Bibelgesellschaft spendete Geld, um weitere 1.000 Evangelien für die Kinder zu kaufen. Somerville brachte D. L. Young mit, der für die Musik zuständig war und mit seiner „amerikanischen Orgel“ einen deutschen Chor leitete. Ein weiterer Mitarbeiter Somervilles war George E. Morgan, der Sohn des einflussreichen Publizisten Richard Cope Morgan.¹¹² Er hat einen aus dreißig Männern und Frauen bestehenden Chor für den evangelistischen Einsatz aufgebaut.

Dass der Dienst von Somerville nicht überall erwünscht war¹¹³, beweist die Tatsache, dass er am 4. Januar 1881 in Elberfeld Drohbriefe erhalten hat, die den

engagierte sich beim CVJM, *Year Book of the Young Men's Christian Associations of the United States, and Dominion of Canada, for the Year 1891*, New York, 1891, 184; *Year Book of the Young Men's Christian Associations of North America, for the Year 1896*, New York, 1896, 126. Der Judenmissionar bei der Londoner Gesellschaft, Albert David Hefter, übersetzte in Frankfurt am Main, Anon.: Dr. Somerville in Frankfurt, in: *The Christian*, 15. Dezember 1881, 22. In Bonn, wo Theodor Christlieb seine Unterstützung vorenthielt, hatte der Richter Niebuhr „den Mut, als Dolmetscher zu fungieren“, George Smith, *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 213, 214. Zu Niebuhr, der in der Nähe des Siegerländer Vereinshauses Hammerhütte wohnte: Jakob Schmitt: *Die Gnade bricht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den angrenzenden Gebieten*, Gießen, 1954, 400.

111 Anon.: Dr. Somerville in Berlin, in: *The Christian*, 17. Februar 1881, 11. Anwesend waren u. a. der Graf und die Gräfin von Bernstorff und ihre Tochter Viktoria, Baron von Steinberg, Hofprediger Stöcker, Dr. Prochnow und Dr. Wangemann. Großveranstaltungen für Kinder wurden auch in Elberfeld und Breslau organisiert. Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 20. Januar 1881, 22; Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 3. März 1881, 19.

112 Anon.: Dr. Somerville in Frankfurt, in: *The Christian*, 15. Dezember 1881, 22. Zwei Methodistenprediger in Frankfurt haben die Mission tatkräftig unterstützt: der Seminarlehrer Rev. Dr. Arnold Sulzberger (1832–1907) und sein Kollege am methodistischen Predigerseminar Rev. Dr. Ludwig Nippert (1825–1894). Sulzberger hat einmal für Somerville gedolmetscht, George Smith, *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 213. Der reiche Laie Karl Timmer hat die Kosten der Frankfurter Mission beglichen. Siehe auch L. Nippert: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 22. Dezember 1881, 18: „Wir sind überzeugt, dass solche Mission und solche Arbeiter sind gerade das, was Deutschland braucht“.

113 Professor Kübel äußerte beispielsweise seine „ernsten Bedenken“ über die Evangelisation des Schotten, die er als ein „ausländische(s) Gewächs“ bezeichnete. Es sei mit gutem Recht gefragt worden, ob „diese Männer [viz. Männer wie Kübel] wohl glauben, das Christentum, welches sie für das allein richtige halten, sei auf deutschem Boden gewachsen und sei nicht ‚importiert‘ worden?“, John L. Nuelsen, Theophil Mann, J. J. Sommer: *Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus von seine Anfängen bis zur Gegenwart*, Bremen, 1920, 610. Der Mitautor J. J. Sommer, selbst methodistischer Prediger, kannte den Vorwurf, angel-

68jährigen aufforderten, die Stadt sofort zu verlassen, sonst sei sein Leben in Gefahr.¹¹⁴ In Wuppertal war der Missionsinspektor Erdmann der einzige Pastor, der Hilfe anbot.¹¹⁵ Professor Christlieb (1833–1889) lehnte es ab, die Mission von Somerville gutzuheißen.¹¹⁶ Die Zeitschrift „The Christian“ kommentierte lakonisch: „Das Missionsfeld in Deutschland bereitet aus vielen Gründen ungeheure Schwierigkeiten“. In Stuttgart aber berichteten einige Zeitungen positiv über seine Mission und verglichen das Wirken des Schotten mit der Germanenmission des Bonifatius. Der „Evangelische Kirchliche Anzeiger“ verglich ihn mit Aloys Henhöfer und stellte fest, dass Somerville im Gegensatz zu Pearsall Smith kein neues Evangelium gebracht hätte.¹¹⁷ Im gegenseitigen Geben und Nehmen und den geistlichen Wechselwirkungen sah man die Vorsehung Gottes.¹¹⁸

Für die deutschen Gegner der neumodischen Großevangelisation hatte sogar Mrs. Palmer Davies Verständnis. Die Berichterstattung der christlichen Zeitungen und Zeitschriften ließ zu wünschen übrig. Berichte von Reisenden, die eventuell der deutschen Sprache nicht mächtig waren oder die Zentren des christlichen Lebens nie besucht hatten, hinterließen „nicht ganz richtige Eindrücke über den geistlichen Zustand der deutschen Hauptstadt“. Deren Berichte förderten nicht die guten Beziehungen, die sie sich so sehnlich wünschte. Im Gegenteil. Zeitungsberichte hätten dazu beigetragen, dass die Pastoren und andere Persönlichkeiten die ausländischen Einflüsse verdächtigten.¹¹⁹ Ähnlich äußerte sich 1881 Theodor Christlieb in Edinburgh und Mildmay. Er kritisierte die Neigung unter britischen Christen, nur die Schattenseiten des religiösen Lebens in Deutschland im Auge zu haben. Die positiven Zeichen würden oft übersehen. Obwohl der Kirchenbesuch in seinem Vaterland zwar gering war, seien 70% al-

sächsisches Importgewächs zu sein, nur zu gut, er war mit Zillah Elisabeth Barratt, der Schwester des wesleyanisch-methodistischen Generalsuperintendenten John Cook Barratt in Deutschland (1865–1892), verheiratet, zit. nach Paul Nollenberger: *Jakob Elert – Eine Pioniergestalt der Diakonie*, Stuttgart, 1988, 23.

114 George Smith: *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 206; Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 20. Januar 1881, 22; Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 13. Januar 1881, 20. In den Drohbriefen wurde Somerville als „alter Pfaffenkopf“ beschimpft. Ein Bericht über Somerville im „Evangelischen Kirchlichen Anzeiger“ wird so übersetzt: „Such mission work, which the English carry on at a great expense, has for us Germans at the very outset something strange about it, and even offensive, if we are to suspect the English of wishing to preach the gospel to us ‚infidel Germans‘, as the technical expression runs in the English and American religious journals, and especially to us the unecclesiastical Berliners“, George Smith: *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 208.

115 Anon.: Dr. Somerville in Germany, in: *The Christian*, 6. Januar 1881, 17; George Smith: *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 207.

116 George Smith: *A Modern Apostle* (wie Anm. 109), 214.

117 Ebd., 209, 210.

118 Ebd., 215.

119 Mrs. Palmer Davies: *The Work of God in Berlin*, in: *The Christian*, 8. Februar 1883, 16.

ler Pastoren ‚evangelical‘, die mehr oder weniger das volle Evangelium predigten.¹²⁰

Das Misstrauen unter deutschen Pastoren behinderte die Arbeit eines weiteren Mannes, den The Christian „den deutschen Moody“ nannte.¹²¹ Frau Davies unterstützte diesen württembergischen Fähnrich Friedrich von Schlümbach, als er zwei Jahre später in Berlin evangelisierte.¹²² Schlümbach habe ihnen beigebracht, wie man seine Bibel lesen sollte, sagte eine Teilnehmerin an seiner Veranstaltung. Man müsse der englischen und amerikanischen Freunde im Gebet gedenken, die ihn nach Deutschland sandten und ihn finanziell und geistlich unterstützen. Dem „neuartigen Unternehmen des abenteuerlichen Amerikaners“, nämlich der Gründung eines Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM), wurde zwar mit Misstrauen begegnet, die Mitarbeit von nicht wenigen Adligen und Reichen im Verein brachte aber die Kritiker zum Schweigen. Der Sekretär des CVJM, Christian Phildius, war ein 30jähriger Geschäftsmann mit mehrjährigen Erfahrungen in England. Dort hatte er die Freikirchen kennen- und lieben gelernt.¹²³ Auch die so genannten Salon-Versammlungen waren vor der evangelistischen Tätigkeit des Deutsch-Amerikaners anscheinend unbekannt in Berlin. Für die unteren Schichten der Gesellschaft wurde auch gesorgt, indem Versammlungen in Bierhallen gehalten wurden.¹²⁴ Das waren für manche Menschen anstößige Neuheiten, auf die die deutschen Kirchen verzichten könnten und sollten. Zuletzt sollte die Christliche Gemeinschaft Sankt Michael erwähnt werden, die der Graf Eduard von Pückler (1853–1924) ins Leben rief, um die Arbeit des Deutsch-Amerikaners weiterzuführen.¹²⁵

Für „The Christian“ schrieb Dr. H. P. Ziemann Berichte über die Entwicklung der Evangelisationsbewegung in Deutschland. Er erzählte zum Beispiel 1880 von Pfarrer Franz Jentzsch¹²⁶, dass er „immer noch jene Begeisterung ausstrahlt, die

120 The Christian 22. September 1881, 14.

121 Anon.: The German ‚Moody‘, in: The Christian 25. November 1880, 16.

122 Mrs. Palmer Davies: The Work of God in Berlin, in: The Christian, 8. Februar 1883, 16; Mrs. Palmer Davies: Five Months in Berlin. Herr von Schlümbach's Farewell, in: The Christian, 19. April 1883, 18; H. von Redern: *Andreas Graf von Bernstorff* (wie Anm. 53), 191–96.

123 Karl Kupisch: *Der deutsche CVJM* (wie Anm. 52), 28. Ludwig von Gerdtehl, der im Auftrag der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung unter Berliner und Hamburger Studenten evangelisierte, wurde durch die Lektüre von C. H. Spurgeons Predigten bekehrt, Anon.: Alliance Movement in the German State Church, in: *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1910, 143. Von Gerdtehl (Berlin-Steglitz) sprach fünfmal (1904–1908) auf der Blankenburger Konferenz, *50 Jahre Blankenburger Konferenz* (wie Anm. 18), 142.

124 Anon.: The Gospel in Germany, in: The Christian, 5. Juli 1883, 30.

125 Arno Pagel: *Eduard von Pückler*, Offenbach, o. D., 10–22. Bei diesem Werk spielte auch das eschatologische Motiv, das sich im Namen ausdrückt, eine Rolle. Der Erzengel Michael (Apk 12, 7) ist der Beschützer Israels in seinem Kampf gegen die satanischen Mächte dieser Welt. Ebd. 15. Siehe auch *Evangelical Christendom*, 1. Juni 1892, 166.

126 Franz Jentzsch (1849–1883), ab 1874 Leiter der unter Aufsicht von Dr. Brückner geführten Stadtmission in Berlin, 1882 erster Inspektor der Berliner Stadtmission. Dort hat er eine

während seines Aufenthaltes in London entfacht wurde“.¹²⁷ Dort habe Jentzsch vor allem gelernt, was es heißt, richtig zu beten. Ihm ist dort auch die Bedeutung des persönlichen Bibelstudiums klar geworden. In seiner Gemeinde und unter seinen Freunden pflege er nun, beides mit ganzem Herzen zu betreiben, schrieb Ziemann, der selbst in Jentzsch's Gemeinde gepredigt hatte. Jentzsch trat in Kontakt mit Henry Grattan Guinness, um einen Missionar aus dem East London Training Institute nach Berlin zu holen.¹²⁸ Jentzsch war aber auf die Unterstützung von britischen Christen angewiesen. Der Evangelist sollte durch freiwillige Gaben aus Großbritannien unterstützt werden. Im folgenden Jahr kam Julius Rohrbach nach Berlin.¹²⁹ Dieser neue Evangelist der Stadtmission schrieb an Donald Matheson¹³⁰: „Die Staatskirche ist total gegen alle [evangelistischen Aktivitäten], die sie nicht kontrollieren kann. Man bereitet uns ernsthafte Schwierigkeiten und warnt die Menschen vor uns“.¹³¹ Er hatte schon einen Bericht über seine Arbeit in Moabit in Julius von Gemmingsens „Oelblatt“ gelesen, an dem, wie er meinte, die kirchlichen Behörden großen Anstoß genommen hätten. Obwohl er „auf der Basis der Evangelischen Allianz“ arbeitete, glaubte er, dass die Zusammenarbeit mit einzelnen Pfarrern der Staatskirche bald zu Ende gehen würde und fügte hinzu: „Diejenigen, die schlafen, wollen ungern gestört werden“.

Schule für arme Kinder gegründet, Kaffeehäuser eröffnet und Treffen für Mütter organisiert. Er wurde von der Berliner Missionsgesellschaft nach China gesandt. Jentzsch half Graf Andreas Bernstorff bei der Gründung einer Sonntagsschule in der Friedrich-Wilhelm-Straße (Nr. 20) im Bezirk der Matthäikirche mit, vgl. H. von Redern: *Andreas Graf von Bernstorff* (wie Anm. 53), 90f. Er war mit Curt von Knobelsdorff befreundet, Gottlieb Fischer, *Curt von Knoebelsdorff* (wie Anm. 106), 115.

127 H. P. Ziemann: Gospel Work in Germany, in: *The Christian*, 21. Oktober 1880, 8.

128 Zwei Missionare aus dem East London Institute for Home and Foreign Missions gingen nach Berlin: außer Julius Rohrbach ein Mann namens R. Georgii, Mrs. H. Grattan Guinness, *The Wide World and Our Work in It; or, The Story of the East London Institute for Home and Foreign Missions*, London, 1886, 170–171, 258.

129 Traktate und Bücher für seine Arbeit in Berlin holte Rohrbach vorher ab, *The Fifty-first Annual Report of the Religious Tract Society for 1881*, 60.

130 Donald Matheson war Mitglied des Vorstands, dem die Organisation der Heiligungskonferenz in Brighton oblag, *Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton, May 29th to June 7th, 1875*, Brighton, 1875 [Nachdruck New York, London, 1985], 7. Er war Presbyterianer, ein Ältester, der Verantwortung für die Außenmission und Kontakte mit anderen Kirchengemeinschaften hatte, *Minutes of the Synod of the Presbyterian Church of England, Vol. IV: 1886–1888*, London, 1888, 46. Er war ein „Referee“ – wie R. C. Morgan, James Hudson Taylor und Theodore Howard – für das East London Institute for Home and Foreign Missions, Dr. and Mrs. H. Grattan Guinness, *The Divine Programme of the World's History*, London, 1892, 452. Matheson sammelte Jahre lang Spenden für Rohrbachs Arbeit, Julius Rohrbach: Berlin Gospel Mission, in: *Evangelical Christendom*, 1. Mai 1890, 141. Er saß im Vorstand der Londoner Religious Tract Society und kannte also sehr gut die Arbeit des irisch-presbyterianischen Rev. James Craig in Europa.

131 Anon.: Mission Work in Berlin, in: *The Christian*, 6. Oktober 1881.

Dreißig Jahre lang wirkte Rohrbach in Berlin. Seine Berichte erschienen in dem Missionsorgan der Brüdergemeinden und in *The Christian*.¹³² Kontakte zu Tony (Toni) von Blücher (1836–1906) waren besonders eng und kollegial, oft wird sie als Mitstreiter in seinen Briefen erwähnt.¹³³ Nachdem 1883 der neue Saal am Schöneberger Ufer eingeweiht wurde, war Rohrbach einer der Prediger, die regelmäßig dort predigten.¹³⁴ Mit Curt von Knobelsdorff und dem Blauen Kreuz¹³⁵ arbeitete Rohrbach zusammen. „Wir haben jetzt wieder zwei Vereine; bei Frl. von Blücher und Prediger Rohrbach“, schrieb von Knobelsdorff am 16. März 1889.¹³⁶ In Rohrbachs Missionskapellen – wie auch in den Versammlungen bei Fräulein von Blücher – sprachen viele Gäste aus dem englischsprachigen Ausland. Im ersten Jahrzehnt unterstützten die Arbeit in Charlottenburg und Moabit (Bremer Straße 8) vor allem:¹³⁷ Henry Grattan Guinness und seine

132 *Echoes of Service*, Nr. 328, Februar/ II 1895, 55; Nr. 354, März 1896, 83; Nr. 359, Juni 1896, 164; Nr. 362, Juli 1896, 211–2; Nr. 368, Oktober/II 1896, 310; Anon.: Berlin Evangelical Mission, in: *The Christian*, 20. Juli 1893, 16; Julius Rohrbach: *Twenty Years in Berlin*, in: *The Christian*, 15. November 1900, 15.

133 Vgl. seinen Nachruf auf sie, Julius Rohrbach: *The late Miss von Blücher*, in: *The Christian*, 1. November 1906, 17. Hier wird erwähnt, dass Charles Inwood, W. Fuller Gooch, F. B. Meyer und Dr. Baedeker in den Räumen von Blüchers Gemeinschaft gepredigt hatten. Henry Grattan Guinness predigte im Saal in der Hohenstaufenstraße, *The Christian*, 21. Dezember 1899, 34.

134 Anon.: *A Lady's Work in Berlin*, in: *Evangelical Christendom*, 1. September 1891, 281–282.

135 Die Trinkerrettungsarbeit der Mäßigkeitsvereine und Blaukreuz-Vereine wurden maßgeblich von britischen Vorbildern geprägt. Nach Deutschland ist die Bewegung durch Louis-Lucien Rochat gekommen, der Zeugnisse von bekehrten Trinkern während eines dreimonatigen Aufenthaltes in England gehört hatte. Kontakte fand er dort zu der Church of England Total Abstinence Society (gegründet 1862). Die Congregationalisten (1874), die Baptisten (1874) und die Presbyterianer (1892) gründeten eigene Abstinenzvereine. William Noble gründete 1877 eine eigene Organisation: die Blue Ribbon Movement. Der Name bezog sich auf Num 16, 38: die Kinder Israels sollten eine Schnur von blauen Purpur an die Quaste des Zipfels ihrer Oberkleider setzen, um der Gebote Gottes zu gedenken.

136 Gottlieb Fischer: *Curt von Knobelsdorff* (wie Anm. 106), 166.

137 Julius Rohrbach: *Berlin Gospel Mission*, in: *Evangelical Christendom*, 1. Mai 1890, 141. Dieser Bericht gibt einen guten Überblick über Rohrbachs vielfältiges Wirken in Berlin. Rohrbach selbst schreibt, dass die Gemeinde in Moabit 1884 gegründet wurde, zwei Jahre später konnte die Gemeinde in ein eigenes Gebäude einziehen. Seit 1885 fanden während der Sommermonate Gottesdienste in einem Zelt in Charlottenburg statt, in den Wintermonaten wurden Räume gemietet. Er erwähnt, dass die Gottesdienste in dem Zelt eine Neuheit für Berlin waren, Julius Rohrbach: *Twenty Years in Berlin*, in: *The Christian*, 15. November 1900, 15. In Charlottenburg konnte die dortige Gemeinde 1890 in ein eigenes Gebäude einziehen. Irmgard Wirth berichtet: „Julius Richter ließ sich von Friedrich Franke ein Mietshaus mit rückwärtigem Seitenflügel und einem eine Kapelle mit kleinerem Betsaal enthaltenden Quergebäude erbauen. Im Vorderhaus richtete er ein Studentenheim für englische Studenten in Berlin ein. Die Kapelle diente der Christlichen Gemeinde, der gleichfalls hauptsächlich Engländer angehörten, deren Geistlicher Rohrbach war“, Irmgard Wirth: *Die Bauwerke und Kunstdenkmäler von Berlin*, Bd. 2/Teil 2, Berlin, 1961, 72.

Frau Fanny (London), Reginald Radcliffe (Liverpool), R. C. Morgan (London), Dr. Baedeker (Weston-super-Mare), Dr. John Lindsay Maclean (Bath)¹³⁸ und Rev. John Francis Tooke Hallows (Birmingham).¹³⁹ Vor allem Dr. Baedeker war oft zu Besuch.¹⁴⁰ Der geborene deutsche Evangelist sprach in den Evangelischen Missionskapellen von Rohrbach wie in den Sälen der Christlichen Gemeinschaft, die Fräulein von Blücher gründete. Henry Grattan Guinness hat in Moabit und in Charlottenburg gepredigt.¹⁴¹ Ein weiterer Brite, der mehrere Male auf Rohrbachs Einladung predigte, war Frank Cockrem von der Open Air Mission.¹⁴² Rohrbach hatte Erfahrungen mit der Evangelisation im Freien (vor allem in Parks) in London gemacht, sein dortiger Pastor, der Baptist William Cuff, engagierte sich in diesem Zweig der inneren Mission.¹⁴³ Auch auf den Mai-Konferenzen, die von Blücher nach englischer Art und nach englischem Vorbild organisierte, predigte oft William Fuller Gooch.¹⁴⁴ Der Baptist F. B. Meyer war ein weiterer Prediger, der häufig in der Reichshauptstadt war. Rohrbach hat F. B. Meyer übersetzt, als dieser 1907 die Allianz-Bibelschule in Berlin besucht hat.¹⁴⁵

- 138 Anon.: Dr. J. A. Maclean [1830–1906], in: Henry Pickering (Hg.): *Chief Men Among the Brethren* (wie Anm. 39), 239–242. Maclean war eine leitende Persönlichkeit der Brüderbewegung. Er war Mitherausgeber von deren Zeitschrift *The Missionary Echo* (ab 1885 *Echoes of Service*). Er war Mitbegründer der Leominster Conference.
- 139 J. F. T. Hallows (1846–1917) studierte 1869 am Paton Congregational College, anschließend wirkte er als Pfarrer für eine Gemeinde der Countess of Huntingdon's Connexion. Ab 1891 war er Pfarrer in Birmingham. 1898 wurde er Direktor von Hulme Cliffe College (Curbar, Derbyshire), einem Ableger des East London Institute for Home and Foreign Missions. Ab 1910 wirkte er als Missionar in Indien, wo er starb. Seine Frau, Frances Sarah Knight, schrieb viele Werke über Aspekte der Mission. Hallows – wie auch Georg Müller und Dr. Baedeker – predigte auch bei Toni von Blücher am Schöneberger Ufer, J. F. T. Hallows: *A Lady's Work in Berlin*, in: *Evangelical Christendom*, 1. September 1891, 281–282: „I write all this hoping that some practical aid and sympathy may be forthcoming from England for Fräulein von Blücher and her arduous and self-denying efforts. Especially does she hope that English Christians will visit her (5, Bülowstraße), and see for themselves the sort of work she is carrying on, and address meetings if they are able“.
- 140 *Echoes of Service*, Nr. 328, Februar/ II 1895, 55; Nr. 331, April/I 1895, 83; Nr. 354, März 1896, 83.
- 141 *The Christian*, 21. Dezember 1899, 34. Dr. Baedeker und Graf von Bernstorff übersetzten ihn.
- 142 Anon.: From Pastor Julius Rohrbach. A Fifty-Years Reader, in: *The Christian*, 2. Februar 1928, 11. Dieser volksmissionarische Verein wurde 1853 von John Macgregor gegründet. In der großen Erweckung im Jahre 1859 evangelisierten der damalige Sekretär Gawin Kirkham und seine Kollegen im ganzen Land. J. Edwin Orr: *The Second Evangelical Awakening in Britain*, London, Edinburgh, 1953, 214, 238; George E. Morgan: *A Veteran In Revival. R. C. Morgan: His Life and Times*, London, 1909, 15.
- 143 Das Predigen im Freien in Deutschland wurde von britischen Evangelikalen befürwortet und unterstützt. Graf Pückler predigte auf der Jungfernheide in Berlin, Mitglieder des CVJM hielten Ansprachen im Grunewald, *Evangelical Christendom*, 1. Juli 1890, 206.
- 144 Henry Martyn Gooch: *William Fuller Gooch. A Tribute and a Testimony*, London, 1929, 128.
- 145 *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1907, 140.

1900 auf Initiative von Meyer gründete Rohrbach zusammen mit Kollegen einen Freikirchlichen Predigerbund in Berlin, Rohrbach wurde Sekretär. Monatliche Versammlungen wurden organisiert.¹⁴⁶ Während einer Zeltmission in Charlottenburg 1905 predigte der amerikanische Evangelist R. A. Torrey bei Rohrbach. Pfarrer Paul, die Herren Feller und Kaul dienten am Wort. Gleichzeitig gaben manche, die in Wales und Keswick gewesen waren, Zeugnis über die großen Ereignisse dort.¹⁴⁷ In Berlin waren um die Jahrhundertwende Einflüsse aus den angelsächsischen und keltischen Erweckungen spürbar.

Die von Rohrbach und von Blücher gegründeten Gemeinden hatten einen Allianzcharakter, waren aber vor allem durch Männer mitgeprägt, die aus der Brüderbewegung kamen oder mit ihr sympathisierten. Das ureigenste Anliegen der beiden, war aber, offen zu sein für alle Kinder Gottes.

Gleichzeitig war das Wirken von Rohrbach und Blücher eschatologisch ausgerichtet. Auch hier wirkte ein Anliegen der Brüder- wie der Heiligungsbewegung nach. In seinem Nachruf auf seine Freundin schrieb Rohrbach, ihr Werk würden mehrere Brüder in der Kraft des Heiligen Geistes und in Erwartung des Kommens des Herrn fortführen. In seiner Erinnerung an ihren 100. Geburtstag meinte Erich Sauer, dass Blüchers Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn so lebendig sei, dass sie hoffte, vielleicht gar nicht mehr durch den Tod gehen zu müssen. Der baptistische Judenchrist Naphtali Rudnitzky (1869–1940), der zwischen 1909 und 1923 für die Hebrew Christian Testimony to Israel in Berlin missionierte, stand ab 1905 von Blücher zur Seite. Anscheinend half er, die dortige Gemeinde aufzubauen. Nicht weniger interessiert an der Endzeit war Rohrbach. Wenn man bedenkt, dass Grattan Guinness der Lehrer und Förderer von Rohrbach war, ist das nicht überraschend. Als im Juli 1899 James Sprunt (London) in Charlottenburg predigte, fanden eine Woche lang besondere Veranstaltungen zum Thema der Wiederkunft Christi und Gottes Heilsplan für Israel statt. Die Herzen und Sinne der Gläubigen sollten auf den kommenden Richter dieser Welt vorbereitet werden.¹⁴⁸ Der Baptistenprediger Eduard Scheve (1836–1909), der Rohrbach taufte, führte ab 1906 den Vorsitz des Vereins der Freunde Israels in Berlin.¹⁴⁹ Scheve saß im Vorstand des Berliner Allianzzweiges.¹⁵⁰ Mit dem ju-

146 *Free Church Year Book and Official Report of the Sixth National Council of the Evangelical Free Churches held in Cardiff, March 11th to 14th, 1901*, London, 1901, 154; *Free Church Year Book and Official Report of the Eighth National Council of the Evangelical Free Churches held in Brighton, March 9 to 12, 1903*, London, 1903, 304; *Free Church Year Book and Official Report of the Thirteenth National Council of the Evangelical Free Churches*, London, 1908, 238–40. 1908 schätzte Rohrbach, dass es rund 10.000 Freikirchler in Berlin gab, 40 freikirchliche Prediger waren in dem Jahr aktiv.

147 Julius Rohrbach: *Awakening at Berlin*, in: *The Christian*, 19. Oktober 1905, 18.

148 Anon.: *Conference at Charlottenburg*, in: *The Christian*, 20. Juli 1899, 25.

149 Ronald Hentschel: *Naphtali Rudnitzky (1869–1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars*, Unveröffentlichte Abschlussarbeit, Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-

denchristlichen Baptistenprediger und Allianzmann Julius Köbner wurde in Berlin im freikirchlichen Sinne zusammengearbeitet.¹⁵¹

Weniger bekannte Evangelisten kamen ebenfalls nach Berlin. In lutherischen Kirchen in Deutschland und Polen predigte zum Beispiel W. J. Ervine. Er wusste von dreißig Sälen in Berlin, wo das Evangelium von geistlich begabten, aber nicht ordinierten Menschen verkündigt wurde.¹⁵² Gleichzeitig meinte er, dass die Pastoren der lutherischen Kirche mit wenigen Ausnahmen geistlich tot seien. Sie hätten keine Botschaft vom Herrn. Gerade deshalb gebe es einen großen Hunger im Volk nach dem Wort des Lebens und „Gott hat Prediger erweckt“. Auf Einladung deutscher Geschwister hielten 1900 Rev. E. L. Hamilton und Dr. T. H. White¹⁵³ (Southsea) Versammlungen in über dreißig Städten im Auftrag des Keswick Council.¹⁵⁴ Auch in der Berliner Gemeinde von Fräulein von Blücher hielten sie Ansprachen: „Man kann Gott nur danken für diese offene Tür in Deutschland“, denn es gebe einen richtigen geistlichen Hunger nach dem Worte Gottes. Nach einer Versammlung gaben 165 Menschen Zeugnis, dass sie durch die beiden Briten einen großen Segen empfangen hatten. In Dresden besuchten sie unter anderen die baptistische Gemeinde. Nach ihrem Einsatz dort richtete Karl Mascher eine Bitte an den Keswick Council: Auch im kommenden Jahr Prediger nach Sachsen zu schicken. Er könne garantieren, dass mindestens dreißig Versammlungen organisiert würden.

In Rummelsburg – damals noch kein Ortsteil im Bezirk Lichtenberg, sondern in der Nähe von Berlin – gründete eine englische Dame eine Sonntagschule; dort sei die Teilnehmerzahl von 10 auf über 100 gewachsen. In den Blättern der *Christian* bat sie um finanzielle Hilfe, um einen Raum für diese Bedürftigen zu mieten. In London sammelte Frau Adams Spenden für sie.¹⁵⁵ In dieser Stadt wirkte für die Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG) Rev. B. G. Durrad.¹⁵⁶

Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Hamburg 1994, 14f; Hans-Joachim Leisten: *Wie alle anderen auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften*, Hamburg, 2010, 174.

150 Wilhelm Nitsch: *75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz*, Witten, 1955, 18.

151 Wilhelm Nitsch, *75 Jahre* (wie Anm. 150), 10; Ruth Baresel: *Julius Köbner. Sein Leben*, Kassel, 1930, 278, 286, 308.

152 W. J. Ervine: *Through Germany to Poland. Revival on the Continent*, in: *The Christian*, 17. Juli 1924, 6.

153 Walter B. Sloan: *These Sixty Years* (wie Anm. 18), 45, 52, 65, 90.

154 Anon.: Blankenburg, in: *The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work*, 1. August 1900, 501; F. B. Meyer: *In Stockholm and Berlin*, in: *The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work*, 17. Oktober 1900, 686; Walter B. Sloan: *These Sixty Years* (wie Anm. 18), 52.

155 Anon.: Rummelsburg, in: *The Christian*, 17. November 1881, 22.

156 R. S. Ashton: *The Christian Traveller's* (wie Anm. 107), 42. Vor allem in den Sommermonaten wurden Prediger der SPG eingesetzt.

Eine christliche Konfession ist schon oft als „Heiligungsbewegung“ bezeichnet worden: die Heilsarmee.¹⁵⁷ Ihr Motto – Blut und Feuer – ist selbst eine bildliche Umschreibung der Heiligungsbewegung. Im Jahre 1905 schrieb sein Kommandeur, dass in Deutschland die Salutisten einen weit geeigneteren Boden als in England fänden, da England kein Militärstaat sei und die Engländer dem Soldatentum nicht sehr geneigt seien.¹⁵⁸ Man hegte große Hoffnungen, viele Deutsche als Soldaten und Offiziere rekrutieren zu können. Der Gründer der Heilsarmee William Booth reiste 24 Mal nach Deutschland, ihm lag die Heimat Luthers sehr am Herzen.¹⁵⁹ Das gleiche galt für den ersten Leiter der Arbeit in Deutschland.¹⁶⁰ Am 1. Mai 1887 gab es die erste öffentliche Versammlung der Heilsarmee in einem nicht-kirchlichen Saal in Deutschland.¹⁶¹ In der Berliner „Ressource“, einem damals bekannten Festsaal der Stadt, organisierten George Scott Railton und Fritz Schaaff am Sonntag, dem 26. Februar 1888 eine Versammlung, zu der 600 Menschen kamen.¹⁶² Schaaff, der als Kaufmann London und New York schon kennengelernt hatte und sich in den USA bekehrt hatte, übersetzte Railtons Vorträge ins Deutsche.¹⁶³ Railton, der in einer methodistischen Familie aufgewachsen war, war führende Gestalt der deutschen Heilsarmee zwischen 1887 und 1894.¹⁶⁴ Ab 1890 war er Kommandeur. Sein Nachfolger (1894–1901) war Thomas McKie aus Newcastle-upon-Tyne, dessen Frau Marie geb. Meidinger die

157 Der Name wurde erst 1878 angenommen, Roy Hattersley: *Blood and Fire. William and Catherine Booth and their Salvation Army*, London, 2000, 236.

158 G. S. Railton: *Das Leben des Oberleutnant Junker*, Berlin, 1905, 127.

159 P. A. Clasen: *Der Salutismus. Eine sozialwissenschaftliche Monographie über General Booth und seine Heilsarmee*, Jena, 1913, 105. Die Laufbahn William Booths begann 1865 als freier Zeltevangelist im Osten Londons. Das Zelt gehörte dem East London Special Services Committee. Dieses Komitee wurde 1861 durch Booths Bekannten Reginald Radcliffe ins Leben gerufen, Glenn K. Horridge: *The Salvation Army. Origins and Early Days: 1865–1900*, Goldammer, 1993, 15.

160 Während er in Deutschland wirkte, identifizierte sich Railton vollkommen mit seiner Umgebung. 1890 schrieb er: „[F]irst of all, let me say thank God I am a German and belong to the Heilsarmee. Excuse me for feeling that this is the most beautiful country under heaven, and that our government is the strongest, wisest and best with which God has blessed mankind“, Bernard Watson: *Soldier Saint. George Scott Railton. William Booth's First Lieutenant*, London, 1970, 104.

161 J. Fehr: *Die Heilsarmee. Ein neuer Auswuchs des Protestantismus*, Frankfurter zeitgemäße Broschüren, NF Bd. XII, H. 9/10, Frankfurt, 1891, 333.

162 Reinhold Walz: *Die Heilsarmee in Berlin*, in: „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen“. *Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben*. Hg. v. Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, Berlin, 2001, 125.

163 J. Fehr: *Die Heilsarmee* (wie Anm. 161), 337.

164 Zu Railtons Wirken in Deutschland siehe: Bernard Watson: *Soldier Saint* (wie Anm. 160), 100–125; P. A. Clasen: *Der Salutismus* (wie Anm. 159), 105–109; Eileen Douglas, Mildred Duff, *Commissioner Railton*, London, 1920, 114–127; Max Gruner: *Revolutionäres Christentum. 50 Jahre Geschichte der Heilsarmee in Deutschland. Band I: 1886–1914*, Berlin, Bochum, 1952, 44–97.

Railton starb am 19. Juli 1913 auf dem Kölner Hauptbahnhof.

erste deutsche Kommandeurin war. Ihm folgten der ehemalige anglikanische Geistliche W. Elwin Oliphant (1901–1909) und der aus Belfast stammende Geschäftsmann William John MacAlonan (1909–1914).¹⁶⁵ In der Leitung der Heilsarmee war der britische Geist vorherrschend.

1891 traten auf der Blankenburger Konferenz zum ersten Mal Vertreter der Heilsarmee auf. Der ehemalige Methodist und ehemalige leitende Direktor der Bismarck-Kohlen-Bergwerke Jakob Junker hielt eine Ansprache¹⁶⁶, Railton begleitete ihn nach Blankenburg.¹⁶⁷ Junker forderte alle anwesenden Frauen auf, dem Beispiel Fräulein von Blüchers zu folgen, und Versammlungen nicht nur für Frauen zu halten – eine Aufforderung, die Railton für sehr wertvoll hielt.¹⁶⁸ Der eifrige Vertreter des Blauen Kreuzes Curt von Knobelsdorff war einer, der dem Kommandeur auf der Konferenz auffiel. Er war schon mit Junker befreundet, unter seinem Einfluss legte der Stabskapitän der Heilsarmee ein Abstinenzgelübde ab.¹⁶⁹ Junker wurde Chef-Sekretär der Heilsarmee, durch ihn sind Lehren der britischen Heiligungsbewegung verbreitet worden. In seinem Testament vom Januar 1901 pries er Gott, dass viele Tausende durch das Wirken der Heilsarmee „den Segen voller Erlösung von der Sünde und ein Leben fortwährenden Sieges durch Jesum Christum“ erlangt hätten. Auch sei die Heilsarmee ein Segen für die meisten Kirchen und Gemeinschaften gewesen, indem sie dieselben angespornt habe, mehr für Gott und die Seelen zu tun und zu wagen, und furchtloser für Jesum und sein Reich einzutreten.¹⁷⁰ Kontakte der Heilsarmee zum Blauen Kreuz wurden schon erwähnt. Einer der Väter der Gemeinschaftsbewegung im Norden Deutschlands, Baron Hans-Werner von Tiele-Winckler (1865–1914), richtete der Heilsarmee auf seinem Land im mecklenburgischen Rothenmoor ein Erholungsheim für Heilsarmeeoffiziere ein.¹⁷¹

Vor allem in den großen Städten konnte das soziale Wirken und die Heiligungspraxis der Heilsarmee Anhänger finden. Railton war einer der wenigen Leiter der Heilsarmee, die versuchte, eine Heiligungslehre zu formulieren. Er lehnte sich stark an die Lehren der Heiligungskonferenz in Brighton an, methodistische

165 Im holländischen Vaterhaus von Frau Oliphant geb. Célestine Schoch waren viele Persönlichkeiten der Heiligungsbewegung zu Gast: George Müller, Friedrich Baedeker, Hudson Taylor, Moody und Sankey, Lord Radstock, Max Gruner: *Revolutionäres Christentum* (wie Anm. 164), 168.

166 Zu Jakob Juncker (1849–1901) G. S. Railton: *Das Leben des Oberleutnant Junker* (wie Anm. 158).

167 A. W. Day: Christian Convention in Germany, in: *The Christian*, 17. September 1891, 14.

168 Max Gruner, *Revolutionäres Christentum* (wie Anm. 164), 79.

169 Gottlieb Fischer: *Curt von Knobelsdorff* (wie Anm. 106), 83ff, 185; Max Gruner: *Revolutionäres Christentum* (wie Anm. 164), 155. Die Witwe des Oberleutnants Curt von Knobelsdorff, Ulrike, geb. von Thümmeler, gehörte zwischen 1904 und 1913 dem Gebets- und Hilfsbund der Heilsarmee an, ebd.

170 G. S. Railton: *Das Leben des Oberleutnant Junker* (wie Anm. 158), 165.

171 Max Gruner, *Revolutionäres Christentum* (wie Anm. 164), 225.

Einflüsse wirkten mit.¹⁷² Im offiziellen Parliamentary Foundation Deed Poll (1878) stand: „We believe that it is the privilege of all believers to be ‚wholly sanctified‘ and that ‚their whole spirit and body‘ may be preserved blameless unto the coming of the Lord Jesus (I Thess 5, 23)“. Dies blieb bis 1927 eine der Grundlehren der Heilsarmee. Auch hier wird der eschatologische Aspekt nicht ausgeblendet. Im amtlichen Organ der Heilsarmee kommt auch Railtons Liebe zum jüdischen Volk zum Ausdruck. Im selben Atemzug kritisierte er die Christenheit: „Ich sehe mehr und mehr, dass die Blindheit, Härte und Weltlichkeit mancher Christen an dem heutigen Zustand vieler Glieder dieses lieben Volkes schuld sind“.¹⁷³

Nachdem er sich von der Heilsarmee getrennt hatte, öffnete Fritz Schaaff eine „Christliche Mission“ in Berlin. Möglicherweise verließ er die Armee, da sie, so ein Korrespondent der Zeitung „The Christian“, wenig Sympathie unter deutschen Christen genoss.¹⁷⁴ Zu der Zeit, 1890, trugen die Salutisten in Berlin keine Uniform, die Zeitschrift „Der Kriegsruf“ wurde auch nur in der deutschen Sprache vertrieben. Das fand derselbe Korrespondent „weise“, nahm diese Strategie doch auf die deutsche Kultur Rücksicht. Das nächste Jahr wurde berichtet, dass seine Missionskapelle inzwischen jeden Abend in der Woche bis auf den letzten Platz voll besetzt war.¹⁷⁵ Diese Arbeit gedieh.¹⁷⁶

172 Roy Hattersley: *Blood and Fire* (wie Anm. 157), 214f, 227f; Bernard Watson, *Soldier Saint* (wie Anm. 160), 15f.. Zu den Wurzeln der Heiligungslehre der Heilsarmee siehe auch John Kent: *Holding the Fort. Studies in Victorian Revivalism*, London, 1978, 325–340. 1876 formulierte er folgende Resolution auf der Konferenz der East London Christian Mission: „We believe that after conversion there remain in the heart of a believer inclinations to evil or roots of bitterness, which, unless overpowered by divine grace, produce actual sin, but that these evil tendencies can be entirely taken away by the Spirit of God, and the whole heart thus cleansed from everything contrary to the will of God, or entirely sanctified, will then produce the fruits of the Spirit only. And we believe that persons thus entirely sanctified may by the power of God be kept unblamable and unreprouvable before Him“.

173 G. S. Railton: Gedenktag des Todes des Königs der Juden. Warum ich die Juden liebe, in: *Der Kriegsruf*, Nr. 12, 21. März 1891, 1–2; G. S. Railton: Das gute, alte Worms, in: *Der Kriegsruf*, Nr. 14, 4. April 1891, 3.

174 *Evangelical Christendom*, 1. September 1890, 266f.

175 *The Christian* 20. August 1891, 13.

176 *The Christian* 27. Januar 1898, 21.

4.2 Neukirchen

Das Wirken von Pfarrer Ludwig Doll (1846–1883) erweckte viel Interesse unter britischen Christen.¹⁷⁷ Im kleinen Dorf von Neukirchen entstand eine zweimal jährlich stattfindende dreitägige Allianzkonferenz zur Vertiefung des Glaubenslebens, an der oft mehr als 1 000 Menschen teilnahmen. Alle Schichten der Gesellschaft, alle Konfessionen waren normalerweise vertreten. „Von Zeit zu Zeit sah man sogar nicht wenige Pastoren“, berichtete ein britischer Korrespondent.¹⁷⁸ Alle Gäste wurden kostenlos beherbergt und verpflegt. Ein Missionsinstitut und ein Waisenhaus wurden nach dem Vorbild der von Georg Müller¹⁷⁹ gegründeten Anstalten als Glaubenswerk errichtet und erhalten. Müller hatte 1843/1844 Versammlungen in Württemberg gehalten, zur gleichen Zeit erschien „Des Herrn Führungen im Lebensgange des Georg F. Müller“ bei Liesching in Stuttgart.¹⁸⁰ Seine Lebensbeschreibung belebte erweckte Kreise nicht nur im Südwesten Deutschlands. Müller besuchte viele Konferenzen in Deutschland in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, darunter auch 1891 die Neukirchner Konferenz. Von Bonn aus reiste der alte Waisenvater dorthin, um eine Stunde lang dort dabei zu sein.¹⁸¹ In Neukirchen hielt Dr. Baedeker immer wieder Ansprachen.¹⁸²

177 Anon.: The late Pastor Ludwig Doll. A Story of Faith and Work, in: The Christian, 24. September 1891, 17–18; Anon.: A Visit to Neukirchen, in: The Christian, 28. Juni 1900, 19; Anon.: Neukirchen, in: The Christian, 20. September 1900, 18; Hans von Sauerbrun: *Er der Meister, Wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888–1958*, Offenbach am Main, 1959, 419.

178 Anon.: A Convention in Germany, in: The Life of Faith, 1. Juni 1891, 112. Zu Neukirchen siehe auch Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (wie Anm. 5), 380, 403.

179 In England gab es Kritik an dem Ausländer Georg Müller. Seine „neuartigen Methoden“, die viel Aufmerksamkeit erregten, und sein starker Akzent fanden nicht bei allen Gefallen, Arthur T. Pierson: *George Müller of Bristol*, London, Glasgow, 1899, 224.

180 Gerhard Jordy: *Die Brüderbewegung in Deutschland. Teil I: Das 19. Jahrhundert: Englische Ursprünge und Entwicklung in Deutschland*, Wuppertal, 1979, 59–62; Paulus Scharpf: *Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und USA*, Gießen, Basel, Dillenburg, 1980, 143.

181 Anon.: A Convention in Germany, in: The Life of Faith, 1. Juni 1891, 112. Anwesend waren u. a. Pfarrer Johann Reinhold Conrad (Cronenberg), der an der Konferenz in Brighton teilgenommen hatte, Prediger Heinrich Neviandt (Elberfeld), der Erweckungsprediger Julius Dammann (Essen), Dr. Ziemann und Inspektor Ernst Lohmann von der Evangelischen Gesellschaft. Hierzu Wilhelm Nitsch: *75 Jahre* (wie Anm. 150), 9–11; Jakob Schmitt: *Die Gnade bricht durch* (wie Anm. 110), 326–328, 358. George Müller reiste anschließend nach Berlin, Breslau und Liegnitz. Der CVJM hatte ihn eingeladen, dort Versammlungen zu halten, Evangelical Christendom, 1. August 1891, 254f; 2. November 1891, 354.

182 J. W. T.: A Visit to Neukirchen, in: The Christian, 28. Juni 1900, 19.

4.3 Sachsen

Der Vorstand der britischen Evangelischen Allianz beschäftigte sich oft und lange mit der Unterdrückung der Baptisten und Methodisten in Sachsen.¹⁸³ Geldbußen und Haftstrafen erhielten Baptisten, weil sie wagten, in ihren Kinderstunden von Christus zu erzählen. Warum diese Strafen? Lutherisch getaufte Kinder befanden sich unter den Kindern. In Großbritannien vertrieb William Fuller Gooch eine Schrift seines Schwiegersohns Karl Mascher zu diesem Thema: Ist in Sachsen Religionsfreiheit?

In einer Privatsitzung während der Blankenburger Konferenz 1899 wurde von Brüdern beschlossen, um ein klärendes Gespräch mit dem zuständigen Minister von Seydewitz zu bitten¹⁸⁴. Anfang September wurde eine Delegation der Londoner Allianz in Dresden empfangen.¹⁸⁵ Fritz Hoyer hat der Delegation in deren Verhandlungen mit dem sächsischen Kultusministerium als Sekretär und Berichterstatter gedient.¹⁸⁶ Im Namen der Allianz verlangten sie Religionsfreiheit für alle Dissidenten in Sachsen. Von Seydewitz gab ihnen Hoffnung, dass Reformen erreicht werden könnten, die öffentliche Werbung für deren Gottesdienste und andere Versammlungen müsse aber weiter unterbleiben. Vertreter der Delegation nahmen die Gelegenheit wahr, in zwei freikirchlichen Versammlungen in Dresden zu predigen. In einer Gemeinde¹⁸⁷ sprach Guinness über das Wirken des Heiligen Geistes. Die Polizei schritt dieses Mal nicht ein. Auf der Blankenburger Konferenz 1901 konnte von ersten Erfolgen berichtet werden.¹⁸⁸

Gleichzeitig war man sich bewusst, dass in der Region Gleichgültigkeit gegenüber dem Evangelium weit verbreitet war. Es gab zwar sieben Kirchen, sie blieben aber halbleer. In Leipzig gab es 1880 keine einzige Sonntagsschule. Man betrachtete fromme Leute als seltsames, fast amüsantes Phänomen. „Kann nichts getan werden?“, fragte man sich in London, um die wenigen Christen in Leipzig

183 *Evangelical Alliance. British Organisation. Report of the Council for the Year Ending March 1898*, 20; Anon.: Persecuted Christians, in: *The Christian*, 24. August 1899, 22; John Gritton: Thuringia and Saxony, in: *The Christian*, 14. September 1899, 19.

184 Der sächsische Kultusminister D. Dr. Paul Damm Kurt von Seydewitz (1843–1910) war zwischen 1891 und 1910 Vorstandsmitglied der Sächsischen Hauptbibelgesellschaft, Emil Zweynert: *Hundert Jahre Bibelverbreitung. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Sächsischen Hauptbibelgesellschaft*, Dresden, 1914, 45.

185 Zu der Delegation gehörten Dr. Grattan Guinness, Dr. Baedeker, Rev. W. Darlow Serjeant, der Generalsekretär der Britischen Allianz Edward Percy Field, Dr. John Gritton und Fritz Hoyer.

186 J. Gritton: *Evangelical Alliance Work on the Continent*, in: *The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work*, 7. November 1900, 745–747.

187 Die Gemeinde wird als „Church of God“ bezeichnet.

188 R. C. Morgan: *Blankenburg Conference*, in: *The Christian*, 5. September 1901, 15; Anon.: Saxony, in: *The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work*, 31. Okt. 1900, 726.

zu stärken.¹⁸⁹ Einer, der etwas unternehmen wollte, war der Methodist William Darlow Serjeant.¹⁹⁰ Um die Evangelisation in Sachsen voranzutreiben wurde ein überkonfessionelles Komitee in seinem Hause (1 Wynham Place, Bryanston Square) einberufen, zu dem W. Fuller Gooch, W. H. Seagram¹⁹¹, C. Boardman, H. S. Ridings und Richard Cope Morgan gehörten. Für einen Zeitraum von zwei Jahren sollte ein Evangelist in Deutschland, aber hauptsächlich in Sachsen eingesetzt werden. Finanzielle Hilfe für die evangelistische Arbeit des Baptisten Karl Mascher wurde außerdem in den Büros der Zeitung *The Christian* gesammelt und über die Allianz Männer John Gritton und William Fuller Gooch nach Sachsen gebracht.¹⁹² Aus den in Großbritannien gesammelten Spenden konnten später eine eigene Missionskapelle gebaut werden.¹⁹³

Rachel Mascher, die Frau des Baptistenpredigers in Dresden, war unter Frauen evangelistisch aktiv. In Berlin-Steglitz war sie Sekretärin des deutschen Zweiges der *One by One Working Band*.¹⁹⁴ In der Universitätsstadt Göttingen unterstützte sie in ihren letzten Lebensjahren eine evangelistische Arbeit. Von Steglitz aus baute ihr Mann Kontakte zu mennonitischen Kreisen in Russland auf, wo er auch regelmäßig predigte.¹⁹⁵ Mascher war allianzgesinnt, nicht zuletzt durch den Einfluss seines Schwiegervaters. Die Bedeutung der Allianz für die Freiheit der Freikirchen war ihm klar.

5. Der Entfremdungsprozess

Am 22. September 1870 veröffentlichte „*The Christian*“ einen Brief von Dr. Christlieb, den Martha Weitbrecht, die Witwe des Indien-Missionars Johann Jakob Weitbrecht, an die Redaktion weitergeleitet hatte.¹⁹⁶ Die Zeiten seien wunderbar, die Szenen höchst aufregend. Er sprach natürlich von dem deutschen Sieg über das französische Heer. Er hätte noch nie daran gezweifelt, dass die Franzo-

189 Anon.: *Spiritual Destitution in Germany*, in: *The Christian*, 1. September 1881, 17.

190 Anon.: *The Gospel in Saxony*, in: *The Christian*, 14. Dezember 1899, 26.

191 W. H. Seagram war Vorsitzender der Foreign Committee des CVJM in England, *The Christian*, 12. Juli 1900, 13. Er war, wie der Graf von Bernstorff, einer der Grabträger bei der Begräbnisfeier für Sir George Williams, Anon.: *The Late Sir George Williams*, in: *The Christian*, 16. November 1905, 10. Er wurde Präsident der Bible League in England, Anon.: *Criticism criticized. The Bible League*, in: *The Christian*, 9. Juni 1910, 19.

192 Anon.: *Spreading out in Germany*, in: *The Christian*, 26. April 1900, 18.

193 Henry Martyn Gooch, *William Fuller Gooch* (wie Anm. 144), 127.

194 Anon.: *One by One Work*, in: *The Christian*, 4. August 1910, 18.

195 John B. Toews: *Russian Mennonites and Allianz*, in: *Journal of Mennonite Studies* 14, 1996, 56.

196 Martha Weitbrecht, née Edwards (1808–1888), war bis zu ihrem Tod ein wichtiges Verbindungsglied zwischen britischen und deutschen Christen. Sie schrieb Artikel über die religiöse Lage in Deutschland für *The Christian*. Ihre Tochter Emily war mit Theodor Christlieb verheiratet, Anon.: *Mrs. Christlieb*, in: *The Christian*, 22. Juni 1899, 27.

sen besiegt würden, unerwartet sei aber der rapide Zusammenbruch des mächtigen französischen Reiches innerhalb von vier Wochen. „Es ist vom Herrn, *Er allein* [kursiv im Original] hat den Feind in unsre Hände gegeben“.¹⁹⁷ Für Christlieb war der deutsche Sieg eine Antwort auf die vielen Gebete eines tief demütigen Volkes, geleitet von „unserm lieben König und seinem frommen Minister von Roon“. Viele der Generäle seien christliche Vorbilder. Christliebs Bruder, der in Frankreich kämpfte, hörte aus dem Munde der besiegten Franzosen deren Bewunderung für die Frömmigkeit der deutschen Soldaten: „Jetzt verstehen wir, warum die Deutschen immer siegreich sind“. So hat ein führender Vertreter der späteren Gemeinschaftsbewegung das deutsche Militär im heiligen Licht glänzen lassen. Eine Generation später tröstete ein ähnlich religiös verbrämter Patriotismus angriffslustige Soldaten.

Die Heiligungskonferenzen boten Möglichkeiten, Brücken zwischen Frankreich und Deutschland neu zu bauen. Auf der Oxforder Konferenz 1874 sagte Pfarrer Oskar Pank aus Berlin, indem er die Hand des Pfarrers George Appia (Rue du Vieux Colombier, Paris) hielt, der für ihn übersetzte: „Dass ein französischer Bruder für mich übersetzt, zeigt, dass der Krieg die herzliche Gemeinschaft unter Christen nicht zerstören kann“.¹⁹⁸ Das war wohl Wunschdenken. Der Generalsekretär der britischen Evangelischen Allianz kritisierte 1908 die Presseberichte über die Wahrscheinlichkeit eines Krieges zwischen Großbritannien und Deutschland. Die Allianz in beiden Ländern sollte dem dummen Gerede widerstehen und ihre Völker in eine friedliche Richtung führen.¹⁹⁹ Daraus ist bekanntlich nichts geworden. Tatsache ist, der Patriotismus verdrängte jegliches Zusammengehörigkeitsgefühl.

Deutsche Christen wollten ihr lutherisches Erbe beschützen. Gerade Freikirchler hatten deswegen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts viele Anfechtungen zu erdulden. Ihnen wurden ausländische Triebkräfte und ein neuartiger Charakter zum Vorwurf gemacht. Der britische Generalsuperintendent der Methodistenkirche in Deutschland, John C. Barratt (1832–1892), musste manches über sich ergehen lassen, schreibt Karl Heinz Voigt, da „das übersteigerte Nationalbewusstsein“ der Deutschen „die Empfindungen gerade einem Engländer gegenüber eher negativ beeinflusste“.²⁰⁰ Das galt für fast alle Freikirchen, aber auch für Teile der Gemeinschaftsbewegung. Die Einladung und Begründung der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz 1888 geht darauf ein. Wenn eine fehlende lokale Organisation von Privaterbauungs-Versammlungen vorhanden gewesen wäre, wurde behauptet, dann wären die Klagen und Kritik vieler Geistlicher über das Eindringen aus-

197 The Christian, 22. September 1870, 9.

198 *Account of the Union Meeting* (wie Anm. 1), 228.

199 Evangelical Christendom, September–Oktober 1908, 108.

200 Karl Heinz Voigt: Die Methodistenkirche in Deutschland, in: Karl Steckel, C. Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas*, Stuttgart, 1982, 87.

ländischer Sendboten verstummt.²⁰¹ Man ärgerte sich über die sogenannten „separatistischen Zwecke“ und religiösen Parallelgemeinden dieser Emissäre fremder Mächte. Prediger Schrenk, der britischen Christen nicht wenig verdankte²⁰², warnte auf derselben Pfingstkonferenz vor „fremdländischem Forcieren bei der Evangelisationsarbeit“. Es sei sehr bedenklich, wenn sich die Leute auf Kommando bekehren sollten.²⁰³ Mit den andersartigen Methoden verband man oft Negatives.

Schon vor August 1914 musste William Fuller Gooch konstatieren, dass eine gewisse Entfremdung zwischen deutschen und britischen Christen eingetreten sei.²⁰⁴ Das schmerzte ihn, dessen jüngste Tochter einen Deutschen geheiratet hatte, mehr als andere.

Eine Versammlung reformierter Christen sandte nach der Gebetswoche Anfang 1912 eine Grußbotschaft an ihre Mitchristen in Deutschland, in der sie die Hand der Freundschaft ausstreckte und darum bat, jedes Missverständnis im Interesse des internationalen Friedens zu vermeiden.²⁰⁵ Im Gegenzug sandte der deutsche Kaiser ein per Hand signiertes Porträt, das man im Konferenzraum im neuen Allianzgebäude aufhängte.²⁰⁶

Tatsache ist, dass der Erste Weltkrieg die Beziehungen zwischen britischen und deutschen Christen stark belastete, ja zerrüttete. Das geht ziemlich klar aus den englischsprachigen Quellen, die für diesen Artikel ausgewertet wurden. In „The Christian“ wurde nicht mehr auf die Blankenburger Konferenz hingewiesen, nicht mehr für das deutsche Keswick geworben. John B. Toews argumen-

201 J. G. Pfeleiderer: *Gnadauer Pfingstkonferenz 1888* (wie Anm. 63), 10.

202 Er nahm an der Brighton-Konferenz und der Mildmay-Konferenz teil, hörte General Booth, Generalin Booth, C. H. Spurgeon predigen, erlebte die Evangelisationen von D. W. Moody und I. Sankey. Unvergesslich war ihm William Pennefather, mit dem er über England sprach und vor dem Herrn betete. Samuel Schrenk (Hg.): *Elias Schrenk: Ein Leben im Kampf um Gott*, Stuttgart, Basel, 1936, 89–97, 141–49, 163–64, 230, 232.

203 J. G. Pfeleiderer: *Gnadauer Pfingstkonferenz 1888* (wie Anm. 63), 168. Lukas aber schreibt: „Nachdem nun Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen hat, gebietet er jetzt den Menschen, dass sie alle allenthalben Buße tun sollen, weil er einen Tag gesetzt hat, an welchem er den Erdbreis richten wird in Gerechtigkeit“ (Apg 17, 30).

204 Henry Martyn Gooch: *William Fuller Gooch* (wie Anm. 144), 100; Anon.: *American and German Churches*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1922, 137.

205 Anon.: *Greetings to Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1912, 6: „In company with all who desire peace and goodwill among the nations of the world, we earnestly pray that any misunderstanding or estrangement which may have arisen, or might arise, between Great Britain and Germany may be averted, and that the peace of Europe, which, under God, depends so largely upon the continuance of friendly relationship and co-operation between the peoples of these two great Protestant nations, may be assured, so that the preaching of the Gospel message among all non-Christian peoples may progress unhindered...“.

206 Anon.: *A Royal Gift*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1913, 159, 160–161.

tiert, dass die Blankenburger Allianz „stark nationalistisch geprägt“ war.²⁰⁷ Vieles spricht tatsächlich dafür, dass das evangelische Volk genauso eingestellt war wie seine Pfarrer, also deutschnational. Die Internationalität der Allianzversammlungen führte nicht dazu, dass man international dachte und handelte.

Die ersten Zeichen der Verstimmung erschienen auf der Blankenburger Konferenz im Jahre 1901. Die britische Politik im Süden Afrikas führte zu Verstimmungen in christlichen Kreisen in Deutschland. In Deutschland solidarisierte man sich mit den Buren in ihrem Kampf gegen die britische Kolonialmacht (1899–1902).²⁰⁸ Als Folge musste sogar die für 1902 geplante internationale Allianzkonferenz in Hamburg abgesagt werden.²⁰⁹ In der britischen Presse wurde die Entscheidung durch die Weigerung deutscher Christen, mit Briten zusammenzukommen, erklärt.²¹⁰ Richard Cope Morgan, der die zweite Blankenburger Konferenz erlebt hatte, hat die Verstimmung in Bad Blankenburg hautnah erlebt.²¹¹ Jüngere deutsche Teilnehmer haben den Versuch unternommen, eine Gebetsversammlung für die Buren zu veranstalten. Die Frau des britischen Publizisten meinte, es sei ein Versuch, die britische Politik in Südafrika zu ächten.²¹² Curt von Knobelsdorff, der Konferenzvorsitzende und ehemaliger Soldat, blockierte das Unternehmen: „Wir sollen sicherlich für die Buren beten, aber wollen wir gleichzeitig für die Engländer beten. Gott weiß am besten, wem er den Sieg schenken soll“. Darin, die Parteipolitik von der Konferenz fernzuhalten, wurde er von der Gräfin von Groeben, Fräulein von Blücher und der Baronin Pfeill unterstützt.²¹³ Das kleine Zwischenspiel deutet darauf, dass das politische Umfeld durchaus auf die internationale Gemeinschaftsbewegung einwirkte.

207 John B. Toews: *Russian Mennonites and Allianz* (wie Anm. 195), 60.

208 Ironischerweise kämpften die Buren im Ersten Weltkrieg gegen Deutsch-Südwestafrika.

209 Paul Fleisch: *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (wie Anm. 5), 281 (Anmerkung), 285, 286.

210 Ian Randall and David Hilborn: *One Body in Christ* (wie Anm. 8), 165; Count A. von Bernstorff: *The Growing Alliance Spirit in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, 1906, 3.

211 Charles G. Moore: *The Blankenburg Conference*, in: *The Life of Faith. A Weekly Record of Spiritual Life and Work*, 5. September 1900, 587; R. C. Morgan, „Blankenburg Conference“, *The Christian* 5. September 1901, 15. Die deutschen Zeitungen waren monatelang voller bitterböser Attacken auf die britische Politik, Vorurteile gegen England aber auch gegen die britische Allianz waren allgegenwärtig. Morgan berichtet, dass der Schweizer Zweig der Allianz ihre britische Schwesterorganisation gedrängt hätte, die britische Politik zu verurteilen.

212 Mrs. R. C. Morgan: *Glimpses of Four Continents, being an account of the travels of Richard Cope Morgan*, London, 1911, 121f. Herr und Frau Cope wurden von Dr. A. W. Clark vom American Board of Commissioners for Foreign Missions nach Blankenburg begleitet. Anschließend ist Cope mit Dr. Baedeker nach Rußland gefahren, ebd. 123–36. Auch im Westdeutschen Komitee der Allianz schweiften man 1902 angesichts der Ereignisse in Südafrika auf das Feld der Politik, Wilhelm Nitsch: *75 Jahre* (wie Anm. 150), 13f.

213 Mrs. R.C. Morgan: *Glimpses of Four Continents* (wie Anm. 212), 122f.

Für Vertreter der britischen Evangelischen Allianz war der Ausbruch des Weltkrieges 1914 der Triumph des Materialismus und des Militarismus; die Deutschen hätten lange nicht mehr Gott angebetet, sondern den Machtstaat oder die Macht *per se*.²¹⁴ Nach dem Ersten Weltkrieg schwelte der Kampf gegen theologische Einflüsse aus Deutschland weiter. Unter den britischen Autoren der „Fundamentals“, die Kritik an den neuen theologischen Erkenntnissen übten, waren namhafte Vertreter der Evangelischen Allianz und der Heiligungsbewegung wie Hammer William Webb-Peploe, Jessie Penn-Lewis, George Campbell Morgan und William Henry Griffith Thomas.²¹⁵ Vor allem der Baptist James Mountain, der viele Jahre lang in Keswick gedient hatte, kritisierte die Bereitschaft auch unter Freikirchlern, zentrale Elemente des christlichen Glaubens auf dem Altar einer falsch genannten Wissenschaftlichkeit aufzuopfern. „Sollte die deutsche Bibelkritik die fruchtbaren Felder von Keswick überfluten, die Wahrheit wegschütten genauso wie die Horden der Hunnen die schutzlosen Felder Belgiens überrannten?“, schrieb er 1920.²¹⁶ Aus Deutschland konnten nur zerstörerische Kräfte kommen, so sahen es nicht wenige Christen in der Nachkriegszeit. Die Abkehr weiter Kreise von den biblischen Grundwahrheiten wurde eschatologisch gedeutet im Sinne von 2Tim 2,1–4.

Die militärische Niederlage, die Abdankung des Kaisers, die Flucht vieler adliger Herrscher und die Einführung einer parlamentarischen Demokratie verunsicherten weite christliche Kreise in Deutschland. Die letzten 6.000 britische Truppen haben Köln erst am 31. Januar 1926 verlassen, nachdem sie – wie „The Christian“ berichtete – „in den Herzen der Deutschen Kolonien des guten Willens geschaffen“ hätten.²¹⁷ Die deutsche Wirtschaft kränkelte, Arbeitslosigkeit und Hunger prägten das Leben von vielen Millionen Menschen. Der Bruder A. von der Kammer berichtete über die wirtschaftliche Not in einem Brief vom 31. August 1923 an die „Echoes of Service“.²¹⁸ Gleichzeitig berichtete er über zwanzig Taufen in Schlesien und zwölf Taufen in Burgstädt. Auch in Zwickau und Umgebung hätte er evangelisiert: „Das Werk des Herrn wächst und gedeiht“. Ein weiterer Evangelist der Brüderbewegung war S. R. Hopkins aus Norwich.

Hopkins nahm „echte Zeichen einer Erweckung“ in vielen Teilen Deutschlands wahr, obwohl christliche Blätter in Großbritannien „kaum etwas über Deutschland und des Herrn Wirken dort“ berichteten. Unter deutschen Christen erkannte er „einen schönen Geist der Resignation“ und „ein echtes Verlangen,

214 Anon.: Religion in Germany, in: Evangelical Christendom, Mai–Juni 1929, 90.

215 Nicholas M. Railton: Zu biblisch? Der britische Fundamentalismus und die Evangelische Allianz am Anfang des 20. Jahrhunderts, in: Freikirchen-Forschung 14, 2004, 81–102; Anon.: The Fundamentals, in: Evangelical Christendom, November–Dezember 1920, 141.

216 David W. Bebbington: *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London, 1989, 219.

217 The Christian, 10. September 1925, 19; 4. Februar 1926, 3.

218 Anon.: Brief von A. v. d. Kammer, in: Echoes of Service. A Record of Labour in the Lord's Name, Nr. 946, Oktober 1923, 237.

Gottes Willen ohne Murren zu akzeptieren und seine Stimme in den Katastrophen zu vernehmen“. Überall erlebte er freundliche Menschen, die ihn drangen, Gottes Wort zu bringen. So predigte er 1924 in Brüderversammlungen in Freiburg, Karlsruhe, Gernsbach, Stuttgart, Kehl, Bad Homburg und Wiedenest. Auch seine Frau diente mit dem Wort in Frauenversammlungen.²¹⁹ In November und Dezember 1924 besuchte G. P. Vollrath Brüderversammlungen in Vorpommern, Thüringen, Oberfranken und Böhmen und berichtete nach England: Trotz vieler Schwierigkeiten wachse das Werk des Herrn.²²⁰

Nach dem Ersten Weltkrieg gab es jahrelang kaum offizielle kirchliche Kontakte zwischen Großbritannien und Deutschland.²²¹ Hier konnte die Evangelische Allianz als internationale Organisation Pionierdienste leisten. Sie streckte die Hand der Freundschaft aus. 1921 drückte der Rat der britischen Allianz seinen Wunsch aus, dass britische und deutsche Christen in der Nachkriegszeit zusammenarbeiten würden.²²² In der Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn wollte man einen Schlussstrich unter die Vergangenheit ziehen und Brücken nach Deutschland bauen. Emil Grobe sandte im Namen der Deutschen Evangelischen Allianz eine entgegenkommende Antwort.²²³ Mögen Gottes Kinder in allen Ländern vergessen, was hinter uns liegt, und sich wieder in ein geistliches Haus zusammenbauen lassen zum Lob und zur Ehre unseres himmlischen Herrn und Heilands, schrieb er. 1923 rangen die Konferenzteilnehmer in Blankenburg um ein Schuldbekenntnis.²²⁴ Man wollte die Armut, die geistliche Hilflosigkeit und die vielen Nöte im Lande aus göttlicher Sicht verstehen, das heißt: als Strafe, aber auch als Disziplinierungsmaßnahme, die zur Gesundung der Gemeinden und des Volkslebens führen sollte. Die Briten nahmen diese Schritte zur Kenntnis,

219 Anon.: Brief von S. R. Hopkins, in: *Echoes of Service. A Record of Labour in the Lord's Name*, Nr. 958, Oktober 1924, 223–4; Anon.: *With the Bible in Germany*, in: *The Christian*, 25. September 1924, 24.

220 Anon.: Letter from G. P. Vollrath, in: *Echoes of Service. A Record of Labour in the Lord's Name*, Nr. 967, Juli 1925, 150.

221 Anon.: *Germany and England*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1926, 24.

222 Anon.: *A Message to Evangelical Christians in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1921, 136–137: „In these anxious days, in view of the hope of our Lord's glorious appearing; in face of the world's need and call for brotherhood and fellowship in Christ, and for service in the interests of His Kingdom; and without discussing past events, we contemplate the future and greet them in the words of Ephesians iii.14–21, and ask that you will kindly convey the greeting to all concerned“.

223 Anon.: *Message from Christians in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Mai–Juni 1922, 60.

224 Anon.: *The Crisis in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1923, 159: „The body of Christ, too, need forgiveness. Their light did not shine bright enough, their priestly intercession for the nation was not earnest enough, their standing together against the powers of destruction was not sufficiently united, their testimony to the Son of God was wanting in decisiveness, and they had not enough love for their neighbours“. In der Form gibt es eine gewisse Ähnlichkeit mit dem kirchlichen Stuttgarter Schuldbekenntnis nach dem Zweiten Weltkrieg.

nahmen aber Anstoß an den publizistischen Versuchen in Deutschland, sich von jeglicher Verantwortung für den Kriegsausbruch freizusprechen.²²⁵ Man freute sich 1924 darüber, dass Allianzzweige in Deutschland wieder die Gebetswoche organisierten.²²⁶ Gleichzeitig erinnerte das Organ der britischen Allianz seine Leser daran, dass Deutschland die führende Rolle bei der Reformation der Kirche gespielt habe und auch in der Zukunft, wenn das Land die sterile destruktive Bibelkritik beenden und sich zurück zur Bibel und zu Jesus bekehren würde, eine wichtige Rolle in dem Heilsplan Gottes spielen könnte. Deutschland brauche unsere Gebete, seine Kirche sei nicht tot.²²⁷ Einen Beweis dafür lieferte auch die Zeitschrift: die steigende Zahl der örtlichen und regionalen Allianzkonferenzen.²²⁸ Man verlangte eine gerechte, oder gerechtere Lösung der anstehenden Probleme der Friedensordnung. In Allianzkreisen wusste man von der Inflation und der Nahrungsmittelknappheit in Deutschland und man dachte über die Folgen nach. Deutschland sollte nicht an den Rand der Anarchie und des Chaos gedrängt werden.²²⁹ Eine Spendenkampagne wurde gestartet, um der Not abzuhelpfen.²³⁰ „Wir haben kein Interesse daran, dass die Bitterkeit weiter besteht“, behauptete 1925 der Herausgeber von *Evangelical Christendom*.²³¹ Dass man so etwas sieben Jahre nach Kriegsende immer wieder sagen musste, spricht Bände.

6. Zusammenfassung

Die Evangelische Allianz bereitete den Boden der Heiligungsbewegung vor, indem sie Christen aus allen theologischen Lagern sammelte und ihnen das Ziel der geistlichen Einheit der Kinder Gottes näherbrachte. Während der Erweckungszeit 1859/1860 erlebte man den Segen des gemeinsamen Evangelisierens und Betens. Diese Impulse wurden in der internationalen Allianz-Gebetswoche weitergetragen. Die Konferenzen in Keswick und Bad Blankenburg sowie internationale Organisationen wie der CVJM institutionalisierten die internationale interkonfessionelle Zusammenarbeit. Geistliche Erfahrungen in Großbritannien haben nicht wenige der Hauptvertreter des Blankenburger Allianzzweiges inspiriert und

225 Anon.: *Germany and Ourselves*, in: *Evangelical Christendom*, Mai–Juni 1923, 87; Anon.: *Germany*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1923, 144; Anon.: *War Guilt*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1929, 158.

226 Anon.: *Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1924, 29.

227 Anon.: *Religion in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Juli–August 1923, 115.

228 Anon.: *The Alliance in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1923, 124–125.

229 Anon.: *Germany*, in: *Evangelical Christendom*, September–Oktober 1923, 144.

230 Anon.: *The Crisis in Germany*, in: *Evangelical Christendom*, November–Dezember 1923, 160; Anon.: *Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1924, 29; Anon.: *Germany*, in: *Evangelical Christendom*, Juli–August 1924, 118.

231 Anon.: *Evangelisches Allianzblatt*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1925, 33; Anon.: *Germany and England*, in: *Evangelical Christendom*, Januar–Februar 1926, 24–25.

machten den Weg frei für die englischen, walisischen und irischen Redner auf der alljährlichen Konferenz in Thüringen. Fast alle Redner aus dem Vereinigten Königreich waren reformierte Christen, rund die Hälfte kamen aus Freikirchen bzw. independenten Gemeinden. Sehr viele Vertreter der britischen und irischen Christenheit unterstützten judenmissionarische Bestrebungen oder waren in der Judenmission engagiert. Gleichzeitig lag die Neuevangelisierung Deutschlands vielen auf dem Herzen. Das führte zu evangelistischen Einsätzen vor allem, aber nicht nur in der deutschen Hauptstadt. Finanzielle Hilfe und geeignete Literatur wurde deutschen Mitchristen zur Verfügung gestellt. Trotzdem wurde die Arbeit der Evangelischen Allianz in Deutschland lange Zeit skeptisch bis feindselig beäugt, nicht zuletzt wegen der Teilnahme freikirchlicher und independenten Christen an Allianz-Unternehmungen. Die ausländische Herkunft und unkonventionellen Methoden der Freikirchen blieben manchem Lutheraner ein Dorn im Auge.

Nicholas M. Railton

German-British relations and the developing Evangelical Alliance

This article considers the impact of the holiness movement, kick-started at conferences held in the English towns of Oxford (1874), Brighton (1875) and Keswick (1876), on the developing international evangelical network. The focus is on British, Irish and German evangelicals who overcame national and denominational barriers to share platforms and fellowship with one another and so give practical expression to the motto of the Evangelical Alliance: 'All One in Christ'. Particular attention is given to those believers from the British Isles, clergy and laity, Anglicans and Free Church brethren, who contributed to the proceedings at the Bad Blankenburg Conference in Thuringia. Bad Blankenburg was often just one stepping stone to further evangelistic and teaching ministries elsewhere in Germany. A premillennialist eschatology which emphasised the significance of Israel in the end-times was a significant element in all these activities.

Uwe Rechberger

„Fürchte dich nicht!“

Eine form- und religionsgeschichtliche Neubestimmung
der Heilsworte in Jes 40ff¹

„Fürchte dich nicht, denn ich
habe dich erlöst; ich habe dich
bei deinem Namen gerufen; du
bist mein!“ (Jes 43,1)

„Die tonangebende Gattung in Jes 40ff. ist die des Heilsorakels und davon abgeleitet die der Heilsankündigung“².

Wie Ulrich Berges in seinem Kommentar zu Jes 40ff spricht eine Vielzahl von Exegeten bis heute vom „Heilsorakel“ als einer der Hauptgattungen in Jes 40ff (neben den Disputationsworten sowie Gerichtsreden und eschatologischen Lobliedern³).

Doch trifft diese Gattungsbezeichnung für die vorliegenden Texte zu? Ihre heilvolle Botschaft steht außer Frage. Aber handelt es sich tatsächlich um Orakel⁴? Und wenn eine Antwort negativ ausfiele: Weshalb spricht man trotzdem von Orakeln? Neben einer forschungsgeschichtlichen Erklärung scheint eine hermeneutische Ursachenforschung geboten.

1 Mit herzlichen Segenswünschen für Volker Gäckle zum 50. Geburtstag.

2 Berges, 48. Die Idee zu vorliegendem Artikel hängt mit meiner Untersuchung der individuellen Klagepsalmen und ihrer Wende von der Klage zum Lob zusammen – und dem von der Forschungsgeschichte dazu aufgegebenen Axiom, ein „priesterliches Heilsorakel“ habe diese Wende ausgelöst. Die dazu nötige Untersuchung der Heilsworte in Jes 40ff und die Widerlegung des Gattungssaxioms „priesterliches Heilsorakel“ (vgl. Rechberger, 3–27.55–95.128–132) führte zur noch grundsätzlicheren Frage, ob die Heilsworte in Jes 40ff überhaupt einer Gattung „Heilsorakel“ zugeordnet werden können. Dem soll jetzt nachgegangen werden.

3 Vgl. u. a. Michel, 512ff.

4 Neef, 993 hält zumindest fest, dass die Bezeichnung von prophetischen Zukunftsvorhersagen als Orakel „mißverständlich“ ist.

1. Das religionswissenschaftliche Verständnis der Gattung Orakel

Bevor wir uns die Heilsworte in Jes 40ff ansehen, vergegenwärtigen wir uns zunächst das religionswissenschaftliche Verständnis des Orakel-Begriffs, wie es sich seit der Antike⁵ kulturübergreifend herauskristallisiert hat.

Bei der Bezeichnung Orakel handelt es sich um das deutsche Lehnwort des lateinischen *oraculum*⁶. Das dazugehörige Verb *orare* meint „sprechen“, „bitten“, „erbitten“ oder „beten“. „Im Unterschied zu spontanen Omina ... sind O.[rakel] aktive Verfahren, um den göttlichen Willen zu erkunden“⁷. Orakel werden in tatsächlicher Entsprechung zur Semantik des Verbs *orare* von der jeweiligen Gottheit erbeten. Konkrete Anfragen werden an die Gottheit herangetragen bzw. an das Orakel als Institution, das zur Befragung des göttlichen Willens und der Erteilung einer Antwort befähigt und befugt ist⁸. Der Orakelspruch und seine Weissagung sind also eine Reaktion auf eine vorausgegangene Anfrage⁹ bzw. mit den Worten von Fritz Graf: „An oracle is a devine answer to a specific question“¹⁰. Eine Sonderform bildet das Orakel von Siwa in Ägypten, das nur mit Ja oder Nein antwortet, aber keine ausführlicheren Orakelsprüche gibt¹¹.

Die „Gottesbefragung [wird] durch verschiedene rituelle Techniken“¹² betrieben, mit Hilfe eines inspirierten Mediums ... oder einer zufallsgesteuerten Mantik ...¹³, also medialer oder instrumentaler Divination¹⁴. Dihle fasst zusammen: Orakel sind „die in Worte, Zeichen und Handlungen o. ä. gefaßte Antwort auf eine nur mit den Mitteln der Mantik zu beantwortende Frage ...“¹⁵. Entsprechend lautet schon das griechische Äquivalent zum lateinischen *orare* neben *χρηστήριον* auch *μαντεῖον*, das uns dann im deutschen Lehnwort „Mantik“ wieder begegnet.

5 Besondere Bedeutung erlangten in der Antike das Orakel von Zeus Ammon in Siwa (lybische Wüste), das Zeus-Orakel in Dodona und das Apollon-Orakel in Delphi. Zur Kulturschichte griechischer Orakel vgl. bes. Rosenberger, Griechische Orakel, zu Orakel in Ägypten Roeder, 191–272.

6 Vgl. Aune, 6831; Rechberger, 61f.

7 Vgl. Hutter, 602.

8 Vgl. Dihle, 1664f.

9 Egelhaaf-Gaiser, 603.

10 Graf, 2005, 52.

11 Zur berühmtesten Befragung des Orakels von Siwa durch Alexander den Großen s. Diodoros, 70f sowie Rosenberger, 44f. Vgl. mit Roeder, 223ff auch die Beantwortung von Anfragen Scheschonks durch das „Nicken“ der Statue des Gottes Amun in Theben im 10. Jh. v. Chr; u. a.

12 Neef, 993.

13 Egelhaaf-Gaiser, 603.

14 Vgl. Graf, 1999, 883–886; Gladigow, 226–228; Zinser, 110.

15 Dihle, 1664f (Hervorhebung vom Verfasser). Vgl. Aune, 6831: „Oracles (or prophecies) themselves are messages from the gods in human language concerning the future or the unknown and are usually received in response to specific inquiries, often through the agency of inspired mediums.“

Inhaltlich geht es bei diesen Fragen und Antworten um konkrete Einzelereignisse. „Es sind Angaben über Erfolg und Mißerfolg, Recht und Unrecht usw., jedenfalls nicht über allgemein gültige Wahrheiten“¹⁶.

Eine weitere Eigentümlichkeit von Orakelsprüchen ist ihre Mehrdeutigkeit: „In ancient Greek and Roman literature, the ambiguity of oracles that often find unexpected fulfillment became a common motif. Ambiguity also characterizes the prepared oracular responses in certain lot oracles, which must be phrased so as to apply to many situations“¹⁷.

Wir halten fest:

- (1) Dem Orakelspruch geht die konkrete Frage eines Ratsuchenden voraus.
- (2) Zur Erteilung eines Orakelspruchs bedient sich die Institution des Orakels eines inspirierten Mediums oder zufallsgesteuerter Mantik. Mediale oder instrumentale Divination ist von Nöten.
- (3) Thematisch geht es um Einzelereignisse, Zukunftshinweise, Handlungsempfehlungen u. ä. und primär nicht um eine Offenbarung des göttlichen Wesens.
- (4) Auffallend ist die den Orakelsprüchen inhärente Ambiguität.

Nach dem Blick auf die historisch übliche Verwendung des Orakel-Begriffes in den Kulturen des Mittelmeerraumes bleibt die Frage, was im Alltag des 21. Jahrhunderts und unserer Kultur unter einem Orakel verstanden wird. Was verbindet ein theologisch interessierter Laie der Gegenwart mit dem Begriff des Orakels, und wie wird er jene Heilsworte aus Jes 40ff deuten, wenn sie ihm als Orakel vorgestellt werden¹⁸?

Der Fußballfan wird sich erinnern, dass im Rahmen der Weltmeisterschaft 2010 das Kraken-Orakel Paul aus dem Sea Life Center in Oberhausen zu solch einem Ruhm gelangte, dass bei der EM zwei Jahre später und bei der diesjährigen WM eine ganze Legion tierischer und anderer Orakel nach dem Ausgang von Spielen oder des Turniers „befragt“ worden sind.

16 Stiglmayr, 728. Vgl. Zinser, 110/2.

17 Aune, 6836. Ebd.: „The inherent ambiguity of oracles was an important factor to the formation of oracle collections. Because their original fulfillment remained in doubt, they could be subject to new interpretations.“

18 Zur aktuellen Bedeutung instrumentaler Divination vgl. Burkert, 29: „Nonetheless it would be wrong, to say that divination is dead, even in modern western cultures. Some years ago it was said to have entered the White House, and a congress of astrologers would draw much bigger crowds than a scholarly congress on divination can muster. During the time of the second world war, when questions about lives and deaths of sons and husbands far away in battle were persistent and unanswerable, there was an outburst of all sorts of divination from reading coffee-grounds to clairvoyance.“ Vgl. Johnston, 7.

Beispiele, in denen Politiker Wahrsager befragen, finden wir nicht nur in der Antike, sondern auch in unserer Zeit und in unserem Kulturkreis zuhauf¹⁹. Stalin und Hitler hatten ihre Hellseher. Frank Roosevelt suchte regelmäßig die Astrologin Jane Dixon auf. De Gaulle befragte in London Barbara Harris. Aktuelle Beispiele ließen sich ergänzen.

Ansonsten genügt es, den Begriff „Orakel“ in eine Internetsuchmaschine einzugeben, um zu sehen: Die für die Antike wesentlichen Eigenschaften eines Orakel haben bleibende Aktualität.

2. Die Heilsworte in Jes 40ff. Eine Gattungsbestimmung

Zu den bekanntesten gängig als [Heils-] Orakel bezeichneten Texten in Jes 40ff gehören Jes 43,1–7 und 44,1–5. Diese sollen exemplarisch für unsere Fragestellung untersucht werden²⁰.

2.1 Das Heilswort Jes 43,1–7

- 1 „Aber nun: So hat JHWH gesprochen,
der dich geschaffen hat, Jakob, der dich gebildet hat, Israel:
Fürchte dich nicht, denn ich habe dich [hiermit] erlöst.
Ich habe [soeben] mit deinem Namen gerufen²¹. Mir gehörst du.
- 2 Wenn du durch Wasser ziehst, mit dir bin ich;
und durch Ströme²², sie werden dich nicht fortschwemmen.
Wenn du durch Feuer gehst, wirst du nicht verbrannt werden.
Und die Flamme wird dich nicht versengen.
- 3 Denn ich bin JHWH, dein Gott, der Heilige Israels, dein Retter.
Ich habe [soeben] Ägypten als dein Lösegeld gegeben,
Kusch und Seba anstatt deiner.
- 4 Weil²³ du [bis heute] kostbar gewesen bist in meinen Augen,
für gewichtig befunden wurdest und ich dich geliebt habe,
gab ich [soeben] Menschen anstatt deiner
und Völker anstatt deiner Seele.
- 5 Fürchte dich nicht, denn mit dir bin ich.

19 Vgl. Minois, 724ff.

20 Im Folgenden handelt es sich um eine Bearbeitung von Rechberger, 84–95 und 98–112. Der Ertrag wurde auf unsere Fragestellung zugespißt und seitdem erschienene Literatur wurde aufgenommen. Mein Dank gilt dem Neukirchener Verlag für die freundliche Genehmigung der Weiterbearbeitung.

21 Die Vorschläge des BHS-Apparates, בְּשֵׁם bzw. בְּשֵׁם zu lesen, führen nicht weiter. Vgl. Elliger, 273; Watts, 123.126 und Oswalt, 135. Dagegen Westermann, 1986, 94.

22 Anders Westermann, ebd., der mit LXX ($\kappa\alpha\iota$ ποταμοὶ οὐ συγκλύουσίν σε), versio Syriaca und versio Latina vulgata תְּהוֹמוֹת ohne Präposition seiner Übersetzung zugrunde legt, und damit die „Ströme“ zum Subjekt macht. Die Analogie zu 43,2bβ ermutigt dazu, ist jedoch nicht zwingend.

23 Gesenius / Kautzsch, 515f. (§158b).

Von Osten werde ich deine Nachkommen bringen
und von Westen werde ich dich sammeln.

- 6 Ich werde zum Norden sagen: Gib her!
Und zum Süden: Halte nicht zurück!
Bringe meine Söhne aus der Ferne
und meine Töchter vom Ende²⁴ der Erde,
7 alles, was genannt ist mit meinem Namen,
und²⁵ das ich zu meiner Ehre geschaffen habe,
das ich geformt habe, ja gemacht habe.“ (Jes 43,1–7)

Mit „Aber nun ...“ (וְעַתָּה) wird 43,1–7 adversativ zum *Kontext* eingeführt²⁶. Im Disputationsstil²⁷ erläutern die vorausgehenden Verse die Not (bes. 22), bekennen die eigene Schuld (24) und vor allem die aller Not zugrundeliegende Blind- und Taubheit des Volkes (18ff.25) – und erheben gerade keinen Vorwurf gegenüber Gott, dass er blind oder taub sei, wie dies in Klagegebeten der Fall sein kann. Dem Heilswort geht ein Gerichtswort voraus. Das וְעַתָּה („Aber nun“) markiert den Gattungswechsel. Auch inhaltlich folgt Neues, bis 43,8 erneut die Blindheit des Volkes in einer Gerichtsrede aufgreift. Aufgrund formaler und inhaltlicher Unterschiede zum Kontext ist 43,1–7 damit als eigenständige Einheit zu behandeln. Trotzdem verlangen neben וְעַתָּה diverse Stichwortverbindungen eine gemeinsame Auslegung: Während die Augen des Volkes (וְעֵינַיִם; 43,8) von Blindheit gezeichnet sind, sehen Gottes Augen (בְּעֵינַיִם; 43,4) die Kostbarkeit Israels. Die Blindheit des Volkes gegenüber JHWH (אֲנִי יְהוָה; 3 / אֲנִי יְהוָה; 11) als Gott (אֱלֹהֶיךָ; 3a / אֱלֹהֶיךָ; 10b) und Retter (מוֹשִׁיעַ; 3 / מוֹשִׁיעִי; 11 / וְהוֹשַׁעְתִּי; 12a) ist der Grund für Gottes Gerichtsreden und -handeln und zugleich der Grund für Gottes Eigeninitiative seiner Selbstzusage und Selbstgabe. Denen, die sein Volk gefangen halten (כְּלָאִים; 42,22aβγ), ruft Gott zu: „Halte nicht zurück!“ (אַל-תִּכָּלֵא; 43,6a). Und mit dem Ende dieser Gefangenschaft wird dem Volk, das er mit Feuer strafte (וַתִּבְרַח; 42,25), eben dieses nichts mehr anhaben (כִּי-תִלְכֶּךָ בְּמוֹשָׁע; 43,2). Das Heilswort 43,1–7 ist aufgrund der inhaltlichen und formalen Unterschiede eine abgeschlossene Einheit²⁸, und muss doch in seinem Kontext interpretiert werden, also in Folge eines Gerichtswortes – und

24 Gegenüber dem Plural der LXX ἀπ' ἀκρῶν ist MT vorzuziehen.

25 Mit MT und 1QIs^{a,b} ist gegen LXX und versio Latina vulgata an der Kopula festzuhalten.

26 Vgl. Schmitt, 121–125, der schon mit seinem Aufsatztitel „Erlösung und Gericht“ die „ursprüngliche Einheit“ (ebd., 122) von 42,18–43,7 in ihrem adversativen Charakter anzeigt.

27 Dass rhetorische Fragen nicht nur Indiz für ein Disputationswort, sondern auch für eine Gerichtsrede sein können, s. bei Schoors, 201ff.

28 Vgl. Berges, 269ff; Baltzer, 208; Elliger, 275f; Schoors, (67–)77. Melugin, 102ff erkennt in 43,1–7 ebenfalls eine Einheit, jedoch mit einer sogar dreifachen Untergliederung (1–3a/3b–4/5–7); ähnlich Beuken, 160ff, der zwischen Einleitung (1a) und Zielangabe (7) folgende Dreigliederung herausstellt: 1b–2/3f/5f. V. Oorschot, 60 geht weder von einer komplexen Einheit 43:1–7 noch von mehreren Torsi aus, sondern hält die „sukzessive Fortschreibung eines ursprünglichen Heilsorakels in 43,1*–3a“ für am wahrscheinlichsten.

gerade keines Klagegebetes und keiner Anfrage, wie dies bei einer Gattung „Orakel“ der Fall sein müsste²⁹.

Eine letztgültige *Struktur* des Heilswortes 43,1–7 lässt sich, wie mannigfaltige Versuche belegen, nur schwer ermitteln. Die folgende Darstellung scheint mir den Text am besten aufzunehmen:

Stichos	Kolon		Metrum	
1	a	α Einführung	Partikel / prophetische Botenformel	3
		β Anrede	zweifach, in hymnisch-partizipialem Stil	2+2
	b	α Zuspruch	Jussiv mit Begründung durch: pf.-Verbalsatz u.	3
		β	pf.-Verbalsatz, Nominalsatz (Sj. JHWH)	3
2	a	α Folgeansage	Partikel / zweigliedriger impf.-Konditionalsatz (Sj. 2. Pers.);	
			Objekt 1 / Nominalsatz zur Folgeansage	4
		β	Objekt 2 / impf.-Verbalsatz zur Folgeansage	3
	b	α	Partikel / eingliedriger impf.-Konditionalsatz (Sj. 2. Pers.)	
			Objekt 1 / impf.-Verbalsatz zur Folgeansage	4
		β	(Sj. 3. Pers.) impf.-Verbalsatz zur Konkretion	3
3	a	αβ Begründender Zuspruch	kausale Konjunktion; zweigliedriger Nominalsatz (Sj. JHWH)	4+3
	b	αβ Zuspruch	Pf.-Verbalsatz (V.3b–7; Sj. JHWH)	3+3
4	a	αβ Begründung	Kausale Konjunktion mit Vergegenwärtigung schon gültiger Heilserweise durch dreifach pf.-Verbalsatz	3+3
	b	αβ Zuspruch	Impf. mit γ-consecutivum-Verbalsatz	3+3
5	a	α Zuspruch	Jussiv mit begründendem Nominalsatz	3
	b	αβ Folgeansage	Impf.-Verbalsatz	3+2
6	a	αβ	" " mit zweimaliger direkter Rede im Imp./Jussiv	3+2
	b	αβ	Direkte imp. Rede JHWHs	3+3
7			Näherbestimmung des Akk.-Objektes der direkten Rede (6b) und dessen JHWH-Relation	3+2+2

Wer den Text mit Hilfe des Gattungssaxioms „priesterliches Heilsorakel“ zu erklären versucht, kommt an Textänderungen³⁰ bzw. an der Annahme einer redaktionellen Fortschreibung³¹ nicht vorbei. Zumindest müsste eine prophetische Freiheit im Umgang mit den Formelementen vorausgesetzt werden³². Lässt sich die Existenz einer solchen Gattung „priesterliches Heilsorakel“ dagegen nicht

29 Vgl. Raitt, 157: „... salvation prophecy has an integral connection with doom prophecy“.

30 Vgl. Begrich, 1964, 20 (bes. Anm. 37), der V. 5a als „in den Text gedrungene Variante, wahrscheinlich zu 43,1ba“ streicht und dann eine doppelte Gliederung eines priesterlichen Heilsorakels annimmt.

31 Vgl. v. Oorschot, 60.62.

32 Vgl. Elliger, 276: „Die Diskrepanz ... löst sich, wenn man den Propheten nicht allzu streng an ein Schema bindet und ihm Wiederholungen von Formelementen zugesteht, wie und wo es ihm gefiel.“

nachweisen³³, besteht die Herausforderung darin, eine Vielfalt von Strukturelementen zu ordnen. Eine *formgeschichtliche und sprechaktanalytische Untersuchung* hilft weiter.

In 43,1 wird mit „Aber nun“ (וְעַתָּה) adversativ Neues eingeführt. Angesichts der Erkenntnislosigkeit Israels (וְלֹא יָדָע; 42,15) und angesichts eines Herzens, das sich nicht einmal Gottes Gerichtshandeln zu Herzen nimmt (וְלֹא יִשְׁמַע עַל-לֵב; 42,25), spricht Gott jetzt explizit performativ Neues zu: „So hat JHWH gesprochen ...“³⁴. Wieder ist es die für die Prophetie charakteristische Botenformel, die auf kein priesterliches Orakel, sondern auf ein prophetisch vermitteltes JHWH-Wort hinweist. Der Prophet verkündet freies Wort des Schöpfers, der Jakob/Israel in ungefordertem Schöpferwort ins Leben gerufen und erschaffen hat und „aber jetzt“ neu bei seinem Namen ins Leben ruft. In hymnisch partizipialem Stil wird der jetzt redende JHWH näher vorgestellt und Jakob/Israel an JHWHs vormaliges Schöpfungshandeln erinnert. Durch die Illokution der Erinnerung werden die deklarativen Sprechhandlungen JHWHs in seinem einstigen Schöpfungshandeln und der souveräne und machtvolle Wort-Ereignischarakter göttlichen Schaffens überhaupt vergegenwärtigt. Auf diese Weise wird Jakob/Israel auf die schöpferische Wirkmacht des durch die Botenformel eingeführten neuen JHWH-Wortes vorbereitet³⁵. Der propositionale Gehalt der Rede gliedert sich in die Referenz JHWH-Jakob/Israel und die Prädikation der Schöpfung bzw. Bildung. Auf dem Hintergrund dieser Prädikation der Schöpfung ist JHWHs folgendes Sprechhandeln zu verstehen, nicht zuletzt der Zuspruch der Furchtlosigkeit: אֱלֹהֵינוּ.

Doch um was für eine Art von Zuspruch handelt es sich bei jenem Prohibitiv „Fürchte dich nicht!“, um (den Abschluss der) Anrede, um die Einleitung der Heilszusage oder schon um den Zuspruch selbst? Mahnt und ermuntert der Prophet in formelhafter Aufforderung zur Furchtlosigkeit, oder ereignet sich im prophetischen Aussprechen eine „Sprachhandlung, die als Sprache etwas geschehen läßt und wirkt“³⁶?

Der Jussiv drückt keine deklarativen Zusagen aus³⁷. Dennoch gebraucht der Prophet die „Fürchte dich nicht!“-Formel mit der intendierten illokutiven Funktion, von JHWH bevollmächtigt zu bewirken, was er sagt: die Furcht definitiv zu nehmen³⁸. In unserem Text treten deklarativer Gebrauch und sprachliche Realis-

33 Vgl. Rechberger, 128ff.

34 וְעַתָּה bezieht sich auf kein Klagelied (gegen v. Waldow, 1960, 15f; Schoors, 68; Vincent, 189), sondern als Scharnier auf das vorausgehende Disputationswort (vgl. Westermann, 1986, 95; Baltzer, 208 Anm. 72.) und die folgende Botenformel mit den sich anschließenden deklarativen Zusagen der Erlösung. Vgl. Schmitt, 121ff.

35 Vgl. Albertz, 26–53, bes. 51.

36 Preuß, 74.

37 S. Wagner, 246.

38 S. ebd., 297. Zu weiteren atl. Belegen einer deklarativen Funktion der אֱלֹהֵינוּ-Formel s. Wagner, 248f; Weippert, 1982; ders., 1993, 338f.

sierungsform asymmetrisch auseinander. Anstelle einer erwarteten explizit performativen deklarativen Zusage wird mit dem Jussiv אֶל־תִּירָא ein indirekter Deklarativ formuliert, mit der Funktion einer deklarativen Sprechhandlung³⁹. Verantwortlich dafür ist das Verhältnis (Relation) von Sprecher und Angesprochenem⁴⁰. In unserem sakralen Kontext ist JHWH der Sprecher. Bei einem profanen Hintergrund ist dies meistens der König oder eine anderweitig gegenüber dem Angesprochenen höhergestellte Person. Diese unterschiedliche Stellung der am Sprechakt beteiligten Personen „legt es nahe, von Redeeinheiten eines asymmetrischen Dialoges zu sprechen“⁴¹. Dem höhergestellten Sprecher ist der Jussiv Redehabitus und -usus, dem Angesprochenen sprachliche Realisierungsform autoritativen und autorisierten Wortes, das ihm – bedeutungsschwerer als von einem Gleichgestellten – „von oben“ zugesprochen wird. Dies klassifiziert den Sprechakt als (indirekten) Deklarativ⁴². Dass sich אֶל־תִּירָא auch mit „Du brauchst keine Furcht zu haben!“ übersetzen lässt, bestätigt den (indirekten) Deklarativ. Damit ist ein Mahn-, Aufforderungs- oder Ermunterungscharakter der beiden Jussive (10אב) zurückzuweisen, und mit Wagner, Westermann, Preuß u. a.⁴³ am Charakter der Zusage festzuhalten, welche die Furchtlosigkeit als ihrem perlokutiven Akt selbst bewirken will.

In diesem indirekten Sprechakt deklarativer Funktion nimmt JHWH seinem Volk die Furcht, die durch den Kontext (nicht der Klage, sondern) des göttlichen Gerichtes der Exilierung (42,18ff) vorausgesetzt ist. JHWH begründet sein (Sprech-)Handeln mit einem angehängtem כִּי -Satz (1b). Ein ebenfalls explizit performativer Zuspruch bildet die deklarative Voraussetzung für den deklarativen Zuspruch der Furchtlosigkeit, – angezeigt durch die performativen Verben אָזַן und נִקְרָא ⁴⁴ im Perfekt executionis⁴⁵ sowie eine nominale⁴⁶ Eigentumserklärung. Die Partikel כִּי führt die jeweils folgenden Konditionalsätze (2ab) ein⁴⁷. Bei diesen handelt es sich um kommissive Sprechakte, deren Illokution die der Ankündigung ist. Die Prädikation ihres propositionalen Gehaltes ist JHWHs heilvol-

39 Zu indirekten Sprechakten vgl. Franck, 219(–231): „Ein Sprechakt ist dann indirekt ausgedrückt, wenn der mit sprachlichen Mitteln angezeigte Illokutionstyp ... nicht mit der primär intendierten illokutiven Funktion übereinstimmt.“

40 S. Wagner, 249.

41 Ebd.

42 Vgl. u. a. auch 41,10.13.14; 43,1.5; 44,2.

43 S. Wagner, 246ff.296ff; Westermann, 1964, 118f; Preuß, 74.

44 Vgl. Wagner, 122ff.297ff.

45 Vgl. v. Waldow, 1953, 14. Eine Übersetzung der Perfektformen im Perfekt ist einer ebenso möglichen präsentischen Übersetzung (vgl. Preuß, 70ff) vorzuziehen. Grammatikalisch richtig bringt sie „perfekt Gemachtes“ zum Ausdruck, das hiermit vom ersten Moment des Präsens an und wohl auch zukünftig Gültigkeit hat.

46 Vgl. Wagner, 153f.

47 S. Gesenius / Kautzsch, 518.521 (§159).

les Mitsein im Falle der Gefahr⁴⁸. Durch „einen hohen Grad an ‚institutioneller‘ Festlegung“ eines jeden JHWH-Wortes lassen sich JHWH-Worte dieser Illokution und Sprechaktklassifikation „in die Nähe der Deklarative rücken“⁴⁹. Ihre sprachliche und inhaltliche Voraussetzung hat diese Heilsankündigung in einer erneut durch כִּי (als kausale Konjunktion: „denn“) eingeleiteten nominalen – und dennoch deklarativen⁵⁰ – Selbstvorstellungsformel bzw. Selbstzusage JHWHs als Gott, Heiliger und Retter von Jakob/Israel (3a). Nach den impf.-Verbalsätzen (2ab) und dem Nominalsatz (3a) folgt nun eingeleitet durch וְהָיָה im Perfekt executionis 43,3b als erneut explizit performative Sprechhandlung. Sie spricht zu, dass gerade mit dieser Zusage das Lösegeld bezahlt ist. Diese Zusage wird mit dem Imperfekt plus $\text{וְ$ -consecutivum sowie den Parallelismen durch וְהָיָה in 4b aufgegriffen. 4a ist eine Zwischenbemerkung zur Begründung der unbegreiflichen Lösegeldzahlung. Die eröffnende kausale Konjunktion וְכִי ⁵¹ und der anschließende Gebrauch des Perfekt weisen darauf hin, dass der propositionale Gehalt des Stichos zum Redezeitpunkt schon Gültigkeit hatte und über die Zusage von 43,1–7 hinaus behalten wird. Damit ist der propositionale Gehalt des Stichos 4a dem des folgenden Stichos kausal und auch temporal vorauszusetzen. 5a ist ein Bindeglied. Er ist Unterschrift zu 43,3b–5a und zugleich Überschrift zu 5a–7. Unterschrift ist er mit seinem Fazit: *Darum*, fürchte dich nicht! Denn ich bin mit *Dir* und eben nicht mit den Völkern! Überschrift ist er durch die für die „Fürchte dich nicht!“-Formel häufig belegte Stellung am Beginn eines Heilswortes, und einem neuen Blickwinkel, den der Tempuswechsel zwischen 3b–4 und 5b–6 anzeigt. Auf den indirekten Deklarativ der „Fürchte dich nicht!“-Formel folgt zu deren Begründung eine nominale Zusage mit deklarativem Charakter. In 5b schließt sich ein impf.-Verbalsatz der Illokution „Ankündigung“ und der Sprechaktklassifikation des Kommissivs an, der jedoch als verbindliches JHWH-Wort wie 43,2 in die Nähe eines Deklarativs zu rücken ist⁵². Für 6 gilt Ähnliches. Mit einem kommissiven Sprechakt (als JHWH-Wort deklarativ intendiert), dessen Illokution die der Ankündigung ist, verweist JHWH auf sein zukünftiges und doch gewiss ergehendes Wort an die Himmelsrichtungen. Entsprechend der „Fürchte dich nicht!“-Formel an Jakob/Israel handelt es sich auch hier um einen zunächst direktiven Sprechakt in der Illokution der (Auf-)Forderung: „Gib her!“; „Halte nicht zurück!“; „Bringe ...!“. Doch noch deutlicher als bei den JHWH-Worten der Illokution „Ankündigung“ ist bei (Auf-)Forderungen bzw. Direktiva die im JHWH-Wort – mit dessen Verbindlichkeit – begründete Nähe zu einem

48 Die Annahme Begriffs, 1964, 229, Jes 43,2 entstamme „dem priesterlichen Heilsorakel und bezieht sich auf Jahwes Beistand beim Ordal, um den ihn der Betroffene angegangen hat“, ist nicht nachvollziehbar.

49 Wagner, 158.

50 Vgl. ebd., 153f.

51 S. Gesenius / Kautzsch, 515f (§158).

52 S. Wagner, 157ff.

deklarativen Sprechakt zu erkennen. Jenen deklarativen Charakter teilen sich nicht nur die beiden Imperative (6aα und 6b), sondern auch auf indirekte Weise der Jussiv (6aβ)⁵³. 7 knüpft syntaktisch an 6b an. Formal und semantisch bildet er eine Inclusio mit 1. JHWHs Söhne und Töchter, zusammengefasst: „sie und alles, was seinen Namen trägt“, ist zurückzubringen (יָבִי־אֵל), denn es geht um JHWHs Eigentum, das er sich zu seiner Ehre geschaffen, gebildet und gemacht hat. JHWHs Ehre wird in seinem Schöpfungshandeln herausgestellt, und damit auch in seinem neuschöpferischen Sprechhandeln angekündigt und zugesagt.

2. Das Heilswort Jes 44,1–5

- 1 „Aber nun höre, Jakob, mein Knecht, und Israel, den ich erwählt habe.
- 2 So hat JHWH gesprochen, der dich gemacht hat
und der dich gebildet hat von Mutterleib an, der dir helfen wird:
Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob,
und Jeschurun, den ich erwählt habe,
- 3 denn ich werde Wasser ausgießen auf Durstiges
und Bäche auf trockenes Land.
Ich werde meinen Geist ausgießen auf deine Nachkommenschaft
und meinen Segensspruch auf deine Sprösslinge.
- 4 Und sie werden sprossen wie zwischen⁵⁴ Gras,
wie Weiden an Wasserläufen.
- 5 Dieser wird sagen: ‚zu JHWH gehöre ich!‘
Und dieser wird genannt werden⁵⁵ mit Jakobs Namen.
Und dieser wird schreiben in⁵⁶ seine Hand: ‚Dem Herrn eigen!‘
und mit dem Namen Israel wird er [ehrenvoll] benannt werden⁵⁷.“ (Jes 44,1–5)

Entsprechend 42,18–43,7 und der dortigen Gegenüberstellung von JHWHs Gericht und seinem erlösendem Heil, ist auch 44,1–5 im – ebenfalls mit יַעֲקֹב adversativ verbundenen – *Kontext* von Gericht und Heil zu lesen (43,22–44,5). Keine Klageformulierung, kein postuliertes Heilsorakel aus Priestermund und kein kultischer Kontext, sondern JHWHs Gerichtsworte sind der Interpretationshorizont des Heilswortes, das Gott seinem nun genug gestraften Volk zuspricht. Dem in

53 Vgl. zu indirekten Deklarativen im asymmetrischen Dialog ebd., 246ff.

54 1QIs^a liest כְּבִין statt dem sonst singulären Gebrauch der Präposition וְ vor בִּין (בְּבִין) von MT. LXX bestärkt eine Verwendung von כְּ und liest ὡς ἐλ χόρτος ἀνὰ μέσον ὕδατος (...כְּבִין). Targum stützt ebenfalls eine Übersetzung mit der Präposition כְּ statt בְּ. Nicht zuletzt legt der Stichosparallelismus die vergleichende Lesart mit כְּ nahe. Zu den diversen Problemen dieser Lesarten und weiteren textkritischen Überlegungen s. Elliger, 363f. Zur Entscheidung für obige Übersetzung vgl. Baltzer, 242.

55 Mit LXX^{239.306} und Symmachus (καληθήσεται) ist zu überlegen, die Vokalisation von MT von יַעֲקֹב zu יַעֲקֹב zu korrigieren Vgl. Baltzer, 242; Schoors, 77.

56 Aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen ist mit LXX^B, Aquila, Theodotion, vetus versio Latina und versio Latina vulgata in בְּיָדוֹ zu korrigieren. Vgl. Baltzer, 242f; Elliger, 360.364.

57 Wieder ist passiv zu vokalisieren: יִכְבֹּד. Vgl. Baltzer, ebd.; Schoors, 77.

43,22–28 angeklagten, verurteilten und bestraften Jakob/Israel (28) wird „aber jetzt“ (44,1ff) Neues und (von Furcht) Befreiendes verkündigt. Standen die Vorfahren unter JHWHs Gericht, verheißt JHWH „aber jetzt“ Nachkommen, denen er seinen Segen zusagt. Jakob hat nicht nach JHWH gerufen (יִשְׂרָאֵל; 43,22) sich nicht für ihn interessiert, „aber jetzt“ werden seine Nachkommen mit dem Namen Jakobs genannt werden (יַעֲקֹב; 44,5), was deren Bekenntnis impliziert: „zu JHWH gehöre ich“. 44,6 beginnt mit einer Gerichtsrede, die JHWHs alleinige Gottheit proklamiert, was formal und inhaltlich wieder etwas völlig Neues bedeutet.

Die *Struktur*⁵⁸ von 44,1–5 erschließt sich uns folgendermaßen:

Stichos	Kolon		Metrum
1	a	<i>Einführung</i>	
		Partikel zu Situationsbezug / Aufmerksamkeitsruf	
		Vokativ+nominales Prädikat;(V.1–3: Sj. JHWH)	4
	b	<i>Anrede</i>	
		Vokativ+verbales Prädikat	3
2	a	α	prophetische Botenformel /
		hymnisch partizipiale Erweiterung	3
		β	hymnisch partizipiale Erweiterung /
		impf.-Relativsatz	3
	b	α <i>Zuspruch</i>	Jussiv nominales Prädikat+Vokativ
		β	Vokativ+verbales Prädikat
			3
3	a	αβ <i>Folgeansage</i>	der weltimmanenten Konsequenzen und
		<i>Begründung</i> des Zuspruchs	
		Kausale Konjunktion יָ;	
		2-gliedriger impf.-Verbalsatz	3+2
	b	αβ	2-gliedriger impf.-Verbalsatz
			3+2
4	ab		Pf. mit י-consecutivum Verbalsatz(2-gliedrig)
		(Sj. 3. Pers. Pl.)	3+2
5	a	αβ	2 impf.-Verbalsätze (aktiv/passiv)
		(V.5ab: Sj. 3. Pers. Sg.)	4+4
	b	αβ	2-gliedriger impf.-Verbalsatz (aktiv/passiv)
			4+3

Elligers Axiom, „die Gattung des Stückes eindeutig als Heils- und Erhörungsorakel zu bestimmen“⁵⁹, ist *formgeschichtlich und sprechaktanalytisch* nicht zu halten. Zunächst gestehen auch die Vertreter eines „priesterlichen Heilsorakels“ zu, dass auch 44,1–5 kein Original der Gattung bietet⁶⁰. Einmal mehr muss „die Freiheit Dties’s im Umgang mit den überlieferten Stilformen“⁶¹ bemüht werden. Vor allem aber fehlen auch hier das Zitat eines Klageliedes⁶² oder Hinweise auf instrumentale oder medial-ekstatische Divination. Im Gegenteil erklärt 44,25ff einige Verse nach dem Heilswort, dass JHWH gerade nicht die mantischen Praktiken der Orakelpriester und Wahrsager (V.25), sondern „das Wort seines Knech-

58 Vgl. Korpel, De Moor, 205–259; Rosenbaum, bes. 57f.159.174.

59 Elliger, 368.

60 S. Elliger, ebd.; Schoors, 79.

61 Elliger, ebd.

62 Vgl. Merendino, 150ff.164.307ff.

tes aufrichtet“ (מְקִים דָּבָר עֲבָדוֹ), was eine auf instrumentaler Divination basierende Gattung „Orakel“ durch denselben mehr als unwahrscheinlich macht.

Wie schon in 43,1 eröffnet *וְעַתָּה* („aber nun“) das Heilswort – textgrammatisch als adversative Überleitung, sprechaktanalytisch als Illokutionsindikator – zur Hervorhebung und Verstärkung der folgenden Illokution⁶³. Eine Besonderheit im Vergleich der behandelten Heilsworte stellt 1 dar mit dem Aufmerksamkeitsruf *שָׁמְעָה* („höre!“) als unüberhörbarem Direktiv⁶⁴ JHWHs zu Beginn. Referenzelemente des propositionalen Gehaltes sind JHWH und sein Knecht Jakob bzw. das von JHWH zuvor (Pf.) erwählte Israel. Prädikationselement ist der Aufmerksamkeitsruf, nun auf das folgende JHWH-Wort zu hören. Wie die Höraufforderung in 1 ist auch die Botenformel⁶⁵ in 2 durch die Vergegenwärtigung von JHWHs früherem Heilshandeln erweitert. Diese erinnernde Vergegenwärtigung wird in 2a mit der Ankündigung seiner gewissen zukünftigen Hilfe klimaktisch abgeschlossen. Die prophetische Ankündigung (3. Pers.) der Hilfe JHWHs (2aß) wird durch JHWHs eigene Zusage der Furchtlosigkeit⁶⁶ gesteigert (V.2b). Parallel zu 1 ist auch sie von der erinnernden Vergegenwärtigung des früheren Heilshandelns getragen, doch vor allem doppelt begründet: zum einen schon im deklarativen Charakter des JHWH-Wortes (2; bes. 2ba) und zum anderen in dem, was JHWH zukünftig zu tun verspricht bzw. den daraus resultierenden Konsequenzen (3–5) – eingeführt durch die kausale Konjunktion *כִּי* mit zwei jeweils zweigliedrigen Verbalsätzen im Imperfekt (3ab). In 4, eingeleitet mit einem Perfekt plus *וַ*-consecutivum, wechselt das Subjekt und damit der Blick. Die „Sprösslinge“, über denen JHWH seinen Geist und Segen ausgießen wird, werden selbst „sprossen“. Zwei impf.-Verbalsätze und ein weiterer zweigliedriger impf.-Verbalsatz stellen in 5ab die Vielfalt (3x *הָיָה*) der Individuen (*הָיָה* ist Sg.-Form) in ihrem JHWH-Verhältnis aus den Nachkommen und Sprösslingen heraus. Sprechaktanalytisch handelt es sich in 3a–5b um Kommissiva mit der Illokution der Ankündigung⁶⁷. Kommissiv bindet sich JHWH an sein Wort, das durch seinen verbindlichen, quasi institutionellen Charakter seinen Ankündigungen deklarative Züge verleiht⁶⁸. Damit liegt auch in 44,1–5 kein „Orakel“ vor, und auch keine Nachahmung dieser Gattung, sondern eine „Heilszusage“ (44,2) bzw. eine „Heilsankündigung“ (44,3–5).

Als kurzes *Zwischenfazit* kann festgehalten werden: Die Gattung der untersuchten Heilsworte ist bei einem präsentischen Fokus die der „Heilszusage“ und bei einem futurischen Fokus die der „Heilsankündigung“. Eine detailliertere Be-

63 Vgl. Wagner, 236ff; Brongers, (289–)297ff.

64 Eine Illokution nach *וְעַתָּה* ist meistens ein Direktiv. Vgl. Wagner, 236f.

65 Zur Botenformel und der folgenden JHWH-Rede vgl. Wagner, 157ff.

66 Zur „Fürchte dich nicht!“-Formel und ihrem deklarativen Charakter s. oben 8ff sowie Wagner, 246ff.296ff.

67 Vgl. Searle, 117; Wagner, 21.

68 Vgl. Wagner, 157ff.

stimmung ergibt sich aus dem Vergleich mit assyrischen Heilsprophetien des 7. Jh. v. Chr. und dem Heilswort an Kyrus in Jes 45.

2.3 Die Bedeutung assyrischer Heilsprophetien des 7. Jh. v. Chr. und des Heilswortes an Kyros in Jes 45

Etwa ein Jahrhundert vor der Verkündigung der Heilsworte von Jes 40ff an die exilierten Israeliten finden sich in Assyrien Heilsprophetien, die denen von Jes 40ff mehr als nur ähneln⁶⁹. Es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sich der Verfasser von Jes 40ff die Form dieser assyrischen Heilsprophetien zur Verkündigung von JHWHs Heilsbotschaft an Israel zu Nutzen machte. Wohlgemerkt geht es nicht um inhaltliche Abhängigkeiten, sondern darum, dass der Verfasser jener Heilsworte an Israel zur Verkündigung seiner Botschaft in Sprachformen Hilfestellung gefunden haben könnte, die in der Gesellschaft des Mittleren Ostens zu jener Zeit für die Weitergabe göttlicher Heilsankündigungen und -zusprüche üblicherweise gebraucht und verstanden wurden.

Damit erlauben sie eine Konkretisierung der für die Heilsworte in Jes 40ff getroffenen Gattungsbestimmung „Heilszusage“ bzw. „Heilsankündigung“.

Je nach Art der Einteilung handelt es sich um 25–30 (noch erhaltene) Spruch-einheiten neuassyrischen Dialektes, die auf elf Einzel- oder Sammeltafeln am Tell Kujuncik (Ninive) in der Mitte des 19. Jh. n. Chr. gefunden wurden und sich inzwischen im Britischen Museum in London befinden⁷⁰. Sie wenden sich mehrheitlich an die Könige Asarhaddon (681–669 v. Chr.) und Assurbanipal (669–630 v. Chr.), aber auch an Assurbanipal als Kronprinzen⁷¹, an die Königsmutter⁷² oder einmal auch an Bürger von Assyrien⁷³. Als Autoren dieser Texte bzw. Vermittler der göttlichen Botschaften werden in den Über- bzw. Unterschriften der Prophezeiungen 13 Personen, neun Frauen und vier Männer, ausgewiesen⁷⁴. Die

69 Nach Harner, 418–434 erkennt vor allem Weippert (ders., 1981, 71–111; ders., 1988, 287–319; ders., 1982, 1–11; ders., 1993, 335–350. Vgl. auch ders., 1985, 55–93; ders., 1972, bes. 466ff. Vgl. weiter Parpola, SAA, 9; Nissinen, 1998, 13–61; ders., 2003) in assyrischen Prophetien des 7. Jh. v. Chr. „extrabiblical parallels“ (Harner, 419[ff.430ff]; vgl. Spieckermann, 302).

70 Zu den Texten s. SAA 9, 1–43; TUAT II/1, 56–65; ANET, 449–452; Weippert, 1981, 71–111. S. auch die Einführung und die Textzusammenstellung bei Nissinen, 2003, 97–132 sowie bei Parpola, XLVIII.

71 S. K.883, so SAA 9, 38f; TUAT II/1, 62f.

72 S. K.4310 V 13, nach SAA 9, 9: a-na AMA-LUGAL. Vgl. TUAT II/1, 59.

73 S. K.2401 I 27, nach SAA 9, 23: [si-ta-me]-me-a DUMU.MEŠ KUR-aš-šur. Vgl. TUAT II/1, 60.

74 Vgl. Parpola, XLVIIIff. Vgl. auch die Zusammenstellung von Weippert, 1981, Tabelle 2 sowie ders., 1988, 303 Anm. 37, der allerdings 33 Spruch-einheiten und 15 Vermittler, davon zehn Frauen und fünf Männer zählt. Eingeleitet werden die prophetischen Selbstidentifikationsformeln in einer Unterschrift z. B. mit den Worten „Aus dem Munde der/des ...“ (K.4310 I 28'+29', u.a., vgl. SAA 9, 5; TUAT II/1, 57) oder in einer Überschrift mit „Die

Gottheiten, die in den Prophezeiungen zur Sprache kommen, sind zumeist an denselben Ort gebunden, der mit der verkündigenden Person in Zusammenhang steht. Die häufigste Erwähnung findet Ištar von Arbela⁷⁵, daneben werden Worte von Bel⁷⁶, Nabû⁷⁷, Bel-Tarbaši⁷⁸, Aššur und Mullissu⁷⁹ überliefert⁸⁰. Herkunftsorte der Prophezeiungen sind zumeist Arbela, aber auch Aššur, Calah und das nicht mehr zu lokalisierende „Dara-ahuya, a town in the mountains“⁸¹. Wenige Informationen haben wir über den genauen Ort bzw. die Art und Weise des Offenbarungsempfangs. Einen Hinweis gibt K.2401 II 10–32 in Z. 26: an-nu-u šul-mu šá ina IGI ša-al-me⁸² („Dies ist das Heil(swort), das von (seiner) Statue [erging]“). Von seiner Statue – wahrscheinlich im Tempel Ešarra in Aššur⁸³ – ergeht Aššurs Heil(swort). Dieses wird dem bei der Verkündigung abwesenden König später verlesen⁸⁴. Historisch passen würde es in den Kontext der Thronbesteigung Asarhaddons⁸⁵. K.2401 I 27–II 9⁸⁶ berichtet von einem šul-mu, einem Heil(swort)⁸⁷, das vor einer Feier des Sieges über die Kimmerier (679 v. Chr.)⁸⁸

Ruferin ... sagt:“ (K.883 1, nach SAA 9, 38: [MÍ]. NIN.LÍL-kab-ta-at MÍ.ra-gi-in-tú. Vgl. TUAT II/1, 62). Es folgen nach der Angabe des Namens und eventuell des Ortes vereinzelte Hinweise auf allgemeine Tätigkeiten des Verkündigers bzw. der Verkündigerin: S. K.4310 V 10f, nach SAA 9, S. 9 še-lu-tu ša LUGAL, „a votress of the king“. Vgl. TUAT II/1, 59, „Tempeloblatin des Königs“, oder ANET, 450, „oracle-priestess of the king“. Daneben wird in K.883 1, nach SAA 9, 38; TUAT II/1, 62 die verkündigende Mullissukabat als ra-gi-in-tú „Ruferin, Sprecherin“ vorgestellt. Vgl. Parpola, XLVff. Bei letztgenannter Berufsbezeichnung hält Weippert, 1988, 303 im Gegensatz zu erstgenannter, eine „direkte Verbindung mit mantischen Disziplinen“ für wahrscheinlich.

75 Etwa die Hälfte der Texte wird entweder ausschließlich in ihrem Namen oder zumindest in Erwähnung ihres Namens verkündet.

76 S. K.4310 II 17'. Vgl. Edzard, 46: Bel, übersetzt mit „Herr“, ist im 1. Jt. v. Chr. mit dem babylonischen Hauptgott Marduk gleichzusetzen.

77 K.4310 II 38' bezeichnet Nabû als „Herr des Schreibrohrs“. Vgl. SAA 9, 6 sowie TUAT II/1, 58: „Nabu war der Gott der Weisheit und Schreibkunst.“ Auf seinen Namen verweisen lediglich die Worte der Baja aus Arbela (s. genannte Stelle) sowie die Gebete Assurbanipals bzw. die gegebenen Antworten (s. K.1285 und TUAT II/1, 63ff).

78 S. K.2401 II 8. Das sog. Götteradressbuch von Aššur belegt Bel-Tarbaši (übersetzt „Herr des Hofes“) als einen der Türhüter-Götter (θεῶς σύμμαχος) des Aššur-Tempels Ešarra in Aššur. Vgl. Weippert, 1988, 304; ders., 1972, 474 Anm. 61.

79 S. K.883 und K.1292+. Mullissu, neuassyrische Dialektform der sumerischen Göttin Ninlil, ist in neuassyrischer Zeit die Frau Aššurs geworden.

80 Zu den einzelnen Gottheiten vgl. Edzard, 17ff sub vocibus.

81 SAA 9, 6, gemäß K.4310 II 14'+15'. Vgl. TUAT II/1, 57.

82 Zitiert nach SAA 9, 24. Vgl. TUAT II/1, 60f.

83 Zu Aššur vgl. Andrae, Das wiedererstandene Assur.

84 S. die weiteren Zeilen der Unterschrift K.2401 II 26–32.

85 Vgl. das Prisma Ninive A Asarhaddons, TUAT I/4, 393ff sowie Nissinen, 1998, 14–34. Die Sammeltafel K.4310 hat den Aufstieg Asarhaddons zum gemeinsamen Thema, die Sammeltafel K.12033 die Stabilisierung seiner Herrschaft. Vgl. Parpola, LXIX.

86 S. SAA 9, 23.

87 Ebd. Vgl. TUAT II/1, 60f.

„before Bel-Tarbaši and the gods“ ergeht. Die Angabe „before Bel-Tarbaši“ macht ebenfalls den Aššur-Tempel Ešarra in Aššur für die Lokalisierung des Wortes wahrscheinlich⁸⁹.

Eine für uns besonders interessante Frage ist die nach den Strukturelementen der einzelnen Heilsworte. In folgender Tabelle sind die am häufigsten vertretenen Elemente zusammengestellt⁹⁰.

+ kommt vor - kommt nicht vor ? unsicher * Textzerstörung		Botenformel	Anrede	La ta-pa-lāh	Göttliche Selbstidentifikation	Frühere Heilsworte und Heilstaten	Heilswort	Forderung bes. von Lob und/oder Glauben
Strukturelemente								
Sammeltafeln	K.4310 I 4'-29'	-	+	+	+	+	+	-
	K.4310 I 30'-II 10'	-	+	+	+	-	+	-
	K.4310 II 11'-15'	-	+	-	-	-	-	-
	K.4310 II 16'-40'	-	+	+	+	+	+	+
	K.4310 III 1'-6'	*	*	*	+	*	*	*
	K.4310 III 7'-IV 35	-	+	+	+	+	+	-
	K.4310 V 1-11	*	*	*	*	*	+	*
	K.4310 V 12-25	-	+	+	+	-	+	-
	K.4310 V 26-36	*	+	*	*	*	*	*
	K.4310 VI 1-32	-	*	*	+	*	+	+
	K.12033 I 1'-14'	*	+	*	+	*	+	*
	K.12033 I 15'-35'	-	+	+	?	+	+	*
	K.12033 I 36'-II 28'	-	+	*	+	*	+	+
	K.12033 II 29'-III 18'	+	+	+	-	-	+	*
	K.12033 III 19'-36'	-	+	+	*	*	+	*
	K.12033 IV 1'-31'	*	*	+	*	*	+	+
	K.2401 I 1-26	*	+	*	*	*	*	*
	K.2401 I 27-II 9	-	+	*	*	*	+	*
	K.2401 II 10-32	-	-	-	+	+	+	+
	K.2401 II 33-III 15	+	+	*	*	*	*	*
	K.2401 III 16-IV 35	+	+	+	+	+	+	+
Berichte	83-1-18,839	*	+	+	*	*	+	*
	K.6259	+	+	*	*	*	+	+
	Bu 91-5-9,106 + 109	*	*	*	*	*	+	*
	K.883	+	+	+	-	-	+	-
	K.1545	-	-	-	-	-	+	-
	K.1292 (ZA 24 169) + DT 130	-	+	*	-	*	+	*

88 Vgl. Ivantchik, 184f. Vgl. auch zu K.883 ebd., 275ff und zu den Kimmeriern in der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals ebd., 57-125.

89 Vgl. Parpola, LXX (Collection 3) zur historischen Einordnung der Sammlung K.2401.

90 Vgl. die Tabellen von Weippert, 1981, Tabelle 4, Dijkstra, 170 sowie SAA 9, LXV.

Als vollständiges Textbeispiel einer neuassyrischen Heilsprophetie sei K.4310 I 4'–29' wiedergegeben⁹¹:

4' [maš-šur-PAB]-AŠ LUGAL KUR.KUR	4 [Asarh]addon, König der Länder, fürchte dich [nicht]!	Anrede La ta-pa-läh
5' [la t]a-pa-läh		
6' [a]l-lu šá-a-ru ša i-di-ba-ka-a-ni	6 [W]elcher Wind hat sich gegen dich erhoben, dessen Flügel ich nicht gebrochen habe? Deine Feinde rollen vor deinen Füßen umher wie reife Äpfel.	Erinnerung an bisherige Heilstaten
7' a-qa-pu-šú la ak-su-pu-u-ni		
8' na-ka-rute-ka		
9' ki-i šá-ah-šu-ri ša ITI.SIG4		
10' ina IGI GİR.2.MEŠ-ka i-tan-ga-ra-ru		
11' ^d GAŠAN GAL-tú a-na-ku	11Die große Herrin bin ich! Ich bin Ištar von Arbela, die deine Feinde vor deine Füße wirft.	Göttl. Selbstidentifikation
12' a-na-ku ^d 15 ša URU.arba-il		
13' ša na-ka-ru-te-ka		
14' ina IGI GİR.2.MEŠ-ka ak-kar-ru-u-ni	Welche Worte habe ich zu dir gesprochen, auf die du dich nicht verlassen konntest?	Erinnerung an frühere Heilsworte
15' ai-ú-te di-ib-bi-ia		
16' ša aq-qa-ba-kan-ni		
17' ina UGU-hi la ta-zi ¹¹ -zu-u-ni	18Ich bin Ištar von Arbela. Deine Feinde schinde ich und übergebe sie dir.	Göttl. Selbstidentifikation Heilswort
18' a-na-ku ^d 15 ša URU.arba-il		
19' na-ka-ru-te-ka ú-ka-a-ša ¹	20Ich bin Ištar von Arbela. Vor dir, hinter dir gehe ich.	Göttl. Selbstidentifikation Heilswort
20' a-da-na-ka [[x]] a-na-ku		
21' ^d 15 ša URU.arba-il		
22' ina pa-na-tu-u-ka		
23' ina ku-tal-li-ka	24Fürchte dich nicht! Bist du in Krämpfen, bin ich inmitten von Schmerzen. Ich erhebe mich und setze mich (neben dich).	La ta-pa-läh Heilswort
24' a-la-ka la ta-pa-läh		
25' at-ta ina ŠÁ-bi mu-gi		
26' a-na-ku ina ŠÁ-bi uš-u-a		
27' a-ta-ab-bi ú-šab		
28' ša pi-i ^m d ¹ 15-la-ta-ši-ia-aṭ	28Aus dem Munde der Issar-la-tašiyaṭ aus Arbela.	Unterschrift
29' DUMU URU.arba-il		

Issar-la-tašiyaṭ beginnt ihre Prophetie⁹² mit einer Anrede an Asarhaddon und spricht ihm im Namen der Göttin Ištar von Arbela zu: „Fürchte dich nicht!“ (4'f). Diese Furchtlosigkeit ist zweifach begründet: Entsprechend den „Fürchte dich nicht!“-Worten in Jes 40ff ist der Imperativ als Direktiv zu klassifizieren. Die

91 Die akkadische Umschrift ist nach SAA 9, 4f zitiert. Vgl. Nissinen, 2003, 102f. Zum Versuch einer poetischen Anordnung des Textes s. Laato, 186.

92 K.4310 I 4'–29' ist durch die göttliche Selbstidentifikationsformel „a-na-ku ...“ dreifach gegliedert. Die zweite Selbstvorstellung „Ich bin Ištar von Arbela“ in Z.18' markiert dabei den Übergang zwischen den beiden Hauptabschnitten des Heilswortes. Für die Strukturelemente lässt sich zusammenfassend festhalten, dass nur eine geringe Anzahl der Elemente in gewisser Regelmäßigkeit vorkommen. Auch ihre Anordnung scheint keinen festen Regeln zu unterliegen, wobei sich eine gliedernde Funktion der göttlichen Selbstidentifikationsformeln, ein Zusammenhang zwischen der „Fürchte dich nicht!“-Formel und den Zusagen von Schutz und Hilfe und die eröffnende bzw. abschließende Bedeutung von Anrede bzw. Unterschrift bemerken lassen.

allgemein anerkannte Bedeutung und Verlässlichkeit der Ištar-Worte verleiht ihm gleichzeitig (indirekt) deklarativen Charakter⁹³, indem er wirkt, was er sagt: Furchtlosigkeit. Ein zweiter Grund zur Furchtlosigkeit in gegenwärtiger Kriegsgefahr ist die Erinnerung an Ištars Hilfe bei Kriegsgefahr in der Vergangenheit⁹⁴. Sie (und nicht Asarhaddon) führt die Kriege⁹⁵, was durch ihre dreifache Selbstvorstellung – jeweils im Kontext von Schutz- und Hilfszusagen an den König – unterstrichen wird. Ihr Wort ist verlässlich, weshalb die Selbstvorstellungsworte zu Selbstzusagen werden. Die Göttin vergewissert den König explizit performativ, an seiner Seite zu sein. Ihre schon erfüllten Heilsansagen und ihr vormaliges Heilshandeln – durch eine zweite Selbstvorstellungsformel parallel angeordnet (11'f) – sind die vertrauensbildende Grundlage für den zweiten Hauptteil (18'ff): die Zusage von gegenwärtigem und zukünftigem Heil und Beistand. Wie in der Vergangenheit, so auch jetzt und zukünftig „schindet“ Ištar von Arbela die Feinde Asarhaddons und übergibt sie ihm⁹⁶. In ihrem göttlichen Handeln liegt der Grund für des Königs Furchtlosigkeit, die ihm in einer Inclusio zum Ende des Heilswortes erneut zugesprochen wird (24'). Vor der das prophetische Wort abschließenden Unterschrift (28'f) steht noch einmal eine göttliche Heils- bzw. Selbstzusage, in der die Göttin dem König ihr Mitleiden und ihre direkte Anwesenheit deklarativ zuspricht. Sie steht auf und führt die Kriege. Und sie setzt sich an des Königs Seite. Beides gewährt ihm Siegesgewissheit und Furchtlosigkeit.

Nach den formalen Aspekten ist der Inhalt wahrzunehmen: Zentrales Thema der verschiedenen Worte sind göttliche Heilserweise⁹⁷. Im prophetisch vermittelten Zuspruch göttlicher Hilfe soll der oder die Angeredete angesichts bedrohlicher Situation siegesgewiss und furchtlos werden. Gewöhnlich wird bei den assyrischen Prophetien von Heilsorakeln gesprochen. Richtig wäre die Bezeichnung Orakel, wenn es sich bei den Texten erstens ausschließlich um illokutionäre Akte der Antwort handelte, die zweitens auf dem Weg instrumentaler oder ekstatisch-medialer Divination vermittelt würden⁹⁸. Dies ist nicht der Fall. Ein direkter

93 Vgl. K.4310 I 15'ff: „Welche Worte habe ich zu dir gesprochen, auf die du dich nicht verlassen konntest?“ Vgl. Wagner, 246ff.

94 Vergleichsgegenstand sind zwei Naturbilder (6'ff): Hat Ištar nicht jeden bisherigen Feind der Vernichtung preisgegeben, gleich einem Wind, dem die Flügel zerbrochen wurden und der damit aufhört zu wehen (zur Vorstellung des Windes als geflügelt vgl. den akkadischen Adapa-Mythos B 5.6.11f.35f.48f, so ANET 101f und für Israel 2 Sam 22,11/Ps 18,11; Hos 4,19; Ps 104,3) oder gleich Äpfeln, die nur noch auf dem Boden herumrollen (vgl. Weippert, 1985, 67f)?

95 Vgl. Weippert, 1972, 460–493.

96 Zur sog. Übergabeförmel a-da-na-ka (20') vgl. Weippert, ebd., 472f.

97 Die Bezeichnung šulmu, „Heil(swort)“, bestätigt dies in einer bzw. zwei der Prophetien. S. K.2401 II 26, so SAA 9, 24; TUAT II/1, 60. Vgl. auch K.4310 V 26, so SAA 9, 9; TUAT II/1, 59, wo bei abweichender Schreibweise DI-mu dieselbe Bedeutung „Heil(swort)“ vorliegt. Vgl. auch AHw, šulmu(m), 1268f, und die dortige Übersetzung „Heil“ bzw. ebd., unter 5. „Heilsbotschaft“.

98 S. oben S. 1–8.

Klagebezug oder eine konkrete Fragestellung, wodurch das prophetische Wort zu einer Antwort würde, ist für die Assyrischen Prophetien des 7. Jh. v.Chr. nur in Ausnahmen nachzuweisen⁹⁹. Von einer mantischen Vermittlung ist in den vorliegenden Texten gar keine Rede¹⁰⁰. Kurz gesagt liegt keine Gattung „Orakel“ oder „Heilsorakel“ vor. Vielmehr handelt es sich aufgrund der Sprechakt- und Inhaltsanalyse dieser (und der anderen) Prophetie(n) um eine „präsentische Heilszusage“ bzw. – bei futurischem propositionalem Gehalt – um eine „Heilsankündigung“¹⁰¹. Weippert prägte für die assyrischen Prophetien die Gattungsbezeichnung „Königsorakel“, da deren Dreh- und Angelpunkt der aktuelle (oder zukünftige) König ist¹⁰². Sein und seiner Dynastie Heil, Wohlergehen und Schutz ist das Anliegen der Götter und darum Thema ihrer an ihn gerichteten Heilsworte¹⁰³. Dieser richtigen Erkenntnis folge ich, spreche aber von keiner Gattung „Königsorakel“, sondern von den Gattungen „Heilszusage an den König“ bzw. „Heilsankündigung an den König“. Der Sitz im Leben dieser Gattungen ist die prophetische Verkündigung spontaner Eingebungen, die dem König – auf dem Hintergrund realer Feindbedrohung und Not – göttliche Heilsworte und mit ihnen Schutz und Hilfe zuspricht.

Für die Heilsworte in Jes 40ff können eine Reihe von Folgerungen gezogen werden.

Dass Israel im Blick auf Heilsworte an den König kein „kulturelles corpus separatum“¹⁰⁴ war, zeigen beispielhaft für das Alte Testament die Natanverheißung an David (2 Sam 7,4–17) oder die prophetische Ankündigung Ahijas von Silo gegenüber Jerobeam (1 Kön 11,29–39).

99 K.4310 V 12–25 (s. SAA 9, 9; TUAT II/1, 59) überliefert kein spontanes Gotteswort, sondern eine erbetene Antwort der Ištar von Arbela (vgl. Prisma B V 46–49, Assurbanipals, bei Nissinen, 1998, 44). Die Königmutter hatte sich mit einer klagenden Anfrage an die Göttin gewandt: „Was rechts, was links (ist), legst du in deinen Schoß. Doch wo ist der Sproß meines Leibes? In der Steppe läßt du (ihn) umherlaufen“ (TUAT II/1, 59). Darauf antwortet diese (ebd.) – allerdings direkt dem König – durch den Mund der Ahat-abiša aus Arbela: „König, fürchte dich nicht. Das Königtum ist dein, die Macht ist dein“. K.2401 II 12–14 (s. SAA 9, 23f; TUAT II/1, 60f) vermittelt trotz der Bezugnahme auf ein Klagegebet Asarhaddons den Eindruck eines eigenständigen, freien prophetischen Wortes, das weder erzwungen noch der Klage verpflichtet ist (vgl. Weippert, 1981, 95f).

100 Die Königsinschriften (S. beispielsweise C §6, I 53–66 [T §5, II 7–24] in Borger, 206) belegen instrumentale Divination für den assyrischen Raum (vgl. die Heilsorakel im Sinne Begriffs, die lediglich das positive oder negative Ergebnis instrumentaler Divination [Opferschau o. ä.] zu artikulieren hatten), doch bestätigen sie ebenso das Bild der hier thematisierten Prophetien von einer rein intuitiven Divination bzw. spontaner prophetischer Verkündigung von Gottesworten. Vgl. Weippert, 1981, 99; Schmitt, 126.

101 Vgl. zur Unterscheidung von präsentischem und futurischem propositionalem Gehalt Westermann, 1964, 117–124, u. a.

102 S. Weippert, 1988, 304, ders., 1981, 92; ders., 1982, 9; ders. 1993, 347.

103 Eine Ermahnung bestätigt als Ausnahme die Regel: K.2401 III 16–37 (s. SAA 9, 25f; TUAT II/1, 61) mahnt den König wegen dessen Unterlassung kultischer Opferhandlungen.

104 Weippert, 1988, 306.

Dass jedoch auch Jes 40ff die Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“ kennt und für die eigene Botschaft in Anspruch nimmt, belegt ein Vergleich mit den assyrischen Heilsworten.

Vor dem Blick auf die Heilsbotschaft von Jes 40ff für ganz Israel soll jedoch eines dieser Heilsworte aus Jes 40ff wahrgenommen werden, das ganz offensichtlich die Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“ verwendet: Jes 45,1–7, das Heilswort für den Perserkönig Kyros (559–530 v. Chr.)¹⁰⁵.

Das Heilswort an Kyros Jes 45,1–7

- 1 So hat JHWH gesprochen zu seinem Gesalbten, zu Kyros,
den ich ergriffen habe bei seiner Rechten,
um zu unterwerfen¹⁰⁶ vor ihm Völker
– und die Hüften der Könige werde ich entgürten, –
um zu öffnen vor ihm Türen
– und Tore werden nicht verschlossen bleiben –:
- 2 Ich, vor dir werde ich herziehen
und Ringmauern¹⁰⁷ werde ich einebnen¹⁰⁸,
Türen aus Bronze werde ich zerbrechen
und Riegel aus Eisen werde ich zerschlagen.
- 3 Und ich werde dir geben Schätze der Finsternis
und Reichtümer der Verstecke,
damit du erkennst, dass ich JHWH bin,
der ruft mit deinem Namen, der Gott Israels.
- 4 Um meines Knechtes Jakob willen
und Israels, meines Auserwählten,
ja, habe ich dich gerufen mit deinem Namen.
Ich werde dir einen Ehrentitel geben,
obwohl du mich nicht erkannt hast.
- 5 Ich bin JHWH und keiner sonst.
Außer mir gibt es keinen Gott.
Ich werde dich gürteln,
obwohl du mich nicht erkannt hast,
- 6 damit sie erkennen
vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang:
Es gibt keinen außer mir.
Ich bin JHWH und keiner sonst,
- 7 der Licht bildet und erschafft Finsternis,
der macht Heil und schafft Unheil.
Ich bin JHWH, der macht all dies. (Jes 45,1–7)

105 Vgl. bes. Leuenberger, 16ff; Kratz, 19ff; Achenbach, 159f.

106 Zur MT-Vokalisation לָרַד – gegenüber der Normalform לָרַד – vgl. HALAT 2, 1110.

107 1QIs^a liest וְהָרַדְתִּי (vgl. plene 1QIs^b). LXX liest entsprechend ὅρη ὁμαλῶ („Berge ebne ich ein“). Gegenüber einer solchen Emendierung in „Berge“ ist aufgrund des entsprechenden Kontextes von V.1f (Wortfeld: Türen, Tore, Mauern, Riegel) sowie angesichts eines sonst für Jes 40ff singulären Doppel-ר an MT festzuhalten.

108 So mit dem MT-Q^cre וְשָׁרַדְתִּי (vgl. auch 1QIs^a) anstelle des MT-K^ctib וְשָׁרַדְתִּי.

Ein Vergleich der Strukturelemente zeigt die Parallelen: Wie einige assyrische Prophetien¹⁰⁹ beginnt auch Jes 45,1–7 mit einer Botenformel. Zumeist¹¹⁰ folgt die Anrede an den jeweiligen Herrscher. Wie bei allen assyrischen Propheten sind Zusage und Ankündigung der göttlichen Hilfe in Form von Schutz und Beistand auch die Mitte und das zentrale gattungsspezifische Element der Botschaft an Kyros (Jes 45,1.2–5[–7]). Ein weiteres paralleles Gattungselement ist die göttliche Selbstidentifikation bzw. Selbstprädikation (in Jes 45,3ba.5a.6a–7b: „Ich bin JHWH“). Schließlich erinnert auch Jes 45,(1a.4b.)7 – besonders durch den Blick auf JHWHs Schöpfungshandeln – an frühere göttliche Heilserweise. Auch wenn Kyros erst mit dem Eintreffen des jetzt zugesagten Heils erkennt, dass Licht und Finsternis, Frieden, Heil und Unheil, alles, was ist, und schließlich auch von JHWH ergriffen worden zu sein, seinen Grund in JHWH hat, offenbart sich JHWH hier dennoch als derjenige, der schon immer Urheber all dessen war. Dass in dieser Zusammenstellung die „Fürchte dich nicht!“-Formel fehlt, widerspricht der deutlichen Parallelität der Strukturelemente nicht. Schmitt hat richtig erkannt, dass die „Fürchte dich nicht!“-Formel keinem ausschließlichen Sitz im Leben zuzuweisen ist¹¹¹. Und hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Gattungsfrage hält Weippert mit Recht fest: Sie ist „zwar ein relativ häufig vorkommendes, aber doch nur fakultatives Bauelement ..., dem für die Gattungsbestimmung kein entscheidendes Gewicht zukommt“¹¹².

2.4 Zwischenfazit

Die assyrischen Heilsworte belegen Existenz und Gebrauch der Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“ im 7. Jh. v. Chr. In der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. dient diese Gattung der Verkündigung der Botschaft JHWHs an Kyros. Dies ist schon erstaunlich genug, da es sich um einen Herrscher handelt, der gar nicht zum Volk des verkündigenden Propheten gehört. Mehr noch: Angesichts der Heilsbotschaft JHWHs, die der Prophet Israel auszurichten hat, erachtet dieser nicht nur jene Gattung als die geeignetste, sondern verlässt um ihrer Verwendung willen sogar deren ursprünglichen Sitz im Leben, mit dem (zumeist aufgrund einer Feindbedrohung) hilfsbedürftigen König als Adressaten. Nicht dass die Heilsworte an einen Davididen oder wenigstens die Daviddynastie gerichtet wären, nein, mithilfe der Gattung „Heilszusage bzw.

109 S. K. 12033 II 29'–III 18'; K. 2401 II 33–III 15; III 16–IV 35; K. 6259 und K. 883, so *SAA* 9, 16f.25–27.34 u. 38f.

110 S. die Zusammenstellung der Strukturelemente der assyrischen Heilsworte oben, 36 Seitenangabe anpassen.

111 S. Schmitt, 127; ähnlich Dion, 567f.570. Vgl. zur „Fürchte dich nicht!“-Formel den Überblick von Vincent, 165ff.

112 Weippert, 1988, 312. Vgl. Conrad, 152: „The formula ‚fear not‘ should not be an automatic signal of a common *genre* which scholars often identify as an Oracle of Salvation“ (Hervorhebung im Original).

Heilsankündigung an den König“ hört ein ganzes Volk, das Gottesvolk Israel, die Heilsbotschaft JHWHs. Weshalb? Zum einen verdeutlicht der intensive Gebrauch dieser Gattung in Jes 40ff, dass die Erwählung der Davididen keine Wiedereinsetzung derselben auf dem Königsthron bedeuten muss. Vielmehr wird so die Erwählung Davids auf die Erwählung des gesamten Volkes ausgeweitet¹¹³. Zudem wird Israel implizit mit königlicher Würde bekleidet¹¹⁴, wenn ihm JHWHs Erwählung und Heil mittels einer königsspezifischen Gattung zugesprochen bzw. angekündigt wird. Die Titulatur „Sohn Gottes“ ist von nun an nicht mehr allein dem König vorbehalten¹¹⁵, sondern die Israeliten sind Gottes Söhne und Töchter: „Ich [JHWH] werde ... sagen: „... Bringe meine Söhne aus der Ferne und meine Töchter vom Ende der Erde ...““ (Jes 43,6). Auf sie und ihre Nachkommen wird JHWH seinen Geist ausgießen (44,3), den Geist, der vorstaatlich lediglich von Ereignis zu Ereignis einzelne Richtergestalten charismatisch begabte und mit der Staatsgründung dem König lebenslang zudedacht war.

Dass die Kapitel Jes 40ff zur Verkündigung der Heilsbotschaft JHWHs sich der Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“ bedienen, lässt sich an einer ganzen Reihe von Parallelen zwischen den assyrischen Prophetien und den Heilsworten in Jes 40ff nachvollziehen: Zunächst geben beide Textcorpora keine Hinweise auf eine instrumentale oder ekstatisch-mediale Divination. Statt einer Interpretation technischer Orakel handelt es sich um „reine Wortgebilde“¹¹⁶. Unterstrichen wird der Wortcharakter durch die prophetische Verkündigung. Gegenüber der prophetischen Verkündigung der Heilsbotschaft JHWHs finden wir den prophetisch verbalen Aspekt in den assyrischen Prophetien in der Erwähnung einer ra-gi-in-tú¹¹⁷, einer prophetischen Ruferin, einer MÍ.GUB.BA¹¹⁸, einer Prophetin, bzw. eines ra-gi-mu¹¹⁹, eines Propheten, oder in den Unterschriften „Aus dem Mund der ...“¹²⁰. Der Gebrauch der Botenformel¹²¹ in beiden Textcorpora erklärt sich ebenfalls aus einem prophetischen Selbstverständnis – und sicher nicht aus der prophetischen Übernahme einer priesterlichen Gattung. Die Heilsworte in Jes 40ff und die Mehrzahl der assyrischen Prophetien scheinen weder „als Antwort auf eine Anfrage“ noch durch Priester oder Priesterinnen verkündet worden zu sein¹²².

113 Vgl. bes. Jes 41,8ff; 44,1ff.

114 Vgl. die königliche Würde des Menschen nach Gen 1,26–28 und dazu Janowski, 146ff.

115 Vgl. 2 Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f.

116 Weippert, 1981, 71.

117 S. K.883 1, so SAA 9, 38.

118 S. die assyrische Prophetie 83–1–18,726 s.2, so SAA 9, 42.

119 S. K.2401 IV 31, so SAA 9, 27.

120 S. K.4310 I 28'f; II 9'f; 13'ff; 40'f; III 5'f; V 10f; 24f; VI 31f; K.12033 I 14'; 35'; II 28'; III 18'; K.1292 Rev. 4'f.

121 Im Alten Testament: בְּדִבְרֵי יְהוָה; in den assyrischen Prophetien: „a-bat ...“.

122 Weippert, 1981, 92. Anders verhält es sich beim Heilswort von Be'elschemayn auf der Steleninschrift des Königs Zakkur von Hamath und Lu'asch (8. Jh. v. Chr.). Wenn auch kein priesterlicher Hintergrund vorliegt, so belegt die Zakkur-Inschrift eindeutig ein Heils-

Positiv ist beiden Textcorpora gemeinsam, dass sie sich als direkte Anrede einer Gottheit mit zumeist direktem Situationsbezug an eine Person, eine Gruppe oder ein Volk wenden¹²³.

Parallelen im Aufbau legen ebenfalls eine gemeinsame Gattung nahe. Auf die Botenformel folgt die Anrede (an den assyrischen König oder an Jakob/Israel) sowie die „Fürchte dich nicht!“-Formel¹²⁴. Als Beispiel seien einander gegenübergestellt: „Die Ruferin Mullissu-kabtat [sagte]: ‚Dies ist das Wort der Königin Mullissu: Fürchte dich nicht, Assurbanipal!‘“ (K.883 1f)¹²⁵ und „Aber nun: So hat JHWH gesprochen, der dich geschaffen hat, Jakob, der dich gebildet hat, Israel: ‚Fürchte dich nicht!‘“ (Jes 43,1)¹²⁶. Ebenso parallel werden Worte der göttlichen Selbstidentifikation verwendet: „Denn ich bin JHWH, dein Gott, der Heilige Israels, dein Retter. Ich habe Ägypten als dein Lösegeld gegeben, Kusch und Seba anstatt deiner“ (Jes 43,3), und demgegenüber: „Die große Herrin bin ich! Ich bin Ištar von Arbela, die deine Feinde vor deine Füße wirft“ (K.4310 I 11'ff)¹²⁷. Beide Texte verbinden die göttliche Selbstprädikation mit einem Heilswort, das als Zusage von gegenwärtigem und Ankündigung von zukünftigem Heil die Mitte der jeweiligen Textcorpora bildet. Weitere gemeinsame Elemente sind die Erinnerung an göttliche Heilstaten und bereits eingetroffene Prophetien. Eine interessante Parallele im Blick auf Erinnerungen an frühere Heilsworte bieten K.4310 I 15'ff („Welche Worte habe ich zu dir gesprochen, auf die du dich nicht verlassen konntest?“¹²⁸) und die Weissungsbeweise in Jes 46,10; 48,3ff („Das Frühere habe ich zuvor kundgetan. Aus meinem Mund sind sie hervorgegangen und ich ließ sie hören. Plötzlich habe ich gehandelt und sie sind eingetroffen“¹²⁹) u. a. Doch auch die Heilsworte in Jes 40ff selbst erinnern an JHWHs Heilstaten, zum Beispiel den Exodus: „wenn du durch Wasser ziehst, mit dir bin ich; und durch Ströme, sie werden dich nicht fortschwemmen“ (Jes 43,2). Schließlich ist die in den assyrischen Prophetien explizit und in den Heilsworten von Jes 40ff eher implizit vorliegende Forderung nach Glauben gegenüber dem göttlichen Wort zu nennen. Beispiele sind „Vertraue nicht auf Menschen. Erhebe deine Augen, schaue auf mich!“ (K.4310 II 27'ff)¹³⁰ sowie „Und du wirst erken-

orakel, das als göttliche Antwort mit Hilfe instrumentaler Divination auf ein Klagegebet gegeben wird. Zu Text, Übersetzung und Kritik s. KAI I, 37 (Nr. 202); KAI II, 204–211; Ross, 1–28 (bes. 2f); TUAT I/6, 626–628; ANET, 655f; Harner, 421; Lipiński, 393–399, und vor allem Zobel, 91–99. Vgl. Rechberger, 110–112.

123 Vgl. Weippert, 1981, 71f.

124 Vgl. Vincent, 158, der die „ähnliche Struktur“ und ein „einheitliches Wortfeld“ für Prophetien mit der „Fürchte dich nicht!“-Wendung anführt.

125 S. SAA 9, 38; TUAT II/1, 62.

126 In beiden Fällen folgt eine Heilszusage.

127 S. SAA 9, 4; TUAT II/1, 56f.

128 S. ebd.

129 Vgl. Weippert, 1988, 316f.

130 S. SAA 9, 6; TUAT II/1, 57f.

nen, dass ich JHWH bin, von dem gilt: Es werden nicht zuschanden, die auf mich hoffen“ (Jes 49,23).

Diese formalen Parallelen in den entscheidenden gattungsspezifischen Punkten sind von solcher Tragweite, dass tatsächlich die Annahme einer gemeinsamen Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“ bestätigt ist.

Wenn die Heilsworte von Jes 40ff sich bewusst dieser Gattung bedienen, dann würdigt dies das angesprochene Volk Israel als Söhne und Töchter Gottes (vgl. Jes 43,6), wie dies bislang nur dem König vorbehalten war (Ps 2,7; 2 Sam 7,14; Ps 89,27f). Mit dem babylonischen Exil ist das Königtum in Israel an sein Ende gekommen. Im Gebrauch jener Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“ wird jetzt das Volk Israel als Ganzes und mit ihm jeder einzelne Mensch mit jener königlichen Würde geehrt, die ihm schon bei der Schöpfung als „Ebenbild“ und „Statue“ Gottes (צֶלֶם) und im folgenden Herrschaftsauftrag (רָדָה) von Gott zugedacht war (Gen 1,26f).

3. Die Einheit von Offenbarungsgeschichte und Religionsgeschichte

Es bleibt die Frage, weshalb die Heilsworte in Jes 40ff als „Orakel“ bezeichnet wurden, und weshalb sich diese Bezeichnung bis dato gehalten hat.

Wichtig scheint mir zu sehen, in welchem geistesgeschichtlichen Umfeld jene Heilsworte in Jes 40ff erstmals als „Heilsorakel“ bezeichnet wurden. Mowinckel verweist 1921 explizit auf die Parallele zum antiken Orakel von Delphi¹³¹, das im Jahr 1891 wissenschaftlich entdeckt und freigelegt wurde¹³².

Dieser und ähnliche Hinweise zeigen die Bedeutung und Omnipräsenz der griechischen Welt und ihrer Themen zum Beginn des 20. Jh., insbesondere nach den Ausgrabungen von Mykene (1876) und Troja (1870–1882 u. 1890) durch Heinrich Schliemann, oder des Orakels von Delphi.

Vergleichbar den Anfragen an die Hypothese einer „Patenschaft“ italischer und griechischer Amphiktyonien für eine israelitische Amphiktyonie¹³³ ist gegenüber Mowinckel und anderen Forschern seiner Zeit nachzufragen, ob nicht auch bei unserem Thema die antike Kultur Griechenlands und damit die Orakelmitteilung der pyläisch-delphischen-Apollo-Amphiktyonie¹³⁴ Ideenstifter gewesen ist, um Orakelverfahren dieser Art auf die Heilsworte in Jes 40ff oder auch die Psalmen Israels und ihren vermuteten kultischen Sitz im Leben zu übertragen. Zum Beginn des 20. Jh. scheint sich eine Gegenbewegung zum Rationalismus des vorangegangenen Jahrhunderts abzuzeichnen, was vor allem eine Aufwertung religiöser Praktika nahelegt, sowie die wachsende Bedeutung von Ora-

131 S. Mowinckel, 147.

132 Vgl. Maaß, 11.

133 S. Noth, 47ff sowie Donner, 72ff.

134 S. Donner, 73. Vgl. Petsas, 10.

keln und anderer Frömmigkeitsformen, die sich im Ritus den Transzendenzbereich zu erschließen suchen. Wenn noch im 21. Jh. Heilsworte als „Orakel“ bezeichnet werden, die dies im religionswissenschaftlichen Sinn überhaupt nicht sind, dann könnte dies zum einen damit zusammenhängen, dass Orakel bis heute nichts von ihrem Mysterium verloren haben, vielleicht aber auch mit einem Verständnis von theologischer Wissenschaft, das alttestamentliche Forschung ausschließlich als Erforschung einer Religionsgeschichte Israels versteht. Jede Form von Offenbarungsgeschichte wird, wenn nicht abgelehnt, so doch zumindest ignoriert. Demgegenüber braucht es beides, weil beides aufeinander bezogen ist: das Studium einer Offenbarungsgeschichte und die Erforschung der Religionsgeschichte. Wird auf eine historische und religionsgeschichtliche Einordnung der biblischen Texte verzichtet, verlieren sich diese in einem geschichtslosen Existentialismus. Umgekehrt ergänzt ein einseitig religionsgeschichtlicher Textzugang eine Theologie des Alten Testaments nicht mehr, sondern ersetzt diese durch eine Religionsgeschichte Israels. Was bleibt, ist eine theologische Sprachlosigkeit.

4. Ergebnis

Die Bezeichnung „Heilsorakel“ sollte für die Heilsworte in Jes 40ff nicht länger verwendet werden. Sie ist ein überholtes Relikt der religionsgeschichtlichen Schule des 19. und frühen 20. Jh. Der Begriff ist nicht nur „mißverständlich“, wie schon Heinz-Dieter Neef das Problem andeutet¹³⁵: Es handelt es sich schlicht um keine Orakel. Im Gegenteil: JHWH ist es, ... „der die Zeichen der Orakelpriester zerbricht und die Wahrsager zu Narren macht“ (מִפְּרֵי אִתּוֹת בָּדִים; Jes 44,25).

Auf dem Hintergrund dieser Verwerfung mantischer Praktiken und ihrer Ergebnisse formuliert der folgende Vers 26 positiv, dass JHWH stattdessen „das Wort seines Knechtes aufrichtet“ (מִקֵּים דְּבַר עֲבָדִי; 44,26). Dieser prophetische דְּבַר ist freies Wort-Ereignis JHWHs.

135 Neef, 993. Vgl. auch den bewussten Verzicht von Huwyler, 2 auf den Terminus „Orakel“ für die jeremianischen Völkersprüche aus demselben Grund, sowie die Unterscheidung zwischen Orakel und Prophetie bei Aune, 6831: „Because most oracles in the Greek world were given in response to inquiries, oracles are often regarded as verbal responses by a supernatural being, in contrast to prophecy, which is thought of as unsolicited verbal revelations given through human mediums and often directed toward instigating social change. In actuality, question-and-answer revelatory „séances“ were common in ancient Israel, and it was only with the appearance in the eighth century BCE of free prophets such as Amos, Isaiah and Hosea that unsolicited prophecy became common.“

Frei ist es in zweifachem Sinn. Unabhängig von vorausgehenden Klagen oder Bitten, JHWH möge reagieren und antworten¹³⁶, ist die Heilsverkündigung in Jes 40ff „allererste Anrede Jahwes, der sich nun von sich aus Israel zuwendet und es anspricht. Das verzweifelte Israel hatte dieses Wort von Jahwe nicht erbeten“¹³⁷. Weiter ereignet sich dieses göttliche Wort-Ereignis (דָּבָר) unabhängig von einer instrumentalen oder ekstatisch-medialen Divination. Damit entfallen beide Begründungen, durch die Prophetien als Orakel ausgewiesen werden, „... die in Worte, Zeichen und Handlungen o.ä. gefaßte *Antwort auf eine nur mit den Mitteln der Mantik zu beantwortende Frage* ...“¹³⁸.

Wenn zudem in unserer heutigen Gesellschaft der Orakelbegriff tatsächlich seiner Definition gemäß verstanden wird, ist von einer pauschalen Verwendung der Gattungsbezeichnung „Orakel“ erst recht Abstand zu nehmen.

Positiv ist für Jes 40ff stattdessen von „Heilsworten“ zu sprechen, von präsentischen „Heilszusagen“ (Heilsdeklarativa) und futurischen „Heilsankündigungen“ (Heilskommissiva)¹³⁹, oder – in Anlehnung an assyrische Prophetien – von der Gattung „Heilszusage bzw. Heilsankündigung an den König“.

136 Ausnahmen sind lediglich Jes 49,14 und 51,9ff. Doch selbst diese Texte stehen mit den übrigen Heilsworten primär im Kontext göttlicher Gerichtsankündigung und -ausführung. Vor diesem Hintergrund sind sie als Ausdruck der freien Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinem nun im Gericht genug gestraften Volk zu verstehen. Vgl. Schmitt, 120ff.

137 Merendino, 152.

138 Dihle, 1664f (Hervorhebung vom Verfasser).

139 Die Terminologie von Westermann, 1964, 117ff und ders., 1964, 355ff wird nur hinsichtlich ihrer Unterscheidung von präsentischem und futurischem Aspekt übernommen. Westermanns Gleichsetzung von „Heilsorakel“ und „Heilszusage“ ist abzulehnen, ebenso die Überlegung, „Heilsankündigungen“ seien auf Klagen des Volkes und „Heilszusagen“ auf individuelle Klagegebete bezogen. Vgl. Elliger, 159f.

5. Literatur

- Achenbach, R.: *Das Kyros-Orakel in Jesaja 44,24–45,7*, ZAR 11, 2005, 155–194
- Albertz, R.: *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterоjesaja, Hiob und in den Psalmen*, CThM.BW 3, Stuttgart, 1974
- Andrae, W.: *Das wiedererstandene Assur*, München, ²1977
- Aune, D. E.: *Oracles*, EncRel(E) 10, 2005, 6831–6838
- Baltzer, K.: *Deutero-Jesaja*, KAT X/2, Gütersloh, 1999
- Begrich, J.: *Das priesterliche Heilsorakel (1934)*, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, W. Zimmerli (Hg.), TB 21, München, 1964, 217–231
- *Studien zu Deuterоjesaja (1938)*, W. Zimmerli (Hg.), TB 20, München, ²1969
- Berges, U.: *Jesaja 40–48*, HThKAT, Freiburg u. a., 2008
- Beuken, W. A. M.: *Jesaja. deel II/A*, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk, 1979
- Borger, R.: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals: die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden, 1996
- Brongers, H. A.: *Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen we 'attāh im Alten Testament*. (Ein lexikologischer Beitrag), VT 15, 1965, 289–299
- Burkert, W.: *Signs, commands, and knowledge: Ancient divination between enigma and epiphany*, in: *Mantikē. Studies in Ancient Divination*, S. I. Johnston, P. T. Struck (Hg.), RGRW 155, Leiden, Boston, 2005, 29–49
- Conrad, E. W.: *The „Fear Not“ Oracles in Second Isaiah*, VT 34, 1984, 129–152
- Dihle, A.: *Orakel*, RGG³ 4, 1960, 1664–1666
- Dijkstra, M.: *Gods voorstelling. Predikatieve expressie van zelfopenbaring in Oudoosterse teksten en Deutero-Jesaja*, DNL.T 2, Kampen, 1980
- Diodoros: *Griechische Weltgeschichte. Buch XVII. Alexander der Große*, übers. v. O. Veh, überarb., eingel. u. kommentiert von M. Böhme, BGRl 63/2, Stuttgart, 2009
- Dion, P.-E. (H.-M.): *Shorter Communications. The „Fear Not“ Formula and holy war*, CBQ 32, 1970, 565–570
- Donner, H.: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, GAT 4/1+2, Göttingen, ²1995
- Edzard, D. O.: *Bēl*, WM 1, 1965, 46
- Egelhaaf-Gaiser, U.: *Orakel. II. Religionsgeschichtlich. 3. Griechisch-römische Antike*, RGG⁴ 6, 2003, 603
- Elliger, K.: *Deuterоjesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1–45,7*, BK XI/1, Neukirchen-Vluyn, ²1989
- Franck, D.: *Zur Analyse indirekter Sprechakte*, in: V. Ehrich, P. Finke (Hg.), *Beiträge zur Grammatik und Pragmatik*, SLK 12, Kronberg, 1975, 219–231
- Gesenius, W.: *Hebräische Grammatik*, völlig umgearb. v. E. Kautzsch, Leipzig, ²⁸1909
- Gladigow, B.: *Divination*, HRWG 2, 1990, 226–228

- Graf, F.: *Divination/Mantik*, RGG⁴ 2, 1999, 883–886
- *Rolling the dice for an answer*, in: *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, S. I. Johnston, P. T. Struck (Hg.), RGRW 155, Leiden, Boston, 2005, 51–97
- Harnet, P. B.: *The Salvation Oracle in Second Isaiah*, JBL 88, 1969, 418–434
- Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HALAT 1 und HALAT 2), Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, 2 Bde., unter Mitarb. v. Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher u. Philippe Reymond neu bearb. v. Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm und Benedikt Hartmann, Leiden, New York, Köln, ³1995
- Hecker, K.: *Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten. Assyrische Prophetien*, TUAT II/1, 1986, 56–65
- Hutter, M.: *Orakel. II. Religionsgeschichtlich. 1. Alter Orient*, RGG⁴ 6, 2003, 602
- Huwyler, B.: *Jeremia und die Völker, Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49*, FAT 20, Tübingen, 1997
- Ivanchik, A. I.: *Les Cimmériens au Proche-Orient*, OBO 127, Fribourg, Göttingen, 1993
- Janowski, B.: *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte* (2004), in: ders., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 4, Neukirchen-Vluyn, 2008, 140–171
- Johnston, S. I.: *Introduction: Divining Divination*, in: *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, S. I. Johnston, P. T. Struck (Hg.), RGRW 155, Leiden, Boston, 2005, 1–28
- Korpel, M. C. A., De Moor, J. C., *The structure of classical hebrew poetry: Isaiah 40–55*, OTS 41, Leiden, Boston, Köln, 1998
- Kratz, G. R., *Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55*, FAT 1, Tübingen, 1991
- Laato, A.: *History and ideology in the Old Testament prophetic literature. A semiotic approach in the reconstruction of the proclamation of the historical prophets*, CB.OT 41, Stockholm, 1996
- Leuenberger, M.: *„Ich bin Jhwh und keiner sonst“. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7*, SBS 224, Stuttgart, 2010
- Lipiński, E.: *The Assyrian campaign to Manšuate, in 796 B. C., and the Zakir Stela*, AION 31, 1971, 393–399
- Maaß, M.: *Das antike Delphi*, München, 2007
- Melugin, R. F.: *The Formation of Isaiah 40–55*, BZAW 141, Berlin, New York, 1976
- Merendino, R. P.: *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48*, VT.S 31, Leiden, 1981
- Michel, D.: *Deuterjesaja*, TRE 8, 1981, 510–530
- Minois, G.: *Geschichte der Zukunft: Orakel. Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*, Düsseldorf, Zürich, 1998

- Mowinckel, S.: *Psalmstudien, Bd. I, Äwän und die Individuellen Klagepsalmen*, Kristiania (Oslo), 1921
- Neef, H.-D.: *Orakel*, CBL 2, 2003, 993
- Nissinen, M.: *References to prophecy in Neo-Assyrian sources*, SAAS 7, Helsinki, 1998
- (with contributions by C. L. Seow and R. K. Ritner), *Prophets and prophecy in the ancient near east*, SBL. Writings from the ancient world 12, P. Machinist (Hg.), Atlanta, 2003
- Noth, M.: *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT IV/1, Stuttgart, 1930
- Oorschot, J. v.: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 206, Berlin, New York, 1993
- Oswalt, J. N.: *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*, NICOT, Grand Rapids, Cambridge, 1998
- Parpola, S.: *Assyrian Prophecies*, SAA 9, Helsinki, 1997
- Petsas, P.: *Delphi. Denkmäler und Museum*, Athen, 1981
- Preuß, H. D.: *Deuterijosaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen-Vluyn, 1976
- Raitt, T. M.: *A Theology of exile. Judgement/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, Philadelphia, 1977
- Rechberger, U.: *Von der Klage zum Lob. Studien zum ‚Stimmungsumschwung‘ in den Psalmen*, WMANT 133, Neukirchen-Vluyn, 2012
- Roeder, G.: *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten*, BAW.AO: Die ägyptische Religion in Texten und Bildern 3, Zürich, Stuttgart, 1960
- Rosenbaum, M.: *Word-order variation in Isaiah 40–55. A functional perspective*, SSN 36, Assen, 1997
- Rosenberger, V.: *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, 2001
- Ross, J. F.: *Prophecy in Hamath, Israel, and Mari*, HThR 63, 1970, 1–28
- Schmitt, H.-C.: *Erlösung und Gericht. Jes 43, 1–7 und sein literarischer und theologischer Kontext*, in: *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, J. Hausmann, H.-J. Zobel (Hg.), Stuttgart, Berlin, Köln, 1992, 120–131
- Schoors, A.: *I am God your saviour. A form-critical study of the main genres in Is. XL–LV*, VT.S 25, Leiden, 1973
- Searle, J. R.: *Linguistik und Sprachphilosophie*, in: *Linguistik und Nachbarwissenschaften*, R. Bartsch und T. Vennemann (Hg.), ScrTb S1, Kronberg, 1973, 113–125
- Spieckermann, H.: *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen, 1982
- Stiglmayr, E.: *Mantik*, RGG³ 4, 1960, 727–729
- Vincent, J. M.: *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40–44*, BET 5, Frankfurt, Bern, Las Vegas, 1977
- Wagner, A.: *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament*, BZAW 253, Berlin, New York, 1997

Waldow, H.-E. v.: *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, Bonn, 1953

- ‚... denn ich erlöse dich‘. Eine Auslegung von Jesaja 43, BSt 29, Neukirchen, 1960

Watts, J. D. W.: *Isaiah 34–66*, WBC 25, Waco, 1987

Westermann, C.: *Das Heilswort bei Deuterojesaja*: EvTh 24, 1964, 355–373

- *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, in: ders., *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 24, München, 1964, 92–170

- *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*, ATD 19, Göttingen, 1966/⁵1986

Weippert, M.: ‚Heiliger Krieg‘ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des ‚Heiligen Krieges im alten Israel‘, ZAW 84, 1972, 460–493

- *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*, in: F. M. Fales (Hg.), *Assyrian royal inscriptions: New horizons in literary, ideological and historical analysis*. Papers of a Symposium held in Cetona (Siena), June 26–28, 1980, OAC 17, Roma 1981

- *De herkomst van het heilsorakel voor Israel bij Deutero-Jesaja*, NedThT 36, 1982, 1–11

- *Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie*, in: H. Weippert, K. Seybold, M. Weippert (Hg.): *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, OBO 64, Fribourg, Göttingen, 1985, 55–93

- *Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients*, in: G. Mauer, U. Magen (Hg.): *Ad bene et fideliter seminandum*, Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987, AOAT 220, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1988, 287–319

- *Die Herkunft des Heilsorakels für Israel bei Deuterojesaja*, in: D. Trobisch (Hg.): *In dubio pro Deo*. Heidelberger Resonanzen auf den 50. Geburtstag von G. Theißen, Heidelberg, 1993, 335–350

Zinser, H.: *Mantik*, HRWG 4, 1998, 109–113

Zobel, H.-J.: *Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhörung in den Klageliedern des Alten Testaments und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath*, VT 21, 1971, 91–99.

Uwe Rechberger

„Be not afraid.“ A new form-critical and religio-historical assessment of the words of salvation in Isaiah 40ff.

Almost all textbooks and commentaries reckon that the primary genre of Isaiah 40ff is „oracles of salvation“. However, an oracle is generally defined as a response to a prior question, which can only be given on the basis of mantic or instrumental divination. Yet this definition does not fit these words of salvation at

all well. Indeed this notion of an oracle reflects the period in which it was first applied to Isaiah 40ff (the history-of-religions era in the late 19th and early 20th century), rather more than it does the actual texts. Some reassessment, then, is required of the Gattung of the words of salvation in Isaiah 40ff. By way of example an interpretation is offered here of 43:1–7; 44:1–5, the saving word to Cyrus (45:1–7) and some parallel Assyrian texts. The argument is that we should not speak of „oracles of salvation“ in Isaiah 40ff, but of „words of salvation“, which then divide into „assurances of present salvation“ and „declarations of future salvation“. Parallels in Assyrian patterns of „announcement of salvation to the king“ then strengthen the view that the entire message of Isaiah 40ff confers a royal dignity on the people it addresses.

Der Ort des Epheserbriefs in der paulinischen Chronologie und Theologie sowie sein Aufbau¹

In einem *ersten Teil* des vorliegenden Aufsatzes datiere ich alle Briefe des Corpus Paulinum und bestimme dabei den hist. Ort des Eph. Im *zweiten Teil* begründe ich sodann meinen Datierungsvorschlag mit der im Eph uns entgegentretenden Spätform der paulinischen Theologie. *Drittens* setze ich mich mit der weit verbreiteten Auffassung auseinander, dass vieles im Eph „unpaulinisch“ sei. *Viertens* teile ich Textbeobachtungen zum sehr kunstvollen und überlegten Aufbau des Briefs mit. Ein *Resümee* beschließt den Beitrag.

Ich versuche einen Vorschlag Peter Stuhlmachers weiterzuentwickeln, der den Eph auf ein postum überarbeitetes paulinisches Rundschreiben zurückführen möchte.²

1. Die Datierung der Paulusbrieve und historische Einordnung des Epheserbriefs in die paulinische Chronologie

Eph wird von den meisten Exegeten als nichtauthentisch ans Ende des ersten Jahrhunderts datiert. Vertreter der Authentizität³ datieren ihn in die Zeit der Gefangenschaft des Paulus Apg 24 bis 28. Aber wer schrieb den Eph?

-
- 1 Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich bei der Tagung der Facharbeitsgruppe für Neues Testament des AfTe am 17.–18.3.2014 in Marburg gehalten habe. Der Vortragsstil wird weitestgehend beibehalten. Ich danke Professor Armin Baum für die Einladung und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern für die anschließende, sehr inspirierende Diskussion meiner Überlegungen. Der Vortrag basiert auf meiner umfangreicheren einleitungswissenschaftlichen Studie zum Eph in drei Teilen, die in EuroJTh 2014–2015 erscheint: I Kneel Before the Father and Pray for You (Eph 3:14). Date and significance of Ephesians, Part 1–3. Allerdings füge ich in dem vorliegenden Beitrag u. a. Beobachtungen zur Struktur des Eph hinzu.
 - 2 P. Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments. 2. Band: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen, Bristol, 2. Aufl., 2012, 2–3.
 - 3 A. van Roon: *The Authenticity of Ephesians*, Leiden, 1997; M. Barth: *Ephesians. 1. Teilband: Eph 1–3 und 2. Teilband: Eph 4–6*, AncB 34, 34A, New York, 1974; J. A. T. Robinson: *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn, Wuppertal, 1986, 70ff; D. Guthrie: *New Testament Introduction*, Rev. Ed., Leicester, Downers Grove, 1990; E. Mauerhofer: *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. 2. Band*, Neuhausen, Stuttgart, 1995; G. Hörster: *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament*, Wuppertal, Zürich, 1993; H. W. Hoehner: *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Michigan, 2002;

1.1.1 Die Sprache des Kolosserbriefs

Mit Stuhlmacher, Wilckens und anderen halte ich den Kol für einen Brief, den Paulus nur mit seinem Schlussgruß 4,18 eigenhändig autorisierte.⁴ Nach 1Kor 9,20–22 wollte Paulus nicht nur *als* Jude zu den Juden sprechen. Er wollte ebenso *wie* ein Nichtjude den Nichtjuden verkündigen und sie gut verständlich unterrichten (vgl. seine Ausführungen zu gut verstehbarer Rede auch in 1Kor 14!), d. h. auch in der Sprache der „Barbaren und Skythen“ im Lykostal (vgl. Kol 3,11). Dies konnte er jedoch als *ortsunkundiger* Autor (Kol 2,1) im Kol nur mit Beratung des Epaphras realisieren (vgl. Kol 1,8!, 4,13), des bei ihm befindlichen *ortskundigen* Missionars und Lehrers des Lykostals. In Anlehnung an Johannes Lähnemann vertrete ich daher, dass Epaphras Kol im Auftrag und in Beratung mit Paulus schrieb.⁵ Darum wird, wie K. Berger zurecht argumentiert⁶, ganz ungewöhnlich für einen Paulusbrief nicht Paulus, sondern Epaphras im Briefeingang Kol 1,6–8 vorgestellt. Außerdem wird diese Vorstellung im Briefschluss fortgesetzt (4,12–13). Die Autorität des Epaphras wird also in einer Inklusion des Briefs betont. Und: was Epaphras die Adressaten lehrte, wird auch in der Briefmitte ab 2,6ff in Erinnerung gerufen. Hier wird auf 1,6–8 zurückgegriffen und auf 4,12–13 vorausgeschaut. In der Brief„mitte“ (1,24–3,5) wird – mit ausdrücklicher Namensnennung – der Unterrichtsinhalt nun allerdings vom Heidenapostel (1,24ff!) „Paulus“ selbst in 2,1ff autorisiert, der dort das Wort ergreift⁷. Paulus schätzt seinen „Mitgefangenen“ Epaphras (Phlm 23) – außerdem laut Phlm 22 – als ihm ebenbürtigen Lehrer ein, als „Knecht und Mitknecht des *Messias*“ sogar. So nennt er sonst nur Timotheus (vgl. ähnlich einmal Tychikus).⁸

T. Weissenborn: *Apostel, Lehrer und Propheten. Eine Einführung in das Neue Testament*, Marburg, 2012. Vgl. auch die Einbeziehung des Eph bei N. T. Wright, in: *Paul in Fresh Perspective*, Minneapolis, 2009, ab 18f und vgl. auch die immer wieder erfrischende Kritik an manchen Argumenten des Mainstreams gegen die inhaltliche Übereinstimmung des Eph mit den unbestrittenen Paulusbriefen bei dem Unehtheitsvertreter M. Gese: *Der Epheserbrief, Die Botschaft des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn, 2013 und ders.: *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*, WUNT 2. R., Tübingen, 1997.

4 Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2; U. Wilckens: *Theologie des Neuen Testaments. Teilband 3*, Neukirchen-Vluyn, 2005, 254–266.

5 J. Lähnemann: *Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation*, StNT 3, Gütersloh, 1971, 181f, Anm. 82.

6 Vgl. zu Kol 1,7 K. Berger: *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 2011, 736.

7 Vgl. den ähnlichen Aufbau u. a. im 1Kor: Stephanas wird am Briefanfang und -schluss genannt und damit autorisiert: 1,16; 16,15–18. Aber wie schon am Anfang in 1Kor 1–4 und am Schluss 16,21ff, so ergreift Paulus auch im Übergang vom mehr individuellethischen Briefteil 1Kor 1–10 zur nachfolgenden „Gottesdienstordnung“ (1Kor 11–14) allein das Wort, ohne Stephanas in 11,18 als Informant mit Namen zu nennen: 11,1–2.

8 „Knechte“ sind im Corpus Paulinum nur Paulus, Timotheus und Epaphras: Gal 1,10; Tit 1,1, 2Tim 2,24; 2Kor 4,5; Kol 4,12; Phil 1,1; „Mitknecht“ des *Messias* Jesus ist nur

1.1.2 Die Sprache des Epheserbriefs

Die stilistisch-inhaltliche Verwandtschaft von Kol und Eph spricht meines Erachtens dafür, dass Epaphras und Paulus auch den Eph gemeinsam verfassten. Beide Autoren entwickeln unter anderem manches aus dem zuvor geschriebenen Kol im Eph weiter. Sie ergänzen Kol aber auch.

Beispielsweise werden in fast allen Paulusbriefen (Ausnahme: Tit) Varianten der „in Christus“-Formel gebraucht. Doch die Variante „in dem“ (ἐν ᾧ) kommt nur in Kol (1,14; 2,3.12) und Eph vor (1,7.11.13[2x]; 2,21.22; 3,12 [vgl. auch 4,30 für den Hl. Geist]). Beide Briefe verwenden diese Variante nur im theologischen Lehrteil der Briefe (Kol 1–2; Eph 1–3), in dem sie – um ein weiteres Beispiel zu nennen – vorzugsweise auch die häufig als unpaulinisch eingestufte „hymnische“ Gebetssprache verwenden, während Kol 3–4 und Eph 4–6 eher im normal paulinischen Sprachstil verbleiben. Beide Briefe können also sehr wohl auch von Paulus kräftig mitgestaltet worden sein. Doch keiner der drei Sätze mit „in dem“ im Kol wird *mit dieser Formel* im Eph aus dem Kol übernommen oder „abgeschrieben“. Diese unpaulinische Variante der „in Christus“-Formel ist somit in den oben genannten Versen von Eph 1,7 bis 3,12 (und 4,30) der eigene Sprachstil des Verfassers, vermutlich des Epaphras. Seine Sprache – wie eben sein „in dem“ – fließt ihm ganz natürlich in die Feder, wenn es ihm angemessen erscheint. Er ist kein Kopist.

Hauptthemen des Eph wie: Gott-Vater; Christus, der Kaiser des Kosmos; der Heilige Geist gegen den bösen Geist⁹, oder auch: die Ekklesiologie; Frieden; Gnade und Liebe oder das Thema Rettung und der Retter, fehlen deshalb im Kol teilweise völlig oder treten weit zurück. Eph sollte als Rundschreiben für ganz Kleinasien besonders den nur für das Lykostal bestimmten Kol ergänzen. Der Verfasser geht davon aus, dass die Adressaten des Kol auch den Eph hören werden. In Kol 4,16 könnte Eph als Brief für Laodizea (vgl. auch 2,1) sogar erwähnt werden.¹⁰ Vermutlich wurde Tychikus von Caesarea aus (s. u. 1.2) auf eine längere Rundreise durch Kleinasien entsandt, um beide Briefe zu verlesen. Die Verse Kol 4,7; Eph 6,21 verbinden beide Briefe ganz bewusst aufs Engste miteinander, wie ebenso die fast identischen Gebetsanfänge Eph 1,15; Kol 1,4 und Phlm 5, die eine annähernd gleiche Abfassungssituation und -zeit spiegeln.

Nach den Briefrahmentexten Kol 1,6–8 und 4,12–13 war Epaphras ein Lehrer kleinasiatischer Gemeinden, der zwei Hauptanliegen des Eph, die *Gnade* und die *Liebe*, besonders thematisierte, und: er war vor allem ein Gebetskämpfer!

Eph enthält denn auch am Anfang (1,3ff; 1,15ff), in der Mitte (3,14ff) und am Ende (6,18ff) die umfangreichsten Gebete und Gebetsaufrufe des Corpus Pauli-

Epaphras: Kol 1,7; 4,12. Und sonst ist nur noch ein einziges Mal Tychikus ein „Mithknecht“, aber als Heidenchrist nicht „des Messias“, sondern des *Herrn*“; Kol 4,7.

9 Vgl. den bösen Geist in Eph 2,2 und demgegenüber den Heiligen Geist in Eph 1,13.17; 2,18.22; 3, 5.16; 4,3.4.23.30; 5,18; 6,17.18. In Kol ist nur in 1,8 vom Heiligen Geist die Rede.

10 Kol 4,16: „Wenn der Brief bei euch gelesen ist, so veranlasst, dass er auch in der Gemeinde der Laodizeer gelesen werde und dass auch ihr den aus Laodizea lest.“

num.¹¹ Und: Sie enden *kämpferisch* gegen Satan und für Paulus und seine Verkündigung in der Gefangenschaft. Das passt zu dem in Kol 4,13 erwähnten Gebetskämpfer Epaphras!

1.2 Der Abfassungszweck des Epheserbriefs

Der von Paulus und Epaphras verfasste Eph dürfte von Tychikus (Eph 6,21; vgl. Apg 20,4; Kol 4,7; 2Tim 4,12) und der Gemeinde zu Ephesus verbreitet worden sein und dies insbes. als „Bollwerk“ gegen satanisch inspirierte Häresien.¹² Schon früh hatte die junge Christenheit mit Rundschreiben gegen Häresie reagiert. Vgl. sowohl Apg 15,22ff als auch manche paulinische Briefanfänge (und -schlüsse): 1Kor 1,2 („samt allen, an jedem Ort“); 2Kor 1,1 („samt allen Heiligen in ganz Achaja“); Gal 1,12 („den Gemeinden von Galatien“); 1Thess 5,27 („dass der Brief allen Brüdern vorgelesen werde“); vgl. Kol 2,1; 4,13.16; Eph 1,1 (ohne Adressatenangabe = ohne lokale Begrenzung).

1.3 Zur Abfassung und Datierung der Gefangenschaftsbrieife generell

Es ist meines Erachtens undenkbar, dass der inhaftierte Paulus seine Gemeinden geistlich im Stich ließ.¹³ Die lange Zwangspause in Caesarea und Rom hat der Briefautor Paulus mit Sicherheit intensiv genutzt. Als geistlicher „Vater“ hat er für seine angefochtenen „Kinder“ in Gefangenschaftsbriefen weiter gekämpft, anstatt schon nach dem Röm zu verstummen. Und: Mit dem Eph, so meine These, griff Paulus als Lehrer letztmalig ins Geschehen im Osten ein. Darum beginnt Paulus im Eph, was bisher meines Wissens so noch niemand gesehen hat, völlig anders als in Kol und sonstigen Briefen. Er beginnt nämlich streng durchgehalten in den ersten Versen 1,2-12a ausschließlich im Wir-Stil zu schreiben bzw. zu beten. Dieser Wir-Stil wird zudem unter Verwendung von 13-malig Personalpronomen 1. Person Plural betont. Der Vergleich zeigt die starke Betonung: Im gesamten Brief danach kommt das Personalpronomen 1. Person Plural sonst nur

11 Vgl. den Aufbau mancher Briefe mit Hauptanliegen am *Anfang*, in der *Mitte* und am *Ende*: Anfang: 1Kor 1-4; evtl. auch noch 5,3ff?; Mitte: 9,1-6 bis 11,1-2.34; Ende: 15,9-10; 16,5 bis „meine Liebe sei mit euch allen in Christus Jesus“. Jeweils sind Paulus, seine Autorität (auch in Vertretern: Stephanus; Timotheus) und sein angekündigter zweiter Besuch Thema in 1Kor; vgl. Anfang: 2Kor 2,13; Mitte: 7,6-8,23; Ende: 12,18 = Titus ist Thema; vgl. Anfang: Röm 1,1.9; 2,16; Mitte: 10,16; 11,28; Ende: 15,19.20; 16,25 = „Evangelium“; vgl. Anfang: Phlm 7; Mitte: 12; Ende: 20 = „mein Herz“; vgl. Anfang: Phil 1,2; Mitte: 2,11; Ende: 4,20 = Gottvater usw. Vgl. dazu auch S. G. Sinclair: *Jesus Christ according to Paul. The Christologies of Paul's undisputed Epistles and the Christology of Paul*, Berkeley, 1988.

12 Vgl. u. a. Eph 2,1ff; 4,14.26f; 6,10ff.

13 Gerd Theissen: *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg, 2007, 124.

noch weitere 14-mal vor! Eph 1,20–23 enthalten dann weder den Ich-, noch Wir- und Ihr-Stil. Sie fungieren als Inhaltsangabe a) der Hoffnung 1,18ff und b) eines Oberthemas des Briefs: Christus über allen und allem.

Auch in 2,1–10 dient der Wir-Stil evtl. noch zur Unterscheidung von den heidenchristlichen Adressaten, wird aber im weiteren Verlauf mehr und mehr zum Barrieren abbauenden, den Absender und die Adressaten verbindenden „Wir (alle)“. Aber Paulus beginnt in 1,3ff eben nicht wie sonst in seinen Briefen nach der Salutatio mit Dank und Fürbitte, sondern betont *jüdisch* mit einer *Eulogie*.¹⁴ Er betet in 1,13–15 als Angehöriger einer auffällig judenchristlich sprechenden Wir-Gruppe, die den heidenchristlichen Adressaten zunächst noch gegenüber steht.

Vgl. etwa die „in Christus“-Formelvarianten in den beiden Gebeten Eph 1,3–14 und 1,15–19. Diese Formel hat bei Paulus verschiedene Bedeutungen (zum Beispiel: räumlich, instrumental oder auch im Sinne von: „in Übereinstimmung mit“). Sie löst unter anderem die jüdisch-alttestamentliche Formel „im Gesetz“ ab (vgl. etwa Röm 3,19 „im Gesetz“, aber dann im Kontext 3,21ff in 3,24 „in Christus Jesus“), weswegen sie in der bewusst jüdischsprachig formulierten Eulogie 1,3–14 reichliche 11 Male vorkommt, aber in 1,15–19 nur einmal im Auftakt 1,15. Aber hier wird sie passend in einer für Heidenchristen optimalen Variation formuliert: ihr Glaube ist „in dem Herrn Jesus“. Paulus formuliert bis zur ersten Anrede der Adressaten („Ihr“ in 1,12b) nicht mehr – wie in 1,4.10.12 – mit dem Messias-Titel „Christus“. Nur für die Juden ist Jesus der Messias. Für alle Menschen aber, Juden und Nichtjuden, ist Jesus der Herr (Röm 10,9–13; Phil 2,9–11), und er ist der Mensch für alle Menschen gewordene Mann mit Namen „Jesus“. Deshalb kann Paulus in seinen Briefen zwar von „unserem“ Herrn Jesus (Christus)“ sprechen, nie aber von „unserem“ Christus. Das Personalpronomen 1. Plural würde er nie direkt mit „Christos“ verbindet.

Neben Paulus besteht die in 1,3–14 judenchristlich sprechende Wir-Gruppe vor allem aus den im Brief wiederholt genannten Aposteln und Propheten, die später an entscheidenden Stellen auftauchen: 2,20; 3,5; 4,11.

Paulus – und im Wir-Stil evtl. auch Epaphras (und Tychikus) mit ihm? – betet als Repräsentant aller Judenchristen und bes. aller judenchristlichen Apostel und Propheten, die „wir“ laut Eph 1, 12 zeitlich gedacht, „... schon vor Euch, [d. h. zeitlich vor den heidenchristlichen Adressaten,] auf den Messias gehofft haben.“ Die Hörer wissen, dass Paulus ein Jude ist und außerdem ihr Heidenapostel. Die jüdisch sprechende Wir-Gruppe preist in 1,3–13 den Gott, der „uns“ auserwählt und „uns“ durch das Blut des Messias (vgl. den die Eulogie beinahe rahmenden Christustitel: 1,3.4 und 1,10.12) erlöst hat usw. Erst mit 1,12–15 wechselt Paulus vom ausschließlichen „Wir-“ zum „Ihr“-Stil – in V. 12–13 heißt es: „... uns, die wir zuvor auf den Messias gehofft haben, in dem auch *ihr* versiegelt worden seid, nachdem ihr das Evangelium gehört habt und gläubig geworden seid ...“ und jetzt erst spricht Paulus im Wir-Stil sein sonst im Briefeingang übliches Dank- und

14 Vgl. Röm 1,8; 1Kor 1,4; 1Thess 1,2; 2Thess 1,3; Phil 1,3; Phlm 4; Kol 1,3; 2Tim 1,3. Nur in 2Kor 1,3 beginnt er ebenfalls mit einer Eulogie. Sowohl in 2Kor als auch in Eph bedingt das Thema „Rettung“ die jüdische Antwort in Form der Eulogie. Vgl. Gese, *Epheserbrief*, 20. In 1Tim beginnt der Dank erst in 1,12. In Tit und Gal entfällt jedes Eingangsgebet.

Fürbittengebet für die nichtjüdischen Adressaten. Jetzt erst auch tritt der Heidenapostel, gemäß seinem Amt, in 1,15–16 zweimal mit Personalpronomen im betonten Ich-Stil auf: „*Ich* ... bete für euch ... bei *meinen* Gebeten.“ Dann geht es im Wir- und Ihr-Stil weiter, bis beide Gruppen in Eph 2 als Israeliten und Nichtjuden nicht mehr nur indirekt durch unterschiedliche Sprachwahl, sondern ausdrücklich identifiziert werden.

Auch im Auftakt von 2,4–10 denkt und formuliert Paulus als Jude vom AT her heilsgeschichtlich: *Erstens* ist Gott jüdisch und im Wir-Stil formuliert ein *barmherziger* Gott (2,4), bevor er zweitens dann zugleich auch ein *allen*, Juden und Nichtjuden, *gnädiger* Gott ist (2,5ff). Vgl. denselben Paulus in Röm 9–11: Mit dem Blick auf Israel verlässt er die zuvor reichlich verwendete Rede vom *gnädigen* Gott in *Jesus* (Röm 1,8–3,39), den er nicht immer, aber immer wieder *zugleich* auch *Christus* und „unseren“ *Herrn* nennt, weil er für *alle* Menschen Mensch gewordener Sohn Gottes für *alle* Söhne (8,14.19) Gottes ist (vgl. die Dreifach-Klammer: Röm 1,3.4.9 und 8,3.29.32 um den ersten Briefhauptteil!). Und Paulus wechselt in Röm 9–11 fast ausnahmslos (Ausnahme: mit heilsgeschichtlichem „jetzt“?: Röm 11,5–6) von der Sprache der „Gnade“ zur Sprache der „Barmherzigkeit“ (Röm 9,15 [2x]; 9,18; 11,30.31.32; 16; 12,8). Vgl. Paulus und Timotheus: Sie persönlich, als Juden, fanden „Erbarmen“ (1Kor 7,25; 2Kor 4,1 [im Wir-Stil könnte Timotheus mitsprechen: 1,1]; 1–2Tim 1,2), aber wenn Paulus sich in eine Reihe mit *allen* oder mit Nichtjuden stellt, spricht er vom *allen gnädigen* Gott (vgl. etwa 1Kor 15,1–11; Tit 1,4). Genauso spricht er nun nicht mehr nur gelegentlich, sondern fast ausnahmslos ab dem Auftakt Röm 9,1ff (mit und ohne Artikel) vom „Messias“ *ohne Jesusnamen* und – wie in allen Briefen – darum auch nie von „unserem“ Messias, weil Jesus eben nicht für alle Adressaten der Messias ist. Im Stil der LXX spricht er ferner in Röm 9–11 vom „Herrn“ *ohne Jesusnamen*, wenn es nicht sein muss (Röm 10,9).

Danach kommt Personalpronomen 1. Plural in den Kapiteln Eph 3–6 nur noch 9-mal vor, während der Ihr-Stil mit 24-mal Personalpronomen 2. Plur. dominiert. Schon zuvor wird aber ab dem Ende von Eph 2 das bis dahin dominierende Wir¹⁵ zur Gruppe der Apostel und Propheten: 2,20 und dann 3,5; 4,11, und: mit Kapitel 3 tritt sodann *Paulus* mit Namensnennung in 3,1 wieder – wie schon in 1,15–16 – aus der Wir-Gruppe im Ich-Stil hervor, der in Kap 3 dominiert: „*Ich*, Paulus.“ Auch Pers.pron. 1. Sg. taucht nur in den Briefrahmentexten zu *Anfang*, in der *Mitte* und am *Ende* des Eph auf (s. u. 4.). Paulus schreibt ausdrücklich in Übereinstimmung mit den „heiligen Aposteln und Propheten“. Paulus spricht in 3,1–13 im Ich-Stil mit den ihm allein anvertrauten Heidenchristen als ihr Apostel und: dann spricht er für sie auf Knien sein Abschlussgebet 3,14–21.

Betont im Ich-Stil „*Ich* ermahne nun euch, *Ich* ...“ (4,1) beginnt Paulus erst dann ab Kapitel 4 seinen aus der Theologie in Eph 1–3 „nun“ gefolgerten, ekklesiologisch-ethischen Unterricht. Und jetzt schreibt er auch viel mehr in dem sei-

15 Der Wir-Stil kann – wie in Tit und 1–2Thess noch weitere Funktionen haben: erstens kann damit eine größere Nähe zu den Adressaten aufgebaut werden. Zweitens könnte Tychikus als Heidenchrist mit dem Judenchrist Paulus im Wir-Stil bereits modellhaft für die Gemeinschaft von Juden- und Nichtjuden in Christus werben, die im Brief beschworen wird.

nen Schülern bekannten Stil des Unterrichts bzw. der unbestrittenen Paulinen, nicht mehr im hymnischen Gebetsstil der Kapitel 1–3.

Eph wurde meines Erachtens kurz vor der Abreise des Paulus aus Caesarea nach Rom geschrieben, genauer: nach seiner Berufung auf den Kaiser Apg 25,9ff, die den Glauben der „Christianer“ ins Rampenlicht der Weltgeschichte katapultierte.¹⁶ Plötzlich weiß Paulus, dass er nie mehr im Osten wirken kann und außerdem die Reise nach Rom womöglich nicht überlebt. Paulus schreibt bewusst als einer der wenigen noch lebenden Apostel und Propheten am Ende der apostolischen Ära im Wir- und Ich-Stil. Er schaut in Eph jetzt nicht mehr auf Einzelgemeinden, sondern auf die Gesamtkirche, die von Jerusalem bis Illyrien (Röm 15,19) auf den Grund der Apostel und Propheten erbaut worden ist (Eph 2,20; vgl. 4,11). Vergleiche das Motiv des „auf den Grund Bauens“ in erstmals 1 Kor 3,11, dann Röm 15,20 und abschließend weiterentwickelt in Eph 2,20.

1.4 Die Datierung der Paulusbriefe insgesamt

Der Gal wurde um 48–49 geschrieben, und zwar laut Gal 1–2 nach erst zwei Jerusalembesuchen des Paulus, die in Apg 9 / Gal 1 und Apg 11–12 / Gal 2 bezeugt werden, und: er wurde noch vor dem dritten, in Apg 15 erwähnten Jerusalem-Besuch geschrieben. Als Rundschreiben (Gal 1,1ff) an südgalatische Gemeinden (Apg 13–14) passt er bestens in die Zeit Apg 15,1–2. Beschneidungsprediger sind eingedrungen. Paulus meint, Jakobus sei ihr Auftraggeber: Gal 2,12. Erst durch die Klarstellungen des Jakobus auf dem wenig späteren Apostelkonzil Apg 15,24 weiß Paulus es besser. Unter anderem in 1Thess, Röm, Phil, Kol und Eph wird Paulus noch oft und teilweise heftig über „die Juden“ und die „Beschneidung“ sprechen, aber nirgends mehr gegen Jakobus polemisieren. Weder Kephas noch ihn stellt er später um 53/54 in 1 Kor weiterhin in die Ecke der Beschneidungsprediger, sondern erkennt beide nun als Autoritäten fraglos an. In Gal 2 ist dies noch nicht der Fall.

In Gal 3–6 argumentiert Paulus wie ein Pneumatiker mit gemeinsamen Geisterfahrungen. Dies wird er kurz darauf um 50/51 schon in 1Thess 5,19ff nicht mehr ohne Einschränkungen tun („Den Geist löscht nicht aus! Weissagen verachtet nicht, prüft aber alles ...“) und erst recht nicht mehr ab den Auseinandersetzungen mit Pneumatikern in Korinth. Und:

Paulus kann nach dem jüngst geschehenen „Antiochenischen Zwischenfall“, dem Streit mit Petrus und Barnabas, in Gal 2,11ff noch von keiner Versöhnung mit dem Co- oder Haupt-Gemeindegründer Galatiens, Barnabas, berichten (Gal 2,11ff). Zur Zeit des Gal sieht er ihn – wie auch Petrus und Jakobus – als

16 Vgl. Helga Botermann: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*, Hermes Einzelschriften 71, Stuttgart, 1996.

Apostaten an. Die Versöhnung mit Barnabas setzen erst 1Kor 9,6; Kol 4,10 voraus.

Die noch nicht genannten Briefe vor der Gefangenschaft Apg 21–28 datiere ich wie folgt: 2Thess 50–51; 1Tim und Tit, wie 1Kor, um 53–54; 2Kor um 55–56; und Röm 56–57. Ich habe diese Datierungen anderen Ortes ausführlich begründet.¹⁷

Der Röm will vorausseilende negative Gerüchte über Paulus richtigstellen (3,8; 6,1ff). Nach Beendigung der Missionsarbeit im Osten fasst Paulus erstmals umstrittene Teile seiner Theologie und Ethik zusammen, setzt aber die Kenntnis des den Römern – von wem auch immer – erteilten apostolischen Taufunterrichts voraus: Röm 6,17; vgl. 16,17. Paulus korrigiert im Röm u. a. seine missverständlichen Aussagen zu Gesetz und Beschneidung im Gal. Er ergänzt nun auch die dem Gal fehlende Naherwartung Christi und des Gerichts und: Paulus entwendet der Propaganda der Beschneidungsprediger, die er evtl. sogar ab 1,16–3,8.23 aufnimmt und gegen sie wendet, mindestens die Rettungs- bzw. soteriawortgruppe – s. Apg 15,1–2! Er integriert sie nun – im Gegensatz noch zu Gal – in sein Evangelium: Der Glaube *rettet*, nicht aber die Beschneidung! Paulus entwickelt in Röm ferner die Leib Christi-Metapher des 1Kor viel weniger charismatisch weiter. Die inzwischen umstrittene Formulierung „in Christus ist weder männlich noch weiblich“, muss er aus der missverständlichen Kurzformel Gal 3,(26–)28 ausgliedern und nun in 1Kor sowohl individualethisch als auch missionstheologisch einschränken. Vgl. wie in 1Kor 7,17–24 nur noch über Beschneidung und Unbeschnittensein (= Jude- und Nichtjudesein) sowie über Sklavesein und Freisein gesprochen wird, aber das Thema Mann und Frau wird aus der hier aufgenommenen kurzen Formel Gal 3,28 ausgegliedert und zuvor und danach in 1Kor 5–7 breit individualethisch behandelt. Und ebenso wird dann in 1Kor 12,12–13 nur über Juden und Griechen, Sklaven und Freie gesprochen, aber das Thema Mann und Frau wird wieder aus der ursprünglichen Kurzformel Gal 3,28 ausgegliedert. Es wird jetzt u. a. ekklesiologisch (1Kor 11,3ff) und missionstheologisch (1Kor 14,23–40) zu Beginn und am Ende der Gottesdienstordnung 1Kor 11–14 separat ausführlich behandelt.

Die Distanzierungen von *Asebeia* in Röm 1,18–11,26 sowie von Tempelschändung in Röm 2,17ff, aber auch der Aufruf zu gut bürgerlichem Verhalten und zur Staatstreue in Röm 12–13, sowie die Friedensappelle im gesamten Brief¹⁸, dies alles sind Richtigstellungen bekannt gewordener Anschuldigungen gegen Paulus, die spätestens aus Ephesus nach Rom gelangen. Vgl. Apg 17,1–10; 19,23–40; 1–2Kor; 1Tim 2 und Tit 3. Nicht zufällig treten schließlich einige den

17 Vgl. R. Fuchs: *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren?*, BWM 12, Wuppertal, 2003; ders.: *Eine vierte Missionsreise des Paulus im Osten? Zur Datierung des ersten Timotheusbriefs und des Titusbriefs*, in: JETH 25, 2011, 33–58.

18 Vgl. K. Haacker: *Der Römerbrief als Friedensmemorandum*, NT 36, 1990, 25–41.

Römern bekannte christliche Autoritäten Roms, Griechenlands und Kleinasiens in Röm 16 als Zeugen für Paulus auf und bezeugen durch namentliche Grüße: Paulus ist nicht Zerstörer, sondern Förderer der pax romana! (16,1–22) Zuvor hatte Paulus die Judenchristen und judenchristlichen Gemeinden Roms „in Christus“, d. h. im Messias begrüßt, und: die Heidenchristen und heidenchristlichen Gemeinden „im Herrn“. Dabei verbindet er sie zugleich mit diesen Grüßen und verbündet sich außerdem mit ihnen, auch gegen die Gegner (16,17–20). Zuletzt tritt dann sogar der Römer *Tertius* wohl als einer der Römer und als Heidenchrist „im Herrn“ an die Seite des Paulus in den Zeugenstand: alles in diesem Brief stimmt mit dem überein, was bei uns Römern gilt. Denn: nicht Paulus, sondern ich habe es geschrieben!¹⁹ Das ist die Botschaft von Röm 16,22. Die hier genannten Anliegen des Röm werden in Eph später fortgeführt.

Zur Datierung der Gefangenschaftsbriefe ist Folgendes zu sagen: Phil entstand in Caesarea ca. 57. Aus Apg 24,23 erfahren wir, dass Paulus zwar gefangen ist. Doch die Seinen dürfen dem Apostel nach Beruhigung der Lage wieder dienen. Der erste Schrecken darüber, dass Paulus nun Gefangener eines Statthalters des Kaisers ist, war am abklingen. So stellt es Lukas dar. Und in Phil begegnen wir genau dieser Situation. Nach längerer Zeit banger Ungewissheit, konnten die Philipper, zur Freude des Paulus, ihrem Apostel wieder dienen (Phil 4,10–13). Paulus frohlockt in Phil 1,12–18 und 4,22 und im Phil insgesamt freudig überrascht: Seine Gefangenschaft sei nicht der Anfang vom Ende!

Sie entpuppe sich vielmehr als eine missionarische Super-Chance, und dies sogar in einem römischen „Prätorium“ (1,13). Paulus arbeite zudem mit Christen „aus des Kaisers Haus“ zusammen (4,22). In Phil 1–2 noch vorsichtig, aber in dem etwas später als Phil 57/58 geschriebenen Phlm 22 schon sehr zuversichtlich, rechnet Paulus wieder mit Freilassung und Besuchen in den Städten Kolossä und Philippi. Erst mit seinem Appell an den Kaiser (Apg 25,9–12) weiß er, dass daraus nichts mehr wird. Kurz nach der Ankunft in Rom ca. 60/61 lässt Paulus den Lukas (4,11) 2Tim schreiben.²⁰

Wie schon die um 58–59 geschriebenen Kol und Eph enthält auch 2Tim keine Hoffnung auf Freilassung mehr, ja, 2Tim ist der einzige Paulusbrief, in dem die

19 Der Stil des Tertius ist noch gut erkennbar! Paulus verwendet beispielsweise die im NT nicht häufige Partikel τε, die nur in Apg (151-mal; vgl. in Lk, wenn der Verfasser Jesustradition im nicht eigenen Stil wiedergibt nur 9-mal!), Hebr (20-mal) und Röm (18-mal!; 1,12.14(2x); 1,16.20.26.27; 2,9.10.19; 3,9; 7,7; 10,12; 14,8(2x); 16,26) oft vorkommt, in manchen Briefen gar nicht (Gal, Kol, 1 und 2Thess, Phlm, 1Tim, 2Tim, Tit) und wenn doch, dann höchstens einmal (Eph 3,19, Phil 1,7), 2-mal (2Kor 10,8; 12,12) oder maximal 3-mal (1Kor 1,24.30; 4,21).

20 A. Strobel: *Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe*, NTS 15, 1969, 191–210. Lukanische grammatische Besonderheiten finden wir nach meiner Auswertung der Untersuchung Strobels in 1Tim und Tit eine auf 132 Worte je Brief, aber in 2Tim eine auf 62 Worte. Das ist eine Steigerung um mehr als 100 % und am besten auf 2Tim 4,11 zurückzuführen.

ελλης-Wortgruppe gar nicht mehr verwendet wird. Kol, Eph und 2Tim entstanden nach der Berufung auf den Kaiser.

Für die Datierung von Eph vor 2Tim spricht der in 2Tim 1,15 mitgeteilte Abfall fast aller Christen von Paulus in der Provinz Asia. Dieser Abfall von Paulus kann zur Zeit des Eph noch nicht geschehen sein. Paulus hat da noch Hoffnung, dass alle auf ihn hören. Er hegt höchstens Befürchtungen, wie in Apg 20. Vgl. Eph 3,13: „Darum bete ich, dass ihr nicht müde werdet angesichts meiner Bedrängnisse ...“ Und Paulus warnt – wie in Apg 20,17ff – ebenso heftig vor Häresien. Das ist ein Rahmenthema von Eph 4–6 (vgl. Die Lehre 4,1ff gegen die Irrlehren in 4,14ff und vgl. dann 6,10ff), ja, die Häresiebekämpfung „nicht gegen Fleisch und Blut“ wird schon mit 1,20–23 und 2,1–2 vorbereitet.

Die in 2Tim 4,12 erwähnte Aussendung des Tychikus nach Ephesus könnte die in Kol 4,7; Eph 6,21 erwähnte Rundreise gewesen sein, die somit vor 2Tim stattfand.

1.5 War der Eph wirklich für die Gemeinde in Ephesus bestimmt?

Besser bezeugt, fehlt in alten Hss (P⁴⁶, Sinaiticus u. a.) in Eph 1,1 die Adresse. Der Brief ist ein Rundschreiben nur „an die Heiligen, die da sind ..., und zwar die Gläubigen in Christus Jesus“. Die Lücke ist gewollt. Tychikus wird bei der Verlesung des Rundbriefs von Ort zu Ort den je anderen Ortsnamen mündl. hinzugefügt haben. Und: der Brief wurde zwar den Ephesern überbracht, aber vielleicht nicht mehr direkt nach Ephesus. Denn: Der Boden war dort zu heiß geworden (vgl. 1Kor 15,32; 16,9; 2Kor 1,3ff; Apg 19–21). Schon nach Apg 20,17 muss Paulus die Ältesten der Gemeinde in Milet treffen. Und aus 2Tim 4,20 erfahren wir später, dass Paulus den erkrankten Epheser Trophimus (Apg 21,29) auf dem Weg nach Rom Richtung Milet verabschieden musste²¹, nicht nach Ephesus. Milet könnte ein Ausweichquartier der Epheser geworden sein, jedenfalls wenn es um die Zusammenarbeit mit Paulus und seinen Mitarbeitern ging. Die fehlende Ortsangabe in Eph 1,1 ist evtl. auch ein Reflex der schwierigen hist. Situation. Eph könnte in Milet verlesen worden sein.

2. Der historische Ort der Theologie des Epheserbriefs

Missionsansprachen vor jüdischen und nichtjüdischen Zuhörern, neue Erfahrungen, z. B. des Sterbens von Mitchristen und vor allem von Mitaposteln vor der Parusie des Messias, auch eigene „Nahtoderlebnisse“ ab einer Steinigung des

21 Vermutlich wird Trophimus auf dem Schiff „das die Küstenstädte der Provinz Asia“ anlaufen wollte (Apg 27,2) verblieben bzw. im wahrsten Sinne des Wortes nur zwangsweise „zurück gelassen“ worden sein (2Tim 4,22), als Paulus und seine Gefährten auf ein anderes Schiff in Richtung Alexandria und Rom verbracht wurden (Apg 27,6).

Paulus in den 50er Jahren²², heftigste Angriffe in der Asia und schlimme Erkrankung (2Kor 1,3ff; 12,1ff) machten Paulus klar, dass er vor dem Weltende sterben könnte. Solche Erfahrungen, wie ebenso der immer neu zu gestaltende Glaubensunterricht für Bibeltkundige und -unkundige, Anfragen der Gemeinden, Glaubensgespräche mit weniger und mehr gebildeten, teils hochrangigen jüdischen, griechischen und römischen Nichtchristen, Debatten mit verschiedensten Gegnern u. v. a. m. nötigten Paulus zum Weiterdenken. Hinzu kam das wochenlange gemeinsame Schreiben von Briefen in Beratung mit Tertius, Sosthenes, Timotheus, Lukas, Epaphras, Tychikus u. a. m. Sie hatten als Freunde, als Ortskundige ihrer Gemeinden und als Theologen Einfluss auf Paulus. Und: Der Eph ist ein letztes Ergebnis des immer neuen Durchdenkens der paulinischen Lehre. Dennoch ist Eph keine „Dogmatik“ des Paulus. Paulus setzt in Eph den in allen Gemeinden inhaltlich immer gleichen Taufunterricht²³ als erteilt voraus. Vgl. Eph 4,20–21!²⁴ Er geht von der Kenntnis früherer Briefe aus. Außerdem waren Paulusbriefe zumeist Rundbriefe für ganze Regionen. Paulus wusste, wem er was schon vermittelt und geschrieben hatte. Paulus wusste sogar, was fremde Adressaten in Rom gelernt hatten (vgl. 1Thess 3,10; Röm 6,17; 16,17).

Eph möchte besonders den Heidenchristen ein letztes Mal die wichtigsten Inhalte der paulinischen Glaubenslehre und Ethik zusammenfassen und antihäretisch sowie auch gegen jeglichen Okkultismus (vgl. Apg 19,11ff!) und Götzendienst u. a. des Kaiser- und Artemiskultes neu auslegen. Der Heilige Geist war schon in Gal und 1 Kor ein Hauptthema gewesen und bleibt es zwar auch in Eph (1,13.17; 2,18.22; 3,5.16; 4,3.4.23.40; 5,18; 16,17.18; vgl. 1,3; 5,19; 6,12) – ausdrücklich auch wie in 1Tim 3,16–4,1; Apg 19 gegen böse Geister (1,13–23; 2,2) –, aber nun verbindet Paulus dieses Thema mit geordneten *Kirchenstrukturen*, die zwar den Heiligen Geist nicht einengen, aber Pneumatiker – wie schon zuvor erstmals in 1Thess 5,11–22 und kurz darauf intensiver in 1Kor 12 – Gemeindeleiten und dann ausdrücklich den „erstens Aposteln, zweitens Propheten und drittens Lehrern“ (1Kor 12,28) unterordnen (vgl. auch 1Kor 16,10–18!). Öffentlicher Streit und Irrlehre mussten eingedämmt werden. Paulus möchte auch in Eph die friedliche und in der Welt *Frieden* fördernde Einheit der Kirche aus Juden- und Heidenchristen festigen, durch die Gottvater der Welt das *Geheimnis Christi* verkündigen will. Das Anliegen des Weltfriedens, das besonders in Röm schon anklang²⁵, wird nochmals und für alle Zeiten zum Willen Gottes erklärt.

22 Apg 14,19; 2Kor 1,3ff; 11,16ff.

23 Vgl. 1Thess 3,10; 1Kor 4,17; 7,17; 11,1–2.23; 15,1ff; Röm 6,17; Phil 4,9. Vgl. Parallelen wie die Waffenrüstung-Gleichnisse in 1 Thess 5 und Eph 6. Besonders die Messianität Jesu war in allen Gemeinden erstrangiges Thema im Unterricht der Neugetauften („Milch“). Vgl. den Messiasitel in Hebr (5,12–)6,1f; 1Kor 3,(1–)11 und Eph 4,20. Darum wird in Briefen im NT nirgends mehr erklärt, warum Jesus „der Messias“ (Christos) ist.

24 „Ihr habt den *Messias* gelernt. Ihr habt ihn bzw. seine Worte gehört und seid in ihm, d. h. in seinem Vorbild oder in Übereinstimmung mit seiner Ethik unterrichtet worden...“

25 Haacker, *Friedensmemorandum*.

Paulus schreibt dabei denen, die er teilweise noch selbst unterrichtet hatte, aber auch imaginär späteren Generationen und Zeiten (vgl. u. a. 1,23). Und Paulus erinnert an den fest stehenden „Grund der *Apostel und Propheten*“ als Fundament des immer auch angefochtenen Glaubens an Jesus Christus. Die *Gnadenlehre* wird für Nichtjuden, d. h. ohne ausführliche Debatte der Gesetzeswerke, zusammengefasst. Die *Liebe*, von der im Brief in nur 2422 Worten 22-mal mit den Worten αγαπαω, αγαπη und αγαπητος die Rede ist, d. h. fast genauso so oft, wie z. B. 24-mal in 7111 Worten des Röm, die Liebe ist endgültig die Wichtigste der Trias Glaube, Liebe, Hoffnung geworden. Die Liebe Gottes, die Liebe zwischen Menschen und vor allem die Liebe Christi und zu Christus, die am Anfang, in der Mitte und am Ende des Brief genannt wird (vgl. u. a. 1,6.15; 4,15–16; 6,21–24), diese Liebe ist in Eph alles und ohne sie ist alles nichts. Die *Kirche Christi*, sein Leib, ist im Eph keine Ortsgemeinde mehr. Das ist nicht unpaulinisch, sondern Absicht des allgemeinen Rundbriefs, der für den schon im 1Kor weltweiten, unteilbaren Leib Christi bestimmt ist: 1Kor 10,31; 12,28; 15,9. Paulus schreibt in dem Wissen, dass er und der kleine Rest der noch lebenden Mitapostel bald sterben werden. Er tröstet: Gott sitzt ewig im Regiment! Und: nicht wir Apostel und Propheten, aber der Eckstein des Tempels Gottes, der Gemeinde, Jesus Christus, der uns und euch ewig trägt, er bleibt gegenwärtig.

Gott hat nicht den römischen Caesar und seine Stellvertreter, sondern Christus Jesus zum wahren Kaiser über alle sichtbaren und unsichtbaren Herrscher und über den Kosmos eingesetzt, ein Hauptthema des Eph, wie jüngst Julien Smith gezeigt hat²⁶. Paulus bereitet sich im Eph meines Erachtens innerlich auf die Begegnung mit Nero vor. Die Heidenchristen und er, ihr Apostel, leben in Christi *König-Reich*, sie leben sogar in ihm, d. h. sowohl in Übereinstimmung mit seinem Willen als auch geborgen in ihm, „in Christus“, – eine Formel, die der ungeborgene, gefangene Paulus in allen fünf Gefangenschaftsbriefen nicht zufällig sehr viel häufiger verwendet als zuvor!: In Briefen vor der Gefangenschaft kommt die „in Christus“-Formel von gar nicht bis höchstens 0.4 % im Wortbestand eines Briefs vor. In den Gefangenschaftsbriefen hingegen, die sie – außer Phlm – schon gleich als ein Programm ankündigend im Präskript verwenden, was zuvor nur in 1Kor 1,1–3 vorkommt, taucht die Formel viel häufiger auf. Sie wird von 0.6 % in 2Tim bis 1.5 % in Eph und Phlm verwendet. Phil beispielsweise verwendet die Formel 21-mal in nur 1629 Worten genauso oft wie 21-mal Röm in 7111 Worten. Eph gebraucht sie 36-mal, 28-mal im theologischen Briefteil Eph 1–3!

Die Formel „in Christus“ löst nach Röm 3,19ff die atl.-jüd. Formel „im Gesetz“ ab. Christus ist unser Kaiser. Christen leben im Gesetz Christi bzw. in seinem Herrschaftsbereich und dies heißt auch: „in Übereinstimmung mit ihm“. Das ist eine Hauptbotschaft des Eph. In Ephesus und Kleinasien feierte man den rö-

26 Julien Smith: *Christ the Ideal King. Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the Power of Divine Monarchy in Ephesians*, WUNT 2., Tübingen, 2011.

mischen Herrscher und Artemis in einem gemeinsamen Kult als Herr und Herrin, als Soter und Soteira der Stadt!²⁷ Und: im Eph entwickelt Paulus nun das frühe Bild bzw. ekklesiologische Modell der Gemeinde als Hausgenossenschaft des Hausvaters Gott weiter, wie es Gal 3–6 beschreiben, und Paulus entwickelt im Eph auch das etwas spätere Bild der Gemeinde als Haus und Tempel Gottes mit Christus als Fundament weiter, das er in 1Kor 3–6 gebraucht. Er tut dies im Eph nicht zuletzt im Hinblick auf den jüdischen und hellenistisch-römischen Tempelkult, und er tut dies vor allem tröstlich. Paulus schreibt zum Beispiel in Eph 1,20ff: „Gott hat Christus ... zu seiner Rechten in der Himmelswelt gesetzt, hoch über jede ... Herrschaft (κυριότητος) nicht nur in diesem Zeitalter, sondern auch in dem Zukünftigen. Dieses Thema, Christus herrscht über alle „Mächte und Gewalten“ (αρχαι και εξουσαι)²⁸ bestimmt Briefanfang (1,21–23), -mitte (3,10.14) und -ende (6,12). Alles hat Gott Christi Füßen unterworfen. Ihn hat er als Haupt über alles der Gemeinde gegeben. Sie ist sein Leib, und in Eph 5,23 heißt es: „Christus das Haupt der Gemeinde, ihr Soter.“ Er ist euer Retter in den Anfechtungen (1,23; 2,1ff; 4,7ff; 6,10ff) und aus dem moralischen „Sumpf“ der Zeit (4,17ff!).

Schon in Eph 2,20ff lesen wir: „Ihr Heidenchristen seid nicht mehr Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen, auf den Grund der Apostel und Propheten erbaut“: επ-οικοδομηθεντες = eff. Aorist! Das ist unüberbiet- und unveränderbar abgeschlossen –, aber: „der Messias Jesus ist und bleibt immer gegenwärtig der Eckstein“: ονθος = part. präs. Und: „ihr seid der darauf fußende heilige Tempel in dem Kyrios.“ Dies schreibt Paulus, während seine jüdischen Volksgenossen ihren Tempel des Herrn in Jerusalem besuchen und zugleich alle Welt den Tempel der Artemis, der Herrin und Soteira von Ephesus bestaunt. Dessen Göttin Artemis-Diana war eine der meistgefeierten Gottheiten im römischen Reich.

Der Glaube an Gott und Christus als Soter und Kyrios wird im Eph und noch deutlicher in 1Tim als bessere Alternative verkündigt, so klar wie sonst nie in Paulusbriefen. Beide Briefe haben Ephesus im Blick, und: 1Tim enthält viele thematische Parallelen zum Eph, wie H.-W. Neudorfer gezeigt hat²⁹. Ich weise im *European Journal of Theology* in einem dreiteiligen Aufsatz zum Eph ab April 2014 bis Januar 2015 auf weitere Parallelen in beiden Briefen hin und darüber

27 Helmut Engelmann, *Inschriften und Heiligtum*, in: Ulrike Muss (Hg.) *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 2005, 33–44; vgl. ferner auch Walter Ellinger, *Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt*, Stuttgart etc., 1985, 88–136; P. Scherrer, *Anmerkungen zum städtischen und provinzialen Kaiserkult. Paradigma Ephesos; Entwicklungslinien von Augustus bis Hadrian*, in: H. Thür (Hg.), „Und verschönerte die Stadt“: KAI KOSMETANTA THN POLIN. Ein ephesinischer Priester des Kaiserkultes in seinem Umfeld, Wien, 1997, 93–112.

28 Vgl. seinen Herrschaftsantritt bzw. seine Machtübernahme in Eph 4,7ff.

29 H.-W. Neudorfer: *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, HTA, Wuppertal, Gießen, 2004.

hinaus auch auf die heftige frühjüdische Götzenpolemik in 1Tim, die so massiv sonst nie bei Paulus vorkommt³⁰. Diese Polemik wird von Paulus nur in 1Tim so heftig und mit gezielten Spitzen gegen den Kaiserkult formuliert: „Alle Könige“ (2,2) werden nicht nur in alle Menschen eingereiht (2,1–2), sondern dem einen „König der Könige und Herrn der Herren“ (6,15–16; vgl. 3,16!) untergeordnet. Und: Die Parallelen zwischen 1Tim und Eph führen uns nun nochmals zu der Frage:

2.1 War der Eph wirklich ein Brief auch für Epheser, die Paulus noch persönlich unterrichtet hatte?

Ich meine, das kann man sogar recht gut aus Eph erkennen, denn der laut Forschermehrheit angeblich emotionslose Schreibstil dieses Briefs ist gar nicht so unpersönlich, sondern bisweilen eher seelsorgerlich persönlich. Etwa in Eph 5,1–20 wird der Lehrer Paulus innerlich tief bewegt sehr persönlich. Erstmals überhaupt in einem Brief gebraucht er die Bezeichnung „Vater“ nicht mehr, um seine „Kinder“ auf sein eigenes, des Lehrers, Vorbild zu verpflichten, wie er dies sonst im Anfänger-Unterricht und in seinen Briefen immer getan hatte: 1Thess 1–2; 1Kor 4. Schon zuvor in Eph 3,14–21 gibt Paulus nun sogar ausdrücklich seine Vaterschaft an den „Vater“ ab, „von dem jede Vaterschaft in den Himmeln und auf Erden benannt wird“, bevor er dann in Eph 5,1ff auch seine Ex-Schüler an ihren wahren Vater übergibt. Sie sind nun Gottes „Kinder des Lichts.“ Gott ist jetzt ihr Vorbild. Der scheidende „Vater“ Paulus bindet seine „Kinder“ bewegt und tröstend an den himmlischen „Vater“. Dazu wählt er seine ihnen bekannte, typisch paulinische Sprache³¹, um sie so an die gemeinsame Zeit im Unterricht zu erinnern. Sie sind ja nicht des Paulus Familie, sondern Hausgenossen des göttlichen „Vaters“, und: auch ohne Paulus sind sie also keine geistliche Waisenkinder: Eph 2,18–20. In keinem Paulusbrief sonst ist Gott so oft „Vater“ seiner Kinder, nämlich 8-mal: Eph 1,2; 2,18; 3,14–15; 3,17; 4,6; 5,20.³² Und außerdem sollen die ehemaligen Kinder des Paulus gemäß Eph 5 nicht mehr ihren Apostel, sondern Gott „imitieren“. In u. a. 1Thess 1–2; 1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; 4,9 hatte Paulus früher noch zur heilsnotwendigen *Imitatio Pauli* aufgerufen. Da hoffte er noch, seinen Gemeinden bei letzten Besuchen als Vorbild dienen zu können (Phil 1,19–2,18; Phlm 22). Im Epheserbrief ist davon nichts mehr zu spüren. Nun aber sollen seine „Kinder“ als Gottes Kinder dessen *Licht*, seine *Doxa*

30 Gott ist in 1Tim nur einer. Er allein – nicht Artemis, Könige oder andere – ist der lebendige Gott. Er ist der alleinige Schöpfer und Erhalter allen Lebens und Jesus Christus sein einziger Mittler.

31 Vgl. H. W. Hoehner, *Ephesians*, 2002, 643ff.

32 Vgl. R. Fuchs: *Ein Gott, der Vater, ein Herr, Jesus Christus. Verwendung und Vermeidung der Gottesbezeichnung „Vater“ in den Gemeinde- und Pastoralbriefen des Paulus*, in: JETH 26, 2012, 63–91.

in der Welt sein. Vgl. so schon 1Thess 5,4–15; 1Kor 11,1–16; Phil 2,16 mit Eph 5.

Wenn Eph außerdem wirklich den Ephesern anvertraut wurde (und dies womöglich in Milet?), dann erkennen wir in ihm weitere sehr persönliche Worte an die Epheser. Die Kapitel Eph 1–3 sind von tief bewegten Gebeten zu tief bewegten Gebeten für die Adressaten formuliert worden, und: *es gibt nur eine einzige Stelle im gesamten Corpus Paulinum, wo Paulus sich zum Gebet ausdrücklich niederkniet*: genau am Ende aller Gebete von Eph 1–3 in 3,14–21. Dies soll den ephesischen Ältesten den Abschied von Paulus in Milet in Erinnerung rufen: Apg 20,17–38. Auf Knien hatten sie gemeinsam geweint und gebetet: Apg 20,36.

Kurz: Paulus spricht in Eph keineswegs temperamentlos-abgeklärt, wie zuletzt wieder M. Gese behauptet.³³ Sehr persönlich und vermutlich auch tief bewegt betet Paulus ein letztes briefliches Gebet. Er beschließt damit sozusagen jetzt erst das gemeinsame Gebet absichtlich auf Knien, das er in Apg 20,36 begonnen hatte. Auch die dort ausgesprochenen Warnungen vor gegnerischen Angriffen werden so heftig – wie in keinem Paulusbrief zuvor – äußerst eindringlich zuletzt in 6,10ff unterstrichen. Vgl. auch 4,14; 4,26f! Sie rahmen bewusst Kapitel 4–6. Eph 4 hat dabei die menschlichen Häretiker im Blick, Eph 6 ergänzt dann sowohl Eph 4,14.26f als auch 1,20–23; 2,1–3: menschliche Gegner sind nicht die wahren Gegner, sondern Satan, der sie inspiriert.

3. Kritik der Echtheitskritik und Resümee

Der derzeitige exegetische Mainstream liest den Eph als pseudonymen Versuch, paulinische Theologie weiterzuentwickeln.³⁴ Dies kommt der Sicht der Echtheitsvertreter sehr nahe: Auch sie glauben, dass Eph paulinische Theologie nicht wiederholt, sondern aktualisierend weiterentwickelt.³⁵ Vertreter der Pseudonymität glauben lediglich, dass Paulus weniger flexibel war. Drei Beispiele dafür:

3.1 Die kosmische Christologie im Epheserbrief

Der Mainstream meint, Paulus habe keine kosmische Christologie gelehrt. Aber schon in 1Kor 8,6; 15,1–58; 2Kor 5; Röm 5–8 und öfter lesen wir, dass Gott, der Vater, durch nur einen Herrn und Sohn Gottes den gesamte Kosmos schuf, fort-

33 M. Gese, a. a. O., 11.

34 M. Theobald, *Epheserbrief*, 414ff; also etwa U. Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen, 343–357; I. Broer: *Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe Teilbände 1 und 2*, Würzburg, 2006, 515–518; K.-W. Niebuhr: *Grundinformationen*, 250–253. M. Gese, *Epheserbrief*.

35 D. Guthrie: *New Testament Introduction*, 496–528; D. A. Carson, J. M. Moo and L. Morris: *An Introduction to the New Testament*, Leicester 1992, 305–316; Hoehner, *Ephesians*.

während belebt und erlösen und regieren wird. Jesus ist ausdrücklich der eine König Gottes, d. h. Kyrios und Sohn Gottes im Sinne von Ps 2 und 110 und weiteren Stellen.

3.2 Präsentische Eschatologie im Epheserbrief

Der exegetische Mainstream meint, Paulus könne auf keinen Fall – wie in Eph 2,6 und Kol 2,12 – vertreten, dass Christen mit Christus schon auferstanden sind. Hier klinge enttäuschte Naherwartung Christi an. Aber zum Beispiel auch in Gal und Phlm fehlt jegliche Naherwartung, die in Eph u. a. in 1,18; 2,12; 4,4 immerhin in dem Wort „Hoffnung“ anklingen könnte, und dies, obwohl Eschatologie kein Thema in Eph ist, wie anders in Briefen für Anfänger wie 1Thess oder 1Kor. Auch in Eph gibt es noch Zukunftshoffnung und auch in Kol ist der Himmel noch „oben“ und noch nicht erreicht (Kol 3,1ff). Diese mehr räumliche Sicht u. a. des Gal wird sozusagen weiterentwickelt. Aber auch in Röm 6 lesen wir, dass die in der Taufe mit Christus gestorbenen Menschen sehr wohl „Lebende aus den Toten“ sind (Röm 6,13), eine Metaphorik wie in Eph 2 („Wir waren tot“), und: in 2Kor 5,17 heißt es nicht: Wer in Christus ist, wird einmal eine neue Schöpfung sein. Nein, der *ist* eine neue Schöpfung!³⁶

Schon der Paulus des Gal denkt eher in Räumen und Zuständen als in Gegenwart und Zukunft. Gottvater versetzt im Hier und Jetzt als Hausvater³⁷ Unmündige und Sklaven durch Christus in den Zustand freier Menschen und mündiger Kinder des Vaters (Gal 3–6). Außerdem: hat der Vater laut Gal 1,1–4 seinen Sohn Jesus zwar (räumlich gedacht) *aus* den Toten auferweckt ..., damit er uns (wieder räumlich gedacht) *herausreißt* aus der gegenwärtigen bösen Welt. Aber von einem späteren ewigen Leben ist ausdrücklich nicht die Rede (Gal 1,1ff). Und zeitlich nicht nach, sondern räumlich *über* dem jetzigen Jerusalem (1,17.18; 2,1; 4,25) gibt ein himmlisches „Jerusalem *droben*“ (4,26). Kol und Eph entwickeln also nicht die thessalonische (1Thess 4–5) und korinthische (1Kor 15), sondern die galatische Eschatologie weiter.

36 K. Haacker: *Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die communis opinio zum Corpus Paulinum*, ThZ 65, 2009, 224ff; H.-J. Eckstein: *Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6:1–11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?*, in: ThBeitr 1, 1997, 8–23.

37 Ganz ungewöhnlich, aber das Programm ankündigend, wird Gott in Gal 1,1–5 gleich 3-mal „Vater“ genannt. Aufgenommen wird dieses Thema dann ausdrücklich in Gal 4,1ff, wobei diese Passage, in der es um den „Vater“ und seine „Söhne“ geht, im Kontext Gal 3,1 bis vor allem dann 6,9–10 zu lesen ist.

3.3 Die Theologie der Ehe im Epheserbrief

Unechtheitsvertreter behaupten – um ein letztes Beispiel zu nennen – immer wieder nur unter Hinweis auf 1Kor 7³⁸, Paulus habe die Ehe angesichts der Kürze der Zeit bis zum Weltende gering geschätzt. Er könne keine hohe Theologie der Ehe wie in Eph 5 vertreten haben. Doch: Wer Eph 5,21ff ausschließlich mit 1Kor 7 vergleicht, dem entgeht, dass Paulus schon in 1Thess 4,1ff – wie sonst im ganzen 1Thess-Brief nicht – mit scharfem Befehlston der *Parangelia* im Normalfall die Ehe fordert und dazu einen christlichen Umgang der Männer der Gemeinde mit ihren Frauen, der Gott vor den Nichtchristen Ehre macht (1Thess 3,12–4,12; 1Kor 5–14; Phil 4,1–5). Wie in Eph 5 (im Kontext 4,17–6,9), so in 1Kor 11; Phil 2,16–4,3 u. ö., sollen alle Christen und besonders Frauen und Männer in der Öffentlichkeit nicht streiten, sondern einmütig Licht und Doxa Gottes in der Welt sein. Der Tempel des Heiligen Geistes, so 1Kor 3–6, darf insbesondere nicht durch anstößigen Umgang der Männer mit Frauen zerstört werden. Für Paulus gilt in Eph 5 wie 1Kor 5–7 u. a. das Gotteswort Gen 2,24: Ein Mann und nur eine Frau sollen und dürfen zu einem Fleisch werden. Aber Sex eines Mannes mit der Frau seines Vaters oder Polygamie mit Prostituierten ruinieren den Tempel Gottes und auch das Ansehen des Tempels des Heiligen Geistes in der Welt³⁹, der die Gemeinde ist, ein Tempel des Heiligen Geistes, der aber auch in jedem getauften Menschen und allem Verhalten der Christen Gestalt gewinnen soll und muss. Unzüchtige ererben nach 1Kor 6,1–11 nicht das Reich Gottes. Und Paulus kann sich – last but not least – sogar einmal als Brautführer beschreiben, der die Gemeinde als Braut mit dem Bräutigam Christus vermählen möchte (2Kor 11,2). Wer also zum Thema Ehe oder zum Verhalten von Mann und Frau in der Gemeinde und Öffentlichkeit den 1Thess, 1Kor und auch Röm 7,1ff oder Phil 2–4 genauer liest und wer den Paulus nicht übersieht, der eine Hochzeits-Metaphorik wie 2Kor 11,2 hoch schätzt (Braut-Brautführer-Bräutigam), der kann nicht behaupten, dass Paulus die Ehe gering schätzte. Dieser Paulus konnte sehr wohl eine Theologie der Ehe entfalten, wie es die Verse Eph 5,21ff im Kontext 3,1–6,9 tun. Die Theologie der Ehe und Familie in Eph 5–6 entspricht im Übrigen schon dem AT ab Gen 1–2⁴⁰: Mann und Frau sind schon dort als von Gott gesegnete Einheit sein „Ebenbild“, sind Stellvertreter und Repräsentanten Gottes in der Schöpfung. Paulus aber akzeptiert laut Röm 7,1ff; 1Kor 6,9–20 u. a. grundsätzlich die Theologie der Ehe in Gen 1–2 und insgesamt

38 Beispielsweise M. Theobald, Epheserbrief, 417.

39 Vgl. 1Kor 5 den Blick nach draußen: Es gehe bei den Korinthern zurzeit schlimmer zu als bei den Heiden! Und vgl. ebenso die Empörung des Paulus in 1Kor 6,1ff darüber, dass die Korinther Streitigkeiten auch vor Nichtchristen austragen. Dieser Blick nach draußen findet in 1Kor bis 10,31ff, 14,23ff immer wieder statt.

40 Vgl. das Buch Hosea: der Prophet soll Prostituierte heiraten, um mit ihnen eine kritische „Predigt“ Gottes gegen die Götzendienerei seines Volkes zu sein, das mit ihm „verheiratet“ ist, aber „fremdgeht“.

des Alten Testaments, welches er laut Röm 15,4 als von Gott „uns zur Belehrung“ geschrieben ansieht (Röm 15,4).

4. Der Aufbau des Epheserbriefs

Der Eph ist sehr kunstvoll aufgebaut. Der *Anfang* des Briefs benennt Themen (1,1–23), die in der *Mitte* (3,1–4,16) und am *Ende* des Briefs (6,10–24) wieder auftauchen und dabei jeweils weiter ergänzend entfaltet werden.

Da Briefe auf einzelne Papyrusblätter geschrieben wurden, war es meines Erachtens leicht, weit auseinander liegende Textabschnitte bis in den Wortgebrauch hinein parallel zu gestalten. Paulus und seine Schreiber brauchten nur die ersten Papyrusblätter / Briefseiten, also beispielsweise die Papyrusblätter, auf denen Röm 1,1–17 oder Röm 1–3 (Juden und Nichtjuden) schon geschrieben standen, erneut als Vorlage für die später zu schreibende Briefmitte Röm 9–11 (Juden und Nichtjuden) und den zuletzt zu verfassenden Briefschluss Röm 14–16 (die Einheit der Judenchristen / der Hausgemeinden „in Christus“ und die Heidenchristen / deren Hausgemeinden „im Herrn“ zur „Ehre Gottes“ in der Welt) separat zu verwenden.⁴¹ So kommt es dann, dass zum Beispiel die beim Leser durch Röm 1,13 entstehende Frage, wieso die bisherigen Versuche des Paulus, die Römer zu besuchen, bisher nicht realisiert werden konnten, erst mit Röm 15,(14–) 22 so beantwortet werden, als würden Röm 15,14ff direkt auf 1,13(–17) folgen. Vgl. die bewusste Wiederaufnahme von 1,13 mit dem Satzanfang in Röm 15,22: „Deshalb bin ich auch oftmals verhindert worden, zu euch zu kommen...“! Eph 3,1ff; 6,10ff sind also vermutlich dadurch in vielem bis in die Wortwahl parallel mit Eph 1,1–3 und Eph 1,3–23 oder sogar bis 2,3 gestaltet worden, dass Paulus und Epaphras die ersten Briefseiten / Papyrusblätter als Vorlage für die Briefmitte und den Briefschluss beim Schreiben direkt vor Augen hatten.

Im Briefanfang, in der Briefmitte und am Briefende lehrt Paulus jeweils als Heidenapostel (1,15–16; 3,1–4,1 und 6,[10–]18–24) und Sprecher aller Apostel und Propheten. Vgl. die Wir-Gruppe in 1,3 bis ca. 2,4 und dann auch die Nennung der „Apostel und Propheten“ in 2,20, 3,5 und 4,11), um u. a. die Gemeinden gegen satanisch inspirierte Häresien stark zu machen. Dieses Thema wird in Eph 1,1ff noch nicht genannt, aber in 1,20–23 bzw. bis 2,3 angedeutet oder vorbereitet und auch mit dem Gebet für die richtige Gottes-*Erkenntnis* der Adressaten ab 1,3ff. In 4,14ff wird das Thema fortgesetzt und nun ausdrücklich ab 4,14 benannt. Mit 6,10–24 wird dann der knappe Hinweis auf den Teufel in 4,26f auf-

41 In den Zwischenabschnitten zwischen Röm 1–3; 9–11 und 14–16, also in Röm 4–8 und 12–13, geht es weniger oder gar nicht um das Verhältnis der getauften Juden und Nichtjuden. Es geht vielmehr um das geglaubte (Röm 4–8) und gelebte Evangelium (Röm 12–13) für unterschiedslos alle Menschen. Es geht um alle Getauften unter den Nichtchristen und in der leidenden Schöpfung.

genommen, und dieser wird als eigentlicher Gegner – hinter welchen Häretikern „aus Fleisch und Blut“ auch immer – „entlarvt“. Mit Anweisungen zum Kampf gegen ihn wird das Thema nun abgeschlossen, wobei – wie schon in 1,3ff; 3,14ff – das Gebet alles entscheidend wichtig bleibt: 6,18–20. Außerdem geht es im Anfang, in der Mitte und am Ende des Briefs um die *Liebe*. Sie ist das Oberthema der Glaubenslehre und der Ethik und dies so sehr wie sonst in keinem Paulusbrief. Denn offenbar war die Liebe ein „Dauerproblem“ der Gemeinde zu Ephesus: 1Tim 1,5; 5,12 bzw. 1–2Tim insgesamt⁴²; Apk 2,4. Die Briefpassagen Eph 2 und 4,17–6,9 entfalten, was Paulus schon in Gal 3,26–28 kurz andenk. Für in Christus hinein getaufte (Eph 4,1ff) Menschen gilt: „da ist nicht Jude noch Grieche“ (Eph 2), „nicht Sklave noch Freier, nicht männlich noch weiblich“ (Eph 5,21–6,9). Beide Abschnitte beginnen zuvor mit dem Thema „Wir Christen leben alle unter Nichtchristen“ (Eph 2,1–10 und 4,17–5,20). „Ihr seid allesamt *einer* in Christus Jesus“. Gal 3,26ff entspricht auch mit diesem Thema der *Einheit* Eph 4,1ff, wobei letztere Verse Gal 3ff weiterentwickeln („*Ein* Geist“ usw.). Auch das Präskript Eph 1,1–2 samt den Versen 1,3–6 und das Postskript 6,21–24 sind bewusst in manchem ähnlich formuliert, sodass das Postskript sowohl Hauptthemen des Briefs in Erinnerung ruft und zum Abschluss bringt als auch das Präskript ergänzt. Vgl. die Stichworte Gläubige: 1,1 / Glauben: 6,23; Gnade und Friede: 1,2 / Friede und Gnade: 6,23 und 6,24 Liebe zu Jesus: 1,4.6 / 6,24. Vgl. auch die Titelchristologie in Eph 1,2–3 und 6,23–24 (jeweils „Herr Jesus Christus“ und dann „unser Herr Jesus Christus“). Solche Titelfülle taucht sonst nur noch einmal in der Briefmitte auf: Eph 3,11.

Der Brief besteht also:

A) aus aufeinander bezogenem **Prä- und Postskript** (plus Wortparallelen in den dazugehörigen Versen danach oder davor: 1,3ff und 6,21ff). Sie sind titelchristologisch auch mit der Briefmitte verbunden (3,11).

B) aus antihäretischen **Rahmenabschnitten** = Anfang, Mitte und Ende des Briefs: 1,3ff; 3,1–4,16; 6,10ff, die den Kaiser des Kosmos, Christus, und die apostolische Lehre, die ihn verkündigt und lehrt (4,20–21), der Häresie und den sie inspirierenden Mächten betend entgegenstellen und demgegenüber:

C) aus positiv **zwei Briefhauptteilen** (Eph 2 und 4,17–6,9), welche die *Einheit* von Judenchristen und Heidenchristen in Christus, sowohl *als* Haus und Tempel und Bürgerschaft Gottes unter Nichtchristen thematisieren als auch die Einheit aller Christen *im* antiken christlichen Haus und Tempel Gottes.

Folgende Texte können dabei auch als Scharniertexte gelesen werden, die sowohl Voranstehendes weiterführen als auch eine Überleitung zu Folgendem sein möchten: 1,20–2,3 (= Inhalt und Grund der Hoffnung: V. 18ff und zugleich Themenvorausschau auf den restlichen

42 Vgl. R. Fuchs, Ist die Agape das Ziel der Unterweisung (1.Tim 1,5)? – Zum unterschiedlichen Gebrauch des ἀγαπ- und des φιλ-Wortstamms in den Schreiben an Timotheus und Titus, in: JETH 18, 2004, 93–125.

Brief, bes. auf 3,1–4,16 und 6,10–20); 4,1–16 (die Lehre von der Einheit in Christus = Eph 1–3 wird abgeschlossen und zugleich zur Basis der Liebesethik Eph 4–6); 5,21 (kann sowohl als Abschluss von 4,1–5,20 als auch als Auftakt zu Eph 5,22–6,9 gelesen werden) und 6,10–20 (gehören noch zu Eph 4,14–6,9, enthalten aber zugleich keine Ethik für bestimmte Gemeindeguppen mehr, sondern bereiten die letzten Gebetsappelle 6,18–20 und die u. a. segnenden Schlussworte in 6,21–14 vor).

Im Einzelnen kann der Aufbau des Eph sehr schön in folgenden, keineswegs Vollständigkeit anstrebenden, Tabellen gezeigt werden:

A) Prä- und Postskript:

A) Eph Präskript 1,1–2 + Eph 1,3 + 2-mal: „Herr (ist) Jesus Christus“, beim je zweiten Mal mit Pers.pron. 1. Plural	A') Postskript 6,21–24 + 2-mal: „Herr (ist) Jesus Christus“, zweites Mal + Pers.pron. 1. Plural
„dem Herr Jesus Christus“: 1,2	„dem Herrn Jesus Christus“: 6,23
„unserem Herr Jesus Christus“: 1,3	„unserem Herr Jesus Christus“: 6,24
Liebe und Liebe zu Jesus: 1,4.6	Liebe und Liebe zu Jesus 6,21–24
Gläubige, Gnade und Frieden: 1,1–2	Glaube, Frieden und Gnade: 6,23–24

B) Rahmenabschnitte:

B) Rahmenabschnitt 1,3–23: Leitwort bis einschl. Briefmitte 3,1–4,16 ist ἀγαπή : Eph 1,4.6.15; 2,4; 3,17.19; 4,2.15.16, sonst nur 5,2; 6,23	B') Rahmenabschnitt 3,1–4,16: Leitwort ἀγαπή bis 4,16: Eph 3,17.19; 4,2.15.16 (sonst nur: in 1,4ff; 5,2; 6,23), dann: ἀγαπᾶω ⁴³ : 5,2.25(2x); 5,28(3x); 5,33; 6,24 und ἀγαπητός : 5,1; 6,21, sonst nur 1,6.	B'') Rahmenabschnitt 6,10–20 + 6,21–24: die Leitworte ἀγαπή ; ἀγαπητός ; ἀγαπᾶω Letztmalig taucht <i>das</i> Oberthema des Briefs „Liebe“ in der Wiederaufnahme aller drei Leitworte auf – ἀγαπή : 6,23; 6,21: ἀγαπητός ; ἀγαπᾶω : 6,24
Anfang des Briefkorpus (1,3–23): Liebe der Christen (1,4), kombiniert mit Glauben (1,15); Liebe zu Christus (1,6)	Mitte des Briefs (3,1–4,16): Christi Liebe , kombiniert mit Glauben (3,17), als Quelle der Liebe (3,17.19) der Christen (4,2.15.16)	Ende des Briefkorpus (6,10–20 und Postskript 6,21–24): Liebe der Christen (6,21), kombiniert mit Glauben (6,23); Liebe zu Christus (6,24)
1,3ff, 1,15ff: Gebete, heilsgeschichtlich korrekt zuerst eine jüd. Eulogie	3,14ff: Gebet	6,18–20: Gebetsaufrufe

43 Leitwort vor allem in Eph 5,2.25(2x); 5,28(3x); 5,33; 6,24, sonst nur 1,6; 2,4.

Präskript + 1,3: „dem Herrn Jesus Christus“; „unserem Herr Jesus Christus“	Mitte: 3,11 (wörtlich aus dem Griechischen:) „in dem Christus Jesus, dem Herrn unserem“, durch den doppelten Artikelgebrauch eine nur hier im Corpus Paulinum vorkommende Variante der „in Christus“-Formel. Sie nimmt sowohl die je dreifache Kombination beider Titel, „Herr“ und „Christus“, mit „Jesus“ in 1,2–3,17 als auch in 5,20; 6,23–24 auf. Nur an diesen sieben (!) Stellen im Eph werden beide Titel „Jesus“ hinzugefügt (s. auch unten die Passagen C und C' im Vergleich)	Postskript: „dem Herrn Jesus Christus“; „unserem Herr Jesus Christus“
1,13–15: „Paulus“ (1,1) als Apostel/Lehrer der Heidenchristen (Pers.pron. 1. Sg. ⁴⁴ in Eph 1,15.16)	3,1ff: „Paulus“ (3,1) als Apostel/Lehrer der Heidenchristen (Pers.pron. 1. Sg. in Eph 3,1.2.3.4.7.8.13.14)	Paulus als Apostel/Lehrer („in“ Tychikus anwesend) der Heidenchristen (Pers.pron. 1. Sg. in Eph 6,19(2).20.21)
Eph 1,20–23: Christus und Christen über/gegen alle/n „Mächte und Gewalten“ + εν τοις επουρανιοις in 1,21–23	Eph 3,10: Christus und Christen über/gegen alle/n „Mächten und Gewalten“ + εν τοις επουρανιοις in 3,10.14	6,10ff: Christus und Christen über/gegen alle/n „Mächte und Gewalten“ + εν τοις επουρανιοις in 6,12
Das „Evangelium“ der „ Rettung “ (1,13) = Thema in Eph 1–3 ist Gottes gnädige Rettung, s. χαρις in Eph 1,2.6.7 ⁴⁵	Das „Evangelium“ (3,6) + χαρις in Eph 3,2.7.8; 4,7	Das „Evangelium“ des „ Friedens “ + χαρις in Eph 6,24 = Thema in Eph 4–6 ist die Einmütigkeit / der Frieden in der Gemeinde
πατηρ in Eph 1,2.3.17 ⁴⁶	πατηρ/πατρια in Eph 3,14.15; 4,6;	πατηρ in Eph 6,23
μυστηριον ⁴⁷ + γνωριζω in Eph 1,9	μυστηριον (3,3.4.9) + γνωριζω in Eph 3,3.5.10 + einmal γνωσις in 3,19	μυστηριον + γνωριζω in Eph 6,19.21
καρδια ⁴⁸ in Eph 1,18	καρδια in Eph 3,17	καρδια in Eph 6,22
ειρηνη ⁴⁹ 1,2	ειρηνη: 4,3	ειρηνη: 6,15.23
πνευμα + πνευματικος; ⁵⁰ Eph 1,13.17 + 1,3	πνευμα: Eph 3,5.16; 4,3.4	πνευμα + πνευματικος: Eph 6,17.18 + 6,12

44 Außer in Rahmen-Abschnitten Pers.pron. 1. Sg. nur in 5,32

45 Außer in den Rahmenabschnitten B), B') und B'') kommt χαρις nur noch in 2,5.7.8 und 4,29 vor.

46 Gott-πατηρ sonst nur in jeder Briefhälfte je einmal in 2,18 und 5,20

47 Außer in den Rahmen-Abschnitten kommt μυστηριον nur in 5,32 vor.

48 Auch noch in 4,18; 5,19; 6,5.

49 Auch in 2,14.15.17.

C) Die zwei Briefhauptteile:

C) Gemeindelehre für Menschengruppen (2,1–22): Thema Rettung durch Gnade und Glauben : 2,5.8, Rettung (angekündigt: 1,13) und Frieden : 2,14.15.17(2x)	C') Gemeindeethik für Menschengruppen (4,17–6,9): Thema Rettung : 5,23 (angekündigt: 1,13) und Frieden : 6,15.
Christen unter Nichtchristen: 2,1–10	Christen unter Nichtchristen (Aufakt = εθνῆν): 4,17–5,20/21
Getaufte Juden und Nichtjuden <i>als</i> Haus und Tempel Gottes in der Welt (Aufakt = εθνῆν): 2,11–22	Die Getauften <i>im</i> Haus und Tempel Gottes: Männer/Frauen, Väter/Kinder, Sklaven/Herren: 5,21/22–6,9
- der neue Mensch in der Welt: 2,16–18	- der neue Mensch in der Gemeinde (4,20ff)
In der ersten Briefhälfte Eph 1–3 jenseits des Präskripts + 1,3 nur noch einmal die Kombination beider Titel „unser Herr“ und „Christus“ mit dem Namen „Jesus“: 1,17 (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)	In der zweiten Briefhälfte Eph 4–6 jenseits des Postskripts nur noch einmal die Kombination beider Titel „unser Herr“ und „Christus“ mit dem Namen „Jesus“: 5,20 (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)
πνεῦμα: Eph 2,2.18.22.23.30	πνεῦμα + πνευματικός: Eph 5,18 +5,19

5. Resümee

Die inneren und äußeren „Reisen“ des Paulus von Jerusalem über Caesarea bis Rom, von Gal über Röm bis Kol, dann Eph und 2Tim, brachten eine paulinische Theologie und Ethik hervor, aus der Paulus im Eph ein letztes Mal das ihm Kostbarste zusammenfasst und es verallgemeinernd für die Kirche Christi aus Juden- und Heidenchristen als zeitlos gültig aktualisiert. Er tut dies als Sprecher einer besonderen Wir-Gruppe, und zwar der Judenchristen und besonders auch als Sprecher der vom Herrn zum Grund der Kirche bestimmten judenchristlichen Apostel und Propheten, die vor den Heiden auf den Messias hofften⁵¹ (Eph 1,3–14). Er tut dies für seine getauften Zeitgenossen, aber auch – so betet er in Eph 1–3 – für kommende Zeiten und Generationen und also auch: für uns.

50 Sonst 2,2.18.22 und 4,23.30; 5,18 (+5,19)

51 Da hier nicht vom Glauben, sondern von der Hoffnung gesprochen wird, könnte auch das Warten auf „den Messias“ vor dem Kommen Jesu in die Welt gemeint sein.

Rüdiger Fuchs

The location of Ephesians in Pauline chronology and theology and its structure

The inner development and the outer journeys of Paul from Jerusalem via Caesarea to Rome, from Galatians to Romans, then further on to Ephesians and 2 Timothy, brought into being a Pauline theology and ethic, from which Paul – probably with the help of Epaphras – in Ephesians summarizes for one last time what is most important for the Church of Jewish and Gentile Christians. He starts it exclusively in the we-style as a representative of the Jewish-Christian apostles and prophets of the Messiah. He writes Eph for his baptized contemporaries as well as for future ages and generations. The beginning of Eph (1,1–23) contains topics that are expanded in the middle (3,1–4,16) and at the end (6,10–24). The first main part deals with Christians among Jews and non-Jews (Eph 1–3), the second main part with Christians internally (Ephesians 4–6).

Der geschichtliche Jesus in den Evangelien und der anerkannte Herr Jesus Christus in den neutestamentlichen Briefen

„Die Apostel haben nach der Auffahrt des Herrn das, was er selbst gesagt und getan hatte, ihren Hörern mit jenem volleren Verständnis überliefert, das ihnen aus der Erfahrung der Verherrlichung Christi und aus dem Licht des Geistes der Wahrheit zufloss.“ So formulierte das 2. Vatikanische Konzil bei der Darlegung seiner konservativen Einschätzung der Entstehung der Evangelien.¹ Wirkte sich dieses hier angesprochene nachträgliche „vollere Verständnis“ auf die geschichtliche Korrektheit der Berichterstattung über Jesu Reden und Taten aus, indem die Augenzeugen sowie die Verfasser der Evangelien ihr späteres Verständnis in die Darstellung des Wirkens Jesu einfließen ließen?

Die neutestamentlichen Bücher verwenden bei der Darstellung der Zeit *vor* Jesu Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt einerseits und der Zeit *danach* andererseits jeweils unterschiedliche Ausdrucksweisen. So wird etwa die Ausdrucksweise *Jesus nachzufolgen* (*akoluthēin*) innerhalb des Neuen Testaments fast nur in den Evangelien gebraucht.² Diese besondere Beziehung gab es also speziell in der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, als dieser sichtbar und hörbar unter den Menschen lebte.

Hier möchte ich auf einen weiteren Unterschied hinweisen, nämlich die Art, wie Jesus bezeichnet wird: In den Evangelien wird er in den erzählenden Abschnitten, also in den Aussagen über Handlungen, fast stets nur mit seinem Namen „Jesus“ bezeichnet, während eine solche Beschränkung auf „Jesus“ in den neutestamentlichen Briefen nur vereinzelt vorkommt – dort wird meistens „Christus“ geschrieben, teils kombiniert als „Jesus Christus“. Oder er wird als „Herr Jesus“ bezeichnet. Das heißt: der spätere Erkenntnis-Stand seiner Anhänger wird nicht in die Zeit seines irdischen Wirkens rückprojiziert. Der damals in Israel lehrend und wunderwirkend auftretende Mensch namens Jesus wird auch in den Berichten über jene damalige Zeit, also in den Evangelien, genau so genannt, wie er damals eben von den Menschen generell gesehen wurde. Die Erkenntnis, dass es sich um mehr als einen Menschen handelt, kam gemäß den Evangelien bereits vor Jesu Kreuzigung und Auferstehung allmählich auf, und

1 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* Art. 19, LThK² 13, 566–569.

2 Rainer Riesner: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT II, 7, Tübingen, 1981, 421f.

kommt in manchen der berichteten Gespräche zum Ausdruck; die Evangelien berichten von Diskussionen darüber, ob dieser Jesus der verheißene Messias (Christus) sei. Außerdem sprachen ihn, gemäß den Evangelien, mehrere Zeitgenossen mit „Herr“ oder „Meister“ an. Aber das ändert nichts daran, dass die Erzähltexte fast durchgehend von „Jesus“ reden.

Betrachten wir nun den Befund etwas genauer. Die vier Evangelien nennen „Jesus“ mehr als 500mal. In den Dialogen, von denen die Evangelien berichten (sowie in einigen Monologen), kommt „Christus“ wiederholt vor, davon mehr als 30mal auf Jesus bezogen. In den Erzähltexten wird allerdings kaum vom „Christus“ gesprochen. Einige Evangelien nennen ihn so am Anfang oder am Schluss, also außerhalb der eigentlichen Darstellung von Ereignissen. In Mk 1,1 heißt es gewissermaßen als Buch-Überschrift: „Evangelium Jesu Christi“.³ Ähnlich am Beginn des Matthäusevangeliums: „Buch des Geschlechts Jesu Christi“ (Mt 1,1), dann im folgenden Stammbaum sowie beim Einstieg in die Geburtsgeschichte (Mt 1,16–18). Im Johannes-Prolog heißt es: „die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden“ (Joh 1,17), und der (vorläufige) Buchschluss in Joh 20,31 erklärt: „diese sind geschrieben, damit auch ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes“. Die Bezeichnung „Christus“ kommt also einige Male am Anfang und am Schluss von Evangelien vor. Das gilt auch für das eben (beim Joh-Buchschluss) zitierte „Sohn Gottes“; als *Sohn des Vaters* wird Jesus im Johannesprolog bezeichnet (Joh 1,14.18).⁴

An einer Stelle wird allerdings doch „Christus“ innerhalb der Erzähltexte der Evangelien verwendet: „Johannes hörte von den Werken des Christus“ (Mt 11,2).⁵ Insgesamt ist es aber deutlich, dass die ständig von Jesus berichtenden Evangelien ihn ziemlich konsequent als „Jesus“ bezeichnen, und die Erwägung – oder mitunter Überzeugung –, dass dieser Jesus der Christus sei, auf eine Reihe von Dialogen beschränkt bleibt (sowie auf Anfang oder Ende eines Evangeliums).

Auch andere Hoheitstitel werden in den Erzähltexten der Evangelien nur eher selten als Bezeichnung für Jesus herangezogen. „Herr“ (*kyrios*) kommt in den Evangelien als Bezeichnung für Gott sowie in der respektvollen Anrede häufig vor. Matthäus verwendet „Herr“ in den Erzähltexten nicht als Bezeichnung für Jesus; am Schluss von Markus (16,19f), bei der Schilderung seiner Himmelfahrt, schreibt er von Jesus als „Herrn“. Einigermaßen häufig spricht Lukas bei der Darstellung von Jesu Tun und Reden vom „Herrn“: Lk 10,1; 11,39; 12,42; 17,5f;

3 Viele Handschriften ergänzen noch: „des Sohnes Gottes“.

4 Ähnlich in Kapitel 3, wo Dialoge in lange Reden übergehen (3,16–18 und 3,35f), die aber formal als Reden Jesu bzw. Johannes' des Täufers erscheinen, jedenfalls nicht als Erzähltext.

5 Einige Handschriften, wie der *Codex Bezae Cantabrigiensis*, schreiben hier „Jesus“ statt „Christus“. Aber „Christus“ dürfte ursprünglich sein.

18,6; 19,8; 22,61.⁶ Das ist mit ungefähr zehnmal eine beträchtliche Anzahl, andererseits verwendet Lukas den Ausdruck „Herr“ in seinem Evangelium insgesamt mehr als hundertmal, und „Jesus“ mehr als achtzigmal. Verglichen damit, bleibt auch Lukas' häufigere Verwendung von *Herr* für *Jesus* ein kleiner Anteil. Auch Johannes schreibt mehrmals vom *Herrn*: Joh 6,23; 11,2; 20,20.⁷ Insgesamt kommt der Ausdruck „Herr“ bei Johannes mehr als fünfzigmal vor, und „Jesus“ mehr als 230mal. Nur in 1% aller Erwähnungen Jesu also schreibt Johannes von „Herr“ statt „Jesus“.

Die Apostelgeschichte verwendet mehrere Ausdrucksformen, um auf Jesus hinzuweisen: nur *Jesus*, oder *Jesus von Nazareth*, *Jesus Christus*, *Knecht Jesus*, *Herr Jesus* ... Das gilt sowohl für die Erzähl- als auch für die Redetexte. Jesus konnte, im Hinblick auf sein irdisches Wirken, ähnlich wie in den Evangelien schlicht als „Jesus“ bezeichnet werden, aber es konnte auch die Überzeugung, dass er der Christus sei, ausgesprochen werden. Dieses Nebeneinander kommt am Ende der Pfingstpredigt des Petrus gut zum Ausdruck: „Gott hat ihn zum Herrn und zum Christus gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36).

Wie sehen die Bezeichnungen für Jesus in den neutestamentlichen Briefen aus? „Ohne jeden Titel wird *Jesus* im Corpus Paulinum nur selten erwähnt“, stellt Rüdiger Fuchs fest; etwa im Römerbrief nur in 3,26 und 8,11, außerdem siebenmal in 2Kor (vor allem im Abschnitt 4,5–14), je einmal in Eph sowie Phil, und dreimal in 1Thess.⁸ In einigen dieser Fälle wird kurz davor Jesus mit einem Hoheitstitel genannt. So wird etwa in Röm 8,10 „Christus in euch“ erwähnt, dann in 8,11 darauf verwiesen, dass „Jesus aus den Toten auferweckt“ wurde, und im selben Vers nochmals bezogen auf „Christus Jesus“. In solchen Fällen geht es wohl nur um eine Verkürzung bei einer kurz darauf folgenden Wiederholung. Eine ähnliche Funktion kann auch ein persönliches, hinweisendes oder besitzanzeigendes Fürwort haben, etwa in Röm 3,24f: „... die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott ... durch den Glauben an sein Blut ...“ Kurz darauf (3,26) erwähnt Paulus den Glauben Jesu. Diese zwei Stellen, in denen sich der Römerbrief auf „Jesus“ beschränkt, sind jedenfalls sehr wenig im Rahmen von insgesamt mehr als 30 Erwähnungen Jesu, meistens als „Jesus Christus“, und weiteren ungefähr 30 Stellen, in denen er nur als „Christus“ (ohne „Jesus“) bezeichnet wird.

6 Vielleicht auch Lk 7,13.19; 10,39.41 und 13,15; an diesen Stellen zeigt der handschriftliche Befund nicht eindeutig, ob „der Herr“ oder „Jesus“ ursprünglich waren.

7 Vielleicht auch Joh 4,1, wo der handschriftliche Befund nicht eindeutig zeigt, ob „Jesus erkannte“ oder „der Herr erkannte“ ursprünglich waren.

8 Rüdiger Fuchs: *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?*, Wuppertal, 2003, 152. Fuchs achtet in seiner Studie auf die Verwendung dieser Begriffe in den Paulusbriefen, zum Beispiel die Begriffe *Herr*, *Retter*, *Sohn Gottes*, oder der Wechsel von *Christus Jesus* und *Jesus Christus* (im Inhaltsverzeichnis unter „Christologie“).

Wie im Römerbrief schreibt Paulus auch in seinen anderen Briefen teilweise „Jesus Christus“, und teilweise nur „Christus“. Ähnlich der Hebräerbrief, die Offenbarung sowie der 1. Petrusbrief. Die anderen katholischen Briefe schreiben fast immer „Jesus Christus“. Vor allem Paulus verwendet für Jesus gelegentlich die Bezeichnung „Herr“, manchmal kombiniert mit „Jesus (Christus)“.

Der Hebräerbrief bezeichnet Jesus mehrmals ohne Hoheitstitel, vielleicht deshalb, weil er Jesus als Hohenpriester charakterisieren will, und in diesem Zusammenhang nicht durch andere Einordnungen – die beim hier angesprochenen jüdischen Leser bestimmte Vorstellungen auslösen, wie *Christus* oder *Kyrios* – ablenken will. Und auch die Offenbarung spricht mehrmals von „Jesus“, teilweise mit der Formel „Zeugnis Jesu“: Apk 12,17; 14,12; 17,6; 19,10; 20,4.⁹

Während Evangelien, abgesehen von der Wiedergabe von Dialogen und Reden, vom „Sohn Gottes“ nur am Beginn oder am Schluss reden, kommt diese Bezeichnung für Jesus in Briefen des Paulus mehrmals vor, und noch stärker im 1. Johannesbrief sowie im Hebräerbrief.

Somit lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Erzähltexte der Evangelien nahezu ausschließlich von „Jesus“ schreiben. Die neutestamentlichen Briefe tun das nur vereinzelt, sie verwenden meistens stattdessen oder zusätzlich Hoheitstitel wie etwa „Christus“, wenn sie Jesus erwähnen.

Franz Graf-Stuhlhofer

The historical Jesus in the Gospels and the recognized Lord Jesus Christ in the Epistles of the New Testament

In the narrative passages, but not in the dialogues, the Gospels almost always refer to „Jesus“, although at the time of writing their authors were convinced that Jesus was and is the *Kyrios* and the Christ. Nevertheless, unlike the Epistles in the New Testament the Gospels do not have „the Lord Jesus said“ or „Jesus Christ said“. The Gospels do not put the Christian understanding of the time after the resurrection into the time before but make a clear difference.

9 Vielleicht auch Apk 1,9 (hier besteht eine unterschiedliche handschriftliche Überlieferung).

Undesigned coincidences als Belege für die historische Zuverlässigkeit der Evangelien und der Apostelgeschichte

1. Einleitung

In diesem Aufsatz geht es um ein Phänomen, dessen Feststellung in Texten für die Annahme spricht, dass die betreffenden Texte tatsächlich geschehene Ereignisse beschreiben und nicht fiktiv sind. Das betreffende Phänomen ist *undesigned coincidence* genannt worden, was mit „unbeabsichtigte Übereinstimmung“ übersetzt werden kann.

Eine *undesigned coincidence* liegt vor, wenn Texte übereinstimmende oder einander ergänzende Angaben enthalten, wobei der jeweilige Kontext den Schluss nahelegt, dass diese Beobachtung von dem oder den Autoren der Texte nicht beabsichtigt war. Dabei drängt sich der Eindruck eines Fehlens von Absicht insbesondere dann auf, wenn die betreffenden Angaben beiläufiger Art sind.

Dass Texte übereinstimmende oder einander ergänzende Angaben enthalten, welche als unabsichtlich entstanden erscheinen, ist bei fiktiven Textinhalten sehr unwahrscheinlich. Somit ist das Vorhandensein von *undesigned coincidences* ein starkes Argument für die Annahme, dass die betreffenden Texte auf Augenzeugenberichten beruhen und somit reale, historische Begebenheiten beschreiben.

Der Begriff „*undesigned coincidences*“ geht auf den anglikanischen Theologen und Philosophen William Paley (1743–1805) zurück. In seinem Buch *Horæ Paulinæ* (London 1790), beschrieb er das betreffende Phänomen in Bezug auf biblische Texte, die einen Bezug zum Apostel Paulus haben.¹

Der anglikanische Theologe John James Blunt (1794–1855) wandte Paleys Vorgehen bei der Untersuchung biblischer Texte auf die Evangelien und die Apostelgeschichte², die fünf Bücher Mose³ sowie die geschichtlichen Bücher des

1 Paley war jedoch nicht der erste, der dieses Phänomens beschrieb. Vor ihm hatte dies bereits der nonkonformistische Theologe und Liederdichter Philip Doddridge (1702–1751) in der Schrift *General Introduction ... to the First Epistle to the Thessalonians* getan. David M. Thompson: *Cambridge Theology in the Nineteenth Century. Enquiry, Controversy and Truth*, Aldershot, 2008, 64.

2 John James Blunt: *The Veracity of the Gospels & Acts of the Apostles, argued from the undesigned coincidences ... 1. with each other and 2. with Josephus*, London, 1828.

3 John James Blunt: *The Veracity of the Five Books of Moses, argued from the undesigned coincidences to be found in them, when compared in their several parts*, London, 1830.

Alten Testaments⁴ an, wobei er bei der Behandlung der Evangelien und der Apostelgeschichte noch Werke des antiken jüdischen Geschichtsschreibers Josephus berücksichtigte. Die als Ergebnis dieser Tätigkeit entstandenen Publikationen bildeten die Grundlage für sein Buch *Undesigned Coincidences in the Writings, both of the Old Testament and New Testament* (London, 1847). Dieses Buch erlebte – wie auch dasjenige Paleys – mehrere Auflagen⁵.

1845 veröffentlichte ein Edward Biley ein Buch mit Ergänzungen zu Paleys *Horæ Paulinæ*⁶. 1850 gab der ursprünglich nonkonformistische und später anglikanische Theologe Thomas Rawson Birks (1810–1883) eine Ausgabe von Paleys *Horæ Paulinæ* heraus, welche er mit Anmerkungen versah und welcher er in einem von ihm selbst verfassten Abschnitt mit dem Titel *Horæ Apostolicæ* weitere *undesigned coincidences* hinzufügte. Der anglikanische Theologe Andrew Robert Fausset (1821–1910) wandte Paleys Methode in einem erstmals 1876 erschienenen Buch⁷ auf die Psalmen an.

In den Vereinigten Staaten von Amerika hielt der Jurist Edmund H. Bennett (1824–1898) Vorträge, in welchen er für die historische Zuverlässigkeit der Evangelien argumentierte und dabei auch *undesigned coincidences* benutzte. Nach seinem Tod gab seine Frau Sally den Inhalt dieser Vorträge als Buch mit dem Titel *The Four Gospels from a Lawyer's Standpoint* (Boston, New York, 1899) heraus. Bennetts Beispiele von *undesigned coincidences* stammen teils von ihm selbst, teils sind sie mit solchen aus Blunts Buch identisch⁸.

Der Theologe und Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) stellte in einem Werk über die Apostelgeschichte eine Liste mit Übereinstimmungen zwischen der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen zusammen⁹. Der Neutes-

4 John James Blunt: *Hulsean Lectures for the Year 1831: The veracity of the historical books of the Old Testament, from the conclusion of the Pentateuch to the opening of the Prophets, argued from the undesigned coincidences to be found in them ... Being a continuation of the argument for The Veracity of the Five Books of Moses*, London, 1832.

5 So erschien etwa Paleys Buch 1818 – 28 Jahre nach dem ersten Erscheinen – bereits in der 10. Auflage und Blunts Buch 1869 – 22 Jahre nach dem ersten Erscheinen – in der 9. Auflage!

6 Edward Biley: *A Supplement to the Horæ Paulinæ of Archdeacon Paley; wherein his argument from undesigned coincidences is applied to the Epistle of Hebrews and the first Epistle of Peter; and shewing the former to have been written by the Apostle Paul*, London, 1845.

7 A. R. Fausset: *Studies in the CL. Psalms. Their undesigned coincidences with the independent Scripture histories confirming and illustrating both*, London, 1876.

8 Im betreffenden Buch wird nirgends auf Blunt oder irgendeinen anderen Autor verwiesen, was möglicherweise dem Umstand geschuldet ist, dass es auf Vortragsnotizen beruht. Auf Seite 55 scheint der Begriff „*undesigned coincidences*“ auf, was den Schluss nahelegt, dass einige der Beispiele tatsächlich Blunts Buch entnommen sind.

9 *Die Apostelgeschichte. Untersuchungen von Adolf Harnack*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 3, Leipzig, 1908, 199–206. Da, wie weiter unten erwähnt, die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe mit großer Wahrscheinlichkeit unabhängig voneinander entstanden, können solche Übereinstimmungen als *undesigned coincidences* angesehen wer-

tamentler Henry Joel Cadbury (1883–1974) fügte im Zusammenhang mit Ausführungen zu Paleys Buch den darin befindlichen Beispielen mit Bezug auf einen Text aus der Apostelgeschichte ein weiteres hinzu¹⁰. Weitere *undesigned coincidences* solcher Art legte der Neutestamentler Frederick Fyvie Bruce (1910–1990) vor¹¹.

1797 erschien eine deutsche Übersetzung von Paleys Buch¹², 1809 folgte eine französische¹³. Zu denjenigen, die sich im deutschsprachigen Raum zustimmend zu Paleys „*Horæ Paulinæ*“ äußerten, gehörten der evangelische Theologe und Philosoph Johann Friedrich Flatt (1759–1821)¹⁴, der katholische Theologe und Orientalist Johann Leonhard Hug (1765–1846)¹⁵, der katholische Theologe und Philosoph Georg Hermes (1775–1831)¹⁶ sowie die evangelischen Theologen Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877)¹⁷ und Gotthard Victor Lechler

den, wobei von Harnack jedoch diesen Begriff im betreffenden Buch nicht erwähnt, und die betreffende Liste möglicherweise auch ohne Kenntnis von Paleys Buch entstanden ist.

10 Henry J. Cadbury: *The Book of Acts in History*, London, 1955, 125.

11 F. F. Bruce: *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Leicester, 31990, 47–50. Bruce war ein starker Verfechter der historischen Zuverlässigkeit der Evangelien und der Apostelgeschichte, und es könnte sein, dass er in dieser Haltung von Paley und Blunt beeinflusst war, welche in seinem Kommentar explizit erwähnt sind. Bruce, *Acts*, 48, Anm. 7. In der ersten Auflage seines Kommentars empfahl er sogar Paleys *Horæ Paulinæ* zur Lektüre. F. F. Bruce: *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London, 1951, 40, Anm. 2.

12 *HORÆ PAVLINÆ*. Wilh. Paley's A. M. Archidiacons zu Carlisle, *Beweis der Glaubwürdigkeit der Geschichte und der Aechtheit der Schriften des Apostels Paulus aus ihren wechselseitigen Beziehungen aufeinander*. Aus dem Englischen. Mit einigen Anmerkungen von D. Heinrich Philipp Conrad Henke, Helmstädt, 1797.

13 *Horæ Paulinæ Ou La vérité De l'histoire de Saint Paul, Contenué dans le Nouveau Testament; Prouvée par la comparaison Des épîtres qui portent son nom, avec les Actes des Apôtres, et de ces épîtres entr'elles*; Par William Paley, M. A. Archidiacre de Carlisle: Ouvrage traduit de l'Anglais Par D. Levade, Ministre du St - Évangile, Nîmes, 1809.

14 *Vorlesung über die beyden Briefe Pauli an die Corinthier* von D. Johann Friederich von Flatt, Prälat und ordentl. Prof. der Theologie. Nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohne, M. Christian Dan. Friedr. Hoffmann, Pfarrer in Deizisau. Nebst einem Vorworte von D. Carl Christian von Flatt, Prälat und Ober-Consistorialrath, Tübingen, 1827, 106.

15 Johann Leonhard Hug: *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Erster Theil*, Tübingen, 1808, 26f, 83.

16 *Einleitung in die christkatholische Theologie*, von Georg Hermes, Doctor der Theologie und Philosophie. Professor der Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, und Domkapitular der Metropolitan-Kirche zu Köln; *Zweyter Theil: Positive Einleitung. Erste Abtheilung*, Münster, 1829, 280.

17 A. Tholuck: *Vermischte Schriften größtentheils apologetischen Inhalts*, Gotha, 21867, 74. In dieser Auflage verwies Tholuck wie bereits in der 1839 erschienenen ersten Auflage dieses Werks auf die Übersetzung von Paleys Buch aus dem Jahr 1797, was den Schluss nahelegt, dass in den vorangegangenen siebenzig Jahren keine Neuauflage der betreffenden Übersetzung erschienen war. Daraus kann wiederum der Schluss gezogen werden, dass Paleys Buch im deutschsprachigen Raum viel weniger verbreitet war als in Großbritannien.

(1811–1888)¹⁸. In Bezug auf den französischsprachigen Raum können in diesem Zusammenhang die evangelischen Theologen Prosper-Frédéric Jalaguier (1795–1864)¹⁹ und Frédéric Louis Godet (1812–1900)²⁰, sowie der Historiker und Staatsmann Henri-Alexandre Wallon (1812–1904)²¹ genannt werden. Wenn man schließlich noch den englischen Sprachraum betrachtet, so kann man den zuvor Genannten etwa die anglikanischen Theologen Thomas Rawson Birks (1810–1883)²², Frederick Henry Ambrose Scrivener (1813–1891)²³, Andrew Robert Fausset (1821–1910)²⁴ und Joseph Barber Lightfoot (1828–1889)²⁵ sowie die

Diese Sicht wird durch das fast zur selben Zeit entstandene folgende Zitat aus einer Buchbesprechung zum Buch *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* (Leipzig, 21865) des evangelischen Theologen Konstantin von Tischendorf in einem britischen Rezensionsorgan gestützt: „And here we cannot refrain from expressing our wonder that the writings of Paley are so generally ignored in Germany. We cannot imagine but that it would be a great help to the cause of Christian faith in that land if his „Evidences“ and his „Horæ Paulinæ“, with such modification as modern learning should supply, were presented in a German translation.“ *The Contemporary Review* 3, 1866, 604. Wie weit verbreitet hingegen zur selben Zeit Paleys Werke in Großbritannien waren, verdeutlicht das folgende Zitat aus dem ebenfalls 1866 erschienenen Artikel zu Paley in der *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*: „Der Einfluß Paley's auf die englische Geistlichkeit ist durch die Einführung seiner Werke auf der Universität Cambridge und auf mehreren anderen untergeordneten theologischen Bildungsanstalten bis auf den heutigen Tag ein höchst bedeutender geblieben. Namentlich seine apologetischen Werke sind nicht nur in der Kirche von England, sondern auch unter den Dissentern, und nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter den Laien allgemein verbreitet.“

- 18 *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Mit Ruecksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den uebrigen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen*, dargestellt von Gotthard Victor Lechler, Haarlem, 1851, 9f. Lechler schrieb, dass Paleys „Horæ Paulinæ“ kaum gelesen würden. *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 9. Dabei bezog er sich wohl auf den deutschsprachigen Raum, und damit wird die Annahme, dass dieses Buch im deutschsprachigen Raum weit weniger verbreitet war als in Großbritannien weiter gestützt.
- 19 *Authenticité du Nouveau-Testament*, par M. Jalaguier, Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Montauban, Toulouse, 1851, 102f.
- 20 *Introduction au Nouveau Testament* par F. Godet. ... *Introduction particulière. I. Les épîtres de Paul*, Neuchâtel, 1893, 75, Anm. 2.
- 21 *De la Croyance due à l'Évangile, examen critique de l'authenticité des textes et de la vérité des récits évangéliques*, par H. Wallon ..., Paris, 1858, 3, Anm. 1.
- 22 *Horæ Paulinæ; or The truth of the scripture history of St. Paul evinced, by a comparison of the epistles which bear his name with the Acts of the apostles, with one another*. By William Paley, D. D. *With notes and a supplementary treatise entitled Horæ Apostolicæ*, by the Rev. T. R. Birks, A. M., London, 1850, v.
- 23 Frederick Henry Scrivener: *A plain introduction to the criticism of the New Testament. For the use of Biblical students*, Cambridge, 1861, 55.
- 24 Fausset, *Studies*, 1.
- 25 Geoffrey L. Treloar: *Lightfoot the Historian. The Nature and Role of History in the Life and Thought of J. B. Lightfoot (1828–1889) as Churchman and Scholar*, WUNT 2/103, Tübingen, 1998, 306, Anm. 6. Lightfoot war ein Verfechter der historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte, wobei er sich gegen die die historische Zuverlässigkeit der

Neutestamentler Henry Joel Cadbury (1883–1974)²⁶, Frederick Fyvie Bruce (1910–1990)²⁷ und Ward Gasque²⁸ zur Seite stellen.

Um sich eine bessere Vorstellung von *undesigned coincidences* machen zu können, soll dieses Phänomen im Folgenden anhand einiger Beispiele veranschaulicht werden. Dabei findet eine Beschränkung auf Beispiele aus den Evangelien und der Apostelgeschichte statt. Die Präsentation dieser Beispiele soll darüber hinaus auch dazu dienen, diesen Ansatz zur Ermittlung von Augenzeugenberichten einer Beurteilung zu unterziehen.²⁹

2. Undesigned coincidences in Bezug auf Texte in den Evangelien

Die im Folgenden aufgeführten Beispiele für *undesigned coincidences* in den Evangelien sind Blunts Buch entnommen.³⁰ Anders als in Blunts Buch scheinen sie jedoch nach Kategorien geordnet auf. Diese Kategorisierung wird nun nach verschiedenen Unterscheidungskriterien vorgenommen. Eines der Unterscheidungskriterien richtet sich danach, ob *undesigned coincidences* zwischen Texten aus den Evangelien oder solche zwischen den Evangelien und Texten außerhalb der Evangelien betrachtet werden. Bei den Texten außerhalb der Evangelien ist dann noch zwischen biblischen und außerbiblischen Texten zu unterscheiden. In Bezug auf die auf die Evangelien beschränkten Beispiele ist es sicher sinnvoll, parallele und nichtparallele Texte jeweils gesondert zu behandeln. Des Weiteren

Apostelgeschichte ablehnende Position der auf den Dogmen- und Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur (1792–1860) zurückgehenden „Tübinger Schule“ wandte. Treloar, *Lightfoot*, 306. In einem 1893 erschienenen Artikel in einem Bibellexikon verteidigte Lightfoot die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte unter anderem mit dem Hinweis auf die von Paley entdeckten Übereinstimmungen zwischen der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen. Ward Gasque: *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17, Tübingen, 1975, 121.

26 Cadbury: *Book of Acts*, 123–127.

27 F. F. Bruce: *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London, 1951, 40, Anm. 2.

28 Gasque, *History*, 17–19, 20. Gasque schreibt, dass die Zahl der von Paley vorgestellten Beispiele sehr beeindruckend ist und dass Paleys Ausführungen in den zwei Jahrhunderten nach dem ersten Erscheinen des genannten Buches viele Gelehrte beeindruckt hätte. Andererseits äußert er sich dahingehend, dass viele der Beispiele im Licht der neueren Forschung modifiziert werden müssten und manche der Beispiele nicht die Beweiskraft hätten, die Paley ihnen zugeschrieben hatte.

29 Für wertvolle Anregungen danke ich Herrn Prof. Dr. Armin D. Baum, Freie Theologische Hochschule Gießen.

30 Die den folgenden Ausführungen zugrundeliegende Ausgabe lautet wie folgt: J. J. Blunt: *Undesigned coincidences in the writings of the Old and the New Testament, an argument of their veracity: with an appendix, containing undesigned coincidences between the Gospels and Acts, and Josephus*, London, 91869. Die Ausführungen zu den Evangelien finden sich auf den Seiten 244–309 und 325–348.

wird auch noch der Tatsache Rechnung getragen, dass die synoptischen Evangelien einander sehr ähnlich sind, das Johannesevangelium sich hingegen von diesen stark unterscheidet. Schließlich werden noch *undesigned coincidences* zwischen verschiedenen Evangelien von solchen in nur einem Evangelium unterschieden.

2.1. Undesigned coincidences zwischen parallelen Texten in den Evangelien

In den Evangelien gibt es parallele Texte, d. h. jeweils zwei oder mehr Texte, welche dieselben Ereignisse zum Inhalt haben und zwischen denen folglich eine Reihe von Übereinstimmungen festgestellt werden können. Allerdings ist mit dieser Feststellung noch nicht geklärt, inwieweit die betreffenden Autoren sich dieser Übereinstimmungen bewusst waren und inwieweit diese – als *undesigned coincidences* – ohne Absicht entstanden sind. Insbesondere muss mit dem Einwand gerechnet werden, dass die Autoren der Evangelien mindestens ein weiteres Evangelium kannten und als Vorlage benutzten oder anders ausgedrückt, dass zwischen den Evangelien literarische Abhängigkeit festgestellt werden kann. Blunt nimmt diesen Vorwand vorweg und betont, selbst wenn dies zutrifft, dies wegen des Umstands, dass die Beispiele als unabsichtlich entstanden erscheinen, die Überzeugungskraft des Arguments aus den *undesigned coincidences* nicht beeinträchtigt³¹.

2.1.1. *Undesigned coincidences* zwischen parallelen Texten in den synoptischen Evangelien

Besonders augenfällig sind die Übereinstimmungen zwischen parallelen Texten in den synoptischen Evangelien. Dabei lassen sich die Übereinstimmungen nicht selten sogar bis in den Wortlaut hinein feststellen. Der gerade erst erwähnte Einwand findet bei solchen Texten folglich besonders gut einen Anknüpfungspunkt. Wie gerechtfertigt er ist, mag nach der Betrachtung der folgenden Beispiele besser beurteilt werden können.

Als erstes Beispiel soll Mt 26,67f dienen. Dort wird beschrieben, wie die Soldaten Jesus im Gefängnis schlugen und ihn dabei fragten, wer ihn geschlagen hätte. Nun mag diese Frage seltsam erscheinen, wenn man davon ausgeht, dass Jesus seine Peiniger ja sah. Eine Erklärung bietet die Parallelstellen Mk 14,65 und Lk 22,64, wo erwähnt wird, dass die Soldaten Jesus die Augen verbunden hatten. Dass der Autor des Matthäusevangeliums diese Einzelheit ausließ und damit seine Schilderung unverständlicher machte, kann damit erklärt werden, dass bei ihm als jemand, der sich auf Augenzeugenerinnerungen stützte, das für

31 Blunt, *Undesigned coincidences*, 2.

Autoren fiktiver Werke typische Bemühen um möglichst genaue Schilderungen von Begebenheiten zumindest in diesem Fall fehlte.³²

Nun kann bei diesem Beispiel eingewendet werden, dass der Befund auch dadurch erklärt werden kann, dass der Verfasser des Lukasevangeliums oder derjenige des Markusevangeliums das Matthäusevangelium als Vorlage hatte. Oder es kann argumentiert werden, dass umgekehrt der Verfasser des Matthäusevangeliums vom Markus- oder vom Lukasevangelium abgeschrieben und beim Abschreiben einen Teil der Vorlage übersehen hat. Beide Möglichkeiten können nicht ausgeschlossen werden, wobei die erste wohl plausibler ist.³³

Während beim ersten Beispiel die angeblich oder tatsächlich durch eine *undesigned coincidence* bestätigte Information in zwei parallelen Texten explizit vorhanden ist, haben wir es beim folgenden Beispiel mit dem Umstand zu tun, dass zwei parallele Texte scheinbar einander ergänzende Angaben enthalten. Dabei geht es um die Berufung der ersten Jünger, wie sie in den synoptischen Evangelien überliefert ist (Mt 4,18–22, Mk 1,16–20, Lk 5,1–11). In diesem Zusammenhang wird allein im Lukasevangelium von einem wundersamen Fischzug berichtet. Der unerwartet reiche Fischzug der Jünger führte nach diesem Evangelium dazu, dass „ihr Netz riß“³⁴. Von alledem steht im Matthäus- und im Markusevangelium nichts. Dafür lesen wir dort, dass Jakobus und Johannes Netze ausbesserten. Blunt nun sieht hier einen Zusammenhang mit dem zuvor erwähnten Reißen des Netzes. Demnach wird im Matthäusevangelium, aber nicht im Lukasevangelium berichtet, dass Netze ausgebessert werden mussten, im Lukasevangelium, aber nicht im Matthäusevangelium hingegen, weshalb dies geschah.³⁵

Nun kann gegen eine solche Deutung eingewendet werden, dass das Ausbessern der Netze zwar ungefähr zur selben Zeit wie der wundersame Fischzug stattfand, mit diesem aber in keinem direkten Zusammenhang stand. Oder es kann sogar argumentiert werden, dass es sich in beiden Fällen um fiktive Darstellungen handelt, bei denen jeweils auf die Fischerei Bezug genommen wurde. Das Zusammentreffen dieser beiden Ereignisse wäre demnach das Ergebnis eines Zufalls und der angebliche Zusammenhang zwischen ihnen nur ein scheinbarer.

32 Blunt, *Undesigned coincidences*, 271–273. Blunt erwähnt nur die Parallelstellen aus Mt und Lk.

33 Die erstgenannte Möglichkeit widerspricht allerdings der in der Evangelienforschung vorherrschenden Auffassung, dass das Markusevangelium die Vorlage des Matthäus- und des Lukasevangeliums bildet („Markuspriorität“) und könnte somit die Skepsis an dieser Auffassung als berechtigt erscheinen lassen, da die Stelle im Matthäusevangelium gegenüber der Parallelstelle im Markusevangelium eine Einbuße an Informationsgehalt aufweist. Was Argumente gegen die genannte Auffassung betrifft, sind die folgenden Bücher in dieser Beziehung sehr aufschlussreich: Hans-Herbert Stoldt: *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, Gießen, Basel, 21986; Eta Linnemann, *Gibt es ein synoptisches Problem?*, Neuhausen-Stuttgart, 1992.

34 Die Wiedergabe des Bibeltextes erfolgt hier, wie auch später, nach der revidierten Elberfelder Bibel.

35 Blunt, *Undesigned coincidences*, 244–249.

Es muss eingeräumt werden, dass diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann.

Beim nächsten Beispiel benutzt Blunt *undesigned coincidences* als Belege für die auf die altkirchliche Tradition zurückgehende Sicht, dass das Matthäusevangelium von Matthäus, einem der Jünger Jesu stammt³⁶. Dabei fällt Blunt zuerst auf, dass im Zusammenhang mit der Berufung des Matthäus in Mt 9,10 zu lesen ist, dass Jesus „in dem Haus“ zu Tisch lag, während in Mk 2,15 und Lk 5,29 „in seinem Haus“³⁷ steht³⁸. Dies kann nach Blunt dadurch erklärt werden, dass für Matthäus die Identität des Hauses so offensichtlich war, dass er nicht auf die Idee kam, diese für die Leser näher zu erläutern³⁹. Im Umstand dass im Matthäusevangelium im Zusammenhang mit der Berufung der Jünger in Mk 3,18 und Lk 6,15 Matthäus vor Thomas, in Mt 10,2 hingegen Thomas vor Matthäus erscheint, sieht Blunt einen Hinweis auf die Bescheidenheit des Matthäus, aufgrund derer er in seinem eigenen Evangelium seinen eigenen Namen an die zweite Stelle setzte⁴⁰. Dieselben Parallelstellen unterscheiden sich auch darin, dass im Matthäusevangelium bei der Nennung von Matthäus noch der Zusatz „der Zöllner“ aufscheint, was bei den betreffenden Parallelstellen im Markus- und Lukasevangelium nicht der Fall ist⁴¹. Da Zöllner zur Zeit Jesu bei den Juden einen schlechten Ruf hatten, kann, wie Blunt ausführt, dieser Umstand dahingehend gedeutet werden, dass Matthäus aufgrund seines bescheidenen und demütigen Charakters auf seine wenig ehrenwerte Vergangenheit hinwies⁴².

36 Für weitere Argumente für diese Sicht siehe Edmund H. Bennett: *The Four Gospels from a Lawyer's Standpoint*, Boston, New York, 1899, 10f; Theodor Zahn: *Einleitung in das Neue Testament* 2, Leipzig, 31907, 258–276; C. F. D. Moule: *St. Matthew's Gospel. Some Neglected Features*, in: F. L. Cross (Hg.): *Studia Evangelica* 2, TU 87, Berlin, 1964, 91–99; Ned B. Stonehouse: *Origins of the Synoptic Gospels. Some Basic Questions*, London, 1964, 1–47.

37 In der von Blunt gebrauchten englischen Bibelübersetzung lautet die Formulierung im Markusevangelium „in his house“ und im Lukasevangelium „in his own house“.

38 Auf diesen Umstand weist auch der Neutestamentler Ned Bernard Stonehouse (1902–1962) hin. Stonehouse, *Origins*, 20.

39 Stonehouse erwähnt im Zusammenhang mit seinem Hinweis auf Mt 9,10 Blunts Buch nicht. Zudem fehlt bei ihm die in Blunts Buch vorzufindende Erklärung, welcher Schluss sich aus dieser Bibelstelle für die Frage nach der Identität des Verfassers des Matthäusevangeliums ziehen lässt. Daraus kann geschlossen werden, dass Stonehouse unabhängig von Blunt auf dieses Argument für die Verfasserschaft des Apostels Matthäus gekommen ist, was die Überzeugungskraft dieses Arguments sicher erhöht.

40 Auf die unterschiedliche Reihenfolge der Namen der Jünger weist Stonehouse nicht hin, was die Annahme, dass er in Bezug auf seine Ausführungen zur Frage nach dem Verfasser des Matthäusevangeliums nicht von Blunt beeinflusst ist, weiter stärkt.

41 Auch hier ist es so, dass Stonehouse auf diese Bibelstellen und die Eigenart derjenigen im Matthäusevangelium hinweist, die bei Blunt vorzufindende Erläuterung jedoch nicht erwähnt. Stonehouse, *Origins*, 20.

42 Blunt, *Undesigned coincidences*, 257–259.

Bemerkenswert bei diesem Beispiel ist, dass Blunt nicht weniger als drei *undesigned coincidences* identifiziert. Mit der Zunahme der Anzahl solcher Übereinstimmungen in einem Beispiel werden literarische Abhängigkeit oder Zufall als alternative Erklärungen immer unwahrscheinlicher.

Ein weiteres Merkmal dieses Beispiels ist der Umstand, dass der durch eine *undesigned coincidence* gestützte Sachverhalt, nämlich dass Matthäus der Verfasser des Evangeliums ist, in keinem der untersuchten Texte explizit steht, sondern erschlossen wird. Auch dieser Umstand kann den Schluss nahelegen, dass alternative Erklärungen an Wahrscheinlichkeit einbüßen.

Unwahrscheinlicher werden alternative Erklärungen auch in Bezug auf solche Beispiele, bei welchen die Parallelstellen allein nicht ausreichen, um eine *undesigned coincidence* zu bilden. Einen solchen Fall haben wir bei den Parallelstellen Mt 8,16, Mk 1,21 und Lk 4,31 vor uns. Wenn man Mt 8,16 liest, so kann man sich fragen, weshalb es an einem Abend war, dass die Menschen zu Jesus kamen, um Freunde oder Angehörige von ihm heilen zu lassen. Wenn man auf der Suche nach einer Antwort die betreffenden Parallelstellen im Markus- und im Lukasevangelium konsultiert, erfährt man, dass die Heilungen an einem Sabbat stattfanden. Aber diese Information mag einem nicht weiterhelfen. Die entscheidende Information kann in Mt 12,10 gefunden werden, wo geschrieben steht, dass es für Juden am Sabbat nicht erlaubt war zu heilen. Dies mag der Grund gewesen sein, dass die Menschen bis nach Sonnenuntergang, welcher das Ende des Sabbats bedeutete, warteten, um Jesus um Heilung zu bitten.⁴³

Zumindest für einen zur Zeit des Neuen Testaments lebenden Juden wäre die Information, dass es am Sabbat nicht erlaubt war zu heilen, nicht nötig gewesen, da er sich dessen wohl bewusst war. Allerdings wird im Matthäusevangelium, das sich an Judenchristen wendet, gar nicht erwähnt, dass es Sabbat war⁴⁴. Selbst für einen ursprünglichen Adressaten dieses Evangeliums hätte sich also die Frage stellen können, weshalb die Menschen bis zum Abend warteten. Des Weiteren wird im Markusevangelium, das für Heidenchristen bestimmt war, nicht erwähnt, dass es am Sabbat nicht erlaubt war zu heilen. Auch das Lukasevangelium richtete sich an Heidenchristen, und für einen heidenchristlichen Leser war es wohl nicht unmittelbar einsichtig, weshalb die Menschen bis zum Abend warteten. Lk 6,6–11 steht ja in einem ganz anderen Zusammenhang.

43 Blunt, *Undesigned coincidences*, 255–257.

44 Dies ist ein weiterer, gegen die Markuspriorität sprechender Fall, bei welchem das Matthäusevangelium gegenüber der angenommenen Vorlage eine Einbuße an Informationsgehalt aufweist.

2.1.2. *Undesigned coincidences* zwischen parallelen Texten in den Evangelien unter Einschluss des Johannesevangeliums

Wenn man auf der Grundlage von *undesigned coincidences* zum Schluss kommt, dass die synoptischen Evangelien auf Augenzeugenberichten beruhen, so ist dies damit noch nicht für alle Evangelien festgestellt. Das Johannesevangelium unterscheidet sich so stark von den übrigen Evangelien, dass es dafür eine separate Untersuchung braucht.

Eines der wenigen Ereignisse, welches in allen Evangelien aufscheint, ist die Speisung der Fünftausend (Mt 14,13–21, Mk 6,31–44, Lk 9,10–17, Joh 6,1–13). Bei der Ermittlung von *undesigned coincidences* zu diesem Ereignis ist die Betrachtung eines ähnlichen Ereignisses, nämlich der Speisung der Viertausend (Mt 15,32–39, Mk 8,1–10) mit einzubeziehen. So werden in den Texten zum erstgenannten Ereignis als Behältnisse für die Nahrungsreste überall „zwölf Handkörbe“ (Mt 14,20, Mk 6,43, Lk 9,17, Joh 6,13) erwähnt, in denjenigen zum letztgenannten Ereignis „sieben Körbe“ (Mt 15,37, Mk 8,8). Die Speisung der Fünftausend fand an einem Ort statt, wo es Gras gab (Mt 14,19, Mk 6,39, Joh 6,10), während sich die an der Speisung der Viertausend teilnehmenden Menschen auf die Erde lagerten (Mt 15,35, Mk 8,6). Nur auf der Betrachtung der Speisung der Fünftausend schließlich beruht die Beobachtung, dass bei der Anzahl der Teilnehmer nur die Männer gezählt wurden (Mt 14,21, Lk 9,14, Joh 6,10).⁴⁵

Dieses Beispiel ist eher untypisch für eine Ermittlung von *undesigned coincidences*. Schließlich sind die entsprechenden Informationen bereits in *allen* zu untersuchenden Evangelientexten explizit enthalten. Blunt begründet seine Überzeugung, dass hinter den betreffenden Texten Augenzeugenberichte stehen, mit der Feststellung, dass nur in Augenzeugenberichte auf solche Einzelheiten geachtet wird. Nun kann sicher mit einem gewissen Recht gegen Blunt eingewendet werden, dass diese Übereinstimmungen auch mit literarischer Abhängigkeit erklärt werden können.⁴⁶

Sehen wir uns nun ein Beispiel an, welches dem hier vorgestellten Verständnis von *undesigned coincidences* besser entspricht. Schauplatz des entsprechenden Ereignisses ist der Hof des Hohepriesters während des Verhörs Jesu. Wenn wir dort lesen, dass eine Magd Petrus ansprach und zu ihm sagte, dass er doch auch zu Jesus gehöre (Mt 26,71), so kann die Frage aufkommen, wie die Magd überhaupt auf die Idee kam, in einer von Tumult geprägten Situation in der Nacht

⁴⁵ Blunt, *Undesigned coincidences*, 264–267.

⁴⁶ Allerdings kann auch hier eingewendet werden, dass sich die Lage nicht so darstellt, wie sie sein müsste, wenn das Markusevangelium die Vorlage des Matthäus- und des Lukasevangeliums ist: In Bezug auf die Parallelstellen Mt 4,19, Mk 6,39 und Lk 9,14 ist im Matthäus- und im Lukasevangelium gegenüber dem Markusevangelium insofern eine Einbuße an Informationsgehalt festzustellen, als in Matthäus die Beschreibung der Eigenschaft des Grases als grün und bei Lukas die Erwähnung von Gras überhaupt wegfällt.

einen ihr fremden Mann in dieser Weise anzusprechen. Einen ersten Hinweis kann der Umstand liefern, dass das Gespräch im Bereich des Torgebäudes stattfand. Wenn wir uns Joh 18,15–17 zuwenden, so steht dort, dass ein mit dem Hohepriester bekannter nicht identifizierter Jünger Jesu in den Hof des Hohepriesters ging, danach wieder nach draußen ging, mit der Türhüterin redete und den an der Türe stehenden Petrus in den Hof des Hohepriesters hineinführte und dass es diese Türhüterin war, die Petrus – wohl durch das Gespräch mit dem anderen Jünger Jesu auf ihn aufmerksam gemacht worden – auf Jesus ansprach.⁴⁷

Nun kann auch bei diesem Beispiel eingewendet werden, dass hier literarische Abhängigkeit vorliegt. Man könnte etwa argumentieren, dass für den Verfasser des Johannesevangeliums die Angabe in seiner angenommenen Vorlage ebenfalls erklärungsbedürftig erschien und er deswegen in seinem Evangelium eine solche Erklärung vornahm. Immerhin spricht in Bezug auf diese Erklärung die Tatsache der Erklärungsbedürftigkeit der Angaben in den synoptischen Evangelien eher gegen als für die Annahme, dass diese erfunden sind.

Dem Einwand, dass dem Verfasser des Johannesevangelium mindestens eines der übrigen Evangelien vorlag und etwaige Übereinstimmungen aus dieser Annahme heraus erklärt werden können, kann dadurch begegnet werden, dass gezeigt wird, dass auch der umgekehrte Fall vorliegen kann und die synoptischen Evangelien Angaben enthalten, welche Angaben im Johannesevangelium verständlich machen oder erläutern. Ein solcher Fall könnte bei dem in drei Evangelien beschriebenen Gang Jesu auf dem See (Mt 14,22–33, Mk 6,45–52, Joh 6,16–25) vorliegen. Da dieses Ereignis nach den genannten Evangelien auf die Speisung der Fünftausend folgte, könnte das betreffende Beispiel die Überzeugungskraft des vorletzten Beispiels erhöhen.

Gemäß dem Johannesevangelium stellten diejenigen, die bei der Speisung der Fünftausend zugegen waren, fest, dass am Ort dieses Wunders nur ein einziges Boot vorhanden war, Jesus aber nicht in dasselbe stieg, sondern nur die Jünger (Joh 6,22). Später kamen jedoch andere Boote aus Tiberias auf der anderen Seite des Sees an den betreffenden Ort (Joh 6,23). Da die bei der Speisung der Fünftausend Anwesenden Jesus nicht finden konnten, fuhren sie in diesen Booten nach Kapernaum auf der anderen Seite des Sees und suchten ihn dort (Joh 6,24). Als sie ihn dort fanden, fragten sie ihn, wie er dorthin gekommen sei (Joh 6,25). Man könnte nun meinen, dass sie doch einfach annehmen hätten müssen, dass Jesus in der Nacht mit einem anderen aus Tiberias gekommenen Boot dorthin gefahren wäre, und es gibt im Johannesevangelium nichts, was dieser Annahme widerspricht. Wenn wir uns aber dem Matthäusevangelium zuwenden, so zeigt Mt 14,24, dass aus der Richtung von Kapernaum und Tiberias ein starker Wind blies, was eine frühere Bootsfahrt vom Ort der Speisung der Fünftausend nach Kapernaum wohl verhindert hätte. Zudem könnte das Vorhandensein eines solchen Winds auch erklären, weshalb die aus Tiberias kommenden Boote am Ort

47 Blunt, *Undesigned coincidences*, 277.

der Speisung der Fünftausend anlegten, obwohl dieser öde und verlassen war (Mt 14,15); sie waren wohl vom Wind dorthin getrieben worden.⁴⁸

Als parallele Texte können auch die Beschreibungen der Ereignisse zwischen dem Beginn des Aufenthalts Jesu und der Jünger in Bethanien und der Auferstehung Jesu Christi (Mt 21,1–28,20, Mk 11,1–16,18, Lk 19,28–24,49, Joh 12,1–21,23) betrachtet werden, wobei allerdings die synoptischen Evangelien einerseits und das Johannesevangelium andererseits teilweise unterschiedliche Ereignisse beschreiben. Ein weiterer Unterschied zwischen den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium besteht in Bezug auf diese Abfolge von Texten darin, dass in Ersteren die Salbung Jesu in Bethanien nach dem Einzug in Jerusalem erwähnt wird und im Johannesevangelium davor. Dieser Umstand, auf den Blunt nicht eingeht, könnte im Sinne der historischen Zuverlässigkeit der Evangelien so erklärt werden, dass auch innerhalb der synoptischen Evangelien die Erzählfolge (Akoluthie) nicht immer übereinstimmt⁴⁹ und dieses Ereignis im Matthäus- und im Markusevangelium möglicherweise nicht dort steht, wo es gemäß der zeitlichen Abfolge stehen sollte. Dafür spricht auch, dass sowohl im Matthäus- wie auch im Markusevangelium dieses Ereignis in keinen zeitlichen Bezug zu dem jeweils vorher und dem nachher Beschriebenen gesetzt wird.

In Johannes 12,1f lesen wir, dass Jesus sechs Tage vor dem Passahfest nach Bethanien kam und er dort zu Abend aß. In den darauffolgenden Beschreibungen gibt es nichts, was diese Zeitangabe von sechs Tagen bestätigen würde. Die Einbeziehung des Markusevangeliums mag jedoch eine solche Bestätigung liefern. Damit gehört auch dieses Beispiel zu denjenigen, bei welchen Angaben in den synoptischen Evangelien solche im Johannesevangelium verständlich machen oder erläutern.

Die Aufforderung Jesu an zwei seiner Jünger, in einem in der Nähe liegenden Dorf für ihn ein Reittier zu holen (Mk 11,1f) muss laut Blunt am folgenden Tag stattgefunden haben, da diese Handlung wie auch der darauf folgende Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,7–11) wegen des Mangels an Zeit nicht mehr am Abend stattfinden konnten. Dies wird auch durch Joh 12,12 bestätigt, wo explizit steht, dass der Einzug in Jerusalem am folgenden Tag stattfand. Aus Mk 11,11 wiederum lässt sich ersehen, dass Jesus und seine Jünger am Abend dieses Tages wieder nach Bethanien gingen, womit sie bereits den zweiten Tag dort übernachteten, was in Mt 22,17 sogar explizit erwähnt und durch Mk 11,12 weiter bestätigt wird, indem dort steht, dass sie am folgenden Tag von Bethanien weggingen. Nach Mk 11,19 verließen sie am Abend Jerusalem, und wenn auch nicht steht, wohin sie gingen, so darf wohl angenommen werden, dass ihr Ziel Bethanien war und sie dort die dritte Nacht verbrachten. Für diese Annahme spricht auch der Umstand, dass sie am nächsten Tag an derselben Stelle vorbeikamen (Mk 11,20) wie am Tag zuvor (Mk 11,12–14), was darauf hinweist, dass sie an beiden Tagen

48 Blunt, *Undesigned coincidences*, 291–294.

49 Linnemann, *Synoptisches Problem*, 78–85.

denselben Weg nahmen. Diesen nächsten Tag verbrachten Jesus und seine Jünger im Tempel in Jerusalem (Mk 11,27–13,1), und wiederum wird nicht explizit erwähnt, dass sie am Abend nach Bethanien gingen. Für diese Annahme spricht jedoch der Umstand, dass sie nach ihrem Aufenthalt im Tempel am Ölberg saßen (Mk 13,3–4), und Bethanien befand sich beim Ölberg (Mk 11,1). Damit hätten sie dann die vierte Nacht in Bethanien verbracht. In Mk 14,1f schließlich lesen wir, dass es noch zwei Tage bis zum Passahfest dauerte, womit der in Johannes 12,1f erwähnte Zeitraum von sechs Tagen die endgültige Bestätigung findet.⁵⁰

Wie in Bezug auf parallele Texte in den synoptischen Evangelien gibt es auch in Bezug auf solche Texte unter Einschluss des Johannesevangeliums Beispiele, bei welchen für die Ermittlung der gewünschten Information noch eine weitere Bibelstelle in die Betrachtung mit einbezogen werden muss. Auch hier kann dies dahingehend interpretiert werden, dass auf diese Weise alternative Erklärungen an Wahrscheinlichkeit einbüßen. Beim entsprechenden Beispiel geht es wieder um die Speisung der Fünftausend.

Im Johannesevangelium ist zu lesen, dass Jesus seinen Jünger Philippus angesichts einer großen Menge von Zuhörern fragte, wo man Brot kaufen sollte, um diese zu ernähren (Joh 6,5). In der Folge wird das Wunder der Speisung der Fünftausend beschrieben. Nun mag man sich fragen, weshalb Jesus diese Frage ausgerechnet Philippus stellte, der in den Evangelien eine eher untergeordnete Rolle spielt. Ein erster Schritt hin zu einer Antwort stellt der im Lukasevangelium überlieferte Bericht über dieses Ereignis dar (Lk 9,10–17). Dort lesen wir, dass es bei der Stadt Bethsaida stattfand. Wiederum im Johannesevangelium steht geschrieben, dass Philippus aus Bethsaida stammte (Joh 1,44). Somit kann der Schluss gezogen werden, dass Jesus Philippus die oben erwähnte Frage deshalb stellte, weil Philippus als jemand, der aus Bethsaida stammte, mit den dortigen Gegebenheiten vertraut war.⁵¹

Hier haben wir ein Bilderbuchbeispiel für die Ermittlung von *undesigned coincidences* vor uns. Dass Jesus Philippus die betreffende Frage stellte, weil dieser aus Bethsaida stammte, ist ein erschlossener Sachverhalt, auf welchen Lukas und Johannes in ihren jeweiligen Evangelien unabhängig voneinander und mit großer Wahrscheinlichkeit ohne Absicht Hinweise liefern.

2.2. *Undesigned coincidences zwischen nichtparallelen Texten in den Evangelien*

Bereits bei unserer Betrachtung von *undesigned coincidences* zwischen parallelen Evangelientexten sind wir auf Beispiele gestoßen, bei welchen auch Texte, welche nicht in diese Kategorie fallen, mit in Betracht gezogen werden müssen. Im Folgenden soll es ausschließlich um Letztere gehen, wobei es auch hier wie-

50 Blunt, *Undesigned coincidences*, 294–297.

51 Blunt, *Undesigned coincidences*, 279f.

der sinnvoll ist, die synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium gesondert zu behandeln.

2.2.1. *Undesigned coincidences* zwischen nichtparallelen Texten in den synoptischen Evangelien

Zu dieser Kategorie von *undesigned coincidences* sollen im Folgenden zwei Beispiele unkommentiert vorgestellt werden:

Aus Mt 4,13 erfahren wir, dass Jesus in Kapernaum lebte. Im Lukasevangelium wird dies explizit nirgends gesagt. Zwei dort überlieferte Aussagen Jesu, nämlich „Und du, Kapernaum, die du bis zum Himmel erhöht worden bist, bis zum Hades wirst du hinabgestoßen werden.“ (Lk 10,15) sowie „.... Ihr werdet jedenfalls dieses Sprichwort zu mir sagen: Arzt, heile dich selbst! Alles, was wir gehört haben, (daß es) in Kapernaum geschehen (sei), tu auch hier in deiner Vaterstadt.“ (Lk 4,23) können dahingehend interpretiert werden, dass dieser Umstand im Lukasevangelium vorausgesetzt wird.⁵²

In Mt 14,1–2 lesen wir, dass der Tetrarch Herodes mit seinen Dienern über das redete, was er über Jesus erfahren hatte. Was ihn dazu veranlasste, hierüber mit seinen Dienern zu sprechen, geht weder aus dem entsprechenden Text im Matthäusevangelium noch aus den parallelen Texten im Markus- und im Lukasevangelium hervor. Eine Stelle im Lukasevangelium, welche inhaltlich in keinem Zusammenhang mit dem betreffenden Text steht, mag allerdings diesen Umstand erklären: Lk 8,3 kann entnommen werden, dass unter den Nachfolgerinnen Jesu Johanna, die Frau des Chusa, eines Verwalters des Herodes, zu finden war. Da es offenbar im Kreis der Diener des Herodes Verbindungen zu Jesus gab, war es demnach für Herodes, wenn er etwas über Jesus erfahren wollte, naheliegend, sich in dieser Angelegenheit an seine Diener zu wenden.⁵³

2.2.2. *Undesigned coincidences* zwischen nichtparallelen Texten in den Evangelien unter Einschluss des Johannesevangeliums

Laut Mt 26,59–61 sagten während der Gerichtsverhandlung gegen Jesus vor dem Hohen Rat zwei Zeugen, dass Jesus gesagt hätte, er würde den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen. Dabei finden wir weder im Matthäusevangelium noch in den beiden anderen synoptischen Evangelien einen Hinweis darauf, was der Anlass für diese Anklage hätte sein können; sie kommt völlig unvermittelt daher. Wenn wir uns allerdings dem Johannesevangelium zuwenden, so wird diese Frage dort beantwortet. In Joh 2,18–21 wird das Ereignis, das den Anlass für diese Anklage bot und das im Anschluss an Jesu Tempelreinigung stattfand, wie folgt beschrieben:

⁵² Blunt, *Undesigned coincidences*, 271.

⁵³ Blunt, *Undesigned coincidences*, 263.

Die Juden nun antworteten und sprachen zu ihm: Was für ein Zeichen (der Vollmacht) zeigst du uns, daß du dies tust? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten. Da sprachen die Juden: Sechszundvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten? Er aber sprach von dem Tempel seines Leibes.⁵⁴

Blunt betont im Zusammenhang mit diesem Beispiel, dass es schwer vorstellbar sei, dass weder der Verfasser des Matthäus- noch derjenige des Johannesevangeliums eine Ahnung davon hatte, dass sich die beiden Stellen so gut ergänzen würden. Nun könnte eingewendet werden, dass der Verfasser des Johannesevangeliums die entsprechende Passage im Matthäusevangelium kannte und sich durch sie zu seiner Darstellung anregen ließ. Tatsächlich kann man diese Möglichkeit nicht gänzlich ausschließen, und wenn dies der Fall wäre, läge hier keine *undesigned coincidence* vor.

Weniger wahrscheinlich ist eine solche Annahme sicher in Bezug auf das folgende Beispiel. Im Johannesevangelium lesen wir im Zusammenhang mit dem Verhör Jesu durch Pilatus Folgendes:

Jesus antwortete: Mein Reich ist nicht von dieser Welt; wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, damit ich den Juden nicht überliefert würde, jetzt aber ist mein Reich nicht von hier. (Joh 18,36)

Aber stimmt es wirklich, dass Jesu Jünger nicht für ihren Meister gekämpft hatten? Spricht nicht der Umstand dagegen, dass Petrus während der Gefangennahme Jesu einem Diener des Hohepriester mit dem Schwert das Ohr abhieb (Joh 18,10)? Nach Joh 18,26 gab es sogar einen Verwandten des besagten Dieners, der dies bezeugen konnte. Aber hätte er seinen Verwandten als Beweis für sein Zeugnis präsentieren können?

Wenn wir dem Lukasevangelium in dieser Sache Glauben schenken, muss die Frage verneint werden. Laut Lk 22,51 hatte nämlich Jesus den Diener des Hohepriesters geheilt. Folglich hätte die Vorladung des Dieners des Hohepriesters der Sache der Ankläger mehr geschadet als genützt, als auf diese Weise Jesu barmherziges Wesen, seine Unterwerfung unter die Gesetze und seine außerordentlichen Kräfte offenbar geworden wären.⁵⁵

Es kann nun der Schluss gezogen werden, dass dem Verfasser des Johannesevangeliums das am Knecht des Hohenpriesters vollbrachte Wunder bewusst war, er es aber nicht erwähnte. Dieses Beispiel kann darüber hinaus als Bestätigung von Jesu Wunderwirken angeführt werden.

Als relevant für die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten kann auch die im folgenden Beispiel angeführte *undesigned coincidence* angesehen werden, indem einer der betrachteten Texte die Begegnung der Jünger mit

⁵⁴ Blunt, *Undesigned coincidences*, 269f.

⁵⁵ Blunt, *Undesigned coincidences*, 304f.

dem auferstandenen Jesus beschreibt, womit indirekt das Wunder der Auferstehung Jesu Christi bestätigt wird. Bei dieser Begegnung mit seinen Jüngern nach der seiner Auferstehung fragte Jesus Petrus in Joh 21,15, ob dieser ihn mehr liebe als die anderen Jünger. Aus dem Johannesevangelium allein lässt sich nicht erklären, weshalb Jesus Petrus diese Frage stellte. Wenn man sie jedoch vor dem Hintergrund der im Matthäus- und im Markusevangelium erwähnten Aussage des Petrus, dass er Jesus nie verlassen würde, selbst wenn alle anderen dies tun würden (Mt 26,33, Mk 14,29) liest, dann kann man sich die Situation so erklären, dass dem Verfasser des Johannesevangeliums die Aussage des Petrus bekannt war, er sie aber nicht explizit in seinem Evangelium erwähnte.⁵⁶

Auch Blunt weist darauf hin, dass der Nachweis von *undesigned coincidences* die Glaubwürdigkeit speziell von Wunderberichten stützt. Aus seiner Sicht bestätigen *undesigned coincidences* Wunderberichte auf zweierlei Weise: Einerseits kann man allgemein aus der auf diese Weise gestützten Sicht der historischen Zuverlässigkeit von nicht wundersamen Ereignissen auf diejenige der Wunderberichte schließen⁵⁷. Andererseits bestätigt die sich auf *undesigned coincidences* stützende Vertrauenswürdigkeit von Berichten über nicht wundersame Ereignisse, in welche die Wunder eingebettet sind, gleichzeitig auch die betreffenden Wunder.⁵⁸ Dass *undesigned coincidences* Wunder in den Evangelien bestätigen, betont Blunt explizit in Bezug auf den wundersamen Fischzug (Lk 5,1–11)⁵⁹, die Speisung der Fünftausend (Mt 14,13–21, Mk 6,31–44, Lk 9,10–17, Joh 6,1–13)⁶⁰, Jesu Gang auf dem See (Mt 14,22–33, Mk 6,45–52, Joh 6,16–25)⁶¹ sowie die Heilung des Dieners des Hohepriesters (Lk 22,49–51)⁶².

In der Evangelienforschung gibt es jedoch eine weitverbreitete Skepsis gegenüber der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten, welche stark von philosophischen Erwägungen beeinflusst ist⁶³. Speziell für die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Augenzeugenberichten zu Wundern relevant sind die Argumente gegen die Glaubwürdigkeit solcher Berichte in dem vom Philosophen David Hume

56 Blunt, *Undesigned coincidences*, 270f.

57 In dieselbe Richtung geht auch die folgende Aussage des Neutestamentlers F. F. Bruce zu den neutestamentlichen Wunderberichten: „Stammen die Berichte von Autoren, die sich in anderer Hinsicht als vertrauenswürdig erwiesen haben, so sollten sie vom Historiker wenigstens ernst genommen werden.“ F. F. Bruce: *Die Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testaments. Eine Überprüfung des historischen Befundes*, Bad Liebenzell, 1976, 69.

58 Blunt, *Undesigned coincidences*, 3.

59 Blunt, *Undesigned coincidences*, 243–249.

60 Blunt, *Undesigned coincidences*, 277–280.

61 Blunt, *Undesigned coincidences*, 291–294.

62 Blunt, *Undesigned coincidences*, 301–305.

63 Der folgenden Beitrag enthält einen guten Überblick zu philosophischen Diskussionen um Wunder ab 1670 und den Einfluss dieser Diskussionen auf die Evangelienforschung: William Lane Craig: *The Problem of Miracles. A Historical and Philosophical Perspective*, in: David Wenham, Craig Blomberg (Hg.): *Gospel Perspectives 6. The Miracles of Jesus*, Sheffield, 1986, 9–40.

(1711–1776) verfassten Beitrag *Of Miracles* („Über Wunder“) ⁶⁴. Allerdings sind gegen Humes Position zu diesem Thema gewichtige philosophische Einwände vorgebracht worden ⁶⁵. Ein zentrales Gegenargument lautet hierbei, dass anders als wie von Hume vorgeschlagen, bei der Beurteilung der Wahrscheinlichkeit eines Augenzeugenberichts nicht nur die Wahrscheinlichkeit des bezeugten Ereignisses, sondern auch die Wahrscheinlichkeit in Betracht zu ziehen ist, dass angesichts der Augenzeugenberichte ein bezeugtes Ereignis nicht geschehen ist.

2.3. Undesigned coincidences innerhalb eines Evangeliums

Bis anhin hatten wir es bei der Ermittlung von *undesigned coincidences* jeweils mit Texten von zwei oder mehr Autoren zu tun. Dass es aber möglich ist, dass dieses Phänomen auf ein Evangelium beschränkt ist, zeigt das folgende Beispiel.

Bei diesem Beispiel, welches das einzige seiner Art in Blunts Buch ist, geht es um die Eltern der beiden Brüder Johannes und Jakobus. ⁶⁶ Im Matthäusevangelium lesen wir über diese beiden Jünger Jesu, dass sie mit ihrem Vater Zebedäus in einem Schiff waren und Netze ausbesserten (Mt 4,21). Dies ist das letzte Mal, dass wir etwas über irgendwelche Aktivitäten ihres Vaters erfahren. In Bezug auf ihre Mutter hingegen ist dies hernach noch zweimal der Fall: In Mt 20,20f bat sie Jesus, dass ihre Söhne in seinem Reich jeweils zu seiner Rechten und seiner Linken sitzen dürfen, und in Mt 27,55f sehen wir sie als eine der Frauen, welche bei der Kreuzigung Jesu anwesend waren. Dass es nicht der Vater, sondern die Mutter ist, über die wir solches lesen, kann darauf zurückzuführen sein, dass Zebedäus in der Zwischenzeit gestorben war. Dafür spricht auch der Umstand, dass die Mutter jeweils „Mutter der Söhne des Zebedäus“ und nicht etwa „Frau des Zebedäus“ oder „Mutter des Johannes und des Jakobus“ genannt wird. Dieser Umstand kann dahingehend gedeutet werden, dass sie eine Witwe war.

Einen konkreten Hinweis auf den Tod des Vaters könnte das 8. Kapitel des Matthäusevangeliums enthalten. In V. 21 steht, dass einer der Jünger Jesu Jesus darum bat, ihm zu erlauben, seinen Vater zu begraben. Um welchen Jünger es sich handelt, wird nicht gesagt. Der Kreis der in Frage kommenden Männer war aber nicht groß, denn V. 23 zeigt uns, dass sie alle in ein Schiff passten. Diesem Kreis gehörten aber Johannes und Jakobus zweifelsfrei an.

64 Eigentlich handelt es sich hierbei um einen Abschnitt aus dem folgenden Buch: David Hume: *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, London, 1748.

65 Georg Campbell: *A dissertation on miracles: containing an examination of the principles advanced by David Hume, esq; in An essay on miracles*, Edinburgh, 1762; Henry Lord Brougham: *A Discourse of Natural Theology, showing the nature of the evidence and the advantages of the study*, London, 1835, 248–263; Rodney D. Holder: Hume on Miracles. Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God, in: *British Journal for the Philosophy of Science* 49, 1998, 49–65; John Earman: *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*, New York, 2000.

66 Blunt, *Undesigned coincidences*, 249–251.

Im Zusammenhang mit diesem Beispiel sagt Blunt, dass er sich gefragt habe, ob es wirklich das belegt, was es seiner Ansicht nach belegen soll, und er räumt auch ein, dass der Umstand, dass ein Beispiel für ihn überzeugend ist, nicht bedeutet, dass dies für jemand anderen auch zutreffen muss. Da verschiedene Leute die Überzeugungskraft eines Beispiels bisweilen sehr unterschiedlich beurteilen, habe er sich bei diesem Beispiel seiner Sache vergewissern wollen, indem er Freunde um ihre Meinung gebeten habe.⁶⁷

Bereits in der Einführung zu seinem Buch sagt Blunt, dass angebliche *undesigned coincidences* sich als „schlecht gewählt“ („ill chosen“) herausstellen können⁶⁸. An einer anderen Stelle führt er aus, dass der Umstand, dass es Beispiele gibt, welche für manche überzeugend sind, ihn dazu anregt habe, möglichst viele solche Beispiele zu finden.⁶⁹

2.4. Undesigned coincidences zwischen den Evangelien und anderen Teilen der Bibel

Die bisherigen Beispiele beschränkten sich auf die Evangelien. Es lassen sich jedoch auch Beispiele finden, in welchen neben Texten aus den Evangelien auch solche aus anderen Teilen der Bibel mit einbezogen sind. Bei den im Folgenden vorgestellten zwei Beispielen betreffen diese anderen Teile der Bibel Briefe des Apostels Paulus.

In Mt 8,14f lesen wir, dass die Schwiegermutter des Petrus krank war, dass Jesus sie heilte und sie ihm daraufhin diene. Auf diese Weise wird eher beiläufig mitgeteilt, dass Petrus verheiratet war. Deutlicher wird dieser Umstand in 1Kor 9,5 zum Ausdruck gebracht: „Haben wir etwa kein Recht, eine Schwester als Frau mitzunehmen wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“ Dass Petrus hier mit einem anderen Namen, nämlich Kephas, bezeichnet wird, ist kann als starker Hinweis für die Annahme gewertet werden, dass diese beiden Stellen voneinander unabhängige Zeugnisse über das Verheiratetsein des Petrus darstellen.⁷⁰

Mt 8,14f enthält auch die Erwähnung eines Wunders Jesu, und somit haben wir hier ein weiteres Beispiel für Wunderberichte bestätigende *undesigned coincidences*⁷¹. Blunt allerdings begründet die Zuverlässigkeit dieses Wunderberichts nicht mit dem Vorhandensein einer *undesigned coincidence*. Stattdessen weist er darauf hin, dass Matthäus dieses Wunder, in welches die Schwiegermutter des Petrus involviert war, nicht erwähnt hätte, wenn er sich nicht ganz sicher gewesen wäre, dass der Bericht einer Überprüfung standhalten hätte können und nicht

67 Blunt, *Undesigned coincidences*, 249.

68 Blunt, *Undesigned coincidences*, 2.

69 Blunt, *Undesigned coincidences*, 250f.

70 Blunt, *Undesigned coincidences*, 254.

71 Blunt, *Undesigned coincidences*, 254f.

als unwahr hätte entlarvt werden können⁷². Blunt benutzt bei seiner Begründung der Glaubwürdigkeit dieses Augenzeugenberichts zu einem Wunder das oben erwähnte Kriterium, wonach bei deren Einschätzung auch in Betracht gezogen werden muss, wie wahrscheinlich das Zustandekommen eines solchen Zeugnis-es ist, wenn das bezeugte Ereignis nicht geschehen ist.

Eine weniger bekannte Figur als Petrus steht im Mittelpunkt des zweiten hier zu erwähnenden Beispiels. Im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu lesen wir in Mk 15,21, dass ein Simon von Kyrene gezwungen wurde, das Kreuz Jesu zu tragen und dass dieser der Vater des Alexander und des Rufus war. Ein Rufus wird nun auch in Röm 16,13 als Mitglied der christlichen Gemeinde in Rom erwähnt. Allerdings stellt sich die Frage, ob es sich hierbei um denselben Träger dieses Namens handelt. Blunt weist darauf hin, dass ein Rufus als Sohn des Simon von Kyrene einzig im Markusevangelium erwähnt wird und dass die Kirchenväter Clemens von Alexandrien und Hieronymus den Autor dieses Evangeliums mit Rom in Verbindung bringen⁷³. Wenn das Markusevangelium, wie Hieronymus schrieb, auf Wunsch der Gemeinde in Rom verfasst wurde, so erscheint die Erwähnung der Tatsache, dass Simon von Kyrene der Vater des Rufus ist, als eine für die Mitglieder dieser Gemeinde relevante Information.⁷⁴

2.5. Undesigned coincidences zwischen den Evangelien und außerbiblischen Quellen

Im zuletzt genannten Beispiel ist mit der Erwähnung von Schriften zweier Kirchenväter unsere Aufmerksamkeit auf außerbiblische Quellen gelenkt worden. Allerdings spielten diese dort bei der Ermittlung der betreffenden *undesigned coincidence* nur eine untergeordnete Rolle. In den folgenden Beispielen sind außerbiblische Quellen wichtige Elemente der jeweiligen Untersuchung.

Bei den von Blunt untersuchten außerbiblischen Quellen handelt es sich um Werke des 37 oder 38 n. Chr. geborenen jüdischen Geschichtsschreibers Josephus (auch Flavius Josephus genannt). Die betreffenden Werke sind *Antiquitates Judaicae* (Jüdische Altertümer = *Ant*), *De Bello Judaico* (Der jüdische Krieg = *Bell*) und *Vita* (Leben).

Wie in Bezug auf die Evangelien betont Blunt auch in Bezug auf diese Werke, dass die Antwort auf die Frage, ob dem Verfasser mindestens ein Evangelium bekannt war im Zusammenhang mit dem Argument aus den *undesigned coin-*

⁷² Blunt, *Undesigned coincidences*, 255.

⁷³ Für Argumente für die Sicht, dass das Markusevangelium mit der Gemeinde in Rom in Verbindung gebracht werden kann und deswegen der Rufus des Markusevangeliums mit demjenigen im Römerbrief identisch ist, siehe Zahn, *Einleitung*, 204–225, 247f; Vincent Taylor: *The Gospel according to St. Mark. The Greek text with introduction, notes and indexes*, London, 1953, 588; C. E. B. Cranfield: *The Gospel according to Saint Mark. An introduction and commentary*, Cambridge, 1959, 9.

⁷⁴ Blunt, *Undesigned coincidences*, 280f.

cidences irrelevant ist⁷⁵. Des Weiteren verleiht er der Überzeugung Ausdruck, dass die Evangelien und die behandelten Werke des Josephus bereits in ihrer Gesamtheit den Eindruck von Glaubwürdigkeit vermitteln. Dabei verweist er auf die übereinstimmende Charakterisierung der gesellschaftlichen, politischen und moralischen Verhältnisse in der römischen Provinz Judäa im ersten Jahrhundert⁷⁶.

Beim ersten Beispiel dient eine Stelle aus einem Werk des Josephus dazu, eine Aussage im Matthäusevangelium, welche die Annahme, dass dieses Evangelium von einem Juden für Juden geschrieben wurde in Frage zu stellen scheint als eine diese Annahme bestätigende zu erweisen. Um das Problem zu verstehen muss man wissen, dass es im Gegensatz zum Markusevangelium und zum Lukasevangelium für das Matthäusevangelium eher ungewöhnlich ist, dass jüdische Bräuche und jüdische religiöse Überzeugungen erklärt werden, was wohl seinen Grund darin hat, dass die ursprünglichen Empfänger dieses Evangeliums Judenchristen waren. Dies gilt jedoch nicht für Mt 22,23, wo darauf hingewiesen wird, dass die Sadduzäer lehrten, dass es keine Auferstehung gibt. Nun mag man sich fragen, weshalb diese Tatsache gegenüber judenchristlichen Lesern eigens betont werden musste. Eine Antwort auf diese Frage kann nun bei Josephus gefunden werden, der zu den Sadduzäern unter anderem zu berichten weiß, dass es von ihnen nur wenige gebe und dass sie den höchsten gesellschaftlichen Schichten angehören (*Ant* 18, 1, 4). Diese Tatsachen können ersichtlich machen, weshalb es angebracht sein konnte, Juden gegenüber eine Eigenheit der Lehre der Sadduzäer zu erklären. Man kann aus ihm nämlich den Schluss ziehen, dass diese Lehre auch unter den Juden nicht allgemein bekannt war.⁷⁷

Das zweite Beispiel stützt die Glaubwürdigkeit des Lukasevangeliums: Im Zusammenhang mit der Anklage gegen Jesus ist dieses Evangelium das einzige, in welchem steht, dass Pilatus Jesus zu Herodes sandte (Lk 23,6f). Dabei lesen wir auch, dass Herodes zu diesem Zeitpunkt *auch* in Jerusalem weilte, was wohl so zu verstehen ist, dass weder Herodes noch Pilatus dauerhaft in Jerusalem wohnten. Was Herodes betrifft, so kann eine Bestätigung dieser Annahme in einer von Josephus vorgelegten vergleichenden Beschreibung des Herodes und seines Nachfolgers Herodes Agrippa gefunden werden. Darin wird von Ersterem unter anderem gesagt, dass er sich mehr zu den Griechen als zu den Juden hingezogen fühlte und deswegen fremden Städten mehr Wohltaten zukommen ließ als jüdischen, während wir über Letzteren unter anderem erfahren, dass es ihm gefiel, dauerhaft in Jerusalem zu leben (*Ant* 19, 7, 3). Auch in Bezug auf Pilatus gibt es bei Josephus Hinweise, dass er nicht dauerhaft in Jerusalem wohnte. So scheint sich die Residenz der römischen Gouverneure in Cäsarea Maritima befunden zu haben (siehe *Ant* 18, 4, 1 und 20, 4, 1). Dass dies im Hinblick auf Pilatus ganz sicher zutrifft, kann daran ersehen werden, dass die Juden im Zusammenhang mit

75 Blunt, *Undesigned coincidences*, 324f.

76 Blunt, *Undesigned coincidences*, 326–330.

77 Blunt, *Undesigned coincidences*, 334–336.

einer Klage wegen Entweihung des Tempels in Jerusalem zu Pilatus nach Cäsarea kamen (*Bell* 2, 9, 2).⁷⁸

Beim nächsten Beispiel handelt es sich wieder um ein solches, bei welchem es neben Parallelstellen aus den Evangelien eine weitere Textstelle braucht, um eine Information zu bekommen. Im Zusammenhang mit der Speisung der Fünftausend lesen wir im Markusevangelium, dass unmittelbar davor Jesus seine Jünger aufforderte, an einem einsamen Ort zu ruhen, weil eine große Zahl von Menschen kamen und gingen und die Jünger deswegen nicht einmal Zeit zum Essen fanden (Mk 6,31).⁷⁹ Weshalb ein solcher Auflauf von Menschen vorhanden war, wird nicht erklärt; das Johannesevangelium könnte aber einen Hinweis darauf liefern. Dort steht nämlich im Zusammenhang mit der Speisung der Fünftausend, dass das Passahfest unmittelbar bevorstand. Eine von Josephus gemachte Angabe, gemäß welcher zu diesem Fest in Jerusalem einmal fast 2,6 Millionen Menschen anwesend waren (*Bell* 6, 9, 3), kann verständlich machen, weshalb gerade um diese Zeit eine solche große Zahl von Menschen unterwegs war.⁸⁰

3. *Undesigned coincidences* in Bezug auf Texte in der Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte ist vom selben Autor verfasst wie das Lukasevangelium und bildet zudem die Fortsetzung dieses Evangeliums. Somit kann man dieses biblische Buch als zu den Evangelien zugehörig betrachten. Wenn *undesigned coincidences* in Bezug auf Texte in der Apostelgeschichte die Annahme der historischen Zuverlässigkeit dieses biblischen Buches stützt, so geschieht dies folglich nicht nur in Bezug auf dasselbe, sondern zusätzlich in Bezug auf das Lukasevangelium und indirekt auch in Bezug auf die übrigen synoptischen Evangelien.

Bei den meisten *undesigned coincidences* mit einem Bezug zu diesem biblischen Buch werden Texte aus demselben solchen aus den Briefen des Apostels Paulus gegenübergestellt. Ein entscheidender Vorteil gegenüber einer Untersuchung dieses Phänomens, bei welcher Texte aus den Evangelien betrachtet werden, besteht darin, dass die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe unabhängig voneinander entstanden⁸¹ und somit literarische Abhängigkeit als alternative Erklärung ausgeschlossen werden kann. Als einzige alternative Erklärung bleibt der

⁷⁸ Blunt, *Undesigned coincidences*, 343f.

⁷⁹ Auch hier haben wir wieder den Fall, dass das Markusevangelium eine Information hat, welche in den beiden anderen synoptischen Evangelien fehlt, was als Argument gegen die Markuspriorität angeführt werden kann.

⁸⁰ Blunt, *Undesigned coincidences*, 277–279. Eine biblische Stelle, welche erklärt, weshalb so viele Menschen zur Zeit des Passahfests nach Jerusalem gingen, ist Dtn 16,16. Dass bei den Adressaten des Markusevangeliums, nämlich Heidenchristen, eine Kenntnis dieses Umstands nicht vorausgesetzt werden kann, stützt die Annahme, dass der betreffende Hinweis im Markusevangelium ohne Absicht entstanden war, weiter.

⁸¹ Zahn, *Einleitung*, 414–421.

Zufall übrig. Dass Angaben aus der Apostelgeschichte und solche aus den neutestamentlichen Briefen sich gegenseitig bestätigen und dass die Annahme von Zufall wenig überzeugend ist, sollen die folgenden, auf Paleys *Horæ Paulinæ* beruhenden Ausführungen zeigen.

In 1Kor 4,17–19 unterrichtete Paulus die Gemeinde darüber, dass er seinen Mitarbeiter Timotheus zu ihr gesandt hätte. Als Paulus dies schrieb, war er in Ephesus⁸². Als in Ephesus weilend sehen wir Paulus auch in Apg 19,1–20,1. Nach zweijähriger Tätigkeit in jener Stadt nahm sich Paulus vor, über Mazedonien und Achaja nach Jerusalem und danach nach Rom zu reisen (Apg 19,21). In diesem Zusammenhang sandte er zwei von denen, die ihm halfen, nämlich Timotheus und Erastus, nach Mazedonien, während er selbst eine Zeitlang in Kleinasien blieb (Apg 19,22).

Nun unterscheidet sich die letztgenannte Stelle in der Apostelgeschichte von der oben erwähnten im ersten Korintherbrief dahingehend, dass in Letzterer Erastus nicht erwähnt wird und Timotheus nach dem in der Provinz Achaja liegenden Korinth gesandt wurde und nicht in die Provinz Mazedonien. Nun kann jedoch Apg 19,21f so gedeutet werden, dass Paulus Timotheus und Erastus als seine Helfer dorthin senden würde, wo er selbst hingehen wollte, und dies war neben Mazedonien auch Achaja, dessen Hauptstadt Korinth war. Die Apostelgeschichte stimmt mit dem ersten Korintherbrief wiederum eindeutig darin überein, dass Paulus nach Achaja reisen wollte, denn gemäß 1Kor 4,18f hatte er vor, nach Korinth zu kommen.⁸³

Dass Timotheus von Ephesus über Mazedonien nach Korinth reiste, lässt sich auch aus dem ersten Korintherbrief herauslesen. Aus 1Kor 4,17 lässt sich erkennen, dass Timotheus bereits vor der Absendung dieses Briefes nach Korinth abgereist war. 1Kor 16,10 hingegen zeigt, dass Paulus davon ausging, dass Timotheus beim Eintreffen des Briefs in Korinth noch nicht dort sein würde. Dies bedeutet aber, dass der Brief viel früher bei den Korinthern ankam als Timotheus. Dies aber ist nur möglich, wenn Timotheus nicht auf dem schnellsten Weg nach Korinth kam, sondern auf der Strecke zwischen Ephesus und Korinth irgendwo einen Aufenthalt einlegte. Es liegt nahe anzunehmen, dass dies in Mazedonien geschah.⁸⁴

Die vorangegangenen Ausführungen sind eine gute Illustration der folgenden Beschreibung von Paleys Vorgehen durch den in der Einleitung erwähnten Gottfried Victor Lechler:

Paley stellt aus der Apostel-Geschichte einerseits und aus den Briefen des Paulus andererseits Äußerungen zusammen, welche oft auf den ersten Anblick in entschiedenem Wider-

82 Dass der erste Korintherbrief in Ephesus geschrieben wurde, geht aus 1Kor 16,8 hervor.

83 William Paley: *Horæ Paulinæ, or The truth of the Scripture history of St. Paul evinced, By a comparison of the epistles which bear his name, with the Acts of the Apostles, and with one another*, London, 1790, 75–78.

84 Paley, *Horæ Paulinæ*, 78–81.

spruch stehen, weiß aber in einer nicht selten überraschenden Weise den Knoten zu lösen, dass die Schriften einander gegenseitig Licht und Zeugnis geben.⁸⁵

Der in der Einleitung erwähnte F. F. Bruce vertrat allerdings die Meinung, dass es zwar möglich ist, dass die genannten Stellen aus der Apostelgeschichte und dem ersten Korintherbrief dieselbe Reise des Timotheus beschreiben, dass es aber wahrscheinlicher ist, dass verschiedene Reisen beschrieben werden⁸⁶. Selbst wenn dies zutreffen sollte, so enthält das Buch Paleys eine so große Anzahl von *undesigned coincidences* in Bezug auf Texte in der Apostelgeschichte, dass solche unsicheren Fälle insgesamt wohl kaum ins Gewicht fallen. Die folgende Auflistung der gemäß Paley durch *undesigned coincidences* bestätigten Inhalte mit einem Bezug zur Apostelgeschichte soll einen Eindruck von der Anzahl dieser Beispiele geben: Geldsammlung für die Christen in Jerusalem⁸⁷; Umstände der Entstehung des Römerbriefs⁸⁸; Empfehlung des Ehepaars Priska (Priszilla) und Aquila durch Paulus⁸⁹; Korinth als möglicher Wohnort des Erastus⁹⁰; Empfehlung der Phöbe durch Paulus⁹¹; Plan des Paulus, nach Rom zu gehen⁹²; Predigt des Evangeliums in Illyrien⁹³; Befürchtung des Paulus betreffend Nachstellungen von Seiten von Juden in Judäa⁹⁴; die paulinische Verkündigung eines gesetzesfreien Evangeliums⁹⁵; Ort und Zeit der Abfassung des ersten Korintherbriefs⁹⁶; Reise des Timotheus von Ephesus über Mazedonien nach Korinth⁹⁷; Wirken des Paulus und des Apollos in Korinth⁹⁸; der Umstand, dass Paulus seinen Lebensunterhalt mit Erwerbsarbeit bestritt⁹⁹; Anpassung des Paulus an seine Zuhörer (siehe 1Kor 9,19–23)¹⁰⁰; Charakteristika der von Paulus Getauften¹⁰¹; Gemeinden in Galatien und Phrygien als letzte Aufenthaltsorte des Paulus vor seinem Aufenthalt in Ephesus¹⁰²; Flucht des Paulus aus Damaskus¹⁰³; Aufruhr in Ephesus we-

85 *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 9.

86 F. F. Bruce: *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London, 1951, 39.

87 Paley, *Horæ Paulinæ*, 20–29.

88 Paley, *Horæ Paulinæ*, 29–37, 53–55.

89 Paley, *Horæ Paulinæ*, 37–39.

90 Paley, *Horæ Paulinæ*, 39–42.

91 Paley, *Horæ Paulinæ*, 42–44.

92 Paley, *Horæ Paulinæ*, 44–47.

93 Paley, *Horæ Paulinæ*, 47–50.

94 Paley, *Horæ Paulinæ*, 51–53.

95 Paley, *Horæ Paulinæ*, 55–65.

96 Paley, *Horæ Paulinæ*, 72–75.

97 Paley, *Horæ Paulinæ*, 75–81.

98 Paley, *Horæ Paulinæ*, 81–84.

99 Paley, *Horæ Paulinæ*, 84–87, 315–317.

100 Paley, *Horæ Paulinæ*, 87–89.

101 Paley, *Horæ Paulinæ*, 89–91.

102 Paley, *Horæ Paulinæ*, 93f.

103 Paley, *Horæ Paulinæ*, 110.

gen des Wirkens des Paulus¹⁰⁴; Pläne des Paulus bezüglich Besuche in Mazedonien und in Korinth¹⁰⁵; Unterstützung des Paulus durch Mitarbeiter aus Mazedonien¹⁰⁶; Silas und Timotheus als Helfer des Paulus¹⁰⁷; Reiseroute des Paulus zwischen Ephesus und Mazedonien¹⁰⁸; Empfehlungsbrief der Christen in Ephesus für die Christen in Korinth zugunsten des Apollos¹⁰⁹; Anzahl der Besuche des Paulus in Korinth¹¹⁰; Korinth als äußerste Grenze des Tätigkeitsbereichs des Paulus während der Abfassung des zweiten Korintherbriefs¹¹¹; Tätigkeit des Paulus in Damaskus¹¹²; Reise des Paulus nach Jerusalem zum Treffen mit den Aposteln¹¹³; Paulus als eifriger Pharisäer¹¹⁴; Paulus als Christenverfolger¹¹⁵; Bekehrung des Paulus¹¹⁶; Reisen des Paulus nach seiner Bekehrung¹¹⁷; Barnabas als Begleiter des Paulus in Antiochia¹¹⁸; Jerusalem als Wohnort der Apostel¹¹⁹; Jakobus, der Apostel und Jakobus, der Herrenbruder¹²⁰; Verfolgung des Paulus durch Juden in heidnischem Gebiet¹²¹; Gehorsam des Paulus gegenüber dem mosaischen Gesetz trotz seiner Verkündigung eines gesetzesfreien Evangeliums¹²²; Dauer des ersten Aufenthalts des Paulus in Jerusalem nach seiner Bekehrung¹²³; Stellung des Jakobus, des Herrenbruders in der Gemeinde in Jerusalem¹²⁴; Aufenthalt des Timotheus mit Paulus in Philippi¹²⁵; Leiden des Paulus um Christi willen in Philippi¹²⁶; Grund für die Gefangenschaft des Paulus¹²⁷; Aristarchus als Begleiter des Paulus¹²⁸; Paulus und Markus, der Neffe des Barnabas¹²⁹; Lukas als

104 Paley, *Horæ Paulinæ*, 111–116.

105 Paley, *Horæ Paulinæ*, 116–124.

106 Paley, *Horæ Paulinæ*, 127f.

107 Paley, *Horæ Paulinæ*, 128f..

108 Paley, *Horæ Paulinæ*, 129–133.

109 Paley, *Horæ Paulinæ*, 142f.

110 Paley, *Horæ Paulinæ*, 144–149.

111 Paley, *Horæ Paulinæ*, 149–151.

112 Paley, *Horæ Paulinæ*, 158–160.

113 Paley, *Horæ Paulinæ*, 160f.

114 Paley, *Horæ Paulinæ*, 162f.

115 Paley, *Horæ Paulinæ*, 163, 336–338.

116 Paley, *Horæ Paulinæ*, 163–165.

117 Paley, *Horæ Paulinæ*, 165–167.

118 Paley, *Horæ Paulinæ*, 167f.

119 Paley, *Horæ Paulinæ*, 168f.

120 Paley, *Horæ Paulinæ*, 169–171.

121 Paley, *Horæ Paulinæ*, 181–185.

122 Paley, *Horæ Paulinæ*, 186–188.

123 Paley, *Horæ Paulinæ*, 189f..

124 Paley, *Horæ Paulinæ*, 192–195.

125 Paley, *Horæ Paulinæ*, 267–270.

126 Paley, *Horæ Paulinæ*, 275–277.

127 Paley, *Horæ Paulinæ*, 278–284.

128 Paley, *Horæ Paulinæ*, 284–286.

129 Paley, *Horæ Paulinæ*, 286f.

Verfasser der Apostelgeschichte¹³⁰; Aufenthalt des Paulus und des Silas im Gefängnis in Philippi¹³¹; Aufruhr in Thessalonich¹³²; gemeinsamer Aufenthalt des Paulus, des Silas und des Timotheus in Korinth¹³³; Aufenthalt des Timotheus in Athen¹³⁴; Verfolgung der Christen in Thessalonich durch Heiden¹³⁵; Behandlung von Witwen in den christlichen Gemeinden¹³⁶; Timotheus als Sohn einer an Christus glaubenden jüdischen Mutter¹³⁷; Timotheus als Sohn einer jüdischen Mutter¹³⁸; Leiden des Paulus in Antiochien in Pisiden, in Ikonium und in Lystra¹³⁹.

4. Schluss

Nach der Betrachtung einiger Beispiele von *undesigned coincidences* in den Evangelien und der Apostelgeschichte ist die Schlussfolgerung, dass der auf der Grundlage der Identifizierung solcher Übereinstimmungen angestrebte Nachweis der historischen Zuverlässigkeit dieser Bücher gelungen ist, sicher berechtigt. Auch wenn manche der *undesigned coincidences* ebenso als das Ergebnis literarischer Abhängigkeit interpretiert werden können, gibt es doch andere, bei welchen dies nicht zutrifft. Dies gilt selbst für den Fall, dass einige dieser als unbeabsichtigt entstanden erscheinenden Übereinstimmungen nicht wirklich solche sind, sondern das Ergebnis eines Zufalls. Die in der Einleitung erwähnten Autoren Paley, Blunt, Bennett und Bruce haben eine so große Zahl an Beispielen zusammengestellt, dass die Wahrscheinlichkeit, dass solche alternativen Erklärungen auf alle Beispiele zutreffen, sehr klein ist.

Es ist jedoch nicht nur die Zahl der Beispiele, welche eine positive Beurteilung dieser Methode als angemessen erscheinen lässt. Auch eine Berücksichtigung der unterschiedlichen Merkmale von *undesigned coincidences* unterstützt eine solche Einschätzung, und hier erweist sich die im vorliegenden Aufsatz vorgenommene Aufteilung von Beispielen in verschiedene Kategorien als nützlich. In Bezug auf solche unterschiedlichen Merkmale kann deren Bedeutung für die Beurteilung der Überzeugungskraft der einzelne Beispiele wie folgt zusammengefasst werden: Je größer in einem Beispiel die Zahl der ermittelten *undesigned coincidences*, je größer die Zahl der untersuchten Texte und je verschiedenartiger

130 Paley, *Horæ Paulinæ*, 287–289.

131 Paley, *Horæ Paulinæ*, 297.

132 Paley, *Horæ Paulinæ*, 297f.

133 Paley, *Horæ Paulinæ*, 298.

134 Paley, *Horæ Paulinæ*, 300–303.

135 Paley, *Horæ Paulinæ*, 304–306.

136 Paley, *Horæ Paulinæ*, 330f.

137 Paley, *Horæ Paulinæ*, 346–348.

138 Paley, *Horæ Paulinæ*, 348f.

139 Paley, *Horæ Paulinæ*, 350–353.

diese in Bezug auf ihren Charakter (parallele oder nicht parallele Texte) sowie auf ihre Herkunft sind (synoptische Evangelien, Johannesevangelium, Apostelgeschichte andere biblische Bücher, außerbiblische Quellen), desto unwahrscheinlicher wird die Annahme, dass der Zufall oder literarische Abhängigkeit die Ursachen für die beobachteten Übereinstimmungen sind.

Die Evangelien enthalten viele Wunderberichte, und somit ist es nicht erstaunlich, dass *undesigned coincidences* auch dazu dienen können, diese Art von Berichten als glaubwürdig zu erweisen. Dies geschieht einerseits dadurch, dass aus der Feststellung, dass die Autoren der Evangelien sich in Bezug auf nicht wundersame Ereignisse als zuverlässige Berichterstatter erweisen, abgeleitet werden kann, dass diese Zuverlässigkeit auch für die Wunderberichte anzunehmen ist. Andererseits sind in den Evangelien wundersame und nicht wundersame Ereignisse oft so eng miteinander verbunden, dass sich die Zuverlässigkeit der Ersten nicht von der Zuverlässigkeit der Letzteren trennen lässt.

Patrick Sele

„Undesigned coincidences“ as argument for historical reliability of the Gospels and Acts

This article presents a method for the investigation of texts from the Gospels and Acts to show whether they are based on real events and are not fictional. This method consists in identifying „undesigned coincidences“. An „undesigned coincidence“ occurs when the texts contain the same pieces of information or pieces of information complementary to each other, but the author or the authors do not seem to have intended to provide the respective pieces of information. In this article some examples from the Gospels and Acts as put forward by William Paley (1743–1805) and John James Blunt (1794–1855) are presented and scrutinized. Special attention is here directed to the idea that literary dependence between Gospel texts or chance can account for this phenomenon just as well. The result of this investigation is that such alternative explanations cannot always be ruled out, but that often they are rather unlikely. From this one can draw the conclusion that with respect to the Gospels and Acts this method can be deemed useful and capable of helping to support the historicity of narratives that contain undesigned coincidences.

Anne de Vries (1904–1964) – Voller Leidenschaft für Bibel und Bücher

1. Annäherungen: Bibel und Bartje

An Anne de Vries scheiden sich die Geister.¹ Ganz unterschiedliche Einschätzungen zu ihm sind mir in den letzten Jahren begegnet:

Ein Schulpfarrer sagte im Religionspädagogischen Institut Loccum: „Ich lese heute noch meinen Kindern aus der Kinderbibel von Anne de Vries vor. Die ist einfach unübertroffen.“ Ein Professor an einer Theologischen Hochschule schrieb mir, wie Anne de Vries Kinderbibel und das Große Erzählbuch zur biblischen Geschichte seine Kindheit geprägt und sich wohl auch positiv auf die Note der Bibelkunde-Prüfung ausgewirkt habe.

Betroffen hörte ich aber auch: „Ich habe dafür gesorgt, dass die Kinderbibel von Anne de Vries aus der Instituts-Bibliothek verbannt wird. Die ist doch einfach nur eine Zumutung, vor ihr muss man die Kinder schützen.“ Diese Zensur wagte immerhin eine eher liberal orientierte Leiterin eines Pädagogisch-Theologischen Instituts ...

Auch das Urteil von Uta Pohl-Patalong in ihrer Erinnerung an diese Kinderbibel ihrer Kindheit ist auf der einen Seite zwar vernichtend, auf der anderen signalisiert dieses aber auch, dass Botschaften und Bilder von Kinderbibeln durch Kinder nicht unreflektiert übernommen werden, sondern Kinder in der Regel aktiv mit dem Gelesenen bzw. Gehörten umgehen: „Wie viele evangelisch geprägte Menschen meiner Generation wuchs ich mit der Kinderbibel von Anne de Vries auf, die aus heutiger Perspektive den Kriterien einer guten Kinderbibel ganz sicher nicht standhält. Die zu Moralisierung und Schwarz-Weiß-Denken neigenden Darstellungen haben glücklicherweise meinem Verhältnis zur Bibel nicht nach-

1 Diesen Beitrag widme ich in Dankbarkeit Pfarrer Gerolf Daniel Krückels, Altensteig. Hilfreiche Hinweise und Unterstützung bei Übersetzungen aus dem Niederländischen verdanke ich Barbara Knops aus Roermond. Auch in der Kinderbibelforschung „wurden Traditionen gerade dann bemüht, um sie abzulehnen und um sich von ihnen abzuheben. Durch diesen negativen Gebrauch erhielt ‚Tradition‘ in der evangelischen Religionspädagogik, sowohl in der Forschung als auch in der Praxis eine überwiegend pejorative Konnotation. Freilich ist unverkennbar, dass auch die Religionspädagogik in jüngster Zeit verstärkt um histeriographische Vergewisserung bemüht ist“, Hans-Georg Ulrichs: *Volkstheologie oder: Von der Freiheit anders zu denken. Der Unterricht in der christlichen Religion bei Helias Meder (1761–1825)*, SKGNS 42, Göttingen, 2009, 21.

haltig geschadet, allerdings auch keine intensivere Beziehung zu ihr gestiftet.“² Ob es Zufall ist, dass die beiden positiven Stimmen von Männern stammen und die beiden kritischen Äußerungen von Frauen?

Nicht wenige sind ja auch enttäuscht, wenn sie mitbekommen, dass es sich bei Anne de Vries gar nicht um eine weibliche Autorin handelt, sondern um einen männlichen Schriftsteller aus den Niederlanden.³ Selbst eine aktuelle Niederländische Religionsgeschichte⁴ fiel auf den Vornamen herein und macht aus Anne de Vries eine AutorIN: Zum Eintrag „Het Nieuwe Testament in de taal van onze tijd“ (Das Neue Testament in der Sprache unserer Zeit) in der Auflistung von Bibelübersetzungen in das Niederländische heißt es: „Übersetzung von einer Kinderbuchautorin in das damals aktuelle Niederländisch.“!



Dabei ist in den nördlichen Niederlanden *Anne* ein für männliche Personen ganz gewöhnlicher und noch immer gebräuchlicher Vorname, der sich auf *Johannes* bezieht. Wer in den Niederlanden jemanden auf Anne de Vries anspricht, wird jedoch weniger auf Assoziationen zur Bibel als auf seine Kinderromanfigur „Bartje“ stoßen. Bartje ist quasi zu einem Inbegriff geworden und in den Niederlanden gehört Bartje ähnlich zum Allgemeingut wie in Deutschland die Figur „Michel“ von Astrid Lindgren. Dazu trug nicht zuletzt eine freizügige Verfilmung aus den 1970er Jahren bei, die sogar in der DDR ausgestrahlt wurde. Ein geflügelter Satz lautet „Für braune Bohnen bete ich nicht!“ In Assen, der Geburtsstadt von Anne de Vries, wurde sogar eine Bartje-Statue aufgestellt, die Suze Boschma-

- 2 Uta Pohl-Patalong: *Bibel lesen. Die Kraft der heiligen Texte*, Freiburg, 2010, 9. Zur historischen Dimension von Kinderbibeln siehe auch Elisabeth J. F. Eldridge: *The Bible in Children's Literature*, in: Jack David Zipes u. a. (Hg.): *The Oxford Encyclopedia of Children's Literature*, New York, 2006, 158f. Siehe auch die Studien bei Gottfried Adam: *Biblische Geschichten kommunizieren. Studien zu Kinderbibeln, Daumen-Bibeln und Bibelfliesen*, Münster 2013. Meiner Meinung nach gilt es auch für die Kinderbibelforschung, „den ‚Erfahrungsraum der Kirchengeschichte (Michael Beintker) auszumessen, da die Erfahrungen dieser, die früher geglaubt und in der Vermittlung des Glaubens gehandelt haben, mindestens potentiell eine Bereicherung aktueller Gedanken oder eine Kritik daran sein können“, Hans-Georg Ulrichs: *Volkstheologie* (wie Anm. 1), 22.
- 3 Regine Schindler betont hinter dem Namen Anne de Vries in einer Klammer „Ein Mann!“ in einer solchen Weise, als wenn er sich für sein Geschlecht entschuldigen müsse. Siehe Regine Schindler: *Zur Hoffnung erziehen. Gott im Kinderalltag*, Zürich, 2000, 280.
- 4 Joris van Eijnatten, Fred van Lieburg: *Niederländische Religionsgeschichte*, Göttingen, 2011, 437.

Berkhout schon zu Lebzeiten von Anne de Vries 1954 geschaffen hatte.⁵

Im erst vor kurzem auf Deutsch erschienenen Roman „Der nächtige Ort“ von Marcel Möring heißt es dann auch ohne nähere Erläuterung: „... vielleicht kennen sie noch Bartje, den kleinen Jungen aus dem Buch von Anne de Vries, der nicht um braune Bohnen beten wollte“.⁶

Vor nicht allzu langer Zeit gab eine Post noch Briefmarken heraus, die diesen Jungenfigur Bartje abbildet. Bei näherer Betrachtung dieses Bartje ist im Großformat zu erkennen, dass diese Figur ausschließlich aus braunen Bohnen besteht und als Schriftzug daneben steht: „Bartje: Ik bid niet veur brune bonen“, auf Deutsch: „Ich bete nicht für braune Bohnen!“.⁷

Diese entscheidende Sequenz in dem Buch Bartje ist sowohl in der Verfilmung als auch in dem Buch sehr eindrücklich geschildert.⁸ Es ist eine Momentaufnahme am Tisch der vielköpfigen Familie. Bartje hatte von der Mutter eine Portion Kohlrüben, die von der vorherigen Mahlzeit noch übrig geblieben war, zum Mittagessen versprochen bekommen. Doch die Mutter kann im Miteinander am Mittagstisch sich gegen die Dominanz des Vaters kaum wehren.

„Die Kinder müssen schweigen. Vater hat seine großen, behaarten Hände auf der Tischkante gefaltet und hat sich müde hintenübergelehnt, mit dem Stuhl Rücken gegen die Wand. Ein Dung- und Modergeruch geht von ihm aus. Er ist unzufrieden, denn Mutter ist wieder mal nicht rechtzeitig fertig gewesen, als er nach Hause kam. Er hat bloß eine Stunde Pause; er wird auf seine Viertelstunde Schlaf verzichten müssen. Mutter läuft hin und her und redet

- 5 1973 brachte die Supermarktkette SPAR sogar eine Langspielplatte mit Lesungen und musikalischen Untermalungen rund um Bartje heraus, die den Titel trug „Ik mocht Bartje zijn“, also „Ich würde gern Bartje sein!“.
- 6 Marcel Möring: *Der nächtige Ort*, München, 2011, 377. Dieser Roman spielt in der auch für Anne de Vries bedeutsamen niederländischen Kleinstadt Assen, der Hauptstadt der Provinz Drenthe. Eines Nachts resümiert der Jude Jakob Noach (!) sein Leben. Er hat als Einziger seiner Familie den Zweiten Weltkrieg überlebt, weil er sich drei Jahre lang in einem Erdloch versteckt hat. Auch für Anne de Vries waren die Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg einschneidend. Siehe ausführlich Anne de Vries: *Die Hand zur Versöhnung. Im Schatten der Gewalt des Dritten Reiches*, Marburg, 1981.
- 7 Anne de Vries: *Bartje*, Kampen 2010, 53. Aufl., 37. Das niederländische Original und die Übertragungen ins Deutschsprachige weichen in einzelnen Punkten wie Satzzeichen voneinander ab, ohne dass dies wesentlich für das jeweilige Verständnis der Geschichte wäre. Zu Bartje siehe auch „Bartje bidt niet voor bruine bonen“, in: Willem de Blécourt, Ruben A. Koman u. a. (Hg.): *Verhalen van stad en streek. Sagen en legenden in Nederland*, Amsterdam, 2010, 120f. sowie Pieter Terpstra: *De Nederlandse volkskarakters. Bewerking van het gelijknamige onder redactie van P. J. Meertens en Anne de Vries in 1938 bij Uitgeversmaatschappij J. H. Kok de Kampen verschenen Boek*, Kampen, 1987.
- 8 Der siebenteilige Fernsehfilm von Willy van Hermert (Regisseur) aus dem Jahr 1972 hat eine Länge von 420 Minuten und wurde auch in der DDR gezeigt. Die Hauptrolle Bartje spielte Jan Krol. Ausschnitte des Films sind anzuschauen bei www.youtube.de. Eine DVD-Box (drei DVDs) der populären TV-Serie ist seit 2005 im anglo-amerikanischen Bereich zu erwerben. Seit 2010 engagiert man sich in Assen auch mit „Bartje de musical“ für eine Theaterversion des Buches „Bartje“.

und redet und redet ... Ist sie mit einem Male wieder so gut auf Vater zu sprechen oder versucht sie ihn freundlicher zu stimmen? Denn im Innersten ihres Herzens hat sie immer Angst vor ihm. Worüber Mutter redet, darüber wird sich Bartje gar nicht klar. Er hat seine Kohlrüben nicht entdecken können. Er sitzt mit feuerrotem Gesicht und wippt und dreht auf seinem Stuhl. Das ist ein altes, wackliges Stück ohne Lehne, er muss aufpassen, dass er nicht umkippt. Bums, da steht der Topf mit braunen Bohnen ...“ (33).⁹

Anne de Vries versteht es hier, zugleich die innere Dramatik der Gefühle und Gedanken und die äußere Dramatik der Ohnmacht im Miteinander bis hin zur Differenz der Bestuhlung zu schildern. Eben: zu schildern, nicht zu erläutern, nicht zu bewerten, nicht schlecht zu reden. Hier wird dem Leser keine Gesellschaftskritik *aufgezwungen*, keine Familientragödie psychologisierend aufgedeckt.

Und dann folgt der Aufruf zum Gebet:

„Beten!“ ruft er laut.

Er nimmt seine Mütze ab.

Sofort falten sich alle Hände, die Lider senken sich. Stille ... Das keuchende Atmen von Bartje. Seltsam ist das; Bartje kann nicht heulen. Er bebt am ganzen Leibe. Seine Ohren brennen. Beten ... Er hat seine Hände gefaltet, diese zitternden Fäustchen, schmutzig von Erde und Steinen und Stichlingen. Aber seine Augenlider wollen sich nicht senken. Seine brennenden Blicke verfolgen alles.“ (35f.). Nun soll jedes Kind noch ein kurzes Gebet sprechen. Jeder wird vom Vater aufgerufen. Und dann ist Bartje an der Reihe.

„Bartje?“

Stille ...

Lauter jetzt: „Bartje!“

Ängstliche Stille ...

„Herrgott, segne diese ...“ beginnt Riekie mit bebenden Lippen.

Aber Vaters Stimme dröhnt darüber hinweg: „Nein, still da“ Bartje soll beten. Bartje, willst du beten, zum Deibel!“

Noch immer kommt kein Laut aus Bartjes Mund. Bartje sitzt steif aufgerichtet, mit gefalteten Händen, die Augen fest auf seinen Teller gerichtet. Es dröhnt in seinem Kopf, sein Gesicht ist fast so rot wie seine summenden Ohren. Es ist ein merkwürdiger Tag. Wo nimmt Bartje den Mut her? Die Stille wird drückend. Das Gewitter muss gleich losbrechen. Angst und Entsetzen dampfen aus den Bohnen.

Oh, Bartje ist fürchterlich bange. Ihm ist so schlecht, gleich wird er brechen müssen. Aber da ist etwas in ihm, etwas Fremd-Unüberwindliches, das ist stärker denn alles. Hier sitzt er; er kann nicht anders. Natürlich ist es dumm von ihm, denn gegen die Großen kommt man ja doch nicht auf. Von seiner Niederlage von vornherein überzeugt, muss er dennoch rebellieren. Jammerschade, dass es nun gegen Vater geht, denn Vater und Bartje gehören zusammen ... Als Bartje daran denkt, muss er aufblicken. Sie sehen einander an, einen Augenblick, der große Mann und der Kleine, in derselben blauen Bluse, mit denselben bösen Augen. In

9 Hier und im Folgenden zitiert nach der deutschsprachigen Erstausgabe in Frakturschrift: Anne de Vries: *Bartje und die Welt der Großen*. Übertragen aus dem Holländischen von Emil Charle, Berlin 1936, 33–38. Die bislang letzte Auflage von „Bartje“ im Niederländischen erschien 2010 als 53. Auflage beim Verlag Kok in Kampen und basierte auf der leicht verbesserten 52. Auflage aus dem Jahr 2001!

den Augen springen gefährliche Lichter auf, die Gesichter verziehen sich. Eine gewisse Bitte liegt auch darauf, bei beiden, ein stiller Appell an ihre gegenseitige Kameradschaft: Gib doch nach, Kamerad! ... Hör doch auf! ... Die Augen kämpfen, die Welt versinkt. Jetzt geht es um Vaters Macht. Jetzt heißt es biegen oder brechen, und wenn es zehntausendmal Bartje ist. Ein dröhnender Schlag auf den Tisch: „Willst du jetzt beten?“ ...

Es kommt noch mehr: ein knatternder Fluch. Bartje kriecht förmlich in sich hinein. Ganz kalt und steif wird er innerlich vor Respekt. Aber Bartje ist kein Bartje mehr. Er sieht Mutter an, schluckt und schluckt noch einmal, ... dann sagt er: „Ich bete nicht für braune Bohnen.“ Und dann geht alles furchtbar schnell.“ (S. 36f.).

Bartje fliegt raus. „Die Tür schlägt zu.“ (S. 38) und dann begleitet der Leser Bartje in seinem Ringen um Selbstachtung, Zweifel, Sorge und Liebe zur Familie.

Ohnmacht und ohnehin materiell wenig in den Händen, ringt die Familie um Würde, um ein Auskommen und ein miteinander auskommen. Hier kommt zur Sprache, wie Gedanken, Gefühle und Gebärden auftauchen im Alltag von Kindern. Auch eine religiöse Komponente spielt selbstverständlich eine Rolle. Manches wird angedeutet, anderes in Frage gestellt. Aber es wird nicht der Stab gebrochen über die Situation, keine Beurteilung vorweggenommen. Dadurch kann sich der Leser nicht nur hineinendenken, sondern auch hinein fühlen und sich hineinversetzen, ohne gleich für den einen oder anderen Partei ergreifen zu müssen.¹⁰

Diese Schilderungen rund um Bartje und den unglaublichen Erfolg der beiden Bartje-Bücher mit genau dieser Sprache muss man vor Augen haben, wenn man sich den Bibelbearbeitungen aus der Feder von Anne de Vries zuwendet. Vielleicht kommt es nicht von ungefähr, dass in den Niederlanden Anne de Vries vor allem durch die beiden Kinder-Romane um den Drenther Jungen Bartje berühmt wurde, während er in Deutschland eher durch seine Nacherzählungen der Bibel bekannt wurde!?!¹¹

10 Zu diesen positiven Möglichkeiten und sprachlichen Mitteln von Kinderliteratur religiöser Couleur siehe ausführlich Barbara Friedrich: Religiöse Kinder- und Jugendbücher, in: Matthias Spann u. a. (Hg.): *Handbuch Arbeit mit Kindern. Evangelische Perspektiven*, Gütersloh, 2007, 309–314.

11 Weitere Werke mit breiterer Wirkung im deutschsprachigen Raum sind: Anne de Vries: *Die Hand zur Versöhnung* (wie Anm. 6; Erstauflage 1961 unter dem Buchtitel „Im Schatten der Gewalt. Das Schicksal der Familie de Boer 1940–1945“, auch in der DDR 1961); Anne de Vries: *Hilde*, Konstanz 1967 (Erstauflage Leipzig, 1941); Anne de Vries (Hg.): *Im Flug durchs Kinderjahr. Ein Lese- und Vorlesebuch für unsere Kleinen*, Konstanz, 1976, 2. Aufl.; Anne de Vries: *Das Buch von Hans-Frieder*, Neukirchen-Vluyn, 2000 (Ravensburg 1971; Erstauflage Konstanz, 1965). Anne de Vries: *Das Buch von Martina*, Konstanz, 1971; Anne de Vries: *Hör mal zu, lies auch du. Geschichten für unsere Kleinen*, Neukirchen-Vluyn, 2000 (Erstauflage Konstanz, 1958).

2. Bartje

Anne de Vries Erstlingswerk, ein Schullesebuch, erschien 1930, allerdings noch unter dem Pseudonym A. Nassau und trug den Titel „Evert in turfand“. Das Pseudonym A. Nassau signalisiert seine Nähe zu seinem Geburtsort Assen. Und „turfand“ meint nichts anderes als die Mooregebiete seiner Heimat. Zum Brauch des Pseudonyms hält das niederländische Schriftsteller-Jahrbuch von 1964 fest: „Vermeld dient nog te worden dat Anne de Vries ook onder meer dan een pseudoniem publiceerde. Ik noemde reeds de naam A. Nassau. (Hij woonde in het zwarte hoes naast de villa *Huize Nassau*). Zijn moeder heette Anna Mast. De naam *Van de Heide* spreekt voor zich zelf. *Daan Deken* spelde hij uit zijn eigen naam en die van zijn vrouw: Alida Anne De Vries Van Wermeskerken. Bijna al deze pseudoniemen werden gebruikt voor boekjes die bestemd waren voor de Openbare School. De reden ligt voor de hand; het kon vroeger de naam van een schrijver van uitgaven voor de christelijke school schaden wanneer hij ook voor de O.L.S. schreef. Die tijd is gelukkig voorbij.“¹² Das Schreiben unter Pseudonym hatte also vor allen Dingen taktische Gründe und sollte dafür sorgen, dass Christliche Schulen und staatliche Schulen nicht gegeneinander ausgespielt werden konnten. Von Anfang an nimmt Anne de Vries also seine Heimat mit ihrer Unwirklichkeit in den Blick und lässt Kinder die Hauptrolle spielen!

In dem am 14. Mai 1935 herausgekommenen ersten Roman „Bartje“ beschreibt Anne de Vries die Jugend des Sohnes einer armen Landarbeiterfamilie in seiner Heimat Drenthe (deutsch: Drente).¹³ Bereits Ende der 1930er Jahre erschien Bartje in mehreren Teildrucken in den Calvinistischen Studentenblättern der Freien Universität Amsterdam, um den Studenten Einblicke in die christliche

-
- 12 Siehe *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden*, 1964–1965, Leiden, 1965, 123. Vgl. ausführlich zu den Veröffentlichungen von Anne de Vries: Herbert Van Uffelen: *Bibliographie der modernen niederländischen Kinder- und Jugendliteratur in deutscher Übersetzung 1830–1990*, Niederlande-Studien 8, Münster, Hamburg, 1993. Andere Schriften wurden unter folgenden Pseudonymen veröffentlicht: Margreet Brouwer, J. Cats jr., Daan Deken, J. M. Geldermans, M. de Groot, A. van de Heide, B. de J., W. Jaspers, Hilda de Jong, A. de Klerk, J. Kloosterveen, H. Mast, A. Nassau, C. Vredeling.
 - 13 Eine deutschsprachige Übersetzung kam bereits ein Jahr später 1936 im Berliner Verlag Holle & Co. heraus. Das zweite Bartje-Buch kam 1948 in Leipzig bei Staackmann auf den Markt, übersetzt von Bruno Loets. *Bartje sucht das Glück*, Leipzig, 1948. 1952 erschien eine weitere Auflage mit dem schlichten Titel „Bartje“ im selben Verlag Staackmann, allerdings in Bamberg. Zeitgleich gab der Bahn-Verlag Konstanz eine Bartje-Fassung heraus mit dem Titel „*Bartje sieht die Welt der Großen*“. Drei Jahre später erfolgte in demselben Verlag eine Neuauflage, ebenfalls aus dem Niederländischen übersetzt von Bruno Loets mit dem Titel „*Bartje sieht die Welt der Großen*“ und eine zweite Auflage von „*Bartje sucht das Glück*“. 1967 gab es schließlich die vierte Auflage im Bahn-Verlag. Von 1979 bis 1990 erreicht „Bartje“ in der DDR immerhin innerhalb von zehn Jahren drei Auflagen bei der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin!

Kultur zu geben.¹⁴ Später (im Jahr 1948) betont Anne de Vries, dass das Buch *Bartje* zwar seine Gefühlslage als Kind widerspiegele, aber keine spezifische Biografie seiner Drenther Kindheit darstelle. Dagegen spreche ja schon, dass Anne de Vries ganz verrückt war nach braunen Bohnen ... Vielmehr flossen Erfahrungen von ihm als Lehrer ein, und diese zielten auf Ehrlichkeit, Authentizität und Aufrichtigkeit gegenüber den Bedürfnissen eines Kindes – und sollten diese in den Augen der Erwachsenen auch noch so belanglos scheinen. Das Buch *Bartje* frage danach, wie man als Kind zurechtkommen und seinen eigenen Weg finden könne.¹⁵ Wer *Bartje* jedoch auf eine einzige Komponente reduzieren wollte, würde diesem Roman nicht gerecht werden. Vielmehr ist es gerade die Mannigfaltigkeit der Nuancen, die dieses Kinderbuch so populär machte. Einige Aspekte¹⁶ führt Anne de Vries jr. in seiner Biografie über seinen Vater an: *Bartje* ist neben spezielleren Facetten auch ein Drenther Straßenroman, ein Entwicklungsroman, Sozialroman, Dokumentarroman, ein zeitgeschichtlicher Roman, ein christlicher Bekehrungsroman und ein psychologischer Roman.

2.1 Provinz Drenthe und Durchgangslager Westerbork

Diese Provinz Drenthe liegt im Nordosten der Niederlande an der Grenze zu Niedersachsen (Emsland). Sie ist bekannt für ihre Mooregebiete und Hünengräber.

14 „The Calvinistische Studentenbladen printed reviews of Christian novels from time to time – in its fifth annual series, for example, of *Bartje* (Little Bart) by Anne de Vries“, so Arie Theodorus van Deursen (Hg.): *The Distinctive Character of the Free University in Amsterdam, 1880–2005. A Commemorative History; A History of the Free University*, Cambridge, 2008, 156.

15 „*Bartje* is geen autobiografie van mijn jeugd, alleen van de gevoelens uit mijn jeugd, en het resultaat van studie en ervaring als schoolmeester. *Bartje* wil een schreeuw zijn om eerlijkheid in de opvoeding, om oprechtheid en belangeloosheid tegenover het kind, dat in ons zo graag een kameraad wil zien en zich telkens weer door ons bedrogen ziet. Het boek wil laten zien hoe daardoor bij het kind zich wel dezelfde ondeugden moeten ontwikkelen, dezelfde listen en achterbaksheden, waar wij als grote mensen altijd mee te strijden hebben. Het boek *Bartje* vraagt: wat moet er van onze jeugd terecht komen? *Bartje* II geeft daarop het antwoord en zegt: en tóch komt het terecht, als het kind door al onze zonden heen ook onze liefde heeft gezien. – *Bartje* is geen specifiek Drents boek. Drente is niet meer dan de noodzakelijke achtergrond. *Hilde* is mijn Drentse boek en m. i. mijn beste boek. Mijn hoogste wens is, nog eens een beter boek te schrijven.“ (*Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1964–1965*, Leiden, 1965, 122).

16 Siehe Anne de Vries jr.: *Een zondagskind. Biografie van mijn vader Anne de Vries (1904–1964)*, Kampen, 2010, 68ff. Siehe dort auf den Seiten 66–87 auch weitere Hintergrundinformationen und Hinweise wie etwa, dass *Bartje* in den Niederlanden zunächst in einem Bücherclub ähnlich dem „Deutschen Bücherbund“ herauskam, der für Personen gedacht war, die ansonsten keine Buchhandlung betraten.

Als sich seit dem 16. Jahrhundert sieben Provinzen von Spanien lossagten, gehörten zu den aufmüpfigen Provinzen zwar auch Drenthe.¹⁷ Doch diesem heidesandigen Gebiet räumte niemand Stimmrecht ein. Drenthe war immer im Abseits; aber als es um den Widerstand vierhundert Jahre später ging, gehörte Drenthe zu den „aufmüpfigsten“ Regionen der Niederlande, das seine Stimme stark erhob.¹⁸ Während der deutschen Besatzung im Zweiten Weltkrieg nach dem schändlichen Überfall der Wehrmacht des deutschen Reiches am 10. Mai 1940 (Befreiung am 5. Mai 1945) wurde am 1. Juli 1942 das Durchgangslager Westerbork eingerichtet, das ursprünglich eine niederländische Anlage (Zentrales Flüchtlingslager) für jüdische Flüchtlinge gewesen war. Das Lager wurde dem Befehlshaber der Sicherheitspolizei und des SD unterstellt und erhielt den Namen „Polizeiliches Judendurchgangslager“.¹⁹ Innerhalb von zwei Jahren wurden mehr als 100.000 Menschen in das Lager gebracht, in dem sie kürzere oder längere Zeit blieben.²⁰ Auch wenn es in Westerbork keine Grausamkeiten gab – anders als in den niederländischen Konzentrationslagern Amersfoort und Vught und erst recht anders als in den Lagern in Deutschland –, war das Leben in Westerbork alles andere als angenehm. Die Unterbringung war absolut ungenügend. Die schlecht gebauten Wohnbaracken waren überfüllt, Privatsphäre gab es überhaupt nicht und die hygienische Situation war erbärmlich.²¹ Von hier aus wurde

- 17 Die sieben Regionen hießen Holland, Utrecht, Groningen, Friesland, Zeeland, Overijssel und Gelderland. Von 1568 an bis zum Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück (1648) kämpften die sieben Provinzen um ihre Freiheit von Spanien und die Loslösung von dem als Staat untauglichen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Daran schloss sich das „Goldene Zeitalter“ der Niederlande an.
- 18 Vgl. den biographischen Roman über den christlichen Widerstandskämpfer Johannes Post: Anne de Vries: *Johannes Post*, Kampen, 142013 und die Analysen der niederländischen nationalsozialistischen Bewegung (NSB) in Dietrich Orlow: *A Difficult Relationship of Unequal Relatives. The Dutch NSB and Nazi Germany, 1933–1940*, in: *European History Quarterly* 29, H. 3, 1999, 349–380 sowie Chris van der Heijden: *Die NSB – eine ganz normale politische Partei? Ein Plädoyer für historische Korrektheit jenseits der Political Correctness*, in: *Täter und Tabu. Grenzen der Toleranz in den deutschen und niederländischen Geschichtsdebatten*, Essen, 2011, 25–32.
- 19 Siehe vor allem die einstündige DVD-Dokumentation von Karel Margy, Wolfgang Bauer: *KZ Westerbork* aus dem Jahr 2009 und die Buch/DVD-Veröffentlichung: Dirk Mulder, Bas Kortholt, Guido Abays: *Internierungslager Westerbork*, 2010.
- 20 Hintergrundinformationen zum jüdischen Leben und zum jüdischen und christlichen Widerstand in den Niederlanden bieten: Anna-Leena Bahrmann, Elke Stenzel: *„Den Nazis eine schallende Ohrfeige versetzen“*. *Zeitzeugen erinnern sich, Handreichungen für den Einsatz im Unterricht*, Berlin, 2013.
- 21 Erschütternde Einblicke in den Alltag von Westerbork vermitteln auch Dirk Mulder, Ben Prinsen: *Lachen im Dunkeln: Amusement im Lager Westerbork*, Münster u. a., 1997 sowie Mirjam Bolles Aufzeichnungen und Korrespondenz mit ihrem Verlobten: Mirjam Bolle: *Ich weiß dieser Brief wird dich nie erreichen – Tagebuchbriefe aus Amsterdam, Westerbork und Bergen-Belsen*. Hg. v. Stefan Häring und Verena Kiefer, Augsburg, 2010. Westerbork als Inbegriff für eine Art „Endstation“ wird deutlich in der Dokumentation von Gernot Römer: *„Jüdisch versippt“*. *Schicksale von „Mischlingen“ und nichtarischen*

ein Großteil der später ermordeten Juden aus den Niederlanden in Richtung Osten transportiert, darunter vom 7. August bis 3. September 1944 auch Anne Frank (1929–1945).²² Später wurde das Lager für niederländische Kollaborateure verwendet. Ehemalige jüdische Insassen beaufsichtigten nunmehr diejenigen, die sie letztendlich in diese Lage und dieses Lager gebracht hatten. Schließlich wohnten ab 1951 Soldaten aus der ehemaligen Kolonie Niederländisch-Indien sowie sogenannte Molukker, die für die niederländische Kolonialmacht auf indonesischen Inseln gearbeitet hatten.

2.2 Wirkungen und Wertungen zu „Bartje“

Zwar nicht ins Indonesische wurde Bartje übersetzt, aber in etliche andere Sprachen: unter anderem ins Deutsche, Dänische, Schwedische, Norwegische, Tschechische und Ungarische.²³

Bartje wurde in den Niederlanden innerhalb kürzester Zeit zum Bestseller. Weit über 600.000 Exemplare wurden verkauft. In der Familienschilderung „Das Jahrhundert meines Vaters“ von Geert Mak, die in den Niederlanden weit über eine halbe Millionen Mal verkauft wurde, ist der Geburtstag des Vaters so geschildert, dass man etwas von der damaligen Zeit atmen kann, in der eben auch Bartje entstand. Bartje war gerade erst im selben Jahr 1935 erschienen:

„Am 28. September 1935 feierte mein Vater seinen sechsunddreißigsten Geburtstag mit einem Ständchen von seinen Kindern, einem Kuss seiner strahlenden Frau, reich gedecktem Frühstückstisch und liebevoll geschmücktem Stuhl. Kurz und gut, er war ein gesegneter Mensch in den besten Jahren. In einem ihrer Briefe hat meine Mutter den Festtag bis in alle Einzelheiten beschrieben. Gjält und Cas hatten zusammen offenbar genug Geld, um meinen Vater mit einer technischen Neuheit zu beglücken: einer elektrischen Fahrradlampe. Endlich wurde er von der alten Karbidlampe erlöst, die im Fahrtwind dauernd ausging. Von der Tineke bekam er eine Tasse mit Untertasse, von Anna ein sorgfältig gepacktes Päckchen mit einer seidenen Krawatte und von meiner Mutter Briefpapier und den Bestseller Bartje von Anne de Vries. Am Abend feierten sie ein kleines Fest mit dem Lehrer Klevaat, der in der

Christen in Schwaben, Augsburg, 1996 sowie in den Überlebensgeschichten in: Marcel Prins, Peter Henk Steenhuis (Hg.): *Versteckt wie Anne Frank. Überlebensgeschichten jüdischer Kinder*, Ravensburg, 2013.

- 22 Siehe auch die Ausführungen in: Katja Happe u. a. (Hg.): *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945. West- und Nordeuropa 1942*? – Juni 1942, VEJ 5, München, 2012, 66–72 und 147–400 und Eva M. Moraal: *Westerbork. Methodische Überlegungen zu einer Geschichte seiner Bedeutung*, in: Janine Doerry, Alexandra Klei u. a. (Hg.): *NS-Zwangslager in Westdeutschland, Frankreich und den Niederlanden. Geschichte und Erinnerung*, Paderborn, 2007, 119–132.
- 23 Bartje kam als eigene Übersetzung heraus u. a. Berlin 1937, Kopenhagen 1937, Stockholm 1937, Helsinki 1938, Oslo 1948, Prag 1948, Konstanz 1952, Budapest 1956, Konstanz 1961.

Nachbarschaft wohnte, und ein paar Freunden; es gab selbst gebackene Plätzchen, Salzgebäck und Torte.²⁴

Diese Rückblende signalisiert nicht nur etwas von der Einbettung des Kinderbuches in eine andere Zeit, sondern auch etwas ganz anderes. Und dies ist für mich hier das Überraschende: Der Bestseller wird hier nicht einem Kleinkind oder Teenager geschenkt, sondern dem 36jährigen Vater der Familie! Daran wird deutlich, dass es nicht nur als *Kinderbuch* von Interesse war, sondern schon damals als Hilfe zur Verarbeitung eigener biographischer Erfahrungen von Erwachsenen diente. Ein Kinderbuch – und entsprechend auch eine Kinderbibel – ist also nicht unbedingt nur etwas für die Jüngeren, sondern wird auch von Erwachsenen als bereichernde Lektüre empfunden und wahrgenommen. Insofern sind als Adressaten der Kinderbibeln nicht nur Kinder, sondern eben auch Erwachsene in Blick zu nehmen. Arndt Elmar Schnepfer, Pastor bei Hamburg, hat in diesem Zusammenhang auf die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen hingewiesen und nachgewiesen, wie sehr eine schriftliche, beispielsweise an der Luther-Bibel orientierte Vorlage in Form einer Kinderbibel hilfreich ist, um einen Fundus an biblischen Passagen zu verinnerlichen. Bei Martin Luther findet zum ersten Mal „die Vorstellung von einem Schatz“ als Bild für eingeprägte Bibeltexte seinen Ausdruck, wenn er 1526 – also drei Jahre vor seinem Passional – in seiner Deutschen Messe dazu auffordert, Kinder sollen Bibelsprüche thematisch ordnen und wie Münzen auf unterschiedliche Säckchen und Beutel sortieren (WA 19,77, 15–27).²⁵

Bartje ist ein Kätnerjunge aus der damals ärmsten Gegend der Niederlande. Er ist schon in jungen Jahren gezwungen, mit für Mutter und Geschwister zu sorgen und sich selbst seinen Platz im Leben zu erobern. Leben und Leiden, Armut und Arbeit gehören schon frühzeitig zu den Kindheitserfahrungen Bartjes. Mit einer gewissen „Bauernschläue“ und praktischer Begabung packt Bartje seine Probleme als Herausforderungen an. Ähnlich den Kindern bei Astrid Lindgren begegnet Bartje den Menschen seiner Umgebung ohne Umschweife und mit einem großen Selbstvertrauen voller Heiterkeit und Hintersinn.²⁶ Seine Kameraden bewundern ihn immer wieder; aber auch die Erwachsenen achten ihn und suchen Rat, was nicht immer altersadäquat ist. Als Gegenwelt und Ausgleich dient ihm das Träu-

24 Geert Mak: *Das Jahrhundert meines Vaters*, übersetzt von Gregor Seferens, Berlin, 2003, 181.

25 So Horst Joachim Frank: *Geschichte des Deutschunterrichts. Von den Anfängen bis 1945*, München, 1973, 292 und Arndt Elmar Schnepfer: *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen*, ARP 52, Göttingen 2012, 91ff.

26 Vgl. Gerd König: *Astrid Lindgren. Eine, die Individualität großschrieb*, Berlin, 2012 und Bettina Kümmerling-Meibauer, Astrid Surmatz (Hg.): *Beyond Pippi Longstocking. Inter-medial and International Approaches to Astrid Lindgren's Work*, Children's literature and culture 77, New York, 2011 sowie Svenja Blume u. a. (Hg.): *Astrid Lindgren – Werk und Wirkung. Internationale und interkulturelle Aspekte*, Frankfurt am Main, 2008.

men und Nachdenken, aber auch Rituale und sogenannte Übergangsobjekte. Nachdrücklich beschäftigt er sich mit der Zukunft und hofft auf „bessere Zeiten“ in Form eines eigenen Stücks Land. Überhaupt verliert Bartje nie den Boden unter den Füßen, obwohl dies von der Beschaffenheit des Bodens seiner Heimat her durchaus naheliegend wäre ... So schätzt er das Planen, Sparen, Abwägen und Schaffen sehr hoch ein und lässt sich auch von unerwarteten Schicksalsschlägen nicht allzu schnell verunsichern. Durchhalten trotz Enttäuschungen; Zusammenreißen statt Zusammenbrechen – so könnte man es auf einen Nenner bringen, wenn dies viele nicht nur negativ pädagogisch beurteilen würden!

Als Hilfe dienen Bartje auch die christlich motivierte Tat, ein gutes – an der Bibel gebundenes – Gewissen, die Zuneigung eines Mädchens und die aufmerksame Erziehung der Dorfgemeinschaft nach dem afrikanischen Sprichwort „Um ein Kind großzuziehen, bedarf es eines ganzen Dorfes“. All das bewahrt ihn davor, in harter Zeit innerlich zu verhärten. Er bleibt sich selbst treu und hat im besten Sinne des Wortes ein gesundes Selbst-Bewusstsein. Aber, und das ist entscheidend: er ist und bleibt „auf der Suche nach dem Glück“. Nicht zufällig klingt das erste Bartje-Buch entsprechend aus, indem Bartje zwar etwas hinter sich lässt, aber doch auch noch etwas vor sich hat:

„Bartje beschleunigt die Schritte. Er achtet sorgsam auf den Weg und setzt seine Füße fest und mit Bedacht auf den schlüpfrigen Pfad. / Hei, ein neues Lebe beginnt. All das Alte liegt vergessen zurück. / All das Alte? / Ein kleiner Knabe zieht in die Welt und sucht das Glück. Mit einem Liedlein pfeift er sich die Wehmut von der Seele.“²⁷

3. Biographische Streiflichter zu Anne de Vries

Anne de Vries²⁸ wurde an einem Pfingstsonntag²⁹, den 22. Mai 1904, in Assen, Niederlande, als Sohn von Hendrik de Vries und Anna de Vries, geb. Mast, geboren und starb am Sonntag, den 29. November 1964, in Zeist. Am Donnerstag, den 3. Dezember 1964 wurde er in Zeist auf dem Neuen Allgemeinen Friedhof

27 Anne de Vries: *Bartje und die Welt der Großen*, Berlin, 1937, 301. Die Anlehnung an die Sprachwelt des Alten Testaments ist sicherlich nicht zufällig. Psalm 1: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen noch tritt auf den Weg der Sünder ... Denn der HERR kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht.“

28 Siehe auch Annie J. Moekercken van der Meulen: Anne de Vries, in: Klaus Doderer (Hg.): *Lexikon der Kinder- und Jugendliteratur 1984*, Bd. 3, 751f.; Lenze L. Bouwers: *Anne de Vries (1904–1964). Een beeld van de auteur*, Kampen, 1994 und Anne de Vries: *Bibliografie van Anne de Vries (1904–1964)*, Nijkerk 1995. Zu den Veröffentlichungen siehe ausführlich Herbert Van Uffelen: *Bibliographie* (wie Anm. 12). Siehe auch Christine Reents, Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch*, ARP 48, Göttingen, 2011, 443–449.

29 Von daher auch der Titel der Biographie seines Sohnes Anne de Vries jr. „Een zondagskind“ (= ein Sonntagskind). Vgl. Anne de Vries jr.: *Een zondagskind* (wie Anm 16).

(Grab C-3363) beigesetzt. Seine Frau Alida Gerdina de Vries, geborene van Wermeskerken wurde ebenfalls an einem Sonntag, und zwar am 7. Dezember 1902 geboren und starb am 23. August 1997.

3.1 Kindheit und Junglehrer

Er wuchs auf einem alten, einsam gelegenen Bauernhof (Das „schwarze Haus“) im Straßendorf Kloosterveen bei Assen auf, zusammen mit sieben Schwestern (Janna Mulder: *1893; Geertje: * 1898; Tine: *1900?; Leida: *1902?; Hennie: *1908; Dien: *1910?; Jantje: *1913).

In der Einsamkeit hatte er kaum Freunde, aber ein Herz für die Schöpfung und war sehr oft in freier Natur, um Pflanzen, Vögel und Fische zu erkunden. Während des Ersten Weltkriegs wurde er mit zwölf Jahren seinem Vater als Hilfe zugeteilt und arbeitete im Gartenbereich sowie bei der Druckerei der Zeitung als Schriftsetzer. Noch als Schüler schrieb er Artikel für die lokale Tageszeitung, den Drenther Kurier bzw. Asser Courant. Der örtliche Schulleiter sorgte dafür, dass Anne de Vries schließlich ein Lehrerseminar besuchen und dort seine pädagogische Ausbildung aufnehmen konnte. Nach seiner Ausbildung arbeitete er ab Frühjahr 1923 zunächst als Dorflehrer an der „Christelijke school“ (Christliche Schule) in Tweede/ Exloërmond, dreißig Kilometer südöstlich von Assen. In diese Zeit fallen Anfragen und Anfechtungen wegen seines eigenen christlichen Glaubens, auch ausgelöst durch Fragen der Kinder wie die, ob er selbst auch ein Kind Gottes sei.³⁰ Während seiner Zeit in Tweede/ Exloërmond bekam er zwei Zertifikate, u. a. die Berechtigung für eine christliche Unterweisung, nachdem er sich ausführlich mit Biblischer Exegese, Kirchengeschichte und Entwicklungspsychologie beschäftigt hatte. Im Jahr 1926 zog er nach Zeist und war zehn Jahre lang Lehrer an der dortigen Bartiméus-Blindenschule. Diese Zeit des Unterrichtens wurde lediglich von einer vierjährigen Zeit als Lehrer an einer Schule für behinderte junge Menschen in Ermelo (Gelderland am IJsselmeer) zum 1. Januar 1930 an unterbrochen. Hier hatte er seine pädagogischen Fähigkeiten mit Blick auf verhaltensauffällige und lernbehinderte junge Menschen ausleben, als er Lehrer auf „Groß-Emmaus“ wurde. Während dieser Zeit entdeckte Anne de Vries sein Erzähltalent und begann, Erzählungen auch aufzuschreiben, die er auch aus Wehmut im Blick auf seine Drenther Heimat verfasste. Der Erfolg seiner Zeilen und Zeilen in Zeist war für den eher zurückhaltenden Junglehrer eine besondere Herausforderung, da er nunmehr mehr in der Öffentlichkeit stand, Anfragen zu beantworten hatte und für Lesungen angefragt wurde.

Schon als Junglehrer hatte Anne de Vries jeden Morgen eine Erzählung aus der Bibel narrativ vorzutragen. Bei diesen legte er insbesondere Wert auf die Fragen, Fakten und Formulierungen im Blick auf Armut, Gehorsam, Moral und

30 Anne de Vries jr.: *Een zondagskind* (wie Anm. 16), 34ff.

Glück.³¹ Dies schlug sich sowohl in seinen biblischen Nacherzählungen wieder als auch in seinen Kinderbüchern wie *Bartje*. Allerdings ist die Beurteilung der niederländischen Theologin und Pädagogin Johanna Klink selbst schwarz-weißmalend, wonach Anne de Vries Kinderbibel „aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg (stammt), aus der alten Zeit der autoritären religiösen Erziehung, wobei Gott gebraucht wurde, um die kleinen Kinder ... einzuschüchtern mit möglichen Strafen Gottes und um ihnen zu versprechen, dass, wenn man Gottes Freund ist, einem nichts passieren kann in der Welt und alles schön und herrlich ist. Die anderen straft Gott mit Unglück und Krankheit, es sind ‚die bösen Menschen‘.“³² Zur Bedeutung des Gehorsams hat Cornelis Houtman auf eine bislang wenig beachtete historische Spur aufmerksam gemacht.³³ Seine Analyse einer exemplarischen Predigt für Kinder aus der Feder von Pastor Philippus Jacobus Hoedemaker (1839–1910) zeigt auf, wie sehr unter Rückgriff auf den Heidelberger Katechismus von den Kindern Gehorsam, ja: Unterwerfung gefordert wurde und Letzteres im 19. Jahrhundert überhaupt die Einstellung gegenüber Kindern widerspiegelte.

Zwei Jahre nach der Verlobungsfeier am 2. Juni 1928 heiratete Anne de Vries am 7. August 1930 Alida Gerdina van Wermeskerken (1902–1997), mit der er fünf Kinder hatte: Henk, Hannie, Elly, Nini und Anne jr. Seine Frau nannte er seit dem Kennenlernen im zweiten Zeister Jahr immer Alie. Sie war das siebente von acht Kindern und konfessionell anders ausgerichtet, auch wenn sie sich im kirchlichen Gemeindeleben kennenlernten. Ihr Vater war Malermeister und Organist an der Osterkirche gewesen und achtete sehr darauf, dass seine Kinder die Predigten nicht nur hörten, sondern auch wiedergeben konnten. Alie de Vries war Buchhalterin einer Silberfabrik in Zeist und öffnete für Anne de Vries eine neue Welt: eine bürgerliche Mittelstandsfamilie mit viel kulturellem Hintergrund und beispielsweise Singen mit Harmonium-Begleitung, Vorspielen und Büchern. Alie hatte auch schon viel von der Welt gesehen und war auf Auslandsreisen gewesen. Er selbst hatte eine Kindheit mit einem eher autoritären Vater erlebt, der bei-

31 Siehe Ingo Baldermann: *Der biblische Unterricht*, Braunschweig, 1969, 172f. sowie Fulbert Steffensky: *Gott und Mensch – Herr und Knecht? Autoritäre Religion und menschliche Befreiung im Religionsbuch*, Konkretionen 17, Hamburg, 1973.

32 So in einem Brief an Christine Reents aus dem Jahr 1985, zitiert in: Christine Reents, Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel* (wie Anm. 28), 449 mit Verweis auf Johanna Klink: *Der kleine Mensch und das große Buch. Ist die Bibel ein Buch für Kinder?* Düsseldorf, 1978, 78ff.

33 Cornelis Houtman: Gehorsam als das Kennzeichen schlechthin für das protestantische Bild vom Kind in den Niederlanden im 19. Jahrhundert, in: Tina Arnold, Walter Hilbrands, Heiko Wenzel (Hg.): *Herr, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst? Beiträge zum biblischen Menschenbild*, FS Helmuth Pehlke, Witten, 2013, 97–102. Vgl. auch Cornelis Houtman: *Bijbelse geschiedenis herveteld. Woord en beeld – Vraag en antwoord*, Heerenveen, 2010 sowie Cornelis Houtman: *Kinderkerk en kinderpreek. Geloofsopvoeding in het 19de eeuwse protestantse Nederland*, Heerenveen, 2013.

spielsweise Bücher sehr gering schätzte nach dem Motto „Was will man denn davon kochen?“.

3.2 *Von der Schule zum Schriftsteller*

Doch statt einer gesicherten Lehrerexistenz wählte man auch angesichts des Erfolgs von „Bartje“ die Möglichkeit, sich ganz der Leidenschaft für Lesefutter zu widmen: Zum Januar 1936 gab Anne de Vries seine Tätigkeit als Lehrer auf und widmete sich dem Schreiben in ungeheurer Produktivität. In der ersten vier Jahren (1936–1940) veröffentlichte er sieben Erzählungen für Erwachsene, drei Romane (einen als Feuilleton im Monatsblatt *Moedere* und zwei in Buchform), eine große Kinderbibel, vier Titel der Serie „Kleine Bibelbücher für die Kinder“, ebenso viele Teile in der Serie „Kind und Bibel“ (für ältere Kinder), neun andere Kinderbücher, beinahe zwanzig Artikel und Rezensionen, elf Teile einer Leselernmethodik (in Zusammenarbeit mit Jan Nauta) und noch etliche andere Schulbücher. Darüber hinaus redigierte er etliche andere Titel.

Zum 25. Mai 1936 konnte die Familie in ein eigenes Haus ziehen, das sie im Südosten von Drenthe in Mepperveld bei Meppen gebaut hatte – inmitten der Natur, also ohne fließendes Wasser, ohne Elektrizität, allerdings mit Telefon. Doch an einen Rückzug in die Idylle ist hier nicht zu denken, selbst wenn Anne de Vries leidenschaftlich gern im Umfeld seines Hauses auf Jagd ging. Vielmehr liebte schon das junge Paar de Vries das Reisen (z. B. ging die erste Reise und auch die Hochzeitsreise am Rhein entlang). Aufenthalte in Luxemburg oder Belgien dienten teilweise auch der Möglichkeit des Rückzugs für schriftstellerisches Arbeiten.

3.3 *Widerständige Worte gegen den Nationalsozialismus*

Von Anfang an gehörte er in den Niederlanden seit der deutschen Besatzung der Untergrundbewegung an, was er unter anderem in der Erzählung „Die Hand zur Versöhnung“ (Marburg 1981) bzw. „Im Schatten der Gewalt“ (Konstanz 1961) anhand des Schicksals der Familie de Boer in der niederländischen Provinz Drenthe verarbeitete. Der überaus erfolgreiche niederländische Titel „Reis door de nacht“ (auf Deutsch „Reise durch die Nacht“) trifft den Inhalt allerdings genauer ... Das politische Bewusstsein, die demokratischen Ansichten und das politisch motivierte Verhalten von Anne de Vries sind gerade im deutschsprachigen Raum noch kaum bekannt³⁴ – vermutlich auch, weil dies nicht in das Bild passt, das man sich oftmals von ihm oft gemacht hat ... Allerdings hatte das widerständige Wirken von Anne de Vries auch mehrere, weniger öffentlichkeitswirksame Seiten: vor allem versuchte er mit seiner Gabe der Schreibkunst zu wirken, was allerdings auch teilweise zur Ablehnung seiner Zeitungsbeiträge führte. Auf der

34 Siehe ausführlich Anne de Vries jr.: *Een zondagskind* (wie Anm. 16), 116–242.

anderen Seite wollte er nicht auffallen und insbesondere im Verborgenen wirken und in persönlichen Kontakten eine Hilfe sein. Doch unmittelbar nach dem Krieg sorgte er sogleich dafür, dass Geschehenes nicht in Vergessenheit geriet, sondern an die Öffentlichkeit kam. In der dritten Maiwoche hörte er von einer Frau im Lager Westerbork, die aus Auschwitz zurückgekommen war. Noch am selben Tag suchte er das Gespräch mit ihr und setzte dies am folgenden Tag fort. Detailliert beschrieb sie ihm alles und er schrieb es auf – als einer der ersten in den Niederlanden. So verfasste er an seinem 41. Geburtstag unter dem Titel „Terug uit Auschwitz“ (= Zurückgekehrt aus Auschwitz) eine Beschreibung, die auf Augenzeugenberichte zurückging, und veröffentlichte sie baldmöglichst zwischen dem 2. und 27. Juni in dreizehn Abschnitten (aufgrund des Papiermangels). Er nahm dabei kein Blatt vor den Mund, nannte auch Namen und fragte konkret nach der Rolle der Niederländer im Blick auf die Ermordung der 106.000 jüdischen Mitbürger. Doch machte er sich damit nicht nur Freunde, sondern wurde sogar des Antisemitismus verdächtigt und des Verrats bezichtigt.³⁵ Auch seine später dann doch fallen gelassene Absicht, mit seiner Familie nach Südafrika auszuwandern, hat wohl in diesen Anfeindungen und Enttäuschungen ihre tiefere Ursache.

3.4 In der Fremde: Suriname

Anne de Vries widmete sich neben seiner Leidenschaft für Erzählungen auch dem Lesen selbst und war wesentlich beteiligt an neuen Lesern-Methoden, für die er mit Jan Nauta (1889–1941), Schulleiter in Amsterdam und Chefredakteur der Zeitschrift „De School met den Bijbel“ (auf Deutsch: „Die Schule mit der Bibel“) Pionierarbeit leistete. So wurde er 1952 auch von der Regierung in Suriname – einer damals niederländischen Kolonie im Norden Südamerikas – beauftragt, sich um die schulischen Lesermöglichkeiten und entsprechende Schulbücher zu kümmern. Am 21. März 1952 brach Anne de Vries per Schiff („Cottica“) Richtung Südamerika auf und traf dort schließlich am 12. April nach dreiwöchiger Schiffsreise in Paramaribo, der Hauptstadt von Suriname, ein. Einerseits fand er ein Land vor, das für ihn ganz niederländisch war, andererseits erlebte er einen erheblichen Kulturschock, was nicht nur mit den tropischen Bedingungen, der anderen Fauna, Flora und Esskultur zusammenhing, sondern eben auch mit seiner eigenen Gesundheit und den ethnischen Unterschieden, die er vorfand. Er beschäftigte sich intensiv mit der Sklaverei und den Menschenrechten und war enttäuscht, wie wenig noch in den 1950er Jahren es als selbstverständlich galt, dass jeder Mensch einzigartig ist. Diese Erfahrungen und Enttäuschungen lösten in ihm viele Emotionen und Erinnerungen an die Ungerechtigkeiten der Kriegsjahre aus. Sie mündeten darin, dass er sein Manuskript zu „Reis

35 Vgl. Siehe ausführlich Anne de Vries jr.: *Een zondagskind* (wie Anm. 16), 229ff.

door de nacht“ endlich fertigstellen konnte.³⁶ Nach einem Jahr erfolgte im März 1953 die Rückreise in die Niederlande. Während seines Aufenthalts hatte er unendlich viele Eindrücke und Einsichten zu verarbeiten, die zu Ausarbeitungen der Schulbücher³⁷ und auch zu Erzählungen für Kinder führten, wie beispielsweise „Unterwegs in Surinam. Erlebnisse dreier Kinder im Landesinneren“ (Konstanzer Jugendhefte 2; Konstanz 1977).

3.5 Gemeindenähe und -ferne

Anne de Vries pflegte einerseits eine lockere Beziehung zu den verschiedenen Gemeinden, denen er beitrug, andererseits war für ihn eine konstruktiv-konservative Prägung reformierter Couleur auch als Schriftsteller markant. Wie sehr ihm mehr an den Geschichten und Erzählungen lag, denn an den geprägten Formulierungen aus der reformierten Tradition, signalisiert beispielsweise das Fehlen von Dekalog, Vaterunser und Abendmahl-Einsetzungsworten in seinen Kinderbibeln. Allerdings taucht in seinen *Kinderbüchern* immer wieder geprägte religiöse Sprache wie der Psalm 23 auf.³⁸

Eine Zeitlang war Anne de Vries Mitglied der orthodox ausgerichteten neocalvinistischen, 1892 gegründeten „Gereformeerde Kerken in Nederland“, einer konfessionstreuen und staatlich unabhängigen reformierten Kirche im Gegenüber zur althergebrachten nationalen „Hervormden Kerke“. ³⁹ In den letzten Jahren

-
- 36 Die einbändige Ausgabe „*Reis door de nacht*“ erschien 1960 in Nijkerk. Der erste Teil „*De duisternis in*“ (= die Finsternis) war im November 1951 erschienen, der zweite Teilband („*De storm steekt op*“ = Der Sturm bricht an) und dritte Teil („*Ochtendgloren*“ = Tagesanbruch) 1952. Der letzte Teil kam 1958 unter dem Titel „*De nieuwe dag*“ (= Der neue Tag) heraus. Die niederländische Auflage wurde über eine halbe Million Mal verkauft. Deutschsprachige Übersetzungen, leicht bearbeitet, erschienen folgendermaßen: Anne de Vries: *Die Hand zur Versöhnung* (wie Anm. 6; Erstauflage Konstanz, 1961, auch in der DDR: Berlin, 1961).
 - 37 Als erstes Anne de Vries: *Ons eigen leesboek. Methode voor het eerste leesonderwijs in Suriname*. Met illustraties van Corrie van der Baan. Acht deeltjes, Zeist 1955; dann Anne de Vries: *Wij en de wereld. Bloemlezing voor Surinaamse scholen*. Samengesteld door Anne de Vries mit medewerking van Surinaamse leerkrachten. Geïllustreerd door Corrie van der Baan. Tien deeltjes, Zeist, 1957.
 - 38 Zur geprägten religiösen Sprache und Kinderbibeln siehe Stefan Felber: *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*, Stuttgart, 2013, 30 und 310 sowie Reiner Andreas Neuschäfer: „Das ist ja auch nicht die richtige Bibel – die ist ja eine für Kinder!“. Mit Kinderbibeln hermeneutischen Kompetenzen auf der Spur, in: Friedhelm Kraft u. a. (Hg.): „*Jesus würde sagen: Nicht schlecht!*“. Kindertheologie Sonderband, Stuttgart, 2011, 182–197, hier 192f.
 - 39 Zur religiösen Landschaft mit den einzelnen Spezifika der Reformierten siehe ausführlich Joris van Eijnatten / Fred van Lieburg: *Niederländische Religionsgeschichte* (wie Anm. 4), 385–443; Friso Wielenga: *Geschichte der Niederlande*, Stuttgart 2012, 293 und Henri W. de Krijff: *Das Ausland als Echoraum der Theologie Karl Barths. Das Beispiel der Niederlande*, in: Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch (Hg.): *Karl Barth im eu-*

seines Lebens engagierte sich Anne de Vries für eine moderne Bibelübersetzung und stand ab 1957 der Fachgruppe für Literatur des Bundes Christlicher Kunstfreunde vor. Er war froh darüber, mit dazu beigetragen zu haben, dass eine protestantisch ausgerichtete Kinderliteratur einen festen Platz in der Niederländischen Bücherwelt gefunden hatte und viele Jungschriftsteller ihn um Rat fragend aufsuchten. Ab Anfang der 1950er Jahre nahm die Korrespondenz mit anderen Schriftstellern und die Bewältigung der „Fan-Post“ einen so breiten Raum ein, dass seine Kinder ihn unterstützen mussten, zuerst Hannie, dann auch Nini und schließlich ab 1957 Henk.

Eines der letzten Fotos von ihm zeigt ihn an seinem letzten Geburtstag an der Seite seiner Ehefrau inmitten seiner Enkelkinder.

Als Kuriosum gilt die Meldung von Anne de Vries' vermeintlichem Tod vom 21. März 1964 in der Zeitung „De Telegraaf“, die dieser zwei Tage später in „Trouw“ mit folgendem Hinweis begegnete: „Anne de Vries: Ich lebe noch“.⁴⁰ Anne de Vries empfand sich selbst immer als Glückskind, obwohl er die Herausforderungen und Leidenschaften des Lebens nicht glattbügelte. Vielmehr gewann er die Kraft zur Begegnung mit der Welt aus einem tiefen Glauben. Mit diesem als Basis und Unterstützung widmete er sich engagiert seinen drei Leidenschaften:

- Kinderbücher
- Schulbücher
- Kinderbibeln

4. Biblische Geschichten für Kinder

4.1 Eine neuartige Kinderbibel

Ein neuer Archetyp, also eine ganz neue Art von Kinderbibel, die sich an der Kinderliteratur orientierte, kam in Deutschland erst nach dem Zweiten Weltkrieg heraus.⁴¹ „Die Kinderbibel erzählt für unsere Kleinen“ wurde 1948 in der nieder-

ropäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich 2010, 161–179, hier 162ff. Eine Einordnung zu den sog. Evangelikalen wird Anne de Vries jedenfalls in keiner Weise gerecht, sondern übersieht die spirituellen Spezifika der evangelischen Niederlande. Vgl. H. de Roest / S. Stoppels: *Evangelikalisierung in den Kirchen der Niederlande*, in: PTh 101./2012 (Heft 7), 260–279. Gerade in den nördlichen Niederlande spielte der pragmatische Umgang miteinander trotz konfessioneller Ungleichheiten eine große Rolle, was in der Bezeichnung „Umgangsökumene“ oder „konfessionelle Koexistenz“ zum Tragen kommt!

40 Jan van de Plasse: *Kroniek van de Nederlandse dagblad – en opiniepers*. Otto Cramwinckel Uitgever, Amsterdam 2005.

41 Die erste Auflage erschien tatsächlich erst 1955 und nicht 1954, wie in der Neuausgabe 1989 ausgewiesen und in der Literatur (beispielsweise Reinmar Tschirch: *Bibel für Kinder. Die Kinderbibel in Kirche, Gemeinde, Schule und Familie*, Stuttgart, 1995, 13. Anm. 1

ländischen Version und 1955 als deutsche Übersetzung veröffentlicht und seither fast zwei Millionen Mal verkauft.⁴² Sie „hat die Geschichte dieser Buchgattung in der Nachkriegszeit eröffnet und weitgehend bestimmt. Sie war seit ihrer Erstausgabe ... ein außerordentlicher Bucherfolg“.⁴³ Während die Verkaufszahlen inzwischen nur noch gering sind, ist die Wirkung dieser Kinderbibel auf die religiöse Sozialisation der jetzigen Elterngeneration immer noch als groß anzusehen.⁴⁴ Der Titel dieser Kinderbibel hat sich immer wieder einmal geändert und lautet in den meisten Auflagen schlicht „Die Kinderbibel“. In kindgemäßer Erzählweise und leicht verständlicher Sprache wollte Anne de Vries biblische Geschichten „vor Augen malen“, was bei Blinden und Sehbehinderten, die er in seiner Blindenschule unterrichtete, eine besondere Herausforderung darstellte. Auch vor diesem Hintergrund ist seine oft kritisierte ausufernde und adjektivreiche Erzählweise, die sich nicht selten direkt an die Leserinnen und Leser wendet, zu verstehen. Es handelt sich um eine Kinderbibel für den Hausgebrauch, die sich selbst als ein Versuch einer Hinführung von Kindern an die Bibel relativiert, bewusst die Eltern bzw. Erziehenden mit in die Verantwortung für eine Erziehung im Glauben nimmt und letzten Endes dazu motivieren möchte, zur Vollbibel selbst zu greifen.

Statt einer behutsamen Neubearbeitung der Kinderbibel von Anne de Vries entschied sich der Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn Anfang der

oder Religionspädagogisches Amt der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Hg.): *Kinderbuch*, 2007, 42) immer wieder behauptet. So auch die Auskunft von Sören Dalevi, Karlstadt, unter Verweis auf Anne de Vries' Sohn Anne de Vries (September 2006). In der mir vorliegenden Erstauflage ist vermerkt: „1.–8. Tausend 1955“. Susanna Straß gibt in ihrer Dissertation die Jahreszahl 1956 an. Siehe Susanna Straß: *Die Bibel als Buch für Kinder?! Theologische und didaktische Analyse aktueller Kinderbibeln. Kriterien – Beispiele – Perspektiven*, Nürnberg, 2002, 165.

- 42 Siehe ausführlich Reiner Andreas Neuschäfer: *Anne de Vries*, in: BBKL XXXV (2014). Kritisch zu Anne de Vries vor allem Reinmar Tschirch: *Bibel für Kinder* (wie Anm. 41); Reinmar Tschirch: *Zum Streit um die Neubearbeitung der Kinderbibel von Anne de Vries. Bibeltreue – ein uneingelöster Anspruch*, in: Gottfried Adam, Rainer Lachmann (Hg.): *Kinder- und Schulbibeln. Probleme ihrer Erforschung*, Göttingen, 1999, 206–226 und Regine Schindler: *Judentumsdarstellungen in Kinderbibeln in Vergangenheit und Gegenwart*, in: Gottfried Adam, Rainer Lachmann, Regine Schindler (Hg.): *Illustrationen* (wie Anm. 42), 153–210, hier 157. Deutlich differenzierter die schwedische Dissertation von Sören Dalevi: *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder*, Stockholm, 2007 (Dissertation Universität Karlstadt 2008).
- 43 Reinmar Tschirch: *Zum Streit* (wie Anm. 42), 206–226, hier 206. Siehe auch den Vortrag von Hans Grewel beim „Dies academicus“ des Faches Evangelische Theologie an der Universität Dortmund am 4. Februar 2004: *Die Kinderbibel von Anne de Vries – Zu Recht ein Longseller?* (bislang unveröffentlicht).
- 44 Reinmar Tschirch: *Zum Streit* (wie Anm. 42), 206–226. In sämtlichen von mir arrangierten Kinderbibel-Ausstellungen in den Jahren 2003–2006 (Rudolstadt; Erfurt; Gotha; Drübeck; Groß Oesingen) wurde ich von Besuchenden auf die Kinderbibel von Anne de Vries angesprochen als eine sie in ihrer Kindheit prägende Größe.

1980er Jahre zur Konzeption einer völlig neuen Kinderbibel aus der Feder von Irmgard Weth, die inzwischen gleichsam als „Neukirchener Kinderbibel“ mit Bildern des Niederländischen Kunsterziehers Kees de Kort zu einem Verkaufserfolg wurde. Doch auch an der Kinderbibel von Anne de Vries gingen manche theologischen Strömungen der Nachkriegszeit nicht spurlos vorüber: 1988 kam eine Neuausgabe heraus, in die – je nach theologischem Standpunkt – mehr oder weniger stark eingegriffen wurde.⁴⁵ Die Symbiose von stilistischen und theologischen Fragen kam dann in der heftigen Reaktion (und Erwiderung zum Beispiel durch Reinmar Tschirch) sehr deutlich zum Ausdruck. Und tatsächlich kann man fragen, inwiefern hier nicht ein Grundcharakter der Kinderbibel von Anne de Vries halbherzig verändert wurde. Kindertümelnde Ausdrucksweisen und stilistische Auffälligkeiten wurden erheblich verändert, ebenso moralisierende Anreden an das Kind bzw. den Leser. Es wurden Fragen der Haltung und Handlung weniger auf ein Frommsein hin bezogen. Bei genauerem Hinsehen erkennt man auch Eingriffe in eschatologische Vorstellungen.

Im Folgenden nehme ich die Kinderbibel von Anne de Vries in Blick, die einerseits inzwischen zu den historischen Kinderbibeln zu zählen ist, andererseits aber als Archetyp für aktuelle Kinderbibeln gelten kann.

Die Kinderbibel von Anne de Vries, erschienen Ende 1954, herausgekommen aber erst Anfang 1955, war – wie gesagt – die erste neu konzipierte Kinderbibel nach dem 2. Weltkrieg. Ihr Titel wechselte bei den verschiedenen Auflagen und signalisiert damit bereits, dass die Kinderbibel von Anne de Vries nicht statisch, sondern in einem dynamischen Prozess mit verschiedenen Varianten und Versionen seit ihrem ersten Erscheinen zu sehen ist⁴⁶: Während die Erstauflage (1955)

45 Reinmar Tschirch: *Zum Streit* (wie Anm. 42), 206–226 mit Verweis auf folgende Literatur: Samuel Külling: *Muß die Bibelkritik nun auch in Kinderbibeln Eingang finden? Manipulationen der neuen Kinderbibel von Anne de Vries*, Ausgabe 1989, in: *Fundamentum* H. 3, 1991, 35–42; Martin Kugele: *Bibelkritik jetzt auch in Kinderbibeln? Anfragen an die revidierte Kinderbibel von Anne de Vries*, in: *Hoffen und Handeln*, Östringen H. 9, 1992, 10 und Ulrich Zimmermann: *Anne de Vries Kinderbibel*, in: *AGORA. Krelinger Studenten-Rundbrief* H. 12, 1992.

46 Vgl. Reinmar Tschirch: *Zum Streit* (wie Anm. 42), 206: „Nachdem es schon „zu Lebzeiten des Verfassers mehrfach Änderungen gegeben hatte“, die „geplante Neubearbeitung also gar nicht die erste solche war“ ..., bereitete der Verlag ... seit Ende der siebziger Jahre eine Neubearbeitung vor, die dann 1988 mit der zurückhaltend formulierten Angabe im Impressum herauskam: „Die Durchsicht des Textes besorgte Gerhard Timmer, Meersburg.“ Kleine Veränderungen sind schon von der Erstauflage zur zweiten Auflage festzustellen. So heißt es zum Beispiel in der Erstauflage am Ende des Alten Testaments „Und weißt du, wie er heißt? Jesus Christus.“ (163. Korrekte Paginierung wäre 161!). In der zweiten Auflage heißt es dann lediglich: „Und weißt du, wie er heißt? Jesus.“ (145). Im Zuge der Überlegungen zur Überarbeitung der Kinderbibel von Anne de Vries konzipierte Irmgard Weth, die an den Überarbeitungsüberlegungen zunächst beteiligt war, ihre eigene Kinderbibel und gab sie 1988 als „Neukirchener Kinderbibel“ im Kalenderverlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, heraus. Gabriele Dreßing: *Zwischen Bibel und Bilderbuch. Religiöse Kinder- und Jugendliteratur im Spiegel des Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreises*,

noch „Die Kinderbibel erzählt für unsere Kleinen“ titelte, hatte die zweite Auflage (1956) lediglich den Titel „Die Kinderbibel“, ohne dass dies von Verlagsseite oder im Buch erklärt wurde. In der Auflage von 1960 (78.–82. Tausend) lautet der Titel wiederum „Die Kinderbibel erzählt für unsere Kleinen“. Zwei Jahre später hieß das Buch „Die Kinderbibel für unsere Kleinen“, ohne die Näherbestimmung durch „erzählt“. Dafür wurde jedoch auf der ersten Innenseite der Zusatz eingefügt: „Die Worte der Heiligen Schrift von Anne de Vries für die Kinder erzählt“. In der Ausgabe von 1964 (326.–367. Tausend) ist der Titel wiederum verkürzt auf „Die Kinderbibel“, dafür ist jedoch der Innenseiten-Zusatz beibehalten. In den Ausgaben, die ohne Jahresangabe in der Evangelischen Buchgemeinde Stuttgart herauskamen, gibt es zwei Varianten, wobei beide die Illustrationen von Tjeerd (bzw. Tsjeard) Bottema (6.2.1884–9.3.1978) und C. D. Roeper bieten: Einmal den Titel „Die Kinderbibel“ und einmal die Formulierung „Die Kinderbibel. Die Worte der Heiligen Schrift von Anne de Vries für die Kinder erzählt“. Der Titel in der vom Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, herausgegebenen Version der Kinderbibel von Anne de Vries lautet einheitlich „Die Bibel unserer Kinder. Die Worte der Heiligen Schrift von Anne de Vries für die Kinder erzählt“.⁴⁷

4.2 Zu den Hintergründen der Kinderbibeln

Die holländische Erstausgabe stellte Anne de Vries im Juni 1942 fertig, doch aufgrund der politischen Situation stellte ihm die Kulturkammer ein Erscheinen erst nach Überarbeitung in Aussicht. Zwar hatte Anne de Vries die Überarbeitung bereits im Februar 1943 abgeschlossen, doch erschien sie erst 1948 unter dem Titel „Kleuter Vertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis“ im Verlag J. H. Kok N. V. in Kampen⁴⁸ und wurde aus dem Niederländischen übertragen von Christian Verstalt. Sie wurde in mindestens dreißig Sprachen übersetzt. Sowohl der zeitgeschichtliche Zusammenhang als auch der nationale bzw. gesellschaftliche Kontext ist bei einer angemessenen Einschätzung der Kinderbibel von Anne de Vries zu beachten. Anne de Vries konzipierte und schrieb seine Kinderbibel eben während des 2. Weltkriegs (1939–1945) unter dem Eindruck der Kriegseindrücke und der kirchlichen Situation. Seine Kinderbibel ist die zweite von ihm veröffentlichte Bibelbearbeitung für Kinder und wird von ihm selbst in

Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft, 33, St. Ingbert, 2004, 144, nennt hier die Jahreszahl 1989.

47 Anne de Vries: *Die Bibel unserer Kinder. Die Worte der Heiligen Schrift von Anne de Vries für die Kinder erzählt*, Stuttgart 2013.

48 Noch 2005 erschien im Callenbach Verlag Kampen eine „ongewijzigde“ Auflage des Drucks aus dem Jahr 1948 mit den Illustrationen aus der Feder von Tjeerd Bottema, an denen er bereits seit Januar 1942 gezeichnet hatte. Vgl. Anne de Vries jr.: *Een zondagskind* (wie Anm. 16), 182ff. Außerdem kam 2005 eine Neuauflage der englischsprachigen Version von 1963 heraus: Anne de Vries: *The New Children's Bible*, Edinburgh, 2005.

enger Symbiose zueinander gesehen. Bereits 1939 bzw. 1940 war in den Niederlanden Anne de Vries „Groot Vertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis“ erschienen, das als „Großes Erzählbuch der biblischen Geschichte“ 1957 in zwei Bänden (Altes und Neues Testament) in deutschsprachiger Übertragung durch Bruno Loets herauskam.⁴⁹

Anne de Vries' kirchliche Sozialisation und gemeindlicher Hintergrund mit reformierter Prägung spielt ebenso eine Rolle wie sein sonstiges literarisches Schaffen als Kinderbuchautor und Wirken als Pädagoge in einer kirchlichen Blindenschule in Zeist.⁵⁰ Darüber hinaus ist die deutschsprachige Fassung der Kinderbibel auch in ihrem Charakter als Übertragung aus dem Niederländischen wahrzunehmen. Eine Übertragung ist immer auch geprägt von der dafür verantwortlichen Person, die jeweils für Formulierungen, Wortwahl und Grundcharakter des übertragenen Buches mitverantwortlich ist.

Anne de Vries' Kinderbibel stellt insofern auch eine Pionierleistung auf dem Kinderbibelsektor dar, als dass sie von ihrem Anspruch her versuchte, in kindgemäßer Erzählweise und leicht verständlicher Sprache biblische Geschichten nachzuerzählen und dabei bewusst das Kind als Dialogpartner anzusprechen.⁵¹ Sie erwies sich darüber hinaus auch von ihrer Rezeption her als eine Pionierleistung, da diese Kinderbibel nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst über Jahre hinweg diejenige



49 Eine einbändige, neubearbeitete Ausgabe mit einer sprachlichen Überarbeitung durch Barbara Reuter wurde im Jahr 2003 durch die Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, publiziert und im Verlag Aussaat, Neukirchen-Vluyn, verlegt als Anne de Vries: *Das große Erzählbuch zur biblischen Geschichte*, Bielefeld 2003. Die preisgünstige, 718 Seiten starke Ausgabe signalisiert, wie sehr für eine Bibelparbeitung von Anne de Vries ein Markt vorhanden ist oder zumindest von den Herausgebenden erhofft wird. Dies spiegelt sich darüber hinaus wider in der 2006 im gleichen Verlag herausgekommenen Hörbuch-Fassung „Das große Erzählbuch zur biblischen Geschichte“ als Audio-CD-Box.

50 In diesem Tätigkeitsfeld und Umgang mit sehbehinderten und blinden Menschen ist meiner Meinung nach auch eine Ursache für die Formulierungsweise von Anne de Vries zu sehen, die oft kritisiert wurde. Vgl. Gottfried Adam: „Sünde“ in *Kinderbibeln. Exemplarische Beispiele und unterrichtliche Verwendung*, in: *Glaube und Lernen* 20, H. 2, 2005, 164–177, 168: „Die Erzählweise von Anne de Vries ist frei und teilweise breit ausladend. Der Text wendet sich immer wieder auch direkt an den Leser.“

51 So war u. a. die Kinderbibel von Anne de Vries eine Basis für die „Kinderbibel“ aus der Feder des Journalisten und Lehrers Abrascha Stutschinsky (1907–1978) aus dem Jahr 1964 (5. Aufl. 2002). Siehe Abrascha Stutschinsky: *Die Bibel für Kinder erzählt nach der Heiligen Schrift und der Agada*, Köln 2002, 669. Vgl. Christine Reents, Christoph Melchior: *Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel* (wie Anm. 28), 621–627.

mit der größten Verbreitung sowohl im evangelischen als auch im römisch-katholischen Bereich war und innerhalb weniger Jahre eine große Verbreitung und Breitenwirkung durch Übersetzungen und Zusatzmaterialien wie Ausmalbibleschriften hatte.⁵² Zu Letzteren urteilt unter dem Gesichtspunkt der bildungs-medialen Spezifika religiös orientierter Bildungsarbeit Björn Rohloff in seiner Dortmunder Dissertation aus dem Jahr 2008: „Unter den Malbüchern ist z. B. die „Kindermalbibel“ (Christliche Verlagsanstalt) jeweils zum Neuen und Alten Testament zu nennen. Hier sind schwarz-weiße Zeichnungen (zum Ausmalen) von Roelof Klein erzählten Texten von Anne de Vries gegenübergestellt ... Im Wesentlichen beschränken sich die Malbücher auf das Ausmalen vorgezeichneter Motive.“⁵³ Aus Anne de Vries' *Großem Erzählbuch der biblischen Geschichte* veröffentlichte die Kinderliedermacherin Margret Birkenfeld schon Ende der 1970er Jahre vier Hörbücher, von ihr selbst sowie von Jürgen Werth gelesen und mit Liedern ihrer *Wetzlarer Kinderchöre* untermalt. Seit dem Jahr 2000 bringt das Katholische Bibelwerk, Stuttgart, in Kooperation mit dem evangelischen Abakus-Verlag, Greifenstein, eine Reihe von Singspielen auf Grundlage der Anne-de-Vries-Erzählungen heraus, und zwar aus der Feder von Daniela Dicker und Siegfried Fietz.

52 Diesen Aspekt betonen zu Recht Irene Renz: *Kinderbibeln als Bibeln für Kinder?!*, in: Klaus Kürzdörfer (Hg.): *Die Bibel – als Erzieherin?*, Bad Heilbrunn, 1994, 167–177, 169; Susanna Straß: *Die Bibel* (wie Anm. 41), 242, Gottfried Adam: *Bibeln für Kinder: Typen – Illustrationen – Kriterien*, in: *Amt und Gemeinde* 54, 2003, H. 6/7/8, 150–157 hier 150, und Gottfried Adam: „*Sünde*“ (wie Anm. 50), 168. Vgl. Reiner Andreas Neuschäfer: *Kinderbibeln als Bearbeitung der Bibel. Einsichten, Einblicke und Einschätzungen*, in *JETH* 26, 2012, 167–197, hier 176f. Die siebente Auflage der Kindermalbibel erschien 2010 im Aussaat-Verlag Neukirchen-Vluyn, die Erstauflage 1960! Zu Kinderbibeln als Medien siehe Bernd Schröder: *Religionspädagogik*, Tübingen, 2012, 435f.: „Kinderbibeln gehören ... zu den wichtigsten Medien familialer religiöser Erziehung; Vermutlich verfügt etwa die Hälfte der Kinder in Deutschland über eine eigene Kinderbibel.“

53 Björn Rohloff: *Medien im Kontext der religiös orientierten Bildungsarbeit*, Münster, 2009, 70.

Jahr	Titel	Inhalt	Verlag
1977	Als Gottes Zeit gekommen war	Der Engel kündigt die Geburt des Johannes an • Der Engel bei Maria • Maria und Elisabeth • Die Geburt des Johannes • Gott tut seine Wunder mit einfachen Leuten • Die Geburt Jesu • Die Hirten bei dem Jesuskind • Simeon und Hanna • Die Weisen aus dem Morgenland • Herodes tötet die Kindlein • Die Flucht nach Ägypten	Schulte & Gerth bzw. Gerth Medien, Asslar
1978	Sieh, das ist Gottes Lamm	Die Kindheit • Das Kind im Tempel • Jesus verlässt Nazareth • Johannes der Täufer • Johannes predigt und tauft • Die Taufe Jesu • Der Kampf mit dem Satan • Die ersten Jünger	Schulte & Gerth bzw. Gerth Medien, Asslar
1978	Er ist der Messias	Die Hochzeit zu Kana • Die Reinigung des Tempels • Jesus und Nikodemus • Jesus und die Samariterin • Die Menschen werden froh • Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht • Jesus heilt den Sohn des königlichen Beamten • Jesus in Nazareth • Am Rande des Berges	Schulte & Gerth bzw. Gerth Medien, Asslar
1979	Folge mir nach	Böse Geister fahren aus • Er trug unsere Krankheit • Die Menschenfischer • Die Berufung der 12 Jünger • Vom neuen Königreich • Die Bergpredigt • Sei gereinigt • Der Hauptmann zu Kapernaum	Schulte & Gerth bzw. Gerth Medien, Asslar

Ein besonderer Aspekt stellt die Rezeptionssituation dar, für die diese Kinderbibel konzipiert wurde. Anne de Vries erarbeitete seine Kinderbibel in erster Linie für die häusliche, christliche Erziehung; zwar losgelöst vom Kontext der Schule oder eines kirchlichen catechetischen Handelns, aber doch nicht ohne Zusammenhang mit ihnen.

4.2 Kinderbibel und Biblische Geschichte – Zur Frage der Differenzierung

Bei seinem Vorwort zur ersten Auflage („Zur Einführung“)⁵⁴ fällt auf, dass er zwar sowohl die christliche Erziehung im Elternhaus („Eltern sollten dieses Buch benutzen, um ihre Kinder durch Wort und Bild so früh wie möglich zu Jesus zu führen.“), als auch einen Einsatz in der Schule vor Augen hat („Lehrerinnen und Lehrer werden es in den Anfangsklassen verwerten.“), aber die christliche Gemeinde als Rezeptionskontext nicht ausdrücklich nennt.⁵⁵ Stattdessen hat Anne de Vries neben den Eltern, Erziehenden und Lehrkräften auch das Kind selbst im Blick, das selbsttätig mit dieser Kinderbibel umgehen soll entsprechend seines

54 Hier und im Folgenden: Anne de Vries: *Die Kinderbibel erzählt für unsere Kleinen*, Konstanz, 1955, 5. Dieses Vorwort ist auch in der zweiten Auflage noch dem eigentlichen Buch vorangestellt, wurde jedoch in den späteren Auflagen ab 1960 weggelassen und dafür das Inhaltsverzeichnis vom hinteren Ende des Buches nach vorne an dessen Stelle gerückt.

55 Der erzählende Text der Kinderbibel selbst und Signale auf kirchliche Gegebenheiten zeigen dagegen, dass Anne de Vries seine Kinderbibel nicht unabhängig von einem gemeindlichen bzw. kirchlichen Kontext verankert wissen wollte.

Lesevermögens: „Und sobald die Kinder erst lesen können, werden sie das Buch selber in die Hand nehmen.“ Des Weiteren hat Anne de Vries eine Differenzierung vor Augen, wenn er seine Kinderbibel lediglich als Wegbereiter für „das große Erzählbuch der biblischen Geschichten“ ansieht und schließlich seine Kinderbibel als „eine Hinführung zum schönsten und besten aller Bücher“, der Bibel, präsentiert.

Diese Einführung signalisiert von ihrem Anspruch her eine für seine Zeit neuartige Heranführung von Kindern an die Bibel: Einerseits relativiert sich diese Kinderbibel selbst als *eine* Variante und ausdrücklich als ein *Versuch*⁵⁶ einer Hinführung von Kindern an die Bibel, andererseits stellt sie die Eltern und Erziehenden selbst in die Verantwortung, hat den schulischen Kontext vor Augen (ohne diesem einen Vorrang zu geben oder die Kinderbibel im eigentlichen als Schulbibel zu sehen!) und sieht die Kinder als selbsttätige Subjekte beim Umgang mit der Kinderbibel.⁵⁷ Für den Regensburger Religionspädagogen Burkard Porzelt stellt eine Kinderbibel demgemäß eine „bibeldidaktische Nagelprobe“ dar und so räumt er Kinderbibeln in seinen Grundlinien biblischer Didaktik einen breiten Raum ein, wobei er die Begriffe „elementares und poetisches Sprechen“ sowie „Bildsame ‚Ratlosigkeit‘“ prägt.⁵⁸

4.3 *Bebilderung der Bibeln für Kinder*

Neben der sprachlichen Gestaltung der Kinderbibel von Anne de Vries sind für die Rezeption dieser Kinderbibel auch die Illustrationen von Bedeutung, die – nach Angaben im Buch – für die Erstauflage Cornelis Jetses (23. Juni 1873–9. Juni 1955) besorgte.⁵⁹ Tatsächlich sind die Illustrationen jedoch aus der Feder von Tjeerd Bottema und – erst ab der dritten Auflage – auch von C. D. Roeper.⁶⁰

56 „In diesem Buch habe ich versucht, die wichtigsten Geschichten der Bibel so einfach wiederzugeben, daß schon unsere Drei- bis Vierjährigen sie begreifen können.“

57 Dies ist sicherlich nicht direkt zu vergleichen mit der aktuellen Rede von einem Perspektivenwechsel, bindet eine Beschäftigung mit der Bibel aber auch nicht an eine Institution oder Person und legt Wert auf das Eigenrecht einer elementarisierten Präsentation biblischer Inhalte: „Denn gerade die schlichte Fassung rückt die Schönheit und eigentliche Bedeutung der biblischen Erzählung oft in ein viel helleres Licht.“

58 Burkhard Porzelt: *Grundlinien biblischer Didaktik*, Bad Heilbrunn, 2012, 133–144.

59 So die Angabe in dem mir vorliegenden Exemplar der Erstauflage und nach Information der Deutschen Nationalbibliothek. Die 2. Aufl. bietet bereits die Angabe mit Tjeerd Bottema. Bei Reinmar Tschirch heißt es lapidar: „Die originale Illustration von Tjeerd Bottema und C. D. Roeper ist später durch die Bilder von Hermine F. Schäfer ersetzt worden.“ Nach den mir vorliegenden Auflagen hatte zuletzt die Auflage von 1960 (78.–82. Tausend) eine Illustration der Innenbilder durch Tjeerd Bottema und C. D. Roeper und eine Illustration des Umschlages von Erich Hofmann. Ab der Auflage von 1962 (178.–192. Tausend) besorgte die Buchgestaltung Hermine F. Schäfer. Doch auch diese war in den einzelnen Auflagen nicht einheitlich!

60 So Anne de Vries jr.: *Een zondagskind* (wie Anm. 16), 329: „In diesen Jahren erschienen stets neue Übersetzungen seines Werks. Es begann mit der deutschen Übersetzung der

Ab dem Jahr 1962 wurden die Illustrationen durch Bilder von Hermine F. Schäfer (* 20.03.1938) ersetzt, die dann auch zum Teil (und teilweise koloriert!) in die Neubearbeitung der Kinderbibel des Jahres 1989 aufgenommen wurden.⁶¹ In der holländischen Ausgabe sind die Illustrationen sowohl von Tjeerd Bottema als auch von Hermine F. Schäfer aufgenommen.⁶²

Folgende Ausgaben biblischer Bücher für Kinder wurden auch noch von Hermine F. Schäfer gestaltet. Die Illustrationen der Kinderbibel sollte man also unbedingt im Kontext der anderen Veröffentlichungen mit Zeichnungen von Hermine F. Schäfer sehen:

Anne de Vries: *Gado Tori gi pikinnengre (Kleutervertelboek voor de bijbelse geschiedenis)* Paramaribo, Stadszending, 1. Aufl. gekart./innen rug, 1961

Anne de Vries: *Kinder in der Bibel*, Konstanz: Bahn, 1964

Anne de Vries: *Biblisches Erzählbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966

Northcott, Cecil: *Biblisches Lexikon für Jung und Alt*, Konstanz: Bahn, 1969

Anne de Vries: *Kinder-Bibel*, Gütersloh: Bertelsmann, 1982

Entsprechende Hefte *Kindermalbibel*

Gisela Klühspies: *Du bist Petrus. Eine vorösterliche Erzählung um die Jünger Jesu*, Konstanz: Bahn, 1989

Ansonsten zeichnete sich die Zeichnerin Hermine F. Schäfer vor allem durch Illustrationen zu Schulbüchern, zu volkskundlichen Veröffentlichungen und zu den Kasperle-Büchern von Josephine Siebe aus.⁶³

Kleutervertelboek, die 1954 im Friedrich-Bahn-Verlag herauskam. Er hätte keinen besseren Verleger treffen können. Der Direktor, Gerhard Schneider, war sehr engagiert. Er brachte stets neue Übersetzungen heraus: Das große Erzählbuch, alle Romane und ein Großteil der Kinderbücher. Bei der Kinderbibel strengte er sich besonders an. Die erste Auflage wurde verschönert mit den ursprünglichen Zeichnungen von Bottema, der dritte Druck nahm auch Zeichnungen von C. D. Roeper auf, und 1960 verschönerte die Auflage neue Zeichnungen von Hermine Schäfer, die stärker besinnlich wirkten: allgemeine Farbzeichnungen, die dennoch einen modernen Eindruck machten.“ (Übersetzung R. A. N.).

61 Die Illustrierung durch Tjeerd Bottema ist an den Kennzeichnungen mit „TB“ der meisten Illustrationen in der Erstauflage erkennbar und wurde von Anne de Vries' Sohn Anne de Vries bestätigt. Siehe hierzu näher Sören Dalevi: *Gud som haver barnen kär?* (wie Anm. 42). Vgl. auch Reinmar Tschirch: Zum Streit (wie Anm. 42), 206, Anm. 2. Im Übrigen gab es allerdings auch schon zwischen der ersten und zweiten Auflage und generell in den Auflagen bis 1961 mit den Illustrationen von Tjeerd Bottema und C. D. Roeper erhebliche Variationen der Illustrierungen (Motivwahl, Farbliche Gestaltung) und Umschlaggestaltung.

62 Anne de Vries: *Kleutervertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis*, Kampen, 1999.

63 Einige Titel: Josephine Siebe: *Kasperle auf Reisen*, Stuttgart, 1956; *Kasperle im Kasperland*, Stuttgart, 1956; *Kasperles Schweizerreise*, Stuttgart, 1956; *Kasperles Abenteuer in der Stadt*, Stuttgart, 1956; *Kasperles Spiele und Streiche*, Stuttgart, 1957; *Kasperle ist wie-*

Insbesondere seit dem Facettenreichtum an Illustrationen, wie er durch eine Vielzahl an Kinderbibeln erst optional zum Vorschein kommen konnte, wurde die Bebilderung der Bibelbearbeitungen von Anne de Vries auch kritisch wahrgenommen. So moniert Reinmar Tschirch die Bildmotiv-Auswahl zur Erzählung vom Verlorenen Sohn (Lk 15): „Die Illustrationen der Gleichnisse bei Anne de Vries ... beleuchten nur den ersten Teil dieser Parabel und verstärken damit ein (Miss-)Verständnis der Geschichte, deren Bedeutung sich ausschließlich im ersten Teil ausdrückt, womit der zweite Gleichnisteil im Grund entbehrlich sei. Auf diese Weise entsteht allerdings eine andere Geschichte, eine Erzählung, die von Sünde, Buße und Vergebung handelt. So formuliert es denn auch der Textabschluss, der in der revidierten de-Vries-Kinderbibel 1992 weggefallen ist: „Wir dürfen immer zu ihm (zum Vater im Himmel) zurückkehren, wenn wir auch noch so viel Böses getan haben. Wenn wir echte Reue haben, ist Gott nicht mehr böse auf uns. Dann ist er froh und dann dürfen wir doch noch seine Kinder sein ...“.⁶⁴ Leider übersieht der Kritiker hierbei, wie wenig ein Autor Einfluss auf die Auswahl und Gestaltung der Illustrationen seiner Kinderbibel hat und wie sehr der Verlag das Gesamtwerk „Kinderbibel“ formt.

Die bisher vorletzte Auflage der Kinderbibel von Anne de Vries erschien im Jahr 2004 und hatte die Auflage von 1.735.000 Exemplaren.⁶⁵ Neun Jahre zuvor hatte es die vorherige Auflage gegeben, nämlich 1995 (1.656.000–1.673.000). Schon 1970 kam eine jüdische Fassung der Anne de Vries-Kinderbibel heraus mit dem schönen Titel „Sipurim mikhteve ha-kodesh (סיפורים מכתבי-הקודש)“ und den Illustrationen aus der Feder von Hermine F. Schäfer.⁶⁶

der da, Stuttgart, 1957; *Kasperle auf Burg Himmelhoch*, Stuttgart, 1957; *Lageplan von Schönhausen zum Ausmalen*, Stuttgart, 1968; Margaret Epp: *Ein Sommer in Alaska*, Konstanz, 1980; Ruth Zechlin: *Werkbuch für Mädchen und alle, die mit klassischen handwerklichen Grundlagen eigene Werk- und Handarbeiten verwirklichen wollen*, Ravensburg, 1989.

64 Reinmar Tschirch: *Illustrationen in Kinderbibeln*, in: Gottfried Adam, Rainer Lachmann, Regine Schindler (Hg.): *Illustrationen* (wie Anm. 42), 119–151, hier 131.

65 So die Auskunft des Verlages, Frau Heike Peun, am 3. Mai 2006, mit der Betonung, dass darin sämtliche veränderte Varianten inbegriffen sind, einschließlich der wesentlichen Neubearbeitung von 1988, allerdings ohne die Ausgabe des Katholischen Bibelwerks Stuttgart. Dementsprechend ist die Formulierung von Reinmar Tschirch so nicht mehr aufrechtzuerhalten: „Dem entspricht eine jährliche Verkaufszahl von 40.000 Exemplaren!“ (Reinmar Tschirch: *Zum Streit* (wie Anm. 42), 206). Während bis 1994 mit 1.655.000 Exemplaren jährlich ca. 40.000 verkauft wurden, hätte sich seither die jährliche Verkaufszahl auf ca. 6.500 reduziert.

66 Anne de Vries: *Sipurim mikhteve ha-kodesh* (סיפורים מכתבי-הקודש), mit Illustrationen von Hermine F. Schäfer, Jerusalem, 1970.

4.5 Die Bibel in Kinderbibeln: Zur Auswahl

Die Textauswahl der Erstauflage von 1955 orientiert sich grob an der Reihenfolge biblischer Bücher in lutherischer Tradition. Im Alten Testament finden sich Texte aus der Urgeschichte, den Erzelternerzählungen, der Exodus- und Landnahmetradition, den Geschichten aus der Richter- und Königszeit sowie einzelne Erzählungen über Propheten (Elija; Elisa; Jona; Jesaja; Daniel). Damit sind folgende 18 biblische Bücher in der Kinderbibel von Anne de Vries berücksichtigt, 13 aus dem Alten Testament und fünf aus dem Neuen Testament:

Gen; Ex; Num; Dtn; Jos; Ri; Rut; 1Sam; 2Sam; 1Kön; 2Kön; Jona; Dan; Mt; Mk; Lk; Joh; Apg.

Die Aufteilung des alt- zum neutestamentlichen Teil der Kinderbibel ist mit 152 Seiten⁶⁷ (AT) zu 123 Seiten (NT) etwa 55 % Altes Testament und etwa 45 % Neues Testament. Den Übergang vom Alten zum Neuen Testament gestaltet Anne de Vries nach Erzählungen aus dem Buch Daniel unter der Überschrift „Und dann kam der Heiland“. Hier ist signifikant, dass er überhaupt die Problematik des Übergangs vom Alten zum Neuen Testament sieht und die Überleitung in Form einer paraphrasierend zusammenfassenden Schilderung des Wiederaufbaus des Tempels und der Erwartung an die Erfüllung des Versprechens eines Neuanfangs wagt. Schließlich mündet seine Schilderung in die Vorstellung der Erfüllung des Versprechens: „Und endlich – es hatte schon sehr lange gedauert – kam der Heiland. Er wurde in Bethlehem geboren, so wie es in den Büchern Gottes stand. Und weißt du, wie er heißt? Jesus Christus.“ (163). Daran schließt sich die Erzählung von Zacharias und Elisabeth (Lk 1) an nach deutlicher Zäsur durch ein Extrablatt mit der Aufschrift „Neues Testament“ (166).

Oft übersehen und im religionspädagogischen Raum nahezu verschwunden ist die positive Aufmerksamkeit für Christus im Alten Testament bzw. für Linien und Bezüge zwischen den beiden Testamenten.⁶⁸ Zurecht überschreibt aber nach Rainer Lachmann Anne de Vries die Friedensgeschichte des vor König Saul flüchtigen Davids (1 Sam 24) mit „Liebe deine Feinde“. Denn damit „verweist er ... auf Jesu Bergpredigt mit ihrer Antithese von der Feindesliebe (Mt 5,43ff.). Damit wird die Schalom-Vorstellung des AT gleichsam hineingeholt in den über- und tiefergreifenden Bannkreis und Herrschaftsbereich der Agape, der Radikalnorm christlicher (Kontrast-) Ethik. Kinderbiblisch ist hier eine erzählerische Vorwegnahme und Vorausschau auf Jesu Seligpreisung der Friedensstifter

67 In der Erstauflage der Kinderbibel von Anne de Vries ist auf Seite 161 eine nicht korrekte Paginierung (163) erfolgt.

68 Siehe grundsätzlich Stefan Felber: „Der helle Morgenstern“. *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, in: CA H. 1, 2012, 18–21: „Ohne das Alte Testament bliebe uns auch das Neue verschlossen. Und ohne das Neue bliebe das Alte ohne Ziel und Mitte.“ (21) sowie Stefan Felber: *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*, FSÖTh 89, Göttingen, 1999, 306–355.

(Mt 5,9) und Anstiftung zur „Entfeindung“ durchaus legitim, zumal entsprechend konkrete und spannende Friedensgeschichten im NT eher Mangelware sind.“⁶⁹

Den breitesten Raum im neutestamentlichen Teil der Kinderbibel von Anne de Vries nehmen die Wundererzählungen aus den Evangelien ein. Elf Mal werden Wundergeschichten zur Sprache gebracht und vier Mal ein Gleichnis. Darüber hinaus wird von der Berufung der ersten Jünger, der Kindersegnung, der Taufe Jesu und aus der Passionsgeschichte erzählt. Den Ausklang des neutestamentlichen Teils der Kinderbibel von Anne de Vries bilden Erzählungen aus der Apg und schließlich drei Gleichniserzählungen mit eschatologischem Hintergrund (Mt 25,1–13; Mt 25, 14–30 und Lk 14,15–24). Hier fällt auf, dass Anne de Vries zwar die Eschatologie vor Augen hat, aber nicht die Offenbarung berücksichtigt, sondern stattdessen auf eschatologische Texte aus den Evangelien zurückgreift. Hiermit hat er die Reihenfolge der biblischen Bücher durchbrochen und zeigt damit, dass er durchaus individuell mit der Bibel umgehen kann. Der biblische Hintergrund der nacherzählten Geschichten wird nicht durch Angabe von biblischen Fundstellen verdeutlicht. Zwar intendierte Anne de Vries laut dem Vorwort mit seiner Kinderbibel eine Hinführung zur Bibel, dies allerdings eher hinsichtlich ihrer Inhalte und weniger der formalen Aspekte. Dies wird in der Einführung durch die funktionale Näherbestimmung deutlich, wenn Anne de Vries formuliert: „Letztlich aber will es (das Kinderbibel-Buch, R. A. N.) nichts anderes sein als eine Hinführung zum schönsten und besten aller Bücher, ein Führer zum Heiland, der gesagt hat: „Lasset die Kindlein zu mir kommen.“ (5).⁷⁰ Jaqueline S. du Toit formuliert ähnlich und doch mit einem anderen Akzent: „Retelling the Bible to children is in this context probably one of the most intimate renderings of the privatization of the text: the final interchange between adult reader and child audience before bedtime. The distilling of what the adult narrator of the text considers most valuable to impart to the child is therefore particularly telling in our evaluation of societal values and norms. But the attitudes to the text and the interpretation of the text also speaks directly to the curious split between claims of an inviolable transmission of text and tradition *vis-à-vis* the pliability inherent to the transmission itself.“⁷¹

69 Rainer Lachmann: *Frieden – kinderbiblisch buchstabiert*, in: Norbert Ammermann, Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.): *Frieden als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur theologischen Friedensforschung*. FS für Reinhold Mokrosch, Göttingen, 2005, 213–224, hier 222f.

70 Siehe die kritische Analyse von Helena D. Fernys: *Die Bibel ein Buch für Kinder? Analyse und religionsdidaktische Einordnung von Konzeption und Realisierung ausgewählter Kinderbibeln seit 1950*. (Wissenschaftliche Hausarbeit zum Ersten Staatsexamen für das Lehramt an Grundschulen im Fach katholische Religion) Kassel, 2006, 52–71, die neben der Erstauflage auch die Neubearbeitung und die Überarbeitung für den römisch-katholischen Bereich in Blick nimmt.

71 Jaqueline S. du Toit: „Translated and improved“: *Retelling the Bible to Children*, in: Lucie Dolezalová, Tamás Visi (Hg.): *Retelling the Bible. Literary, Historical, and Social Contexts*, Frankfurt am Main u. a., 2011, 379–392, hier 391.

Da der Kinderbibel von Anne de Vries in der Kinderbibelforschung immer wieder eine Vorläufer- und Vorbildfunktion für spätere Kinderbibeln bescheinigt wird, ist zu fragen, inwiefern eine Art „strukturelle Sukzession“ hinsichtlich der Auswahl biblischer Passagen seit der Kinderbibel von Anne de Vries auszumachen ist, also ob die Art und Weise des Umgangs mit der Bibelvorlage sich in späteren Kinderbibeln fortsetzt. Meine Untersuchungen zur Auswahl biblischer Schriften in aktuellen Kinderbibeln haben gezeigt, dass es neben der gleichen Kollektion an biblischen Schriften in der Neubearbeitung der Kinderbibel aus dem Jahr 1989 keine weitere Kinderbibel mit genau dieser Auswahl biblischer Schriften im Zeitraum von 1955 bis 2006 gegeben hat.

5. Einblicke

Gerne wird auf einzelne Entscheidungen von Anne de Vries im Blick auf biblische Erzählungen hingewiesen, die zumindest als problematisch, wenn nicht sogar fragwürdig oder zweifelhaft anzusehen sind. Ihm wird beispielsweise *unterstellt*, mit einer zweifelhaften *Vorstellung* einer Familienidylle und einer *traditionellen* Rollenverteilung von Mann und Frau die biblische Realität zu *verstellen*.⁷² Doch war es mir wichtig, zunächst einmal eine Lanze für den Schriftsteller Anne de Vries zu brechen, zumal ich es für unredlich halte, über ihn den Stab zu brechen, ohne den Kontext, die Person und Position genauer in Blick genommen zu haben. Immerhin sind sie bei allem berechtigten Blick auf eine didaktische Verantwortung als Antwortversuche zu würdigen und ist die Eschatologie mit dem Jüngsten Gericht nicht vorweg zu nehmen.

Dennoch wenigstens einige Beispiele:

Gleich am Anfang seiner *Kinderbibel* erzählt Anne de Vries vom Anfang der Welt, und zwar nach Gen. 1. Sobald jedoch von der Erschaffung des Menschen die Rede ist, orientiert sich die Erzählung an Gen. 2:

„Und dann sprach Gott: „Jetzt will ich einen Menschen machen, und der Mensch soll mir gleichen.“ Und Gott schuf den ersten Menschen und nannte ihn Adam. Gott sprach: „Adam, du sollst der Herr sein über alles was ich gemacht habe ... Alles muß dir gehorchen, aber du mußt mir gehorchen.“ Das begriff Adam wohl.“ (Seite 11).

72 Beispielsweise Heidi Mühle, Reinmar Tschirch: Erzähl mir doch von Jesus. Ein Gegenentwurf zur Kinderbibel von Anne de Vries, in: Theorie und Praxis der Sozialpädagogik 101, 1993, 174f. Kritisch: Helmut Lang: Ist Eva neugieriger als Adam? Männer und Frauen in der Bibel, in: Christan Büttner, Marianne Dittmann (Hg.): *Brave Mädchen, böse Buben? Erziehung zu Geschlechtsidentität in Kindergarten und Grundschule*, Weinheim, Basel, 21993, 106–132. Vgl. aber grundsätzlich zur Problematik der hermeneutischen Wahlentscheidungen in Kinderbibeln die Ausführungen bei Kristina Dronsch: Am Anfang war die Übersetzung. Die Übersetzung des Johannesevangeliums als Interpretation in drei exemplarisch ausgewählten, aktuellen Kinder- und Jugendbibeln, in: ZNT 12, 2009, H. 23, 62–71.

Demnach wird das, was in Gen 1,26–28 über und zu dem ersten Menschenpaar gesagt wird, eigentlich nur zu Adam gesprochen. Hiermit erfolgt eine Unterordnung von Gott und Adam, aber auch von Adam, dem Mann, und der restlichen Schöpfung. Dies kann so interpretiert werden: Jungen sind die ersten. Jungen sind wichtiger als Mädchen. Noch deutlicher kommt dies auf der folgenden Seite 12 zum Ausdruck:

„Die hatte Gott ihm gegeben. Sie hieß Eva. Wie freute sich Adam. Nun war er nicht mehr allein. Er nahm Eva mit sich in den schönen Garten. Er zeigte ihr alles. Er machte sie aber auch auf den einen Baum aufmerksam, von dem sie nicht essen durften.“

Es sieht so aus, als gebe Adam seiner Eva das Gebot Gottes weiter. Eva ist auch im Blick auf Gott von Adam abhängig und braucht Adam zum Leben. „*Mädchen sind eigentlich für die Jungen da*“ folgert daraus der Württemberger Pfarrer Helmut Lang (*1929).⁷³ Die hervorgehobene Rolle von Adam ist auch daran erkennbar, dass offensichtlich nur er etwas vom Paradies hat. Zumindest wird das Paradies zwar in schönsten Farben geschildert, doch zunächst hat nur Adam etwas davon. Eva kommt erst später dazu:

„Adam ging in einem wunderschönen Garten spazieren ... Wie herrlich war es doch in dem schönen Garten ... Weißt du, wer dort auch war? Gott der Herr ... Einmal, als Adam im Paradies wandelte, kam Gott der Herr zu ihm und unterhielt sich mit ihm. Da hörte Adam Gottes Stimme und war sehr froh dabei. Denn das war für Adam das Herrlichste von allem, daß Gott ganz nahe bei ihm war ... Adam hörte auf das Wort des Herrn. Er ging an dem Baum vorbei. Er wollte Gott nicht weh tun.“ (Seite 11f.)

Ehe Eva auftaucht, war im Paradies alles in Ordnung. Sobald die Frau auftaucht, hört die heile Welt auf, gibt's Probleme. Ähnlich wie es Matthias Claudius (1740–1815) 1784 in einem Vierzeiler⁷⁴ dichtete:

Aus dem Englischen

Es legte Adam sich im Paradiese schlafen;
Da ward aus ihm das Weib geschaffen.
Du armer Vater Adam, du!
Dein erster Schlaf war deine letzte Ruh.

73 Helmut Lang, Ist Eva neugieriger als Adam? (wie Anm. 72), 110, Hervorhebung im Original. Noch radikaler aus einer sogenannten Gender-Perspektive polemisiert gegen Anne de Vries der Beitrag von Eva Jenny Korneck: Adam und Eva in Kinderbibeln: Vom Anfang des Umgangs der Geschlechter, in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.): *Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik*, Hodos 12, Frankfurt, 167–183.

74 Matthias Claudius: *Sämtliche Werke*, hg. von Jost Perfahl, Rolf Siebke, Hansjörg Plat-schek. 5., überarb. Aufl., München, 1984.

Irritierende Momente kann man dann auch in der Sündenfall-Geschichte bei Anne de Vries ausmachen, die bei ihm vom Stichwort „ungehorsam“ geprägt und damit psychologisiert wird nach dem Motto „Kinder müssen artig sein“. Auch bekommt man den Eindruck, als sei es Eva, von der allein die Aktivität zum Sündenfall ausgehe, die nicht widerstehen könne, also zum „schwachen Geschlecht“ gehöre:

„Eva ging allein im Garten umher ... Eva blieb neugierig stehen, als sie eine Stimme hörte. Eva sah die Früchte an. Sie glänzten so schön in der Sonne. Sie würden sicher sehr gut-schmeckend sein.“ (Seite 12f.)

Aus heutiger Sicht kann man sicherlich die Darstellung der Geburt von Adam und Evas Kindern, den Zwillingen Kain und Abel, kritisieren.⁷⁵ Dabei sollte aber die ganz und gar nicht idyllische Schreibsituation des Zweiten Weltkriegs, in die hinein Anne de Vries seine Erzählung verfasste, vergessen werden:

„Eines Tages geschah etwas sehr Schönes. Da bekam sie ein Kindlein, einen kleinen, lieben Jungen. Wie froh waren sie darüber. Nun war Eva Mutter geworden. Und sie nannte ihr Kindlein Kain. Eine Weile später wurde ihnen noch ein Kindlein geboren, wieder ein Junge. Der wurde Abel genannt. Nun hatten Adam und Eva schon zwei Kinder. Eva hatte keine Wiege, um ihr Kindlein hineinzulegen. Sie hatte auch keine Decken, um sie vor Kälte zu schützen. Sie war so arm, sie hatte fast nichts. Aber sie sorgte für Kain und Abel so gut sie nur konnte. Sie machten ihnen ein Bettchen aus Heu und Stroh. Sie deckte sie zu mit einem Tierfell. Das war schön warm.“ (Seite 15)

Die zweite Generation besteht aus zwei Jungen – Zufall? – und sorgt für ein Familienglück. „Und mit Mutter Eva taucht da plötzlich eine andere Frauengestalt auf, als sie in der Schöpfungsgeschichte zu sehen war. Dort das gefährliche Mädchen, jetzt die sorgende Mutter. Wenn Armut dazu kommt, unterstreicht dies die Idylle.“⁷⁶ Während der Vater der Arbeitende ist, sorgt die Mutter zu Hause für die Kinder.

Sören Dalevi hat in seiner schwedischen Dissertation an der Universität Karlstadt u. a. die Erzählung von Kain und Abel in narrativer Hinsicht untersucht.⁷⁷ Dabei beobachtet er eine Präsentation des Textes, der die Wahrnehmung dieses Textes beim Leser verändert:

75 Siehe ausführlicher in Reiner Andreas Neuschäfer, *Mit Kinderbibeln die Bibel ins Spiel bringen. Ideen, Informationen und Impulse für Gemeinde, Schule und Zuhause*, Jena, 2005, 47–66.

76 Helmut Lang, Ist Eva neugieriger als Adam? (wie Anm. 72), 115.

77 Sören Dalevi: *Gud som haver barnen kär?* (wie Anm. 42), 77–106.

Die Geschichte bietet in abstrahierter Form (literaturwissenschaftlich nennt sich dies Fabula) folgenden Aufbau:

1. Kain ist geboren
2. Abel ist geboren
3. Kains Opfer
4. Abels Opfer
5. Der Herr sah mit Wohlwollen an Abels Opfer aber nicht das von Kain
6. Kain ist zornig
7. Der Herr spricht mit Kain
8. Kain tötet Abel
9. Dialog zwischen Kain und dem Herrn
10. Der Herr setzt ein Zeichen an Kains Stirn
11. Kain lässt sich in Nod nieder

Die Kinderbibel von Anne de Vries hat Punkt 3 und 4 ausgetauscht, sodass zuerst

Abels Opfer zur Sprache kommt. Auch ergänzt die Kinderbibel in einigen Punkten mit zusätzlichen Informationen: Was dachte Abel während der Darbringung des Opfers? Welche Überlegungen hatte Kain? Das ist eine privilegierte Information, die die inneren Gedanken einer Person und damit einen



glaubwürdigen Hinweis zu deren Charakter bietet. Dies ist typisch für Kinderbibeln, zusätzliche Vermutungen über Gedanken und Gefühle anzustellen! Der Leser erhält auch Informationen darüber, *wie* die Opfer aussehen und wie sie gemacht wurden. Der Punkt 10 ist in der Kinderbibel vollkommen weggelassen bzw. ausgespart. Damit hat die Kinderbibel ein völlig neues Ende und einen neuen Aspekt, nämlich Abel im Paradies ... Ähnlich wie bei anderen Erzählungen prägen die Formulierungen auch das Tempo der Erzählung und bestimmen deren Schwerpunkt. Punkt 3 und 4 werden zum Beispiel in der Bibel selbst schnell abgehandelt, bei Anne de Vries aber ausführlicher geschildert und erscheinen letztendlich so, als ob die Opfer den Schwerpunkt der Erzählung darstellten. Im Bibeltext spiegelt aber Punkt 9 den zentralen Aspekt wider, und zwar mit fünf Versen! So steuert die sehr aktive Erzählstimme in der Kinderbibel von Anne de Vries die Wahrnehmung des Bibeltextes ausgesprochen stark. Diese Akzentuierung des Textes von Anne de Vries setzt sich in deren Illustration fort, wo der Rauch von Abels Opfer hoch steigt, während der Rauch von Kains Opfer

zur Seite bzw. zur Erde sinkt.⁷⁸ Diese Rauchsymbolik findet sich schon im Mittelalter, beispielhaft in folgender Abbildung aus der neunten Deutschen Bibel, Nürnberg 1483:

Diese Beispiele aus dem Anfang der Kinderbibel von Anne de Vries zeigen, wie schnell und unbewusst etwas aus den eigenen Vorstellungen in das Nacherzählen biblischer Geschichten mit einfließt und einem damit das Weitererzählen von Vorurteilen und Vorstellungen unterlaufen kann, obwohl die Bibel vielleicht geradezu in eine andere Richtung läuft.

Nicht nur die Texte sind dabei in Blick zu nehmen, sondern auch die *Illustrationen*.⁷⁹ Denn im Zweifelsfall bleiben immer die Bilder hängen, selbst wenn im Text etwas anderes steht als im Bild illustriert wird. Vielleicht ist auch manches, was Anne de Vries angelastet wird, eher den Bildern und Illustrationen zu seinen Erzählungen geschuldet? Ein Beispiel aus der Kinderbibel von Anne de Vries, Seite 24: Abraham und Lot reiten erhaben auf Kamelen, während die Frauen – in gebührendem Abstand – hinter ihnen auf Eseln reiten.

Ein anderes, eher positives Beispiel nimmt die sogenannte „Opferung Isaaks“ (Gen 22) bzw. die Bindung Isaaks, des Sohns Abrahams, in den Blick. Statt das Grausame und Gewaltvolle in den Mittelpunkt zu stellen, wird – im wahrsten Sinne des Wortes – die „Einstellung des Opfers“ vor Augen geführt:



„Liebevoll beugt sich Abraham zu seinem Sohn und bindet ihn los. Beide schweigen, doch der Strick ist entzwei; Isaak sitzt nun aufrecht, nicht mehr an Händen und Füßen gebunden. Da ist weder ein Messer noch ein Schwert zu sehen! Gerade wurde der noch rauchende Feuertopf für das Brandopfer zur Seite gestellt; der Widder als Ersatzopfer ist sichtbar, wie er sich in einem Dornbusch verfangen hat. Schäfers kolorierte narrative Umrisszeichnung ist dem romantischen Linearstil nachempfunden.“⁸⁰ Meines Erachtens

ist die Frage der Religionspädagogin Christine Reents, ob diese innovative Motivwahl von rabbinischer Tradition abhängig sei, die von einer „Bindung Isaaks“ spricht, in jedem Fall zu bejahen.

78 Dieses Motiv hat seinen Ursprung schon in mittelalterlichen Darstellungen der Erzählung von Kain und Abel, beispielsweise in Die neunte Deutsche Bibel, Nürnberg: Anton Koberger 1483. Diese Rauchsymbolik findet sich aber auch in folgender katechetischer Veröffentlichung von Jörg Erb und Paula Jordan: *Schild des Glaubens. Geschichten der Bibel Alten und Neuen Testaments* ..., Kassel, 1941 (zuletzt Lahr 2004).

79 Siehe grundsätzlich die Beispiele in Gottfried Adam, Rainer Lachmann / Regine Schindler (Hg.): *Illustrationen* (wie Anm. 42).

80 Christine Reents, *Kinderbibeln. Bilder vom Holzschnitt bis zum Comic. Evangelisch – Katholisch – Jüdisch*, Oldenburg, 2012, 48.

In „*Das große Erzählbuch zur biblischen Geschichte*“ kommt der Kindermord zu Bethlehem folgendermaßen zur Sprache: „Die grausam hingemordeten Kinder in Bethlehem waren glücklicher als er (Herodes). Zwar hatte man sie mitleidlos ihren Müttern aus den Armen gezerrt, doch nun nahmen Gottes Vaterarme sie auf. Sie waren die ersten hier auf der Erde, die für den König Jesus ihr Leben lassen mussten. Jetzt gingen sie in den Himmel ein. Und einmal – einmal sollte Jesus Christus sein Leben auch für sie geben.“⁸¹

Bei Anne de Vries⁸² steht von vornherein fest, dass Herodes das Kind umbringen wollte: „Er konnte es nicht erwarten, dem Kind Böses anzutun.“ Um dieses Grundmotiv drehen sich alle anderen Ausschmückungen, die zwar keine überzeugenden Antworten anbieten, aber doch manche Problemperspektive eröffnen: Die Rolle bzw. der Befehlsgehorsam der Soldaten („Und die Soldaten waren genau so schlimm wie ihr König und führten den Befehl aus.“); die Frage nach dem Heil der getöteten Kleinkinder; die Motivlage für das Vorgehen des Herodes.⁸³

6. Ausblicke

Wenn Kinderbücher und Kinderbibeln aus einer Hand kommen, kann man interessante Beobachtungen machen im Blick auf eine gewisse Symbiose und hinsichtlich einiger Unterschiede. Bei Anne de Vries sieht man, wie sich beide Genres der Kinderliteratur gegenseitig beeinflussen. Dadurch erscheint die religiöse Thematik in seinen Kinderbüchern in keiner Weise als Fremdkörper. Ebenso wenig könnte man sagen, dass die biblischen Nacherzählungen ohne Spuren des Kinderschriftstellers geblieben sind.⁸⁴ Und das, obwohl er sich selbst in erster Linie als Kinderschriftsteller und weniger als Verfasser einer Kinderbibel gesehen hat!

Ganz unvermittelt taucht bei Anne de Vries immer wieder ein Wink auf eine *biblische Geschichte*, ein Gesangbuchlied oder eine Geste des Glaubens auf. So als sei Religion eben kein unbeschriebenes Blatt für Kinder. Und auch sonst scheut sich der Kinderbuchautor nicht, in seinen Büchern immer wieder Fragen, Fakten und Formen des Glaubens aufzugreifen. Allerdings formuliert er unver-

81 Anne de Vries, *Das große Erzählbuch zur biblischen Geschichte*, Bielefeld, 2003, 385.

82 Anne de Vries, *Die Kinderbibel, erzählt für unsere Kleinen*, Konstanz, 1955, 182–184. Wesentlich anders die Fassung der Neubearbeitung 1989, 160f. Hier wird statt der „Fratze“ eines König Herodes eine Illustrierung des Mordens in Bethlehem gewählt. Auch die Veränderungen im Text sind wesentlich.

83 Sorgsame Beobachtungen und Bewertungen finden sich weiterhin bei Susanna Straß, *Die Bibel* (wie Anm. 41), 242–265.

84 Siehe grundsätzlich die Beiträge bei Jürgen Heumann (Hg.): *Über Gott und die Welt. Religion, Sinn und Werte im Kinder- und Jugendbuch*, Religion in der Öffentlichkeit 8, Frankfurt, 2005 und bei Klaus Hofmeister, Lothar Bauerochse (Hg.): *Kinder brauchen Religion*, Würzburg, 2006.

krampft und unaufdringlich. Es scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass Religion zu guter Literatur für Kinder dazugehört.

Hieran lässt sich aufzeigen, dass bei guter Kinderliteratur der Glaube nicht außen vor bleiben muss, allerdings biblisch-kirchliches oder religiöses Hintergrundwissen weder aufdringlich oder aufgesetzt ins Spiel zu bringen ist noch ein Nichtwissen auf die Lesenden beschämend wirken darf („von dem du ja vielleicht schon gehört hast“).⁸⁵

Darüber hinaus tauchen auch kirchliche Gebäude auf: als Bezugspunkt für die Zeit (Glockengeläut) oder als Ort der Besinnung, aber auch als ein Gebäude, das man in seinen Eigenarten erst einmal entdecken und verstehen muss. So kommt quasi eine *literarische* Kirchenraumpädagogik zum Zug. Auch in der Literatur für Kinder können Spuren von Religion in fremder Architektur und Kultur einen positiven Niederschlag finden, ohne dass dies befremdlich oder aufgesetzt wirken muss. Wo von gegenseitiger christlich motivierter Hilfe die Rede ist, erfahren Kinder etwas von der karitativen bzw. diakonischen Dimension der Kirche.⁸⁶

Dennoch kommt es, wo vom Christsein die Rede ist, weniger auf Antworten oder die Vermittlung von Wissen an, als auf die Anregung zum Nachdenken über Gott und die Welt und die Fähigkeit zum Dialog. Verstehen, Verständnis und Verständigung können nur angebahnt, aber nicht verordnet oder vermittelt werden. Salopp ausgedrückt: Kindern wird nichts eingetrichtert, sondern sie sollen selbst auf den Trichter kommen. Sie werden als Subjekte von Religion mit ihren eigenen Fragen und Antworten ernst genommen, ohne diese gleich zu bewerten oder zu verwerten. Entscheidend ist, dass Kindern Anregungen und Anknüpfungspunkte für religiöse Fragen offen gehalten werden, wobei auch unkonventionelle Wege ihren Reiz haben.

Auch wo Anne de Vries auf den Tod zu sprechen kommt, versteht er seine Annäherungen mehr als Anregung zum eigenen Nachdenken und weniger als starre Antwort. Vor allem tut er nicht so, als sei das Thema Tod rein kognitiv zu lösen.⁸⁷ Trost hat eben auch andere Dimensionen, die sich durch ein Buch zwar nicht vermitteln, aber durchaus anregen lassen, wenn es etwa nicht beschwichtigt, sondern Gefühle der Ohnmacht und Enttäuschung zur Sprache bringt, Antwortversuche anbahnt oder Bilder der Hoffnung vor Augen malt. Diese Sprache

85 Vgl. Burkard Porzelt: *Kinderbibeln* (wie Anm. 48), 133–144.

86 Siehe grundsätzlich Reiner Andreas Neuschäfer: Lernen, ein Herz füreinander zu haben? Sozial-diakonisches Engagement als Konkrektion christlicher Ethik in religionspädagogischer Perspektive, in: Schulfach Religion 31, 2012 (1–4), 103–121 und Oswald Bayer: Des Glaubens Energie: die Liebe, in: Christian Herrmann (Hg.): *Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung, Wahrheit und Erfahrung. Themenbuch zur Systematischen Theologie* 2, Wuppertal, 2005, 237–251.

87 Vgl. Jürgen Heumann: Der Tod – sanfter Freund, Bruder Lustig oder Naturereignis? Religionspädagogische Anfragen an Kinderbücher, in: Anton A. Bucher u. a. (Hg.): „In der Mitte ist ein Kreuz“. *Kindertheologische Zugänge im Elementarbereich*, Jahrbuch Kindertheologie 9, Stuttgart 2010.

gilt es Kindern bekanntzumachen. Diese Sprache ist „eine Gegensprache gegen die herrschende Instrumentalisierung des Lebens ... Das an so vielen Stellen Verschwiegene und Verleugnerte kann hier genannt werden.“⁸⁸

So kommt es, wo in Kinderbüchern religiöse Fragen aufgegriffen werden, weniger auf Antworten an, als auf Anregungen, Angebote und Anknüpfungspunkte, um mit jungen Menschen ins Gespräch zu kommen oder sie zum eigenen Nachdenken zu motivieren. „Denn wir denken durch Sprache, anders ausgedrückt: Je differenzierter Kinder sprechen können, desto differenzierter vermögen sie zu denken. Nicht nur das: desto differenzierter vermögen sie zu fühlen. Ich glaube, dass bestimmte Gefühle erst dann wahrgenommen werden können, wenn wir ein Wort dafür haben ... Je genauer, je differenzierter ein Autor Gefühle beschreibt, desto mehr versetzt er das Kind in die Lage, die verschiedenen Nuancen eines Grundgefühls zu erfassen und nachzuempfinden.“⁸⁹

Besonders bedauerlich ist es auch aus diesen Gründen, wenn die narrative Komponente – also das gute Erzählen – zu kurz kommt – ganz gleich ob in Kinderliteratur oder Kinderbibel. Bei der Aufbereitung biblischer Geschichten tritt leider inzwischen das Erzählen zugunsten von Erklärungen und Erläuterungen deutlich in den Hintergrund – selbst dort, wo wie etwa bei der „Bibel für Kinder, erzählt von Margot Käßmann“ (Freiburg 2011), das „erzählt“ bereits im Titel hervorgehoben wird.

Wo religiöse Dimensionen in guter Kinderliteratur zum Tragen kommen, bleiben Kinder in punkto Religion kein unbeschriebenes Blatt, sondern lernen von Anfang an die Schönheit des Lebens und Glaubens kennen – ohne sich gleich zu etwas bekennen zu müssen. Von daher ist das Bestreben positiv zu bewerten, religiöse Sachverhalte, Symbole, Schriften, Positionen und Personen auch in erlebnisorientierter, ganzheitlicher Weise sowie auf einem multimedialen Weg aufzubereiten in Form von CD-ROMs und Hörbüchern – und damit Fragen von Religion Kindern nicht vorzuenthalten. Dies wäre sonst ja so, als wenn man Kindern keine Musik gönnen würde, damit sie sich später einmal selbst entscheiden, was sie gerne hören möchten. Oder als wenn man jedes Buch aus dem Haus verbannte, damit die Kinder erst wenn sie groß sind, auf den eigenen Geschmack an Literatur kommen können.

88 Fulbert Steffensky: *Gott und Mensch – Herr und Knecht?* (wie Anm. 31), 176. Zur Sprache im religionspädagogischen Kontext siehe grundsätzlich Andrea Schulte: *Die Bedeutung der Sprache in der religionspädagogischen Theoriebildung*, Religion in der Öffentlichkeit 5, Frankfurt, 2001.

89 Paul Maar: Was macht ein gutes Kinderbuch aus?, in: Paul Maar: *Vom Lesen und Schreiben. Reden und Aufsätze zur Kinderliteratur*, Hamburg, 2007, 145–161, hier 160.

Reiner Andreas Neuschäfer

Anne de Vries (1904–1964) – His commitment for books and the Bible

The essay describes the life and the writing of Anne de Vries (1904-1964), a Dutch author. While in the Netherlands he IS famous for his Children's books like „Bartje“, Anne de Vries is well-known in Germany for his Children's Bible – the most widely known Children's Bible in the 20th century. The essay shows how the Children's Bible and the Children's books have been used for thinking about the basics of Christian faith and Christian life since 1955. Using a constructive-critical view Reiner Andreas Neuschäfer looks at the theological criticism of Anne de Vries' way of storytelling from every angle. The essay shows the unknown side of Anne de Vries too: his commitment to the underground resistance movement during the Second World War in the Netherlands. A final section discusses the implications for writing Children's books and Children's Bibles today.

Hat die Gemeinde einen Bildungsauftrag?

Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion
und ihre Bedeutung für die Gemeinde¹

1. Zur aktuellen Bildungsdiskussion

Bildung gehört zu den großen gesellschaftspolitischen Themen der Gegenwart. Seit einigen Jahrzehnten haben wir eine Bildungsdebatte. Bereits in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts hat *Georg Picht* von einer „Bildungskatastrophe“² (1965) gesprochen. Seit 2005 spricht man von einer „Bildungsexpansion“³.

Die stattfindende Bildungsdiskussion ist „ausschließlich auf die Ergebnisse von institutionalisierten Bildungsprozessen“ angelegt. Bildungspolitisch interessiert nur die „Output-Orientierung“.⁴ In diesem Zusammenhang wird bereits von einem Paradigmenwechsel von der Input- zur Outputsteuerung in der Bildungspolitik im internationalen Wandel gesprochen. Die Orientierung am Resultat gewinnt immer mehr an Bedeutung.⁵ Es geht um den Erwerb von Kompetenzen und Zertifikaten.⁶ Dieses ergebnisorientierte Denken hat zur Folge, dass Bildung und Erziehung „entpersonalisiert“⁷ werden. Dies zeigt sich besonders in der Professionalisierung der frühkindlichen Bildung.⁸ Der anzustrebende „Output“ kann nur durch professionelle Betreuung erreicht werden. In den westlichen Gesell-

1 Diese Ausführungen gehen auf ein Referat zurück, das der Verfasser vor der AfET-Facharbeitsgruppe Praktische Theologie am 10. Februar 2014 in Gießen gehalten hat.

2 Georg Picht: *Die Deutsche Bildungskatastrophe*, 1965.

3 Michael, Vester: Die selektive Bildungsexpansion, in: Peter A. Berger; Heike Kahlert (Hg.): *Institutionalisierte Ungleichheiten*, Weinheim, 2005, 39–70. Klaus Hurrelmann fordert ein „Bildungsoffensive für Kinder“, vgl. Klaus Hurrelmann, Adolf Timm: *Kinder – Bildung – Zukunft*, Stuttgart, 2011, 169f.

4 Peter Büchner, Der Bildungsort Familie, in: Peter Büchner, Anna Brake (Hg.): *Bildungsort Familie*, Wiesbaden, 2006, 37.

5 Vgl. Jürgen Oelkers, Kurt Reusser u. a.: *Qualität entwickeln – Standards sichern – mit Differenzen umgehen*, hg. vom Bundesministerium für Bildung und Forschung, Bd. 27, Berlin, 2008, 493ff.

6 Bildungsforscher fragen berechtigt: „Sind die Ergebnisse von formalen Bildungsprozessen (bezogen auf die PISA-Studien, WF) insgesamt wirklich so aussagekräftig, um die Qualität des Bildungsgeschehens in seiner Gesamtheit hinreichend erkennen, evaluieren und in angemessener Weise verbessern zu können?“ Peter Büchner, *Der Bildungsort Familie*, 37.

7 Ebd.

8 Nach der NUBBEK-Studie ist das deutsche Früherziehungssystem im Umbruch. Vgl. NUBBEK, *Nationale Untersuchung zur Bildung, Betreuung und Erziehung in der frühen Kindheit*, Kiliansroda, 2013.

schaften ist der Glaube an einen „herkunftsunabhängigen Zugang zur (höheren) Bildung“ ungebrochen. Dieser „Mythos“ bestimmt gegenwärtig die Politik, die Medien und die gesellschaftlichen Erwartungen.⁹

Der Begriff Bildung ist zu einem Universalcode für die Zukunft gesellschaftlicher Entwicklung geworden.¹⁰ Bildung ist nach dieser Sicht die Voraussetzung für Wohlstand, Wachstum, Wettbewerbstätigkeit und Zukunft.¹¹ Begründet wird diese Auffassung mit einer bildungsfernen Schicht in der Bevölkerung.¹² Aber ist alles was wir heute unter dem Stichwort Bildung hören auch Bildung?¹³

Seit knapp einem Jahrzehnt bestimmen die Stichworte „frühkindliche Bildung“¹⁴, „Bildung und soziale Herkunft“¹⁵, „Ganztagsschule“¹⁶ und „Online-Lernen“¹⁷ die Bildungsdiskussion, wobei die frühkindliche Bildung im Zentrum der Bildungsdebatte steht. Frühkindliche Bildung umfasst die Trias: Bildung, Betreuung, Erziehung¹⁸ und wird als „Schlüssel für die generelle Steigerung des

9 Peter Büchner, *Der Bildungsort Familie*, 38.

10 Karin Böllert spricht von „einem positiven konnotierten Universalcode“, in: Bildung braucht viele Orte, DJI Impulse Nr. 100, 4/2012, 36.

11 Vgl. Klaus Klemm: Schule – Ausbildung – Beruf, Pädagogik, 66, 2014, H. 4, 44–47.

12 Zu Recht stellt Meinhold Miegel diese Auffassung von Bildung in seiner gesellschaftskritischen Analyse in Frage. Vgl. *Hybris. Die überforderte Gesellschaft*, Berlin, 2014, 44ff.

13 Zum Versuch einer Klärung des Bildungsbegriffs siehe, Detlef Gaus: Bildung und Erziehung – Klärung, Veränderungen und Verflechtungen vager Begriffe, in: Waldemar Stande, Rolf Krüger, Angelika Henschel, Christof Schmitt (Hg.): *Erziehungs- und Bildungspartnerschaften. Grundlagen und Strukturen von Elternarbeit*, Wiesbaden, 2012, 57ff. Aus evangelischer Perspektive: Friedrich Schweitzer: *Menschenwürde und Bildung*, Zürich, 2011.

14 Gerd E. Schäfer: *Bildungsprozesse im Kindesalter. Selbstbildung, Erfahrung und Lernen in der frühen Kindheit*, Weinheim, 42011.

15 „So bestätigte beispielsweise die PISA-Untersuchung zum wiederholten Mal, dass der schulische Erfolg in Deutschland in hohem Maße mit der Herkunft und dem sozioökonomischen Hintergrund der Familie zusammenhängt. Das Bildungssystem steht daher vor der besonderen Herausforderung, diese Wirkungskette zu unterbrechen und den Bildungserfolg unabhängig vom sozioökonomischen Hintergrund zu machen.“ *Bildungsmonitor 2011*., Forschungsbericht, Institut der deutschen Wirtschaft, Köln, 85. – Auch in anderen Studien zur Bildungsfrage liegt auf den bildungsbenachteiligten Kindern und Jugendlichen der Schwerpunkt, vgl. *Bildungskanon heute. Studie*, Berlin: Friedrich Ebert-Stiftung, 2012; *Al-lensbach-Studie* im Auftrag der Vodafone Stiftung Deutschland zur Bildungsgerechtigkeit und zum Schulalltag 2013; *Hamburger Bildungsstudie 2012*; 14. *Kinder und Jugendbericht*. Bericht über die Lebenssituation junger Menschen und die Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe in Deutschland, Berlin: BMFSFJ, 2013.

16 Vgl. Holtappels, Buhr u. a.: Ganztagsschule, in: Pädagogik, 56, 2004, H. 2; Rademacker; Rauschenbach u. a.: *Ganztagsschule*, DJI Bulletin, Nr. 78, 1/2007.

17 Paul Klimsa, Ludwig Issing (Hg.): *Online-Lernen*, München, 22011; Dorothee M. Meister: Lernen, Gesellschaft und Online-Medien. Pädagogische Überlegungen zu biografischen Lerngewohnheiten in Zeiten des Online-Lernens, in: Marius Harring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, Wiesbaden, 2007, 259–277.

18 Vgl. Margrit Stamm, Doris Edelmann (Hg.): *Handbuch frühkindlicher Bildungsforschung*, Berlin, 2013. Dieses Handbuch stellt mit 890 Seiten und 59 Beiträgen den gegenwärtigen

Bildungsniveaus der Gesellschaft“¹⁹ angesehen. Dabei herrscht Einigkeit darüber, dass Bildung mit der Geburt beginnt und Anregungen von außen bedarf.²⁰

Die Entwicklung von einer Industriegesellschaft zur Wissensgesellschaft erfordert – so scheint es jedenfalls – ein immer größeres Wissenspotenzial im Beruf, aber auch in den vielfältigen gesellschaftlichen Herausforderungen wie zum Beispiel eine richtige Ernährung, den Umgang mit den Medien, juristische Kenntnisse bei Rechtsfragen, Durchblick in Marktangeboten (Internetangebote, Kaufverhalten, Altersvorsorge, Versicherungen, Geldanlagen ...) und vieles andere. *Weiterbildung* und *lebenslanges Lernen*²¹ gehört inzwischen zur Normalbiografie heutiger Menschen. Bildung wird von daher weithin mit **kognitiver Wissensvermehrung** gleichgesetzt.²² Paul Tough fordert darum Persönlichkeits- und Charakterbildung statt Wissensanhäufung.²³

Gleichzeitig wird von Persönlichkeitsbildung²⁴, ganzheitlicher Bildung²⁵ und Kompetenzaneignungen²⁶ gesprochen, die Handlungsbefähigung vermitteln sollen. Kann aber solche Handlungsbefähigung durch Wissensaneignung erreicht werden oder sind diese an „Basiskompetenzen“²⁷ gebunden? Zu den Basiskompetenzen zählen selbstständiges Arbeiten, Fähigkeit zum lebenslangen Lernen, Motivationsfähigkeit, Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit, Planungsfä-

Forschungsstand der frühkindlichen Bildung dar. Auch wenn die Thematik sehr weit gespannt ist, kann nicht übersehen werden, dass Institutionalisierung und Professionalisierung die wichtigsten Aspekte der frühkindlichen Bildung darstellen. Die informelle Bildung in der Familie spielt eine untergeordnete Rolle, auch wenn das Familienthema als einer von sieben Schwerpunkten thematisiert ist.

- 19 Lothar Krappmann: Der Weg hin zur frühkindlichen Bildung als Menschenrecht, in: Hans Bertram (Hg.): *Reiche, kluge, glückliche Kinder?* Der UNICEF-Bericht zur Lage der Kinder in Deutschland, Weinheim, 2013, 146.
- 20 Vgl. Gerd E. Schäfer (Hg.): *Bildung beginnt mit der Geburt*. Für eine Kultur des Lernens in Kindertageseinrichtungen, Berlin, 2011.
- 21 Vgl. Frank Achtenhagen, Wolfgang Lempert (Hg.): *Lebenslanges Lernen im Beruf. Seine Grundlegung im Kindes- und Jugendalter*, Opladen, 2000; Carsten Rohlf: *Zukunft Bildung*, in: Marius Harring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 304.
- 22 Vgl. Carsten Rohlf: *Zukunft Bildung*, 202. Im Bericht des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung zum Bildungswesen in Deutschland fehlt die Familie vollständig. Vgl. Kai S. Cortina, Jürgen Baumert, Achim Leschinsky, Karl Ulrich Mayer, Luitgard Trommer (Hg.): *Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland*, Reinbek, 2008.
- 23 *Die Chancen unserer Kinder. Warum Charakter wichtiger ist als Intelligenz*, Stuttgart, 2013.
- 24 Vgl. Ariane Garlich: Persönlichkeits- und Kompetenzentwicklung im Kasseler Schülerhilfeprojekt, in: Carsten Rohlf, Marius Harring, Christian Palentien (Hg.): *Kompetenz-Bildung*, Wiesbaden, 2008, 307–325.
- 25 Rolf Oerter: Entwicklungspsychologische Perspektiven von Bildung, in: Marius Harring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 117–136.
- 26 Vgl., Carsten Rohlf, Marius Harring, Christian Palentien (Hg.): *Kompetenz-Bildung*, 2008.
- 27 Vgl. H. W. Heymann, R. Elhardt, A. Körbitz, U. Plöger: *Basiskompetenzen vermitteln*, Pädagogik, 53, 2001, H. 4.

higkeit, Problemlösungsfähigkeit, Teamfähigkeit und so weiter. Diese Basisfähigkeiten werden auch Schlüsselqualifikationen genannt. Sie werden vor allem durch informelle und nicht-formelle (non-formelle) Bildung vermittelt. Wenn aber die Grundvoraussetzungen im gesellschaftlichen Zusammenleben (Basiskompetenzen) nicht vermittelt oder unzureichend vermittelt werden, wird die formale Bildung dieses Defizit nicht ausgleichen können. Hängen aber Bildung und Persönlichkeitsentwicklung zusammen, dann geht es nicht in erster Linie um Wissensvermittlung, sondern um eine gesunde und psychisch stabile Persönlichkeitsbildung.

Seit den PISA-, IGLU-, OECD-Studien (und anderen) spricht man von einer „Krise der Bildung“. Auffallend dabei ist, dass zwischen Anspruch und Wirklichkeit eine scheinbar unüberbrückbare Kluft herrscht. In einer hochtechnisierten und komplexen Wissensgesellschaft wird zwischen Leben und Lernen getrennt.²⁸ Die Einheit von Wissen und einer entsprechenden Lebensgestaltung ist damit aufgehoben.

Darum ist es meiner Meinung nach notwendig, dass wir ein erweitertes Bildungsverständnis entwickeln. „Die Mehrheit der Eltern möchte die ganzheitlich ausgerichtete Entfaltung der Potenziale ihrer Kinder fördern und strebt eine Stärkung der Persönlichkeit an.“²⁹ Bildung umfasst alle Lebensbereiche und hat eine integre Persönlichkeitsentwicklung zum Ziel. Bildung findet darum im formellen, nicht-formellen und informellen Kontext statt.³⁰ Es stellt sich natürlich die Frage, wie diese drei Bildungsorte zusammengehören und ob nicht die formelle Bildung (kognitive Bildung) überbewertet wird, der sich die nicht-formelle und informelle Bildung unterzuordnen hat.³¹ Die formelle Bildung bedarf darum unbedingt der Ergänzung durch die nicht-formelle und informelle Bildung.³² Institutionelle Bildungsorte (Kitas, Schulen, Universitäten ...) dürfen nicht die alleinigen Bildungsorte sein, da dadurch das Bildungsverständnis weitgehend einseitig umgesetzt wird.

Was, so können wir berechtigterweise fragen, hat das alles mit dem christlichen Glauben und der Gemeinde vor Ort zu tun?³³ Was ist Bildung aus christlicher Sicht? Inwieweit hat christlicher Glaube mit Bildung zu tun? Geht es im

28 Vgl. Hermann Veith: Bildungstheoretische Leitkonzepte im gesellschaftlichen Wandel, in: Marius Harring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 42.

29 *Die Perspektive der Eltern*, Pädagogik, 65, 2013, H. 6, 57.

30 Rudolf Trippelt, *Schule des Lebens*, in: DJI Impulse Nr. 100, 4/2012, 43.

31 Vgl. *Bildungsbericht in Deutschland 2012*, Bielefeld, auch als PDF-Datei im Internet abrufbar. Der Bildungsreport 2013 behandelt ausschließlich die formelle Bildung.

32 Klaus Schäfer im Interview mit Thomas Rauschenbach, in: DJI Impulse Nr. 100, 4/2012, 54.

33 Der Säkularismus als zentrales Kennzeichen moderner Gesellschaften hat eine Trennung von Religion und Staat vollzogen. Religion gehört nicht mehr zum Bestandteil von Bildung. Mit dem Religionsunterricht hat die religiöse Bildung eine Nische in der formalen Bildung behalten.

christlichen Bildungsdenken auch nur um Wissensvermittlung, bezogen zum Beispiel auf dogmatisch-ethisches Wissen? Inwieweit gehört eine christliche Lebensführung zur Bildung? Was hat zum Beispiel die Aussage in 1Tim 3,1–13 zum Ältesten- und Diakonendienst mit Bildung zu tun? Ist ein Hauptamtlicher bereits gebildet, wenn er einen oder mehrere akademische Grade erreicht hat? Hat die Herkunftsfamilie eine Auswirkung auf die christliche Bildung? Wenn ja, welche Auswirkungen hat die Erziehung (christlich oder nichtchristlich) auf die Persönlichkeitsentwicklung? Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Familiengeschichte und der biografischen Entwicklung im gelebten Familien- und Gemeindealltag?³⁴ Haben Treue, Scheidung oder psychische Verhaltensauffälligkeiten etwas mit der Herkunftsfamilie zu tun und geht das einher mit der Bildung dieser Familie?

Die Gemeinde Jesu ist von der Bildungsdiskussion genauso betroffen wie alle anderen Gruppen. Steht die Gemeinde Jesu nicht in der Gefahr, ebenfalls zwischen Lehre (Wissensvermittlung³⁵) und Leben zu trennen? Eine gute Bildung (sprich Schule und Studium) gilt auch bei Christen als Zugang zu einem gesicherten Berufsleben und einem gehobenen Lebensstandard. Auch finden wir unter Christen ein ähnliches Anspruchsdenken wie im säkularen Raum, wenn es um die Persönlichkeitsbildung, Charakterbildung und Kompetenzbildung geht.³⁶

2. Der Bildungsbegriff im gesellschaftlichen Wandel

Wir haben gesehen, dass der Bildungsbegriff unterschiedlich angewandt wird. Wie hat er sich im Laufe der Zeit gewandelt? Ein kurzer Blick in die christliche Bildungsgeschichte kann uns helfen, diesen Wandel besser zu erkennen.

Der Bildungsbegriff der abendländischen Kultur ist jüdisch-christlich geprägt und steht „mit abendländisch-philosophischen Ideenfragmenten“ in Verbindung, die über den Protestantismus vermittelt wurden und „das moderne pädagogische Denken nachhaltig beeinflusst haben“.³⁷ Die unterschiedlichsten Volksbildungskonzepte finden sich im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext von der „Vormoderne“ über die „Moderne“ zur „Postmoderne“. Das Bildungssystem in Deutsch-

34 Diesen Zusammenhang kann man in negativer Wirkung am Ergebnis der Studie zur „Entkehrung“ (Apostasie) erkennen. Vgl. Tobias Faix, Martin Hofmann, Tobias Künkler: *Warum ich nicht mehr glaube*. Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren, Witten, 2014.

35 „Wissen ist Macht!“ Dieser Slogan von Francis Bacon in seinem Werk: *Religiöse Betrachtungen* gilt heute mehr denn je.

36 Die Veränderungen im evangelikalen Bildungsbereich, was das Studium an Theologischen Seminaren und Hochschulen angeht, sind seit der Bologna-reform gewaltig. Der intellektuelle und wissenschaftliche Anspruch ist gestiegen. Auch die christlichen Werke haben inzwischen ein umfangreiches Bildungsangebot in formeller Bildung.

37 Hermann Veith: *Bildungstheoretische Leitkonzepte im gesellschaftlichen Wandel*, in: Marius Harring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 41.

land ist eng verflochten mit der *Reformation*. *Luthers* Bibelübersetzung war eine der gewaltigsten Bildungsreformen der letzten 2000 Jahre. *Luthers* Schrift „An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes“ war verknüpft mit der scholastisch orientierten Lateinschule, war aber vor allem Glaubensbildung. Der Lehrer war ein wichtiger Helfer der Reformation. „Denn wer lesen gelernt hat, konnte die Botschaften der Heiligen Schrift auch ohne autorisierte Interpretation verstehen.“³⁸ Luther ging von der Erziehungsbedürftigkeit des Kindes aus und begründete diese mit dem Sündenfall. Von der Reformation gingen starke gesellschafts-politische Impulse aus, die das Bildungsdenken entscheidend geprägt haben.³⁹

Bis *Johann Amos Comenius* (1592–1670) war die Schulbildung verbunden mit Glaubensbildung. Comenius' pädagogische Lehrbücher waren didaktische Meisterleistungen, die die nachfolgende Bildungsdiskussion nachhaltig mit bestimmten. Der Pfarrer spielte dabei eine bedeutende Rolle. Er überwachte die pädagogische Arbeit vor Ort. Wie kein anderer hat Comenius sich für die Ganzheitlichkeit der Bildung eingesetzt. Es ging ihm nicht nur um Wissensvermittlung. Comenius ging es um Menschenbildung.⁴⁰

Der *Pietismus* (*Jacob Philipp Spener* [1635–1705] und *August Hermann Francke* [1663–1727] und andere) war darum so erfolgreich, weil er den Bildungsauftrag erkannt und auch wahrgenommen hat.⁴¹ Die Väter des Pietismus haben entscheidende bildungspolitische Weichenstellungen beeinflusst. Neben der Glaubensvermittlung stand die Charakterbildung und körperliche Disziplinierung im pädagogischen Mittelpunkt. War Ausgangspunkt und Ziel der pietistischen Pädagogik der Glaube, so war es bei der *Frühaufklärung* (*Christian Thomasius* [1655–1728] und *Christian Wolff* [1675–1754] die „reflexive Kraft der Vernunft“.⁴² Glaube und Vernunft standen im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen Pietismus und Aufklärung.

Ziel der *Aufklärungspädagogik* war eine Bildung, die den „Einzelnen aus dem Gefängnis seiner sinnlichen Gewissheit und subjektiven Anschauungen“ herausführen sollte,⁴³ während eine pietistisch ausgerichtete Pädagogik Glauben und Vernunft miteinander verbunden hatte. Die Vernunft war für die Umsetzung des Glaubens in den Alltag des Lebens zuständig. Damit war keine Wissenschafts-

38 Ebd., 43.

39 Vgl. Karl Ernst Nipkow; Friedrich Schweitzer (Hg.) *Religionspädagogik*, Band 1: Von Luther bis Schleiermacher, München, 1991.

40 Vgl. sein Hauptwerk *Pampaedia*.

41 Matthias Riemer, ist der Ansicht, dass der Bildungsbegriff mit Ausnahme von Oetinger im Pietismus keine Bedeutung gehabt habe. Das würde ich anzweifeln; die Frage bedürfte sicherlich einer genaueren Untersuchung: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, Göttingen, 1989, 16.

42 Hermann Veith, 44.

43 Ebd.

feindlichkeit verbunden. Für eine Aufklärungspädagogik stand der „Glaube an die Fähigkeit der Vernunft“⁴⁴ im Mittelpunkt des Denkens.

Mit der Übernahme einer immer stärker werdenden humanistischen Bildung, die in ihrem pädagogischen Handeln durchaus christliche Werte vertrat (alte Sprachen, Disziplin, Geschicklichkeit, ästhetische und moralische Fähigkeiten und anderes – Bildung gehörte zur Kulturgemeinschaft.)⁴⁵, zogen sich der Pietismus und auch die Erweckungsbewegung aus der pädagogischen Verantwortung zurück und beschränkte sich auf die Glaubensvermittlung. Im 18. Jahrhundert entwickelte sich die bürgerliche Familie, die dem christlichen Glaubensideal durchaus entsprach (Das Idealbild war die „Heilige Familie“.). Das humanistische Bildungsideal (Gymnasium) leitete die höhere Bildung ein und war nur wenigen zugänglich und unterschied sich von der „geringwertigen“ Bildung, der beruflichen Ausbildung.⁴⁶ Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts war Bildung von diesem Verständnis bestimmt. Die staatlich festgeschriebene Familienform (kleinbürgerliche Familie) war mit dem christlichen Glauben gut vereinbar. Dieses Denken fand ein jähes Ende in den 60er Jahren (Bildungskatastrophe) und der Entfaltung einer kritischen Pädagogik⁴⁷ (Emanzipatorische Pädagogik⁴⁸: Emanzipation, Sozialisation, Demokratisierung, Mündigkeit, Selbstbestimmung, Bildung, Bildungsprozess, Kritikfähigkeit, Gesellschaftskritik, Gesellschaftsveränderung, Bildungsreform, Curriculum-Reform, antiautoritäre Erziehung, Sexualerziehung ...). Aber auch diese pädagogische Reform (68er Bewegung) führte in eine Sackgasse. Der gesellschaftliche Wandel von einer Industriegesellschaft zur postindustriellen Dienstleistungs- und Wissenschaftsgesellschaft erforderte ein anderes Bildungskonzept mit anderen Schwerpunkten. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts wird Bildung als „Grundvoraussetzung für den Zugang zur sozialen und kulturellen Welt“ verstanden.⁴⁹ Damit änderten sich die biografischen Optionen. Dem Einzelnen bieten sich einerseits unermessliche Möglichkeiten der Bildung an, aber andererseits ist er für die Gestaltung des Lebenslaufs selbst verantwortlich. Diese Spannung zwischen den verschiedenen Bildungsorten (Familie, Kita, Schule, Studium, Beruf und so weiter) ist für die Entwicklung von „Bildungsbiografien“ entscheidend geworden. Es gilt nun, die unterschiedlichen Herausforderungen, die eine moderne Lebensführung mit sich bringt, unter einen Hut zu bringen, wie: Familie und Beruf, frühkindliche Elementarbildung, lebenslanges Lernen und Kompetenzentwicklung.

44 G. Dohmen: *Bildung und Schule. Die Entstehung des deutschen Bildungsbegriffs in der Gegenwart*, Bd. 2, Weinheim, 1965, 236, zitiert bei: Matthias Riemer: *Bildung und Christentum*, 16.

45 Hermann Veith, 43, 48.

46 Vgl. Peter Büchner: *Der Bildungsort Familie*, 22.

47 Vgl. Klaus Schaller: *Einführung in die kritische Erziehungswissenschaft*, Darmstadt, 1973.

48 Vgl. Klaus Mollenhauer: *Erziehung und Emanzipation*, München, 1968.

49 Vgl. Peter Büchner: *Der Bildungsort Familie*, 23f.

In dieser Umbruchphase befinden wir uns gegenwärtig. „Das deutsche Bildungssystem ist mit einem hohen Reformbedarf konfrontiert. Große gesellschaftliche Veränderungen einerseits und eine sehr angespannte öffentliche Haushaltslage andererseits stellen unser Bildungswesen in vielfacher Hinsicht vor beachtliche Herausforderungen.“⁵⁰ Dabei stellt sich die Frage, ob die Gemeinde Jesu tatenlos zuschauen muss und nur Fehlentwicklungen anprangern soll, oder ob sie nicht auch einen Auftrag hat, sich in diese Bildungsprozesse aktiv einzuschalten.

Es stellt sich in diesen Zusammenhang auch die Frage, ob und wie der christliche Glaube davon erfasst ist und wird, und ob es so etwas wie eine christliche Bildung und Kultur gibt, die sich fragen muss, wie man sie weitergeben kann.

3. Der Bildungsauftrag der Gemeinde Jesu

Im Zentrum der „bildungstheoretischen Perspektive“ steht die „Entwicklung der Persönlichkeit“.⁵¹ Damit stehen wir vor der Frage: Was sind die elementaren bildungstheoretischen Voraussetzungen für eine Persönlichkeitsentwicklung im christlichen Sinne?

Ich möchte drei Bildungsorte der Gemeinde ansprechen:

1. Familie als Bildungsort
2. Gemeinschaft als Bildungsort
3. Gemeinde als Bildungsort

Aber bevor wir auf diese drei Bildungsorte eingehen, müssen wir kurz klären, was unter Bildung zu verstehen ist. In der pädagogischen Bildungsforschung unterscheidet man zwischen formeller Bildung (Schule, Ausbildung, Hochschule) nicht-formeller Bildung (Vorschule, Kinder- und Jugendhilfe) und informeller Bildung (Familie, Medien, Peergroup).⁵²

1. *Informelle Bildung* geschieht in freigestalteten und selbstbestimmten Lernprozessen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft kaum noch vorhanden sind. Die Familie ist der wichtigste informeller Bildungsort, wird aber als solcher zu wenig gesehen, thematisiert und in seiner Bedeutung für die Bildung wahrgenommen. Auch das Jugendalter ist für das informelle Lernen wichtig und sollte nicht übersehen oder gar vernachlässigt werden.⁵³

50 Jörg Dräger: *Demografie – Bildung – Arbeitsmarkt 2025, Kinder- und Jugendhilfe in neuer Verantwortung*, Materialien zum 14. Kinder- und Jugendbericht, hg. v. der Sachverständigenkommission zum 14. Kinder- und Jugendbericht, München: DJI 2013, 9.

51 Hermann Veith, 59ff.

52 Marius Haring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 8ff.

53 Vgl. Thomas Rauschenberger, Wiebken Düx, Erich Sass (Hg.): *Informelles Lernen im Jugendalter*. Vernachlässigte Dimensionen der Bildungsdebatte, Weinheim, 2006; Werner Thole, Davina Höblich: „Freizeit“ und „Kultur“ als Bildungsorte – Kompetenzerwerb über

2. *Nicht-formelle (non-formale) Bildung* erfolgt unter anderem in den Kitas (auch bereits als Betreuung der unter 3-Jährigen) und in der Kinder- und Jugendarbeit, also in außerschulischen Bildungsinstitutionen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den „Freiräumen, die ohne bestimmten Zweck von Kindern gestaltet, erlebt und eigenständig mit Inhalten gefüllt werden“.⁵⁴ Mit der Ganztagsbetreuung und der Ganztagschule wird die Kinder- und Jugendarbeit in der Gemeinde immer schwieriger und könnte eines Tages ganz wegfallen, was ein großer Bildungsverlust wäre.

3. *Die formelle (formale) Bildung* findet vor allem in den institutionellen Bildungsorten wie Kindergarten, Schule und Universität statt. In einer Wissensgesellschaft ist ohne Frage die Vermittlung von formeller Bildung außerordentlich wichtig. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn Bildungsforderungen zum weltweiten Standard erhoben werden.⁵⁵ Allerdings hat die formelle Bildung inzwischen solch ein Übergewicht bekommen, dass auch nicht-formelle und informelle daran gemessen werden. Hier stellt sich die Frage, ob diese Bildung, „die für den Beruf wichtig ist, ausreicht, um sein Leben zufrieden und verantwortungsvoll gestalten zu können.“⁵⁶ Zwar wird auch im 12. Kinder und Jugendbericht (2006) davon gesprochen, dass Kinder und Jugendliche durch die formelle Bildung in der Lage sein sollen „ihr Leben eigenständig zu regeln, ... sich in einer dinglichen, symbolischen, sozialen und subjektiven Welt verstehend, handelnd, kompetent zu bewegen“,⁵⁷ aber es bleibt offen, ob dies auf dem angestrebten Weg gelingt. Mit Recht weist Karin Böllert darauf hin, dass so verstandene Bildung viele Bildungsorte braucht, um den Anforderungen einer komplexen Welt gerecht werden zu können. Es geht dabei um den „kulturellen, materiell-dinglichen, sozialen und subjektiven Weltbezug“,⁵⁸ der zweifellos mehr ist als nur eine Ansammlung von Wissen.

Alle drei Bildungsarten (informelle, nicht-formelle und formelle) sind für die Persönlichkeitsentwicklung von Bedeutung. Die formelle Bildung ist am weitesten entwickelt und auch prägend für den Bildungsbegriff geworden. In der ge-

non-formelle und informelle Praxen von Kindern und Jugendlichen, in: Carsten Rohlf, Marius Harring, Christian Palentien (Hg.): *Kompetenz-Bildung*, 69–93. Es ist bezeichnend, dass dies in der sozialistischen Erziehung gesehen wird und die Jugendarbeit entsprechend ausgerichtet ist. Vgl. Norbert Kozicki, Stefan Krämer (Hg.): *Erziehung und Bildung für die Zukunft. Erfolgreiches Lernen in der Jugendarbeit*, Essen, 2007.

54 Karin Böllert: Bildung braucht viele Orte, in: DJI Impulse Nr. 100, 4/2012, 37.

55 Vgl. Jürgen Oelkers, Kurt Reusser u. a.: *Qualität entwickeln – Standards sichern – mit Differenzen umgehen*, hg. v. Bundesministerium für Bildung und Forschung, Bd. 27, Berlin 2008. Diese breitangelegte Expertise erarbeitet Bildungsstandards im weltweiten Vergleich mit dem Ziel, dass diese „als Prozess der Schulentwicklung verstanden werden“ (ebd., 7).

56 Karin Böllert, *Bildung braucht viele Orte*, 37; vgl. dazu auch den 11. Kinder- und Jugendbericht (2002).

57 12. Kinder- und Jugendbericht 2006, 118.

58 Karin Böllert: *Bildung braucht viele Orte*, 37; vgl. 12. Kinder- und Jugendbericht (2006).

genwärtigen Bildungsdebatte dominiert die formelle Bildung.⁵⁹ Die nicht-formelle Bildung hat in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen, während die informelle Bildung sträflich vernachlässigt oder in der öffentlichen Diskussion (was die Familie betrifft) geradezu ausgeklammert wird.⁶⁰ So spielt die Familie als Bildungsort im Bericht „Bildung in Deutschland 2008“ keine Rolle. Es ist zwar viel vom Wandel der Familie die Rede und von Risikolagen der Kinder in bildungsschwachen Familien; es wird aber nicht gesagt, welche Ressourcen eine Familie für die Bildung der Kinder hat. So wichtig die Betonung der sozialen Ungleichheit ist, so fällt auch in dieser Argumentation auf, dass zwar nach Wegen gesucht wird, wie die soziale Ungleichheit beseitigt werden könnte, aber die Familie selbst als Bildungsort wird nicht weiter in Betracht gezogen. Die soziale Ungleichheit soll über die Bildung behoben werden. Auch wenn die Bildungsforschung von einem Paradigmenwechsel⁶¹ im Bildungsverständnis spricht und die informelle Bildung inzwischen zur notwendigen Bildung gezählt wird, muss festgestellt werden, dass die Familie als Bildungsort gesellschaftspolitisch kaum eine Rolle spielt und immer mehr durch eine professionelle Bildung (außerfamiliäre Betreuung als frühkindliche Bildung bezeichnet) ersetzt werden soll,⁶² weil man davon ausgeht, dass Eltern nicht in der Lage sind, die geforderte Bildung zu leisten.⁶³ Daher sind wir von einem Paradigmenwechsel noch weit entfernt.⁶⁴ Die kognitive Wissensvermittlung steht weiterhin im Vordergrund, gerade auch im frühkindlichen Bildungsverständnis. Der Bildungsmonitor 2011 nennt als Hauptgrund der Bildungsdefizite (PISA, OECD und andere) den prekären Familienhintergrund. Damit wird indirekt gesagt: Wenn die wirtschaftlichen Verhältnisse verbessert werden, steigt auch das Bildungsniveau. Unter Bildung wird hier aus-

59 Adelheid Smolka, Marina Rupp: Die Familie als Ort der Vermittlung von Alltags- und Daseinskompetenzen, in: Marius Haring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 223; vgl. Peter Büchner, *Der Bildungsort Familie*, 38.

60 Vgl. Katherine Bird, Wolfgang Hübner: *Handbuch der Eltern- und Familienbildung mit Familien in benachteiligten Lebenslagen*, Opladen, 2013; Sarina Ahmed, Axel Pohl, Larissa Schwanenflügel, Barbara Stauber (Hg.): *Bildung und Bewältigung im Zeichen von sozialer Ungleichheit. Theoretische und empirische Beiträge zur qualitativen Bildungs- und Übergangsforschung*, Weinheim, 2013.

61 Vgl. Marius Haring, Carsten Rohlf, Christian Palentien: *Perspektiven der Bildung*, 9; Peter Büchner, *Der Bildungsort Familie*, 29.

62 Vgl. Sabine Walper, Mark Stemmler: Eltern als Bildungsvermittler für ihre Kinder stärken, in: *Kompetenzteam Wissenschaft des Bundesprogramms „Elternchance ist Kinderchance“*, hg. v. Lena Corell und Julie Lepperhoff: *Frühe Bildung in der Familie*, Weinheim, 2013, 39.

63 Tanja Betz, Frederick de Moll, Stefanie Bischoff: Gute Eltern – schlechte Eltern. Politische Konstruktionen von Elternschaft, in: *Kompetenzteam Wissenschaft des Bundesprogramms*, 69–80. Dass Eltern mit dem Bildungsauftrag für ihre Kinder überfordert sind, gehört inzwischen zum allgemeinen Konsens der Bildungsforschung und Politik.

64 Es ist bezeichnend, dass in einem Standardwerk wie *Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland* (Hamburg, 2008) noch nicht einmal das Stichwort „Familie“ vorkommt. Bildung wird ausschließlich auf Vorschule, Schule und Hochschule bezogen.

schließlich „formelle Bildung“ verstanden. Die informelle Bildung wird ausgeklammert. Damit entsteht der Eindruck, dass sie für die Bildung unwichtig ist.⁶⁵

Daher müssen wir uns die Frage stellen: Um was geht es eigentlich bei den drei Bildungsarten Familie, Gemeinschaft und Gemeinde?

4. Die Familie als Bildungsort

Wenn wir von der Familie als Bildungsort sprechen, dann sprechen wir vor allem die informelle Bildung an. Die Familienforschung geht davon aus, dass die „individuelle Habitusentwicklung“ wesentlich von der Herkunftsfamilie ausgeht und dass die „individuellen Bildungsbiografien“ im Kontext „kollektiv gelebter Alltagspraxis und den damit verbundenen habitualisierten Formen des Denkens, Fühlens und Handelns der Beteiligten realisiert werden“.⁶⁶ Wenn das richtig ist, dann sollte die Gemeinde mehr Verantwortung für die Familie übernehmen und der Familie helfen, ihren Bildungsauftrag besser wahrzunehmen. Sie kann und darf die Familie nicht sich selbst überlassen.

Der Bildungsbericht 2012 hat deutlich gemacht, dass Familie für die informelle Bildung ihrer Kinder eine entscheidende Rolle spielt, und dies nicht nur in Hinblick auf die frühe Kindheit, sondern bezogen auf das gesamte Kindheits- und Jugendalter.⁶⁷ „Familie ist die wichtigste Ressource für die Entwicklung der Persönlichkeit sowie für ein gutes Aufwachsen von Kindern. Gleichzeitig birgt sie aufgrund ihrer Privatheit Risiken.“⁶⁸ Natürlich ist Familie ein widersprüchlicher Bildungsort, darum braucht die Familie Hilfe und Förderung, die in den christlichen Gemeinden leider noch nicht gesehen, geschweige denn wahrgenommen wird.⁶⁹ Es gilt, den Eltern zu helfen, vom Wollen zum Können zu kommen. Dazu ist es erforderlich, die Bedeutung der Familie für den kindlichen Bildungsprozess zu erkennen.⁷⁰

Defizite im Elternhaus sind die wesentliche Ursache, wenn Kinder sich nicht „gesund“ entwickeln. Sowohl fehlende Vorbildfunktion, wie auch fehlende Zeit und Erziehungskompetenz gelten als Hauptursachen.⁷¹ Das Großziehen von Kin-

65 Vgl., *Bildungsmonitor 2011*, Forschungsbericht, Institut der deutschen Wirtschaft Köln.

66 Vgl. Peter Büchner: *Der Bildungsort Familie*, 27f.

67 *Bildung in Deutschland 2012*, Bielefeld, 47–66.

68 Karin Jurczyk: Plädoyer für den Eigensinn im Privaten. Der Lernort Familie, DJI Impulse Nr. 100, 4/2012, 46.

69 Es reicht nicht aus, auf das Grundgesetz, Artikel 6 zu verweisen: „Erziehung und Pflege der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht“.

70 Vgl. Wilhelm Faix, Die individualisierte Familie – Familie mit Zukunft?, in: JETH 27, 2013, 187–215.

71 Allensbach-Studie im Auftrag der Vodafone Stiftung Deutschland zur Bildungsgerechtigkeit und zum Schulalltag 2013, 2.

dern darf nicht unter dem Gesichtspunkt geschehen, welche „ökonomische Rolle“ sie später ausüben sollen.⁷² Das widerspricht der Menschenwürde⁷³, weil der Mensch mehr ist als ein ökonomisches Wesen.

4.1 Worin besteht die Aufgabe der Familienbildung?

Wenn Bildung das Erwerben von „Lebenszusammenhängen“⁷⁴ ist, dann gibt es kaum eine Bildungseinrichtung, die besser als die Familie dazu geeignet ist, weil sie das „einzige soziale System darstellt, welches die ganze Person als Bezugspunkt für Kommunikation betrachtet“.⁷⁵ In der Familie können Kompetenzen und Werthaltungen erworben werden, die über die formale Bildung nur begrenzt vermittelt werden können. In der Familie werden konkrete Fertigkeiten und Fähigkeiten eingeübt „wie beispielsweise Haushaltsführungskompetenzen, Kenntnisse über Gesundheit und Ernährung, Wissen über den Umgang mit Geld, Strategien zur Informationsbeschaffung und die Fähigkeit zu einer differenzierten Bewertung der erhaltenen Information bis hin zu grundlegenden Handlungen und Wertorientierungen.“⁷⁶ Dazu kommen die Beziehungskompetenzen (wie Verlässlichkeit, Solidarität, Treue, Ehrlichkeit und weitere). Diese Fähigkeiten und Kompetenzen werden am Vorbild der Eltern „abgelesen“ und über die Lebensgestaltung (den Lebensstil) „aufgesaugt“.⁷⁷

Kurz: In der Familie werden Lebensmuster und Wert- und Moralvorstellungen gelernt.⁷⁸ Für die Wertevermittlung kommt der Familie eine entscheidende Bedeutung zu.⁷⁹

In der Familie wird Lieben und Hassen, Vertrauen und Misstrauen, zufriedene und unzufriedene Lebenseinstellung, das Gefühl der Geborgenheit oder des Verlustes gelernt. Ob die Mutter warmherzig ist oder der Vater abwesend, lässt prägende biografische Eindrücke zurück. Das gelebte Familienleben hinterlässt bleibende Spuren.

Dies lässt sich leicht anhand von Biografien nachweisen. Einige Hinweise sollen das verdeutlichen. Bei *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* waren Theolo-

72 Karin Jurczyk: *Plädoyer für den Eigensinn im Privaten*, 46.

73 Zur Frage der Menschenwürde aus evangelischer Perspektive: Friedrich Schweitzer, *Menschenwürde und Bildung*.

74 12. Kinder- und Jugendbericht, BMFSFJ, 2006, 109.

75 Adelheid Smolka, Marina Rupp: Die Familie als Ort der Vermittlung von Alltags- und Daseinskompetenzen, in: Marius Harring, Carsten Rohlf, Christian Palentien (Hg.): *Perspektiven der Bildung*, 223f.

76 Ebd., 225.

77 Ebd., 226.

78 Uta Meier-Gräwe: Familie – unverwundlich und anpassungsfähig oder ein Auslaufmodell? in: Waldemar Stände, Rolf Krüger, Angelika Henschel, Christoph Schmitt (Hg.): *Erziehungs- und Bildungspartnerschaften*, 110.

79 Vgl. Wilhelm Faix: *Wertevermittlung in der Erziehung*, Glaube und Erziehung, 50, 1998, H. 12, 87f.

gie und Gemeindebild unweigerlich mit seiner frühen Kindheit und dem Aufwachsen bei seiner *Großmutter Henriette von Gersdorf* verbunden.⁸⁰ Die überkonfessionelle Gesinnung von *Adolf Schlatter*, die sich in seiner ganzen theologischen Haltung niederschlägt, hat ihren Ursprung in seiner Kindheit. Seine Eltern gehörten unterschiedlich geprägten Frömmigkeitsstilen an und gingen gemeindemäßig getrennte Wege, waren aber als Ehepaar eine Einheit.⁸¹ Auch bei *Dietrich Bonhoeffer* können wir sehen, wie Biografie und Glaube zusammenhängen. Seine klare und präzise Sprache, seine Weitsicht, sein Eintreten für das gemeinsame Leben mit einer strukturierten Frömmigkeit haben ihren Ursprung in familiären Erfahrungen.⁸²

Das Lebenswerk von *Alice Miller* ist bestimmt von ihren Kindheitserfahrungen im jüdischen Ghetto von Piotrków und dem schwierigen Verhältnis zu ihrer Mutter. Sie fühlte sich als missbrauchtes Kind. Sie konnte nie ein eigenes positives Lebensgefühl entwickeln, weil sie sich immer den Gefühlen ihrer Mutter unterordnen musste. Ihre Bücher, die in 30 Sprachen erschienen sind, haben das Erziehungsverständnis der gesamten westlichen Welt mitgeprägt. Sie gilt als Mitbegründerin der „Antipädagogik“ und verurteilte die Pädagogik der Vergangenheit als „Schwarze Pädagogik“.⁸³ Ihr Weltbestseller „Das Drama des begabten Kindes“ (1979)⁸⁴ schildert feinsinnig ihre eigenen Erfahrungen. Sie beschreibt darin durchaus nachvollziehbar die Verletzungen, die ein Kind durch die Erziehung erfährt, die Wurzel neurotischen Verhaltens und den Ursprung des Selbstverlustes. Ihr Sohn Martin hat eine Biografie über seine Mutter geschrieben, der er den Titel gegeben hat: *Das wahre „Drama des begabten Kindes“*.⁸⁵ Eine aufschlussreiche Biografie, die den Zusammenhang von Biografie und Lebenswerk aufzeigt und deutlich werden lässt, dass intellektuelle Fähigkeit und Begabung das eine sind, Lebensgestaltung, Lebensführung und Lebensbewältigung etwas anderes.

Ob ein Kind in einer intakten Familie aufwächst oder in schwierigen Verhältnissen, wird sich in seinem späteren Leben niederschlagen. Das Neuwerden durch Christus (2 Kor 5,17) bedeutet nicht, dass auch alle vergangenen positiven wie negativen Erfahrungen ausgelöscht sind, sondern sie unterstehen der Heiligung. Jeder Christ muss mit seinem Gewordensein leben, und jede Theologie und jedes Gemeindebild ist davon mitgeprägt.

Wie und welche Alltags- und Daseinskompetenzen vermittelt werden, hängt davon ab, wieweit „Eltern selbst über die entsprechenden Kompetenzen verfü-

80 Vgl. Wilhelm Faix: *Zinzendorf. Glaube und Identität eines Querdenkers*, Marburg, 2012.

81 Adolf Schlatter: *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, Stuttgart, 21977.

82 Vgl. Wilhelm Faix: Biografie und theologische Existenz bei Dietrich Bonhoeffer, in: Hans-Arved Willberg, Wilhelm Faix, Reinfried Gableske: *Einer von uns?*, Nürnberg, 2006, 46–77.

83 Vgl. *Am Anfang war Erziehung* (1980) und *Du sollst nicht merken* (1981).

84 28. Auflage 2012.

85 Stuttgart, 2013.

gen“ und „informelle Bildungsprozesse“ im „gewöhnlichen Alltagsleben“ umsetzen können.⁸⁶

Wenn wir uns dessen bewusst werden, dass haushaltsbezogene Kompetenzen⁸⁷ nur über den Familienhaushalt gelernt werden, dann wird schnell deutlich, wo vor allem die eigentlichen Herausforderungen in familiären Bildungsprozessen liegen. Dazu kommt das Erlernen von Beziehungs- und Erziehungskompetenzen. Dabei spielt der Lebensstil eine bedeutende Rolle. Der schnelle Wandel gesellschaftlichen Lebens lässt kaum Erziehungstraditionen herausbilden, die an die nachfolgende Generation weitergegeben werden können. Es bedarf daher einer fortlaufenden Begleitung in der Lebensführung und die bewusste Herausbildung von Lebensgewohnheiten (Ritualen⁸⁸), die einen für die Persönlichkeitsbildung positiven Beziehungs- und Erziehungsstil bilden. Von Eltern, die aus bildungsschwachen Verhältnissen kommen, kann man kaum erwarten, dass sie aus eigenem Vermögen eine gesunde Familienbildung anstreben. Hier braucht es die Vermittlung elementarer Grundlagen, was die Voraussetzungen für ein gedeihliches Aufwachsen von Kindern ist. Aber auch bildungsstarke Familien müssen lernen, was Kinder brauchen, damit sie „gesund“ aufwachsen.⁸⁹

Wenn wir uns dies alles vor Augen führen, wird uns bewusst, dass Familienbildung keine Selbstverständlichkeit mehr ist.⁹⁰ Die Familie braucht Anregungen und Förderung von außen.⁹¹ Die defizitär gewordene Vermittlung von Alltags-

86 Adelheid Smolka, Marina Rupp: *Die Familie als Ort der Vermittlung von Alltags- und Daseinskompetenzen*, 226.

87 Dazu zählen: Mahlzeiten, Instandhaltung von Haus und Wohnung, Herstellen, Ausbessern und Pflege von Textilien, Gartenarbeit, Pflanzen- und Tierpflege, Bauen und handwerkliche Tätigkeiten, Einkaufen und Inanspruchnahme von Fremdleistungen, Haushaltsplanung und -organisation, Kinderbetreuung, Unterstützung, Pflege und Betreuung von erwachsenen Haushaltsmitgliedern. Vgl. Waltraud Cornelißen, Karen Blanke: Zeitverwendung von Mädchen und Jungen, in: Statistische Bundesamt (Hg.): *Alltag in Deutschland*, Wiesbaden, 2004, 160ff.

88 Vgl. Wilhelm Faix, Cornelia Mack: *Morgens, mittags, abends. Kinder brauchen Rituale*, Holzgerlingen, 22008.

89 Essen gehört zu den elementaren Lebensvoraussetzungen. In einer Überflussgesellschaft gehören Essverhalten und Essgewohnheiten keineswegs zu den Selbstverständlichkeiten eines Familienlebens. Die Vernachlässigung eines gesunden Essverhaltens und von Tischsitten hat weitreichende gesundheitliche, soziale und psychische Folgen. Vgl. Ingrid-Ute Leonhäuser, Ute Meier-Gräwe, Anke Möser, Uta Zander, Jaqueline Köhler: *Essalltag in Familien*, Wiesbaden, 2009.

90 Es gibt inzwischen eine ganze Reihe von Elternbildungskursen unterschiedlicher Art. Vgl. Siegrid Tschöpe-Scheffler: *Elternkurse auf dem Prüfstand*, Opladen, 2003; Siegrid Tschöpe-Scheffler: *Konzepte der Elternbildung*, Opladen, 22006.

91 In der Familienforschung hat man längst erkannt, dass Familienbildung eine der ganz wichtigen gesellschaftlichen Aufgaben ist. Vgl. Christiane Papastefanou, Familienbildung, in: Lilian Fried, Susanne Roux (Hg.): *Handbuch Pädagogik der frühen Kindheit*, Berlin, 2013, 366–378. Dieses Handbuch zeigt das breite Spektrum der Förderung der frühen Kindheit und deren Bedeutung für die Familie.

und Daseinskompetenzen in der Familie erfordert ein umfassendes Bildungsangebot für die Familie.⁹² Da es Eltern offensichtlich immer schwerer fällt, eine umfassende Bildung (auch und gerade informelle Bildung) zu vermitteln, geht der gesellschaftspolitische Trend (politisch gefordert) weg von der Familie und hin zu den außerfamilialen Institutionen. Hier ist die Gemeinde gefordert. Eltern brauchen Unterstützung, damit Kinder sich in kognitiverer, sozialer und emotionaler Hinsicht so entwickeln können, wie es für ein auf Kooperation und Innovation ausgerichtetes und nach sozialer Gerechtigkeit strebendes Gemeinwesen erforderlich ist.⁹³

Damit das Leben auch im christlichen Sinne gelingen kann, ist eine Aufwertung von Alltags- und Daseinskompetenzen nötig. Nur wenn starke und gesunde Persönlichkeiten heranwachsen,⁹⁴ wird sich das auch langfristig auf die Ausbreitung des Evangeliums auswirken. Das Erreichen der Familie mit dem Evangelium⁹⁵ kann nicht getrennt werden vom Bildungsauftrag der Gemeinde Jesu für die Familie.⁹⁶

Wenn wir von informeller Bildung sprechen, dann geht es vornehmlich um Bindungserfahrungen, gesunde Lebensführung, sinnstiftende Beziehungen und ermutigende Bedingungen im Aufwachsen. Dies gelingt am besten in einem stabilen häuslichen Umfeld, bei genügend vorhandener gemeinsamer Familienzeit, abwechslungsreicher Freizeitgestaltung, persönlicher Wertschätzung und einem verlässlichen Familienleben. Auf diese Weise erhalten Kinder Orientierungspunkte, die sich „im Rahmen einer Werte-Erziehung“ bilden.⁹⁷ Bei der Werteerziehung geht es aber nicht um kognitive Vermittlung von Werten, sondern um eine „Herzensbildung“, wie Albert Wunsch zu Recht betont.⁹⁸ Eine Herzensbildung kann aber nur über eine intakte Familie erfolgen, in der Empathie, persönliche Wertschätzung und emotionale Nähe gelebt wird.⁹⁹ Zu Recht be-

92 Die *PISA-Studie 2014* hat Kompetenzen abgefragt, die im Familienalltag erworben werden und kommt zum Ergebnis, dass die deutschen 15-jährigen Teenies hier große Defizite haben.

93 Vgl. Wissenschaftlicher Beirat für Familienfragen: *Familiale Erziehungskompetenzen*, Weinheim, 2005, 7.

94 Die Bindungs- und Resilienzforschung hat aufgezeigt, was die Voraussetzungen dafür sind.

95 Einen beachtenswerten Ansatz finden wir in der Rede von Kardinal Walter Kasper vor dem Konsistorium der Kardinäle in Rom auf Einladung von Papst Franziskus am 20./21. 02. 2014. Vgl. Walter Kardinal Kasper: *Das Evangelium von der Familie*, Freiburg, 2014. Leider findet sich in der evangelischen Kirche ein solcher Ansatz nicht.

96 Der Erziehungsauftrag *Christen, kümmert euch mehr um Familie und Erziehung. Ein Aufruf an die christlichen Gemeinden, Werke, Institutionen und theologischen Ausbildungsstätten*, hg. v. Wilhelm Faix und Siegfried Bäuerle, Eppingen: Lebenszentrum Adelschhofen, 2013, will Gemeinden helfen den Bildungsauftrag zu erkennen und in Angriff zu nehmen.

97 Albert Wunsch: *Mit mehr Selbst zum stabilen ICH!*, Resilienz als Basis der Persönlichkeitsbildung, Heidelberg, 2013, 125.

98 Ebd., 129. Auf die Notwendigkeit einer Herzensbildung macht auch Paul Tough aufmerksam, vgl., ders., a. a. O.

99 Vgl. Walter Kardinal Kasper: *Das Evangelium von der Familie*, 42.

schreibt Irmtraud Tarr die Herzensbildung als die umfassendste Bildung, die den ganzen Menschen bilden will.¹⁰⁰ Christliche Eltern und die christliche Gemeinden sollten darum einen Schwerpunkt auf die Herzensbildung legen und darin die notwendige Ergänzung zur formalen Bildung sehen. Mit dem Begriff „Herzensbildung“ sind wir ganz nahe am Evangelium. Das Herz spielt bei Jesus eine bedeutende Rolle. In der biblischen Anthropologie ist das Herz Symbol für das Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes und der Ort der Einwohnung Gottes (Röm 8,9–11). Die „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) ist ein wesentliches Kennzeichen dieser Herzensbildung. Auch die Gaben des Geistes (Charismen) bezeichnen nicht ein fachliches Wissen (obwohl das auch vonnöten ist), sondern Befähigungen, die in der Frucht des Geistes vollzogen werden.¹⁰¹

Wir brauchen dringend eine **Familienbildung**¹⁰² (Elternbildung¹⁰³), damit Eltern Elternkompetenz erwerben können, die eine Herzensbildung (Dtn 6,4–6) zum Ziel hat. Dazu müssen „Wir- und Ich-Identität aufeinander bezogen“ werden.¹⁰⁴ Zur Elternkompetenz gehören das Schaffen eines positiven Familienklimas, der Erziehungsstil, die Freizeitgestaltung, die sprachliche Kommunikation, gemeinsame Mahlzeiten, gemeinsames Spielen und Basteln, handwerkliches Arbeiten, gemeinsam gelebter Glaube ... Dadurch werden die sozial-emotionalen und lebenspraktischen Kompetenzen gefördert. Dazu ist aber „ein anregungsreiches Familienklima, das entwicklungsfördernd“¹⁰⁵ ist, notwendig.

Die Gestaltung von Elternschaft ist anspruchsvoller geworden, da sich Erziehungsziele und Leitbilder guter Elternschaft gewandelt haben, Traditionen geschwunden sind (besonders was die Weitergabe des Glaubens betrifft) und Eltern in der Ausbalancierung ihrer verschiedenen Verantwortungen zunehmend unter Druck stehen.¹⁰⁶ Das Erziehungsverhalten der Eltern ist dabei wichtig. „Kinder, die viel elterliche Wärme und Zuwendung erfahren, gleichzeitig aber auch mit klaren Vereinbarungen und Regeln aufwachsen, deren Einhaltung die Eltern ein-

100 Vgl. *Lob der Herzensbildung*, Gütersloh, 2008.

101 Vgl. Walter Lohrmann: *Frucht und Gaben des Heiligen Geistes*, Gießen, 31984.

102 Aus meiner Sicht hat Siegrid Tschöpe-Scheffler ein hilfreiches Konzept vorgelegt. Vgl. *Fünf Säulen der Erziehung*, Ostfildern, 62011.

103 Die Familienforscher sind sich darin einig, dass die elterlichen Kompetenzen gefördert werden müssen. Der Bildungswissenschaftler Klaus Hurrelmann fordert ein umfassendes Elterntraining. Vgl. Klaus Hurrelmann, Adolf Timm: *Kinder – Bildung – Zukunft*, 13–58. Auch im *13. Kinder- und Jugendbericht 2009* wird diese gefordert (12, 183ff., 219ff.). In diesem Zusammenhang wird auch von der „Professionalisierung von Elternschaft“ gesprochen. (Vgl. Uta Meier-Gräwe: *Familie – unverwundlich und anpassungsfähig oder ein Auslaufmodell?* wie Anm. 78, 109.) Diesen Ausdruck halte ich für verfehlt, da Eltern keine professionellen Erzieher sein sollen. Kinder brauchen einen Vater und eine Mutter.

104 Arndt Elmar Schnepfer: *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben*. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen, Göttingen, 2012, 24.

105 Sabine Walper: *Vom Einfluss der Eltern*. Wie Kinder in Familien aufwachsen, ist entscheidend für ihre Bildungsmöglichkeiten, in: DJI Impulse Nr. 100, 4/2012, 11.

106 Vgl. Christine Henry-Huthmacher, Michael Borchard: *Eltern unter Druck*, Stuttgart, 2008.

fordern, entwickeln sich positiver: nicht nur im sozialen und emotionalen Bereich, auch in der Schule zeigen sie bessere Leistungen.“¹⁰⁷ Wir brauchen also neue Zugangswege, um die elterliche Kompetenz zu stärken und familienunterstützende Maßnahmen zu ergreifen.

5. Gemeinschaft als Bildungsort

Im Zeitalter der Individualisierung und der autonomen Wissensaneignung über Internet und e-Learning stellt sich die Frage, welchen Wert Gemeinschaft für das geistliche Wachstum und die Persönlichkeitsbildung hat. Ist der einzelne Mensch Akteur seiner eigenen Bildung (auch der geistlichen) und Identitätsfindung¹⁰⁸, dann ist jede soziale Beziehung nur so viel wert wie sie zur individuellen Lebensverwirklichung (Selbstverwirklichung) beiträgt.¹⁰⁹ Der andere ist dann lediglich Mittel zum Zweck. Oder haben die Familienforscher Recht, wenn sie davon sprechen, dass „ohne soziale Beziehungen“ keine „individuelle menschliche Bildung“ möglich ist?¹¹⁰

Nach der christlichen Anthropologie ist der Mensch von Gott zur Gemeinschaft geschaffen, das bedeutet als soziales Wesen. „Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine ist.“ (Gen 2,18) Damit stehen wir vor der Frage: Wie gehören Individualität und Sozialität zusammen?¹¹¹

Im Zentrum biblischer Anthropologie steht die Imago-Dei-Lehre (Gen 1,26–27 und 1Kor 11,7). Gott ist kein einsamer Gott, der sich ständig „selbstverwirklicht“, sondern ein dreieiniger Gott, der in einer engen inneren Wesensgemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist lebt. Der Mensch ist von Gott dazu bestimmt, mit ihm in Gemeinschaft zu leben. Der „Sündenfall“ trennt den Menschen nicht nur von Gott, sondern auch von seinen Mitmenschen.

A. Schlatter hat diese Tatsache besonders betont, er schreibt: „dass wir durch die Gemeinschaft unser Leben und unser Werk empfangen ... Die Sozietät ist

107 Sabine Walper: *Vom Einfluss der Eltern*, 12.

108 Die von Heiner Keupp u. a. (*Identitäts-Konstruktionen*. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek, 1999) postulierte „Patchwork-Identität“ wird inzwischen vorausgesetzt, um die unterschiedlichen situativen und heterogenen Anforderungen bewältigen zu können.

109 Ulrich Beck, spricht von einer „Suchidentität“ (U. Beck, E. Beck-Gernsheimer: *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt, 132005, 213). Lebenslanges Lernen ist solch ein Ausdruck der Identitätssuche. Im „Zeitalter der Beschleunigung“ (Hartmut Rosa: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Frankfurt: Suhrkamp, 22013) gehört „lebenslanges Lernen“ nicht nur zur Weiterbildung, sondern auch zur Identitätsentwicklung. Im Verständnis von Gender Mainstreaming kann es sogar bedeuten, dass jeder seine Geschlechtsidentität selber bestimmen kann.

110 Peter Bücher, *Familie als Bildungsort*, 15.

111 Vgl. dazu: Wilhelm Faix: Christsein zwischen Individualität und Sozialität, in: Ders., *Zinzendorf. Glaube und Identität eines Querdenkers*, 147ff.

ebenso die Schöpfung Gottes wie der Mensch, der nicht anders als durch die Sozialität entsteht.“¹¹² Schlatter spricht in diesem Zusammenhang von der „menschliche(n) Gemeinschaft als Reich Gottes“ und behandelt in diesem Abschnitt seiner Dogmatik sowohl die „natürlich Gemeinschaft“ als auch die „religiöse Gemeinschaft“.¹¹³

Jeder Mensch ist eine eigene Schöpfung Gottes, er ist ein Original. Gott hat jeden Menschen individuell verschieden geschaffen. Verschieden heißt nicht nur körperlich verschieden (Gesichtsausdruck, Augenfarbe, Fingerabdruck usw.), sondern auch in Wesen, Anlage, Begabung und Fähigkeiten; er ist eine Individualität. Individualität bedeutet: jeder Mensch ist anders. Der Mensch erlebt sich als Einzelwesen im Gegenüber zur Gemeinschaft und Gesellschaft. Individualität bedeutet aber auch: der Mensch ist ergänzungsbedürftig und auf den Mitmenschen angewiesen. Dieses Miteinander in Ergänzung und Korrektur hat seine Grundlage in der neutestamentlichen Charismenlehre (1Kor 12; Röm 12,1–8). Jesus hat seine Jünger zwar einzeln berufen, sie aber dann zu einer Lebensgemeinschaft zusammengefügt. Der ntl. Begriff *koinonia* bedeutet „Anteil geben“ und „Anteil nehmen“ und damit auch füreinander Verantwortung tragen. Es ist bezeichnend, dass die Jerusalemer Gemeinde das gemeinsame Leben als etwas ganz Selbstverständliches sieht und auch lebt (Apg 2,42–47). Dieses gegenseitige „Aufeinander-Angewiesensein“ wird mit der Geburt eines Kindes besonders deutlich. Ein Kind ist von Geburt an auf ein Wir angelegt. Wie dieses Wir (Eltern, Familie) gelebt und gestaltet wird, ist für die weitere Entwicklung eines Kindes ausschlaggebend, davon hängt seine Identitätsfindung, seine soziale wie auch psychische Entwicklung ab. Sehr treffend formuliert es Hans-Jürgen Fraas: „Das Kind gewinnt seine Identität von Antlitz zu Antlitz, im glänzenden Auge der Mutter“.¹¹⁴ Aus einer gesunden Nähe-(Geborgenheit) und Distanz-(Herausforderung) Erfahrung wächst eine stabile psychische Identität, die den Stürmen und Herausforderungen des Lebens standhalten kann.

In einer individualisierten Gesellschaft, wie wir sie heute haben, ist diese „Wir-Gemeinschaft“ gefährdet,¹¹⁵ zum Teil wird sie sogar als unnötig angesehen: Kinder und heranwachsende Jugendliche sind für sich selbst verantwortlich (autonom), sie brauchen ihre Mitmenschen nur noch, um sich selbst zu verwirklichen. In der Pädagogik wird von „Selbstbildung“ gesprochen. Der junge Mensch (und zunehmend auch bereits das Kind¹¹⁶) ist für seine Bildung selbst verantwortlich.

112 *Das christliche Dogma*, 61.

113 Ebd., 61–81.

114 *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, 216.

115 Oder wird in selbstgebildeten Cliquen der Jugendlichen gelebt. Vgl. die 13. *Shell Jugendstudie 2000*.

116 Es herrscht ein Diskussion zwischen zwei Positionen. Es geht um die Frage, ob Bildung als Kompetenzförderung oder als Selbstbildung verstanden werden soll. Vgl. Kai S. Cortina, Jürgen Baumert, Achim Leschinsky, Karl Ulrich Mayer, Luitgard Trommer (Hg.): *Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland*, 312.

Zu Recht weist Stephan String darauf hin, dass Selbstbildung kein subjektiver Bildungsprozess sein darf, sondern einer grundlegenden sozialen Einbindung bedarf.¹¹⁷

Als Dietrich Bonhoeffer eine Konfirmandengruppe in Berlin-Wedding übernehmen musste, weil der zuständige Pfarrer gestorben war (Es hieß, die Konfirmanden hätten ihn zu Tode geärgert), waren diese Jungen total verwildert. Sie konnten weder stillsitzen noch zuhören. Sie schrien nur und tobten herum. Der Ortspfarrer kam mit diesen Rabauken überhaupt nicht zurecht. Bonhoeffer ging einen ganz anderen Weg, um an diese Jungen heranzukommen. Er lud sie zu sich nach Hause ein, aß mit ihnen, besuchte die Eltern und erlaubte diesen Jungen, dass sie ihn unangemeldet zu Hause besuchen durften. Er ging mit ihnen auf Fahrt und hielt Freizeiten. Als er einmal zu spät zu einer Vorlesung kam, entschuldigte er sich mit den Worten: „Einer meiner Jungen liegt im Sterben, und ich wollte noch einmal mit ihm reden. Das mußte sein“. In dieser Zeit wurde ihm klar, dass Predigen alleine nicht hilft, sondern gemeinsames Leben und seelsorgerliche Gespräche gefordert waren, um das Evangelium weiter zu sagen.¹¹⁸

Damit stehen wir vor der Frage: Was bedeutet im Neuen Testament „Nachfolge“? Folgen Jesus lauter „Ich-linge“ nach, oder ist es eine Wir-Gemeinschaft in der die Individualität des Einzelnen sich entfalten kann, aber wo man sich auch reibt und lernen muss, aufeinander Rücksicht zu nehmen? Folgen wir dem gegenwärtigen Verständnis der Kindheitsforschung, dann wird davon ausgegangen, dass das Kind der Akteur¹¹⁹ seiner eigenen Persönlichkeitsentwicklung ist. Zwar ist das Kind in seiner Identität auch ein Produkt der Umwelt¹²⁰, aber es ist für sich alleine dafür verantwortlich, was es daraus macht. Dieses Auf-sich-allein-Geworfensein und gleichzeitig unter dem Anspruch einer Botschaft zu leben, die da lautet: „Jeder

117 Stephan String: *Bildung im Kontext. Perspektiven von Selbstbildung im Rahmen sozialer Formierungs- und Differenzierungsprozesse*, in: Sarina Ahmed, Axel Pohl, Larissa Schwanenflügel, Barbara Stauber (Hg.): *Bildung und Bewältigung im Zeichen von sozialer Ungleichheit*, 34ff.

118 Vgl. *Gesammelte Schriften I*, München, 1965, 25–29; Eberhardt Bethge: *Dietrich Bonhoeffer*, München, 272ff.

119 „Das postmoderne Kindheitsmuster begreift das Kind als selbständigen Akteur seiner Sozialisation, als Manager seiner Lebenswelt, als aktiv sich selbst steuernder Lerner, als sich selbst organisierender Freizeitvirtuose, als selbstbewusster Souverän seines Konsums von Waren und Medien.“ 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, 15–37; Helmut Stange: Kindheit und Jugend zwischen Chancen und Risiken, in: Elke Nyssen, Bärbel Schön (Hg.): *Perspektiven für pädagogisches Handeln*, Weinheim, 2005, 73. Burckhard Fuhs: Kindheit, Freizeit, Medien, in: Krüger/Grunert (Hg.), *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Opladen, 2002, 638.

120 Dies wird von Paul Verhaeghe sehr eindrücklich und herausfordernd beschrieben. „Unsere Identität ist kein tief in uns verborgener, gleichbleibender Kern. Im Gegenteil, Identität ist eine Ansammlung von Vorstellungen, die die Außenwelt uns auf den Leib geschnitten hat.“ *Und ich? Identität in einer durchökonomisierten Gesellschaft*, München, 13.

kann perfekt sein, jeder kann alles haben ... wenn du dein Bestes gibst“¹²¹, hat zur Folge, dass die psychischen Erkrankungen ständig zunehmen. Verhaeghe nennt darum unser Jahrhundert „das Jahrhundert des gefährlichen, zumindest aber des gestörten Kindes“.¹²² Es ist auffallend, dass in den letzten Jahren die Verhaltensauffälligkeiten und Verhaltensstörungen zunahmen.

Was hat das mit unserer Themenstellung zu tun?

Wenn wir davon ausgehen, dass der Mensch von Gott als soziales Wesen geschaffen ist, dann ist es eine Grundvoraussetzung für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung, dass das Kind in einer gesunden Gemeinschaft (Familie und Gemeinde) aufwächst. Dieses Familien- und Gemeindeleben gilt es in einer Welt der Vereinzelung zu schaffen. Das ist eine der großen Aufgaben unserer Zeit, der sich die Gemeinde Jesu stellen muss. Ein starker Charakter bildet sich nicht von alleine (Selfman-Lösung), sondern in einem Zusammenleben, das von Herausforderung, Korrektur, Bestätigung, Ergänzung, Geborgenheit ... geprägt ist.

6. Die Gemeinde als Bildungsort

Es ist erstaunlich, wie wenig Interesse die Gemeinde an der Frage der Bildung hat. Es gibt kaum Überlegungen, wie christliche Bildung auszusehen hat und wie eine christliche Bildungskultur entwickelt und weitergegeben werden kann.

Alle Veranstaltungen der Gemeinde sollen auch einen Bildungscharakter haben.¹²³ Bei der Komplexität der Lebenszusammenhänge und Wissenserkenntnisse, ist es dem einzelnen Menschen (Christen) nicht mehr möglich, sich alleine einen Durchblick zu verschaffen, um mit allen Herausforderungen zurechtzukommen. Dabei geht es einerseits um das Aneignen von theologischem, geistlichem und historischem Wissen, aber auch andererseits darum, welche Bedeutung dieses Wissen für das eigene Leben und die Beurteilung von Lebenszusammenhängen hat. Ethische Fragen mögen dabei im Vordergrund stehen, aber auch alle andern Lebensbereiche gehören dazu und wollen vom Evangelium durchdrungen werden. Diese Durchdringung vollzieht sich in bewusst angestrebten Lernprozessen. So kann die Beschäftigung mit Zinzendorf zu der Erkenntnis führen, dass Gemeinschaft zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Ein Satz von Zinzendorf wie: „Ohne Gemeinschaft statuiere ich kein Christentum“, ist dann nicht nur eine Wissensbereicherung, sondern kann einen Lernprozess auslösen, der zu einer intensiven Beschäftigung in der Gemeinde führt, wie Gemeinschaft heute gelebt werden kann.

121 Ebd., 140.

122 Ebd.

123 Es geht nicht darum, „Erwachsenenbildung“ als Ersatz für das Evangelium einzuführen, wie es in einer kirchlichen Erwachsenenbildungsarbeit oft der Fall ist.

Eine „bildende“ Gemeinde¹²⁴ versucht nicht, den Gemeindegliedern Wissen zu vermitteln (so nützlich es sein mag) und überlässt sie damit sich selbst, sondern macht sich mit ihnen auf einen gemeinsamen Weg aus der Vergangenheit zur lernen, um in der Gegenwart besser das Leben gestalten zu können (Röm 12,1; Kol 2,6). In der Frage der Lebensgestaltung ist der einzelne Christ überfordert, weil das Leben vielfältig, komplex und ständig im Wandel ist. Gott hat den Menschen nicht zu einem Allrounder (omnipotenten Wesen) geschaffen, sondern zur gegenseitigen Ergänzung, Korrektur und Partnerschaft. Nehmen wir diese Erkenntnis ernst, dann erfordert das ein Umdenken im Gemeindeverständnis.

Natürlich geht es auch um die Weiterbildung der Mitarbeiter in der Gemeinde. Dafür gibt es auch verschiedene Fortbildungsangebote (etwa in der Kinder- und Jugendarbeit). Aber in der Regel ist diese Fortbildung dem einzelnen Mitarbeiter überlassen. Die meisten Mitarbeiter sind autonome Einzelwesen.

Der gesellschaftliche Wandel stellt die Gemeinde vor neue Herausforderungen. So stellt der Trend zur Ganztagschule das traditionelle Gruppenangebot in der Kinder- und Jungschararbeit in Frage. Dafür tun sich aber im säkularen Raum Türen auf, um mit Kindern und Jugendlichen zu arbeiten, sei es an der Schule oder in den Vereinen. In diesem Bereich aber ist eine „missionarische“ und „christuszentrierte“ Arbeit nicht möglich. Hier gelten andere Kriterien, die auf einem gelebten Glauben basieren und nicht auf christlichen Programmen. Dafür braucht es nicht nur eine andere Bildung, sondern auch eine intensive Begleitung der einzelnen Mitarbeiter, zum Beispiel durch Mentoring. Nun geht es nicht darum, die gewohnten Aufgaben der Mitarbeiter in Frage zu stellen oder aufzugeben, sondern in einer veränderten Welt neue Möglichkeiten zu erschließen. Wird dieser Bereich ausgeklammert (nicht als Aufgabe der Gemeinde gesehen), werden diese Tätigkeiten von nichtchristlicher Seite – wie es schon geschieht – ausgefüllt werden.¹²⁵

In einer pluralen Gesellschaft ist die Gemeinde mit ihrem Angebot nur noch ein Bereich unter vielen anderen. Der heutige Mensch reagiert kaum noch auf Veranstaltungsangebote, besonders dann nicht, wenn sie ihn über anonyme Werbung (Handzettel, Plakate ...) erreicht. Es muss nach Wegen gesucht werden, wie die Gemeinden zu den Menschen kommen.¹²⁶ Die wenigen Ansätze,¹²⁷ die es

124 Hartmut Rupp nennt vier Angebotsformen der Gemeinde für die Familie: (1) Geistliche-liturgische Lebensbegleitung, (2) Familienbildung als Bildung für die Familie, (3) Seelsorgerlich-diakonische Hilfe, (4) Beziehungsstiftende Angebote. Vgl. Gemeindeorientierte Familienentwicklung, in: *Bildung und Familie, Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit 2008/2009*, Stuttgart, 2009, 69–74.

125 Vgl. Christiane Solf: Ehrenamtliche Erziehungs- und Bildungspartnerschaften mit Kindern, Jugendlichen und ihren Eltern, in: Waldemar Stände, Rolf Krüger, Angelika Henschel, Christoph Schmitt (Hg.): *Erziehungs- und Bildungspartnerschaften*, 304ff.

126 Solch ein Weg ist die Gesellschaftstransformation.

127 Zum Beispiel: Müller, Faix, Bösner, Brecht (Hg.): *Tat. Ort. Glaube. 21 inspirierende Praxisbeispiele zwischen Gemeinde und Gesellschaft*, Marburg, 2013; Reinhold Krebs, Burk-

dafür gibt, werden von den meisten Gemeinden kaum wahrgenommen oder gar abgelehnt, weil sie nicht dem herkömmlichen Gemeindebild entsprechen.

7. Eine Bildungskultur entwickeln

Die Gemeinde Jesu muss begreifen, dass sie die Bildungsfrage nicht ausschließlich den Angeboten der säkularen Institutionen überlassen darf. Christopher Haep nennt als christliche Bildungskultur die Bildung zur Gottesebenbildlichkeit. Im Zentrum dieser Bildung steht die Koinonia als pädagogische Praxis, um Martyria, Diakonia und Leiturgia leben zu können.¹²⁸ Damit dies geschehen kann, braucht es in den Gemeinden ein umfassendes informelles, nicht-formelles und formelles Bildungsverständnis. Ziel muss es sein, diese drei Bildungsorte miteinander zu vernetzen. Dafür braucht es Hauptamtliche und Mitarbeiter, die vernetzt denken können. Familien-, Kinder- und Jugendarbeit muss auch als Bildungsarbeit verstanden werden, nämlich als Hilfe zur Identitätsentwicklung, zum Erlernen von sozialem und kulturellem Wissen und zum Erlangen von Leistungs- und Bildungszielen, die mit dem Evangelium übereinstimmen. Darum darf Bildung nicht nur als kognitiver Prozess verstanden werden, sondern auch als in konkreten lebensweltlichen Kontexten erworbenes Erfahrung- und Handlungswissen. Solches Erfahrungs- und Handlungswissen, kann nur im gemeinsamen Leben als Wir-Erfahrung erworben werden.¹²⁹

Ein Schlüsseltext dazu ist Dtn 6,4–9. Dieser Text gibt in klassischer Weise wieder, wie Glaube in Israel generationenübergreifend weitergegeben wurde. Gleichzeitig enthalten diese Ausführungen ein Programm,¹³⁰ wie Glaube in Familie und Gemeinde gelebt werden soll. Informelles, nicht-formelles und formel-

hard vom Schemm: *Aktivgruppen. Jugendliche entfalten Talente und entdecken den Glauben*, Stuttgart, 2006; Götz Kanzleiter, Reinhold Krebs: *Das TRAINEE-Programm. Kompetenzen trainieren, Jugendliche gewinnen, Engagement fördern*, Stuttgart, 2007; AEJ (Hg.): *Kinder bilden Kirche*, Hannover, 32007.

128 *Zeit und Bildung. Elemente einer christlichen Bildungskultur*, Stuttgart, 2007, 245ff. Ein anderer, mehr grundsätzlicherer Ansatz zur Frage „Bildung und Gottesebenbildlichkeit“ findet sich bei: Friedrich Schweitzer, *Menschenwürde und Bildung*.

129 Die Leiterin des Jugendamtes in Heidelberg wurde gefragt, was christliche Gemeinden für die Familie tun können. Sie nannte unter anderem: das Leben teilen durch Authentizität; Familien sollen von Familien lernen; Erziehungsseminare halten; sich gegenseitige Hilfe anbieten.

130 Christoph Rösel spricht von einem 4-Punkte-Programm: 1. Sich die Worte selbst zu Herzen nehmen (V. 6), 2. Der nächsten Generation Glauben weitergeben (V. 7), 3. Erinnerungszeichen am eigenen Körper (V. 8), 4. Inschriften an Haustür und Stadttoren (V. 9). Er bezeichnet diese Art den Glauben weiterzugeben als eins der „am meisten erprobten, gelingenden missionarischen Konzepte“. „Wenn dein Kind dich fragt...“ *Glaube in der Familie weitergeben*, Akzente 103, 2008, H. 1, 30–34.

les Lernen wird hier vereint als lebenslanger Lernprozess.¹³¹ Im Herzen des Menschen befinden sich nach dem biblischen Persönlichkeitsverständnis Verstand und Vernunft, Wille und Entscheidung, Empfinden und Zuneigung, Gefühl und Intuition. Ein Mensch, der sich Gottes Wort zu Herzen nimmt, macht dieses zur Existenzgrundlage seines Lebens. Lernen und Tun sind nur zwei Aspekte ein und desselben Vorgangs. „Dieses Lernen wird eingebunden in konkrete Lebenszusammenhänge, es hat seinen Ort in der Familie und in einer öffentlichen Versammlung.“¹³² Gottes Wort ist eingeschrieben ins Herz (Dtn 6,6; 11, 18; Jer 31,33f.), ist darin omnipräsent und wird Kraft des Heiligen Geistes zur Lebenswirklichkeit (Joh 14,26; 16,1–15; Röm 8,13.14; Eph 3,16). Wir haben es hier mit einem „kulturellen Gedächtnis“ zu tun. Schnepfer hat dies in seiner Arbeit zum Thema Mnemonik herausgearbeitet.¹³³ Dieses Gedächtnis ist uns verlorengegangen und sollte wiedergewonnen werden.

Wie kann die Omnipräsenz des christlichen Glaubens heute konkret werden?

So wie Salz in die Suppe gehört (Mt 5,13), so gehören Christen ins gesellschaftliche Leben hinein. Das gilt sowohl für den missionarischen Lebensstil wie auch für die Gestaltung des Gemeindelebens. Um das zu erreichen, brauchen wir neben dem üblichen Veranstaltungsangebot (Gottesdienste, Angebote für die verschiedenen Altersgruppen ...) vor allem auch spirituelle Angebote (Gebetsgruppen, Angebote zur Sammlung und inneren Ausrichtung ...). Hinzu kommen sollten solche Angebote, die stärker ins gesellschaftliche Leben hineinführen wie: Freizeitgestaltung, sportliche und kulturelle Projekte, Erwerb von Medienkompetenz, Cafés, Musikurse, LAN-Partys, Kinder-Aktionstage, Eltern-Kind-Arbeit, Gemeinschaftstage, Kinderspielplatz, Sinnenpark (beispielsweise ein Ostergarten), Gastfreundschaft üben, Beziehungen pflegen,¹³⁴ Woche gemeinsamen Lebens,¹³⁵ Projektarbeit und anderes.

Es geht dabei um das „handlungsorientierte Lernen“¹³⁶, das ein Leben lang andauert. Solches „Erfahrungslernen“ erfordert Freiräume und Gestaltungsspiel-

131 Gottes Wort kann nur so verstanden werden, dass es sich um ein lebenslanges Lernen handelt.

132 Beate Ego: Zwischen Aufgabe und Gabe. Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung, in: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.): *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, Tübingen, 2005, 3.

133 *Goldene Buchstaben ins Herz schreiben*, a.a.O.

134 Wie das aussehen kann, hat Martin Schmidt in einem Erlebnisbericht anschaulich beschrieben. (Anruf 1/2014, 22.23)

135 Auch „Lebenswoche“ genannt. Die ist besonders gut für junge Leute geeignet, die eine ganz Woche in einem Haus zusammen leben und von dort in die Schule, zur Arbeit etc. gehen. Solche Zeiten sind für das „geistliche Wachstum“ von besonderer Bedeutung, weil hier Glaube ganzheitlich verstanden und gelebt werden kann.

136 In der Bildungsforschung nimmt die Handlungsorientierung einen wichtigen Raum ein, um Kompetenzen zu entwickeln und zu einem lebenslangen Lernen zu motivieren. Vgl. Lothar Reetz, Tade Tramm: *Lebenslanges Lernen aus der Sicht einer berufspädagogisch und wirt-*

räume, weil es auf gemeinsames Erleben ausgerichtet ist. Glaube wird über den Lebensvollzug weitergegeben. Solches Erfahrungs- und Handlungswissen kann durch eine konsequent durchgeführte Teamarbeit verstärkt werden.¹³⁷ Dafür braucht es aber eine dauerhafte Begleitung und Unterstützung der Mitarbeiter. Leider mangelt es daran, weil Hauptamtliche kaum gemeindepädagogisch ausgebildet sind. Dietrich Bonhoeffer wies zu Recht auf die Gefahr hin, dass bei Hauptamtlichen die Reflexion über den Glauben die einzige Erfahrung ist.¹³⁸

8. Wir können festhalten:

Wenn wir diese drei Bildungsorte, die sich gegenseitig ergänzen und für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung notwendig sind, betrachten, dann können wir das – um es auf eine Kurzform zu bringen – folgendermaßen zusammenfassen:

1. *Für die Familie* (informelle Bildung) steht an erster Stelle die Emotionalität (Zuwendung, Geborgenheit, Liebe, Sicherheit, Zufriedenheit), dann folgt die soziale Kompetenz und an dritter Stelle die kognitive Wissensvermittlung.

2. *Die außerschulischen Institutionen* (nicht-formelle Bildung) vermitteln an erster Stelle die soziale Kompetenz, dann die emotionale und an dritter Stelle die kognitive Kompetenz.

3. *Die Schule* (formelle Bildung) ist vor allem für die kognitive Wissensvermittlung zuständig, dann folgt die soziale Kompetenz und an letzter Stelle die emotionale.

schaftspädagogisch akzentuierten Curriculumforschung, in: Frank Achtenhagen, Wolfgang Lempert (Hg.): *Lebenslanges Lernen ...* wie Anm. 21, 82ff.

137 Vgl. Wilhelm Faix, *Teamarbeit*, Adelshofen Impulse, Heft 4, Eppingen: Lebenszentrum Adelshofen, o. J.

138 „Die größte Not kommt für den Pfarrer aus seiner Theologie. Er weiß alles, was der Mensch über Sünde und Vergebung wissen kann. Er weiß, was rechter Glaube ist und sagt es sich so lange, bis er nicht mehr im Glauben, sondern im Denken über den Glauben existiert ... Wir haben dann keine Erfahrung des Glaubens. Unsere einzige Erfahrung ist die Reflexion über den Glauben ... Schlimm ist es, wenn es uns nicht beunruhigt, daß unsere Erfahrung so weit hinter dem Wort zurückbleibt.“ *Seelsorgevorlesung in Finkenwalde*, Gesammelte Schriften 5, München, 1972, 404f.

Wilhelm Faix

Does the Church have an educational mandate? A contribution to the present educational discussion and its relevance for the church

Like eating and drinking, education is an integral part of daily life in a permanently changing knowledge-based society. There hardly seems to be a future without education. This being the case, the issue arises whether the church has an educational mandate too. Three areas of education are to be distinguished, the informal, the non-formal, and the formal. Each of these areas is allocated to certain places of education. Informal education mainly happens within the family, the non-formal takes place in education organisations apart from school, and the formal is provided in schools and universities. In recent years the demand for education has increased in order to guarantee employment, prosperity, growth, competitiveness, and a future. Formal and non-formal education is increasingly emphasised. Demands mainly focus on early childhood education. All three areas of education, however, including especially informal education, are important for the development of psychical healthy persons. Professionalising and institutionalising indeed leads to disregarding informal education more and more. Thus, one of the most urgent tasks of the church is to promote and strengthen informal education. Central biblical statements on this subject can be found in Deut 6:4–9. The church should be eagerly committed to fostering family life and parents' competency. Likewise, local congregations should strengthen informal gathering and community life among ministers and church members. Coordinating all tasks within a team of ministers will facilitate mutual promotion, enhancement, and correction and will call a halt to the trend towards individualisation. If the church of Christ is to survive in the future, it will have to take up the challenge of the educational mandate.

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
Systematische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.de
Historische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	stadelmann@fthgiessen.de

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Altes Testament

1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

Walter Dietrich, Samuel Arnet (Hg.): *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden und Boston: Brill, 2013, geb., XXII+711 S., € 129,-

Das von 1967 bis 1995 in dritter Auflage erschienene sechsbändige Hebräische und Aramäische Lexikon zum Alten Testament (HALAT) von Koehler und Baumgartner (zweibändiger Nachdruck 2004) liegt nun als „konzise und aktualisierte Ausgabe“ (KAHAL) in einem Band vor. Das knappe Vorwort nennt das Ziel der Überarbeitung: Es sollte „ein handliches und gleichwohl gründliches Lexikon“ erstellt werden, „das beim Übersetzen der Hebräischen Bibel [...] zuverlässig Hilfe bietet“ (vii). Dabei war die Intention der Herausgeber nicht, HALAT zu ersetzen; sie empfehlen vielmehr, dieses bei Detailfragen, die aufgrund der umfangreichen Kürzungen offen bleiben mussten, zu konsultieren (ix).

Unter der Überschrift „Einleitende Bemerkungen“ (ix–xii) wird die Methodik bei der Erarbeitung des Lexikons, vor allem im Vergleich zu HALAT, beschrieben. So wird nun keine Sekundärliteratur mehr angeführt, da diese in der Gefahr stehe, schnell zu veralten. Methodisch schlüssig erscheint der konsequente Verzicht auf Lemmata, die auf Konjekturen des masoretischen Referenztextes beruhen, sowie auf Stellenangaben, die auf solche Lemmata verweisen. *Qere-*

Lesarten stellen eine Ausnahme von dieser Regel dar (x). Ein Schwerpunkt des Lexikons liegt wie schon bei HALAT auf der Etymologie der Lexeme. Die etymologischen Angaben wurden aufgrund der aktuellen Entwicklungen in der Semitistik neu erarbeitet. Beeindruckend ist die Liste der zu Rate gezogenen Wörterbücher semitischer Sprachen (xiii–xv). Auf Namensetymologien wurde im Gegensatz zu HALAT vollständig verzichtet, da diese unsicher und zur Übersetzung biblischer Texte unerheblich seien (x).

Im Lexikon-Teil des Buches ist der jeweilige Anfangsbuchstabe am Seitenrand auf schwarzem Grund kenntlich gemacht, was das Auffinden der Lexeme sehr erleichtert. Auch der Schriftsatz ist klar und deutlich. Die einzelnen Artikel sind durch die Zeichen ① („Formen“), ② („Etymologie“), ③ („Derivate“) und ④ („Bedeutung“) strukturiert. Verschiedene deutsche Bedeutungen sind fett gedruckt und springen dadurch schnell ins Auge. Die zahlreichen Abkürzungen lassen sich mit Hilfe des sorgfältig erstellten Verzeichnisses (xvii–xx) problemlos entschlüsseln.

Die etymologischen Angaben zu den Lexemen sind nach zwei Gesichtspunkten geordnet, und zwar nach dem Alter der Sprachen und nach ihrer Nähe zum biblischen Hebräisch. Man findet also, sofern solche Belege vorliegen, die entsprechenden ugaritischen Wörter an erster Stelle, die arabischen und äthiopischen stehen am Schluss (x). Die so strukturierten Angaben erweisen sich bei spärlich bezeugten Lexemen, insbesondere bei Hapaxlegomena, als hilfreich. Beispielsweise erschließt sich die Bedeutung des nur in Num 15,20.21; Ez 44,20; Neh 10,38 belegten עֲרִיסָה durch die Angaben 'arsān („Getreidebrei“) und 'arsānā („Gerstengraupen“) aus dem (späten) Mittelhebräischen und Syrischen.

Allerdings wurde der Stellenwert etymologischer Angaben nach Ansicht des Rez. gelegentlich überschätzt, vor allem bei solchen Lexemen, die ausreichend in der Hebräischen Bibel belegt sind. So enthält der Artikel כָּפַר aufgrund der Etymologie „bedecken usw.“ neben der Bedeutung „freundlich stimmen“ (כָּפַר קָרִי); Gen 32,21; *Pi'el*) auch die etwas absonderlich wirkende Bemerkung „jds. Gesicht (mit Gabe) bedecken =“. Der Bezug auf die Etymologie ist auch die Ursache dafür, dass die Bedeutung „überstreichen“ (Gen 6,14; *Qal*) nicht in einem eigenständigen Lexem resultierte, obwohl alle weiteren Bedeutungen mit der Beziehung zwischen Menschen bzw. zwischen Mensch und Gott oder mit „Sühne“ zu tun haben.

Umgekehrt kann der Wunsch nach exakten etymologischen Ableitungen auch zu einem zusätzlichen Lexem führen, etwa bei אָמַר. Hier enthält KAHAL für den nur in Ps 94,4 und Jes 61,6 (mit „?“) belegten *Hitpa'el*-Stamm ein eigenes Lexem „II אָמַר“, für das die Bedeutung „sich brüsten, großtun“ angegeben wird. Die Ursache für das zweite Lexem wird in dem arabischen 'amira („viel, zahlreich sein“) liegen, das als Etymologie angegeben ist, während für „I אָמַר“ andere Etyma aus verschiedenen semitischen Sprachen genannt werden. Allerdings erschließt sich die Bedeutung des *Hitpa'el* von אָמַר auf der Grundlage des *Qal* be-

reits aus dem reflexiven Aspekt des *Hitpa'el*-Stamms („von sich reden“), insbesondere in Ps 94,4 durch den *Parallelismus membrorum*. Da die Bedeutungen von I אָמַר und II אָמַר nicht weit auseinander liegen, wäre die Darstellung als ein einziges Lexem angemessener gewesen.

Eine traditionelle, aber umstrittene Etymologie wird in dem Artikel אֶפֶס aufgegriffen. Das Lexem wird von פֶּשַׁע abgeleitet und seine Bedeutung mit „Feueropfer“ angegeben. Diese Deutung ist jedoch schon seit einigen Jahren umstritten und aufgrund der unsicheren Herleitung wählen manche Kommentare die generalisierende Übersetzung „Opfer“ (siehe zur Diskussion H. Seebass, *Numeri*, BKAT IV/2, Neukirchen 2003, 138).

Der Verzicht auf Literaturangaben kann zur Folge haben, dass die in den Artikeln präsentierten Informationen nicht immer nachvollziehbar sind und in HALAT nachgeschlagen werden müssen. Beispielsweise enthält der Eintrag zu dem nur in Num 21,5 belegten neben dem Hinweis auf die Ableitung aus קָלָקַל zwei Bedeutungsangaben, und zwar „a. Hungerbrot, elende Speise“ (zu קָלָקַל קָלָקַל) und „b. eine Kassia-Art (Lorbeergewächs)“. Ohne Hinweis auf die Sekundärliteratur ist die zweite Angabe wenig überzeugend, sie sollte wohl in einer zweiten Auflage des Lexikons getilgt werden. Unklar bleibt ferner bei dem Artikel בָּגַד („treulos handeln usw.“), warum als Derivat nicht nur I בָּגָד („Treulosigkeit, Betrug“), sondern auch II בָּגָד („Kleid, Gewand“) angegeben ist. Hier wurde wohl eine alte Etymologie „bekleiden“ des Verbs בָּגַד im Rahmen der Überarbeitung von HALAT eliminiert, während die Derivate nicht angepasst wurden.

Ein unübersehbarer Schwerpunkt von KAHAL liegt in der vergleichenden Semitistik. Das zeigt auch die durchaus informative Tabelle „Die konsonantischen Phoneme semitischer Sprachen“ (xxi). Beeindruckend ist, wieviel Material zur Aufarbeitung der Etymologien herangezogen wurde. Diese erweisen sich zweifellos als hilfreich, wenn die Bedeutung eines Lexems nicht innerhebräisch erschlossen werden kann, was bei vielen der rund 1.300 Hapaxlegomena in der Hebräischen Bibel (Grundbestand: ca. 8.000 Lexeme) der Fall ist. Auf der anderen Seite haben die angeführten Beispiele gezeigt, dass manche der in KAHAL gebotenen Etymologien die Wortbedeutung nicht erhellen können, vor allem, wenn das entsprechende Lexem gut bezeugt ist.

Dem Anspruch, ein Werkzeug zum „Übersetzen der Hebräischen Bibel“ zu liefern (vii), wird KAHAL durchaus gerecht, allerdings ist die Menge der etymologischen Informationen dafür nicht nötig. Das Lexikon ist daher mit Einschränkung zu empfehlen. In Bezug auf das Preis-Leistungsverhältnis muss KAHAL sich mit der 18. Auflage des Lexikons von Gesenius („Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament“, Hg. H. Donner) vergleichen lassen, das ebenfalls seit 2013 als einbändige Ausgabe vorliegt, allerdings mit doppelter Seitenzahl und zu zwei Dritteln des Preises.

Carsten Ziegert

Christian Schäfer: *Benutzerhandbuch zur Göttinger Septuaginta. Band 1: Die Edition des Pentateuch von John William Wevers*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, Pb., 304 S., € 39,99

Die vom Göttinger Septuaginta-Unternehmen herausgegebene *Editio critica maior* beeindruckt vor allem durch den umfangreichen doppelten Apparat, der den eklektischen Text ergänzt. Leider ist mit dem Streben nach Vollständigkeit auch eine Kompaktheit und Unübersichtlichkeit verbunden, die vor allem unerfahrene Benutzer von der Verwendung der Septuaginta-Bände abschreckt. Diesem Mangel soll eine Reihe von Benutzerhandbüchern abhelfen, von denen bisher die Bände zum Pentateuch (2012) und zum Buch Ruth (2013) erschienen sind.

Der zu rezensierende Band informiert in einem einleitenden Kapitel (9–22) sehr knapp, aber ausreichend über die Zielsetzung der Göttinger Septuaginta-Ausgabe sowie über die Edition der Pentateuch-Bände durch John W. Wevers.

Das zweite Kapitel (23–45) beschreibt die „Anlage der Textedition“ und bietet damit einen hilfreichen Überblick über das Seitenlayout der Edition und die darin vorkommenden Elemente. Dabei handelt es sich um den kritischen (eklektischen) Text, der den Anspruch einer bestmöglichen Annäherung an den ursprünglichen Septuagintatext hat, um die Kopfleiste, die die positiven Zeugen des auf der Seite gebotenen Textes verzeichnet, sowie um zwei kritische Apparate. Der erste Apparat bietet eine vollständige Dokumentation der vom eklektischen Text abweichenden Lesarten und somit der angenommenen Textgeschichte. Der zweite Apparat dagegen notiert Lesarten der jüngeren griechischen Übersetzer („Revisionen“), die in den Handschriften meist in Form von Randnotizen vorliegen.

Den Hauptteil des Buches bildet das dritte Kapitel (47–290), das etwas unscharf mit „Erläuterungen“ überschrieben ist. Erläutert werden zunächst die in den Pentateuch-Bänden verwendeten Zeichen und lateinischen Abkürzungen (3.1). Besonders hilfreich ist, dass der Autor zu fast jedem zu erklärenden Element mindestens ein kommentiertes Beispiel aus einem der Pentateuch-Bände anführt. Das Durcharbeiten dieser Beispiele sollte Benutzer in die Lage versetzen, die komplizierte Apparatsprache der Edition zu verstehen.

Der nächste Abschnitt (3.2) beschreibt die von Wevers herausgearbeiteten fünf großen Texttypen des Pentateuch sowie (im Sinne einer feineren Einteilung) die im Text bezeugten Rezensionen und Handschriften-Gruppen (bzw. Textfamilien). Letztere wurden von Wevers für jedes einzelne Buch des Pentateuch gesondert definiert und werden deshalb hier buchweise mit den ihnen zugeordneten Handschriften angegeben. Da in der Kopfleiste der kritischen Ausgabe die Handschriften-Gruppen angegeben sind, ermöglicht dieser Abschnitt den Rückschluss auf die einzelnen Manuskripte, die den eklektischen Text bezeugen. Umgekehrt werden in Abschnitt 3.3 sämtliche griechische Bibelhandschriften mit der Angabe ihrer Gruppe im jeweiligen Buch angegeben, so dass der Rückschluss von

dem Vorkommen einer Handschrift im Apparat zu ihrer jeweiligen Gruppe und deren Charakteristika möglich wird.

Es folgt ein Abschnitt über die Tochterübersetzungen des griechischen Pentateuch mit knappen Erläuterungen und der Erklärung der von Wevers verwendeten Abkürzungen (3.4), an den sich die Dokumentation der indirekten Überlieferung durch griechische und lateinische Kirchenschriftsteller anschließt (3.5). Die Verweise auf die Ausgaben der Kirchenschriftsteller sollen die teilweise ungenauen Angaben in den Einleitungen der Pentateuch-Bände ersetzen (199), dieser Anspruch hat allerdings zur Folge, dass der Abschnitt über die indirekte Überlieferung fast 80 Seiten umfasst. Die folgenden kurzen Abschnitte dokumentieren die Textzeugen für die jüngeren griechischen Übersetzungen (3.6), die Druckausgaben der Septuaginta, die in der Göttinger Edition ebenfalls als Textzeugen behandelt werden (3.7), sowie die hebräische Textüberlieferung und deren Notation (3.8).

Ein Anhang (291–304) schließt das Buch ab, er enthält eine Liste der von Wevers nachträglich vorgeschlagenen Textänderungen seiner Edition, ein Verzeichnis der Pentateuch-Stellen, die in den Beispielen des vorliegenden Buches behandelt werden, sowie eine Publikationsliste des Göttinger Septuaginta-Unternehmens. Eine Bibliographie ist nicht vorhanden, doch bieten die zuletzt genannte Liste und vor allem die Lektürevorschläge in der Einleitung (18) genügend Anregungen zum Weiterlesen.

Das Handbuch ist als ein äußerst nützliches Einführungs- und Referenzwerk zur Benutzung der Göttinger Pentateuch-Ausgaben zu bewerten. Die komplizierte Apparatterminologie wird zuverlässig entschlüsselt und durch zahlreiche kommentierte Beispiele, die ausnahmslos der Edition entnommen sind, transparent gemacht. Einzelne kurze Abschnitte bieten zudem wertvolle Hintergrundinformationen, etwa zu den Editionsprinzipien der Göttinger Septuaginta (93–97) oder zum Wert der Tochterübersetzungen (168–169).

Es ist zu bedenken, dass es sich ausdrücklich nicht um ein Lehrbuch der Textkritik handelt, sondern um ein „Handbuch“. Ausführliche Erläuterungen oder eigene methodische Ansätze des Autors wird man daher vergeblich suchen. Das Werk erhebt auch nicht den Anspruch, die genannten Bände von Wevers zu ergänzen oder zu korrigieren (11). Stattdessen bietet das Buch eine gründliche Anleitung zur effektiven Verwendung der Edition. Grundsätzlich können alle Informationen auch in den Einleitungen der Pentateuch-Ausgaben oder in den zugehörigen Bänden zur Textgeschichte (z. B. J. W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis*, Göttingen 1974) nachgeschlagen werden. Der Vorteil des „Benutzerhandbuchs“ liegt darin, dass all diese Informationen benutzerfreundlich aufbereitet und in einem einzigen Band zugänglich gemacht wurden. Hinzu kommt, dass sich die Arbeit an den Pentateuch-Ausgaben über zwei Jahrzehnte erstreckt hat (Erscheinungsjahre: 1974–1991), in denen sich die Arbeitsweise Wevers' teilweise geändert hat. Das Handbuch dokumentiert solche Änderungen der Methodik (133, 198) wie auch der Terminologie sorgfältig.

Einige wenige Verbesserungsvorschläge für weitere Auflagen seien abschließend genannt: Da sich einige der präsentierten Daten (wie z. B. Textzeugen) in den einzelnen Pentateuch-Bänden voneinander unterscheiden, werden sie buchweise dargestellt. Dabei bewirkt die Ähnlichkeit der Daten eine gewisse Redundanz (119, 121, 123: jeweils identische Angaben für Ex, Lev, Num, Dtn). Das liegt zwar in der Natur der Sache, doch kann diese redundante Darstellung auch zu Mehrdeutigkeiten führen. Dies ist etwa dann der Fall, wenn bei Informationen, die nur für die Genesis angegeben werden, vermutet werden kann, dass sie sich auf den gesamten Pentateuch beziehen (113, 127). Die Ursache für potenzielle Mehrdeutigkeiten wird darin liegen, dass der Autor diese Informationen aus den Bänden von Wevers extrahiert hat, der bei der Einleitung zur Genesis ausführlicher war als bei den anderen Bänden.

Gelegentlich schien dem Rez. die Darstellung des Handbuchs zu knapp, auch wenn einiges beim Weiterlesen meist deutlicher wird. Hier sind die Funktion der Kopfleiste als positive Zeugenliste zu nennen (28), die Variantenanordnung nach inneren Kriterien (34), die (fehlende) Begründung für die Darstellung einer Randcatene (41) sowie die Eingliederung von Rezensionen in die Liste der (abstrakten) Handschriften-Gruppen (3.2.3). Da das Buch laut Klappentext auch für „Einsteiger“ gedacht ist, bedürfen Termini wie „Lemmatext“ (32), „asterisiert“ (54) und „Index“ (74) einer kurzen Erklärung. Es ist zu wünschen, dass folgende Bände der Reihe mehr Hintergrundinformationen bieten werden. Das schmälert jedoch keinesfalls den Wert dieses hilfreichen Buches, dem eine weite Verbreitung unter Septuaginta-Einsteigern und -Experten zu wünschen ist.

Carsten Ziegert

Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich: TVZ, 2013, Pb., 888 S., € 62,–

Bei dieser Einleitung handelt es sich um die Übersetzung der erweiterten 2. Auflage der französischen *Introduction à l'Ancien Testament* von 2009 (Erstauflage: 2004). Der Hauptherausgeber Thomas Römer ist Alttestamentler am *Institut Romand des Sciences Bibliques* der Universität Lausanne und in der Sektion *Milieus bibliques* des *Collège de France* in Paris. Wie die von Erich Zenger herausgegebene Einleitung [8. Aufl. 2012; vgl. JETH 10 (1996), 185–187] sind die einzelnen Kapitel auch in diesem Buch von verschiedenen Autoren, insgesamt 22 Mitwirkenden, erstellt. Neben den kanonischen Büchern sind auch die Apokryphen sowie pseudepigraphischen Schriften der Ostkirchen vorgestellt: 3./4. Makk, 3./4. Esra, Jubiläen, Henoch, Testament der zwölf Patriarchen.

Die Forschungsüberblicke zu den Großhypothesen zum Pentateuch und zum deuteronomistischen Geschichtswerk sind von Römer geschrieben. Für die Entstehung des Pentateuch bzw. Tetrateuch wird als Stand der Forschung – neben der (a) Beibehaltung der traditionellen Dokumentenhypothese – (b) eine Verschmelzungshypothese der beide in exilischer Zeit zu datierenden Dokumente J und P vertreten oder (c) eine kontroverse Diskussion zur Zusammenführung einer deuteronomistischen mit einer priesterlichen Komposition gesehen. Ob die nicht-priesterlichen Teile als jahwistisch oder deuteronomistisch anzusehen sind, ob vorpriesterlich oder P nachgeordnet, das ist nach Römer in der aktuellen Diskussion völlig offen. Auch für das DtrG wird nach Darstellung der dazu parallel vertretenen Haupthypothesen [(a) Neufassung der Noth'schen Position; (b) Cross'sche Position; (c) Aufeinanderfolgende exilisch-, nachexilische Redaktionen; (d) Ablehnung der Noth'schen Position] konstatiert: „Der hier präsentierte Überblick über die gegenwärtige Forschungslage mag den Eindruck erwecken, dass es – wieder einmal – keinerlei Konsens in einer zentralen Frage biblischer Forschung gibt“ (302).

Bei der Vielzahl der Autoren und biblischen Bücher ist es kaum möglich, allen Aspekten dieses Buches gerecht zu werden. Auffällig ist, dass in der Darstellung fast ausschließlich die Metaebene der literarkritischen Hypothesenwelten in den Blick kommt. Es geht um die Diskussion der fiktiven Textgebilde moderner Schreibtischarbeit, kaum um die tatsächlich im Kanon vorliegenden Bücher. Konservative Ansätze werden in aller Regel gar nicht zur Kenntnis genommen. Das gilt nicht nur für die Pentateuchforschung, sondern für die Darstellung fast aller biblischen Bücher. Eine synchrone Wahrnehmung der tatsächlich vorliegenden Bücher, die wünschenswerterweise an den Anfang einer Textanalyse gehören sollte, kommt nirgends in den Blick. Hatte Erich Zenger in der von ihm herausgegebenen Einleitung dies noch zu einer Reihe von Büchern geleistet, so fehlen solche Beobachtungen hier weitgehend. Die Darstellung setzt jeweils ein mit dem Stand der kontroversen Hypothesenwelten zur Buchgenese, wobei überwiegend kontinentaleuropäische Positionen für diskussionswürdig erachtet werden. Konservative, kanonische oder synchrone Forschungsrichtungen gehören nicht dazu. Beispielsweise wird die Psalterforschung ausschließlich generisch diskutiert. Eine Darstellung der 25-jährigen internationalen Forschung, wie sie etwa in dem von Erich Zenger betreuten *Colloquium Biblicum* in Leuven diskutiert wurde (Berichtsband 2010), ist in der Literatur zum Forschungsüberblick gar nicht erwähnt (549). Die Einseitigkeit dessen, was als diskutabel aufgenommen ist, entwertet den Band. Ein Problembewusstsein bezüglich der generellen Gültigkeit der hermeneutischen Voraussetzungen der aus dem achtzehnten Jahrhundert stammenden literarkritischen Forschungshermeneutik ist völlig abwesend, es wird nicht einmal ansatzweise sichtbar – nicht die von Anfang an bis heute geäußerten und gültigen konservativen Infragestellungen noch die der neueren post-modernen Hermeneutik (Walter Brueggemann, Leo G. Perdue).

Eingemauert in eine veraltete Hermeneutik werden denn auch – trotz des nahezu überall konstatierten fehlenden Konsenses – gesicherte Ergebnisse behauptet, z. B. bezüglich der Propheten: „Zugespitzt kann man sagen: ‚echte‘ Prophetenworte als solche finden sich nirgendwo (mehr) im Alten Testament, denn die Verschriftlichung mündlicher Äußerungen sowie die Auswahl und Zusammenstellung verschiedener kleiner Einheiten sind bereits Akte der Auslegung, hinter denen sich das ursprünglich Zugrundeliegende kaum noch ausmachen lässt“ (378). Oder zur Geschichte Israels: „Erst in der Perserzeit und dann in hellenistischer Zeit spielte die panisraelitische Geographie der zwölf Stämme eine wichtige Rolle als Identitätsmerkmal ...“ (45). Oder bezüglich des davidischen Königums: „Somit erscheint die biblische Schilderung eines schon früh geeinten davidisch-salomonischen Königreichs, welches das Reich Saul annektierte ... historisch höchst unglaublich. Es handelt sich hier wahrscheinlich um literarische Fiktion ...“ (48). Die hier sichtbare Präferenz für minimalistische Positionen begegnet dann auch bei vielen anderen historischen Fragen. Das Danielbuch (auf 11 S.) wird fast gar nicht mehr als kanonischer Text interpretiert, sondern vorrangig im Rahmen einer jüdisch-apokalyptischen Textfamilie (auf 30 S.), zu der auch 1. und 2. Henoch, 4. Esra, 2. Baruch sowie die Abraham-Apokalypse gehören (637).

Die Übersetzung aus dem Französischen ist gelegentlich zu spüren, z. B. wenn statt von Seevölkern von Meeresvölkern gesprochen wird (42) oder handskizziert Kartenmaterial in französischer Schreibweise abgedruckt wird (39).

Zusammenfassend kann man sagen, dass diese umfangreiche Einleitung einen tagesaktuellen Kenntnisstand im Rahmen einiger literarkritisch-arbeitender Schulen abbildet, der jedoch durchgängig als im Fluss befindlich dargestellt wird und sicher morgen schon überholt sein wird. Die didaktische Brauchbarkeit als Lehrbuch, um diese Welt kennen zu lernen, fällt gering aus. Didaktisch-methodische Verstehenshilfen wie Tabellen, Übersichtsgraphiken oder detaillierte Gliederungen sind nur im Ansatz enthalten, es finden sich auf den mehr 800 Seiten vor allem graue Buchstabenblöcke, ein bis zweimal durch Absätze „aufgelockert“.

Herbert H. Klement

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

Kenneth A. Kitchen, Paul J. N. Lawrence: *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*, 3 Parts: Part 1: *The Texts*; Part 2: *Text, Notes and Chromograms*; Part 3: *Overall Historical Survey*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, geb., 1.642 S., € 298,-

Kitchen und Lawrence präsentieren in diesem dreibändigen Werk 106 Texte – Staatsverträge, Gesetzestexte und Bünde – aus verschiedenen geographischen

und linguistischen Regionen des Alten Vorderen Orients und des hellenistisch-römischen Reiches des vorchristlichen Jahrtausends. Über 50 Jahre wurden die Texte und ihre diversen Veröffentlichungen gesammelt und gesichtet. Am Ende dieser Jahrzehnte dauernden Arbeit steht ein in jeder Hinsicht umfassendes Werk von 1642 Seiten.

Im Vorwort gibt Kitchen eine Definition der Dokumente: Staatsverträge sind Dokumente, die die Beziehung zwischen zwei Kommunitäten regeln. Gesetze wollen das Leben in einer bestimmten Kommunität regeln. Bünde wurden von oder zwischen Individuen, Gruppen oder mit einer Gottheit geschlossen, um die Beziehung oder den Verkehr miteinander zu regeln. Außerdem beschreibt er, für welche Teile er verantwortlich ist und für welche Lawrence.

Teil 1 beinhaltet die Texte in absteigender chronologischer Reihenfolge, angefangen mit einem sumerischen Dokument von 2500 v. Chr. und endend mit einem Vertrag zwischen Rom (Julius Caesar) und den Lykiern aus dem Jahr 46 v. Chr. Die Texte sind in englischer Transliteration und englischer Übersetzung jeweils auf gegenüberliegenden Seiten angeordnet. Am Anfang der Texte werden die Quellen, die Texteditionen, Übersetzungen und größeren Exzerpte sowie Werke genannt, in denen der Text in irgendeiner Weise kommentiert wurde. Am Ende eines jeden Textes steht ein formanalytisches Diagramm, das für den Vergleich mit anderen Texten desselben Genres sehr hilfreich ist.

Teil 1 schließt mit zwei Exkursen. In Exkurs I werden nur Texte in englischer Übersetzung wiedergegeben. In Exkurs II wird auf Texte hingewiesen, die zu bruchstückhaft erhalten geblieben sind oder die bisher nicht publiziert worden sind oder die sachdienliche Hinweise enthalten, aber weder Staatsverträge noch Gesetze noch Bünde beinhalten.

Teil 2 beinhaltet eine Kommentierung der Texte: Einordnung in die jeweilige Zeitgeschichte, alternative Lesarten von anderen Textausgaben, differierende Ansichten über Chronologie, Autorschaft und Absicht der Texte sowie eine Beschreibung und Diskussion über die im Text vorkommenden Herrscher und Völker. Der zweite Teil dieses zweiten Bandes enthält eine alphabetische Liste mit den in den Dokumenten behandelten Themen: eine zeitlich-chronologische Liste von Preisen für bestimmte Güter, Dienstleistungen, Strafen und Tribute; eine Liste mit Preisen oder Getreide Äquivalente; eine Liste mit den Gottheiten, die in den Segen- und Fluchabschnitten als Zeuge gelistet werden; eine Liste der Segen und Flüche mit ihren Inhalten sowie Bemerkungen dazu; ferner Erklärungen zu verschiedenen Ausdrücken in den Texten bzw. andere Bezeichnungen für die Staatsverträge, Gesetzessammlungen und Bünde. Der Band schließt mit Landkarten und farbigen Diagrammen, die die einzelnen Formelemente farbige darstellen.

Teil 3 enthält eine Synthese der historischen Entwicklung und Verflechtungen der Staatsverträge, Gesetzessammlungen und Bünde, besonders werden die speziellen formgeschichtlichen Merkmale in ihren regionalen und zeitlichen Eigenarten dargestellt, diskutiert und verglichen. Den Schluss dieses Bandes bildet ein Postskript, in dem auf neue Funde hingewiesen wird.

Am Ende dieser Rezension muss die Frage gestellt werden, was diese Publikation gegenüber Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Hallo und Younger, *The Context of Scripture* und dem mehrbändigen Werk *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* besonders auszeichnet.

Erstens, Kitchen und Lawrence bieten die Originaltexte, wenn auch in Umschrift. So kann der Fachmann die Übersetzung selbst überprüfen. Zweitens, die Texte werden ausführlich analysiert und kommentiert. Drittens die verschiedenen Genres werden in ihrer historischen Entwicklung miteinander verglichen. Was für den Alttestamentler wohl besonders wichtig ist: Die biblischen Bünde und Gesetzestexte werden in der Analyse, in der formgeschichtlichen und historischen Entwicklung einbezogen. Dadurch ist es Kitchen und Lawrence gelungen zu zeigen, dass der Sinaitische Bund keineswegs in die Neo-assyrische Zeit zu datieren wäre, wie immer wieder behauptet wird, zuletzt von Christoph Koch, *Vertrag, Treueid und Bund*. Formgeschichtlich passt der Sinaitische Bund mit seinen Stipulationen nur in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends vor Christus.

Helmuth Pehlke

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Helmut Utzschneider, Wolfgang Oswald: *Exodus 1–15*, Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT), Stuttgart: Kohlhammer, 2013, geb., 372 S., € 69,90

Ein hoher Anspruch! Die neue Kommentarreihe des Kohlhammer Verlags hat sich zum Ziel gesetzt, pro Band jeweils zwei verschiedene exegetische Zugangswege nebeneinander zu stellen und sie in einen Dialog miteinander zu bringen. Dabei treibt das wichtige Ziel, dass die verschiedenen Auslegungsgemeinschaften wieder vermehrt aufeinander aufmerksam werden und einander in ihrem Bemühen um die Botschaft des Alten Testaments neu begegnen. International, ökumenisch und aktuell soll das Projekt sein. Im vorliegenden, die Reihe eröffnenden Band sind zwei deutsche protestantische Stimmen vereint, wobei andere Bände wohl internationaler und ökumenischer angelegt sein sollen (13). Was die Internationalität angeht, so werden Stimmen aus Lateinamerika, Asien und Afrika leider nicht einbezogen, was den geistesgeschichtlichen und kulturellen Horizont der Reihe wohl deutlich einschränken wird – schade. Die Aktualität der Reihe wird im Neben- oder/und Miteinander der diachronen und synchronen Perspektiven in jedem Band gesehen.

Im vorliegenden Band vertritt Utzschneider seinen literarisch-ästhetischen Ansatz und Oswald orientiert sich klassisch literargeschichtlich. Die Übersetzung ist

flüssig und in den dazugehörigen Anmerkungen werden interessante und wichtige Beobachtungen am Text gemacht. Einleitend bietet Utzschneider fast eine Art Methodenbuch mit Beispielen aus Exodus. Es zeigt sich schön, nach was er in seiner Lektüre sucht (18–35).

Oswald stellt nach einer allgemeinen Einführung zum literargeschichtlichen Ansatz seine eigene Version des Gewordenseins, sprich der literarischen Schichten und ihrer historischen Verortung, vor. Dabei geht es ihm vor allem um die historische Situation, in die die jeweilige Quellenschicht hinein gewirkt haben soll. Er findet fünf Schichten (ältere Exoduserzählung, nach 630 v. Chr.; Exodus-Gottesberg-Erzählung, Exilszeit; deuteronomistisches Geschichtswerk, Mitte 5. Jh.; priesterliche Komposition, zweite Hälfte 5. Jh. bis Mitte 4. Jh.; Tora-Komposition, spätestens Mitte 3. Jh.). Lässt man sich auf die historisch-kritischen Grundannahmen ein, so kann Oswalds Charakterisierung, besonders der priesterlichen Anteile als Komposition und nicht als selbstständige Erzählung, gegenüber den vormals vorgeschlagenen Modellen durchaus überzeugen (vgl. zusammenfassend 297f). Steht man dem ganzen Projekt der Quellenkritik kritisch gegenüber, so kann natürlich auch Oswald nichts daran ändern.

Dem eigentlichen Auftrag der Gattung Kommentar, die Erklärung des Textes für den heutigen Leser, wird Oswald nur sehr wenig gerecht. Die eigentliche Erklärungslast trägt, über den ganzen Kommentar hin, viel mehr die synchrone Auslegung Utzschneiders. Hier schließt sich allerdings die Frage an, inwiefern dieses Urteil fair ist. Nicht immer wird deutlich, ob und inwieweit sich Oswald Utzschneiders Auslegung anschließt. Immer wieder erscheint das auktoriale „Wir“, welches jedoch mehrdeutig ist, da ja eine doppelte Autorschaft vorliegt. Dass dieses Wir öfter eben nicht Utzschneider und Oswald zusammen meinen kann, wird deutlich wenn sie jeweils unterschiedliche Auslegungen vorlegen. Das wäre an sich kein großes Problem, doch wird durch das unmarkierte Wir immer wieder eine auslegerische Einheit suggeriert, die nur an ganz wenigen Stellen wirklich vorliegt. Möglicherweise könnte man tatsächlich das diachrone Methodeninstrumentarium nutzen, um hier Klarheit zu schaffen. Oder sollte man lieber den Text des Kommentars synchron als dynamische Einheit sehen, wie der abgedruckte Endtext nahelegt?

Diese Frage ist nicht trivial, da ja die Serie ein bewusstes Gespräch der verschiedenen Auslegungswege avisiert. Schnell gewinnt man den Eindruck, dass die synchrone Auslegung in diesem Band die diachrone dominiert (z. B. 54f). Das Beteuern des Dialogs heißt noch nicht, dass es ein Dialog ist. Vor allem ist die Gliederung des Kommentars am Endtext ausgerichtet, nicht gemäß der Quellenschichten abgegrenzt. Was sich vor allem deutlich zeigt, ist, wie schwierig es ist, einen produktiven Dialog zwischen zwei auf grundsätzlich differierenden Hermeneutiken basierenden exegetischen Methoden zu führen. An wenigen Stellen ist dies gelungen (z. B. zu 6,2–8 wo Oswald Utzschneiders Auslegung aufnimmt und damit die traditionelle literargeschichtliche Sicht verlässt, 169; zur Plagenerzählung, die Blums Kompositionsmodell zugrunde legt, 202f und 232–

235; zur Päsachordnung 12,21–27 nimmt Oswald ebenfalls die synchrone Analyse als entscheidendes Argument diesen Abschnitt ungeteilt DtrG zuzuschreiben, 282). Es wird allerdings immer wieder deutlich, dass es trotz allen Bemühens eher ein Nebeneinander als ein Miteinander ist (z. B. 120f, 140, 150, 159f, 185f, 289, 319, abschließend 343). Die Abschnitte „Synthese“ bieten immer wieder einen Einblick in die hermeneutischen Konsequenzen der beiden Analyseperspektiven. Dabei wird tatsächlich ein Versuch der konkreten Auseinandersetzung zwischen den beiden Lesarten vermieden („... sie verhalten sich komplementär zueinander“, 121), d. h. sie bleiben mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander stehen. Dieses Ergebnis enttäuscht die Erwartungen des Rezensenten, da ja im Vorwort der Dialog versprochen wurde, es aber anscheinend (vielleicht um des lieben Friedens willen) nur dazu kommt, dass man übereinkommt, verschiedener Meinung zu sein.

Was jedoch über diese Enttäuschung hinweg hilft, ist die sehr aufschlussreiche, und zwangsläufig an konkreten Textbeispielen orientierte, hermeneutische Reflexion des Nebeneinanders. Wenn man als Zielgruppe des Kommentars die Teilnehmer eines exegetischen Proseminars annimmt, so kann aus diesen „Synthesen“ sehr viel auf eine eindruckliche Weise gelernt werden. Der Band eignet sich in seiner methodischen Transparenz tatsächlich hervorragend als „case study“ für beide exegetischen Perspektiven. Für die Predigtpraxis und den interessierten Laien hingegen wäre die Investition in einen anderen der zahlreichen neuen Kommentare zu Exodus sinnvoller. Wird erreicht, was sich die Serie zum Ziel gesetzt hat? Sicherlich, es ist der erste Band in einer innovativen Reihe. Somit ist es auch der Beginn eines Dialogs, doch ein fruchtbares Miteinander der Perspektiven wurde in diesem Band nicht wirklich erreicht. Es ist der Anfang eines Weges, der in der aktuellen hermeneutischen Pluralität ein ganz wichtiger sein wird. Die Zeit des einfachen, polarisierenden Nebeneinander sollte überwunden werden, einfach schon weil es ja um die Auslegung der Bibel geht, die für viele immer noch Heilige Schrift ist.

Stefan Kürle

Stefan Kürle: *The Appeal of Exodus. The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Paternoster Biblical Monographs, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2013, Pb., 297 S., US \$ 37,–

Die vorzustellende Monographie von Stefan Kürle, Dozent für das Alte Testament an der Theologischen Fakultät Sul Americana in Brasilien, ist aus einer Dissertation (PhD) bei Gordon Wenham, Bristol (UK), hervorgegangen.

Kürle befasst sich mit dem biblischen Buch Exodus unter besonderer Betonung des theologisch-ethischen Aspekts. Anrede und Wirkung auf die angeziel-

ten Hörer/Leser stehen im Fokus seiner Untersuchung. Methodisch wählt er eine Kombination von literatur- und kommunikationswissenschaftlichen Fragestellungen und Vorgehensweisen. Zum Set der Narratologie gehört die Analyse der in die Erzählung aufgenommenen Personen(gruppen). Kürle konzentriert sich dabei auf die drei wichtigsten Charaktere, deren Erarbeitung die Hauptteile der Monographie abgeben: JHWH (ca. 100 S.), Mose (ca. 70 S.) und das Volk Israel (ca. 50 S.). Zeichnet die Erzählforschung die Figuren und ihre Attribute sowie ihre Disposition und Entwicklung im Plot nach und bedenkt die von ihnen ausgelösten Wirkungen, so geht es Kürle – wie der Titel anzeigt – vornehmlich um diese letztgenannte, textpragmatische Dimension. Dies geschieht durch den Einbezug kommunikationsorientierter Ansätze, wobei er sich insbesondere auf das Instrumentarium der (antiken) Rhetorik abstützt. Damit treten Beziehung und Bewirkung zwischen Text und (implizitem) Leser ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die in der rhetorischen Theorie dem Redner zugewiesene Aufgabe des Überzeugens (und damit der Vermittlung von „Ethos“) wird funktional den Charakteren im Erzählwerk übertragen (der Autor tritt gleichsam zurück und überlässt das Feld seinen Gestalten). Es geht um die Beobachtung und Auswertung der von den Personen im Text ausgehenden Impulse hinsichtlich der angezielten Rezipienten und damit um die Beeinflussung von deren Wahrnehmung, Reaktion, Identifikation und Verhalten („the reader's perception of these characters is shaped“, 5). Die Frage nach dem Verhältnis von literarischer Gestaltung und historischer Realität (Fiktionalitätsdebatte) wird nur gestreift. Kürle betont die Historizität der Personen und Geschehnisse und schließt mit folgender erstaunlichen wie diskussionswürdigen Aussage: „I will show that Exodus does not claim to give the first account of these persons and events but to give a certain interpretation of them. The history is presumed, the interpretation is disputed. Exodus is one part of this disputation“ (6).

Gott (JHWH) wird nach Kürle als „nationaler Held“ und „König“ porträtiert. Die Charakterisierung wird zweigeteilt dargestellt, zuerst anhand der Erzähl-, dann anhand der Rechtstexte. Die von den Figuren ausgehenden Bewirkungen geschehen vornehmlich indirekt; in Ex 3,15; 20,5–6; 34,6–7 jedoch ist von „direkter Charakterisierung“ auszugehen. In Ex 3–4 wird JHWHs Bedeutung unter gleichzeitiger Zurückstufung von Moses Rolle als nationaler Held unterstrichen. Der Leser lernt, dass JHWH allein Israel aus Ägypten befreit. Die „Gnadenrede“ (Ex 34,6–7) bringt das in der Erzählung entwickelte Gottesverständnis mit einer Enthüllung des Namens und des Wesens Gottes (Asymmetrie zugunsten der Gnade) auf den Punkt. Im Weiteren wird die Charakteristik Gottes anhand des Konflikts mit Pharao entwickelt, das Augenmerk auf die Einführung Gottes im Handlungsablauf des Buches gelegt und Gott im Gegenüber zu Israel bestimmt (Ex 15–17; 32–34 – das poetisch geformte Schilfmeerlied wird separat ausgewertet). Bei der JHWH-Charakterisierung anhand der Gesetzeskorpora wird betont, dass alle Weisungen aus JHWHs Mund ergehen, wodurch dessen Autorität in den Augen der Leser erhöht wird. Als Gesetzgeber erscheint JHWH in der Rolle

des Königs (im Alten Orient wurden Gesetze vom irdischen König veranlasst). Die (explizit nur in Ex 15,18 angesprochen) Königsherrschaft Gottes, gemäß Kürle die Hauptcharakteristik, wird dadurch gestützt. Die Sequenz der Texte hat ebenfalls Auswirkungen auf die Zeichnung JHWHs. So stellt die Anfangsstellung des Altargesetzes die JHWH-Anbetung in den Vordergrund.

Das Mose gewidmete Kapitel stellt der Verfasser unter die Überschrift: Mittler, nicht Held. Nach einer ausführlichen Forschungsgeschichte (> 20 S.) analysiert er die Anfangskapitel, welche die Gestalt des Mose einführen. Für ihn ist es „obvious that the author deconstructed Moses“ (151). Dieser wird zwiespältig, auch mit negativen Zügen (vgl. Ex 2,11–15), dargestellt – ein bewusst rhetorisches Mittel. Die nächsten Abschnitte fokussieren auf Moses als Mittler, zunächst auf das Verhältnis von JHWH zu ihm, dann auf dasjenige von ihm zum Volk. Die zu Beginn zwiespältige Gestalt wird zum „restored character“, erfährt im Buchverlauf eine starke Aufwertung und rückt in eine Gott-nahe Stellung auf. Gegenüber dem Leser wird Mose zur paradigmatischen Gestalt, die aufgrund dessen Nähe zur göttlichen Sphäre freilich eine Grenze hat. Die Zeichnung Moses bewirkt beim Leser Distanzierung wie Identifizierung. Er wird exemplarisch für jeden künftigen Führer von Israel.

Israel als kollektive Größe wird in Spannung zwischen Idealität und Realität skizziert und positioniert. Das Volk als ganzes, zunächst passiv (Rettung empfangend), dann aktiv (zum Gehorsam herausgefordert), steht im Vordergrund. Einzelgestalten und Gruppen werden – von Mose (und Aaron) abgesehen – kaum hervorgehoben. Exodus schildert die Geburts- und Gründungsgeschichte von Israel und kreiert ein „kulturelles Gedächtnis“ für die Nachgeborenen. Entsprechend ist Israel eine Größe *im* Buch und zugleich externer Adressat der Texte. Mit der Errichtung der Stiftshütte am Buchschluss (Ex 35–40) tritt die problematische Seite Israels zurück, das ideale, Gott gehorsame Volk realisiert sich (dass dies ab Num 11 wieder kippt, ist nicht mehr im Horizont dieser Untersuchung). In Vielem wird eine Leser-Identifikation mit dem erzählten Israel nahegelegt und dazu ermutigt. Dies geschieht nicht zuletzt im Blick auf die Gesetzgebung. Sie stellt den Leser vor die Entscheidung, ob er Gott bzw. seinen Geboten und Verboten gehorchen will oder nicht. Erzählpassagen, die Israel als rebellisch oder götzendienerisch darstellen, bewirken dagegen Abgrenzungen. Mit Blick auf die Leserschaft ist das Volk zweifellos der paradigmatischste aller Charaktere.

Zusammenfassend gesagt: Das Buch Exodus vermittelt ethische Leitlinien, die Intellekt wie auch Emotionen und Wille ansprechen. Ziel ist, die Hörer als Glaubensgemeinschaft nuanciert mittels Identifikation, Vorbild und Abschreckung in das angezielte Bild zu gestalten und d. h. mit Gottes Willen konform zu machen.

Die Beurteilung fällt uneinheitlich aus. Die Erkundung der textpragmatischen Dimension (Text[be]wirkung auf Hörschaft) eines biblischen Buches ist wichtig, ja aufgrund der zeitübergreifenden Relevanz geboten, auch wenn man die Engführung auf die (ethische) Appell-Funktion etwas kritisieren mag (sie ist im Titel zwar angezeigt, aber im Inhalt nicht strikt gehandhabt). Positiv zu erwähnen

ist Seriosität und Fleiß der Arbeit, die ständige Diskussion mit der Literatur und der in viele gute Einsichten kulminierende Ertrag. Gleichwohl ist mir Kürles Applikation rhetorischer Analyse auf Geschichtserzählung als Hauptgattung (mit Poesie und Rechtstexten als eingelagerten Subgattungen), bzw. die personalen Gestalten darin, fraglich. Vielversprechender wäre ein derartiges Vorgehen am weithin aus Mosereden bestehenden Deuteronomium (Überzeugungsrhetorik). Die Narration verlangt m. E. dagegen ein anderes Analyseset. Wirkeffekte sind auch gegeben, aber indirekter, verhüllter, zunächst textintern und dann als Ensemble auch textextern. Bei den Figuren verkompliziert sich dies nochmals. Entsprechend ist m. E. die (vom „Autor“ intendierte) Kommunikation von den Charakteren zu den angezielten Hörern mehrphasig bzw. gestaffelt und daher selten direkt zu erheben. Zudem wäre m. E. eine der Erzählsequenz folgende, systemische Erarbeitung der drei Gestalten in ihrem (triangulären) Zueinander adäquater gewesen und hätte die wiederholten Querverweise erübrigt. Schließlich: Wenn das Exodusbuch, wie Kürle meint, nicht der Erstbericht sei, dieses vielmehr darauf abziele, das bereits Gewusste zu restrukturieren oder zu korrigieren (z. B. das überhöhte Mosebild), frage ich mich, woher er dies weiß. Biblisch und kanonhermeneutisch sowie auf die (implizierte) Hörgemeinschaft bezogen, ist dies gerade nicht der Fall. Ich sehe keine hinreichenden Indizien, dass das Buch seine Inhalte als bekannt voraussetzt. Das Buch Exodus ist die genuine Gründungs- und Anfangsgeschichte Israels – eine andere gibt es nicht. Mit diesen Anfragen werden die gewonnenen theologisch-ethischen Einsichten nicht in Frage gestellt. Kürles Monographie leistet namentlich dort gute Dienste, wo sich die Frage stellt: Was hat Gott uns im Exodusbuch durch die Gestalten JHWH, Mose und Israel zu sagen?

Beat Weber

Horst Seebass: *Numeri. 1. Teilband. Numeri 1,1–10,10*, BK.AT, Neukirchen: Neukirchener, 2012, geb., X+45*+246 S., € 70,–

Das Buch Numeri zählt nicht gerade zu den beliebtesten Bibelbüchern. Es beinhaltet aber bedeutende Abschnitte wie die Kundschaftererzählung, die Bileamsweissagungen und den aaronitischen Segen. Horst Seebass, emeritierter Professor für Altes Testament an der Universität Bonn, schließt mit dem angezeigten Werk seine dreibändige Numeri-Kommentierung ab. Seit Erscheinen der ersten Lieferung sind 19 Jahre vergangen. Für den langen Atem und die gründliche Kommentierung ist ihm zu danken. Mit insgesamt fast 1200 Seiten liegt der umfangreichste deutschsprachige Numerikommentar vor, hinsichtlich der Länge nur noch vergleichbar mit dem englischsprachigen Kommentar von Baruch A. Levine in der Reihe Anchor Bible.

Seebass geht von einer eigenen Variante der neueren Urkundenhypothese aus und sucht die Traditionsprozesse zu erhellen – der Band ist nicht von ungefähr Martin Noth gewidmet. Die Anteile von Elohist und Jahwist (8. Jh.) und der priesterlichen Grundschrift (P⁸) seien recht bescheiden, sodass die verschiedenen Ergänzungen zu P den größten Raum einnehmen (34*). Eine deuteronomistische Bearbeitung von Num lehnt Seebass ab. Die eigentliche Numeri-Komposition (= Bearbeitungsschicht) sieht Seebass als jüngstes Buch im Pentateuch und datiert sie in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Zusätze wie 7,1–88; 9,1–14 und 31,1–54 verdanken sich nach Seebass erst dem Kanon aus dem 1. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr., hätten also womöglich erst in neutestamentlicher Zeit ihren jetzigen Platz im Buch gefunden. Der Rezensent fragt sich, ob hier dem Befund der Septuaginta genügend Rechnung getragen wird. In der fortlaufenden Einzelkommentierung wird nicht selten zunächst die rekonstruierte Grundschrift und dann die Ergänzungsschicht erklärt (z. B. 55–58). Stärker als in dem vierbändigen Genesis-Kommentar von Seebass nimmt hier die diachrone Analyse Raum ein und wird zum Schlüssel für die Deutung, was den Rezensenten enttäuscht hat. Dennoch ist zu würdigen, dass es Seebass vor allem um die Erklärung des Textes als solcher geht, nicht um spekulative Rekonstruktionen um ihrer selbst willen. Als Ergebnis historisch-kritischer Forschung fasst Seebass (zustimmend) zusammen, dass „dem in ihm Erzählten eine historische Wirklichkeit nicht entspricht“ (39*). So seien die hohen Zahlen der Volkszählung (Num 1) utopisch und viel zu hoch gegriffen. Israel habe in persischer Zeit über kein Heer verfügt und die hohen Zahlen „kontrafaktisch“ als Gegenentwurf in die Vergangenheit zurückprojiziert (38).

Seebass nimmt eine Einteilung in 16 Abschnitte vor: 1; 2; 3–4; 5,1–4; 5,5–10; 5,11–31; 6,1–21; 6,22–27; 7,1–88; 7,89; 8,1–4; 8,5–22; 8,23–26; 9,1–14; 9,15–23; 10,1–10. Die klassische Zäsur nach 10,10 scheint zu einem Dogma geworden zu sein, obwohl der Ortswechsel im kanonischen Text literarisch und theologisch gar nicht die prominente Rolle spielt. Seebass überschreibt den ersten Hauptteil mit „Von der Musterung der Israeliten in der Sinaiwüste bis zum Aufbruch“. Diese Einteilung erkennt und verdeckt die literar-theologische Funktion der beiden Volkszählungen (Num 1 und 26) im Buchganzen (siehe hierzu D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New*, der nicht erwähnt wird). Der Hauptteil zerfällt in Num 1–4 „Musterung der Israeliten, ihre Lagerordnung und die Einführung der Leviten“ und 5–6 „Fünf Fälle priesterlicher Kompetenzen“. Für 7,1–10,10 wird leider auf eine übergreifende Überschrift verzichtet. Die zwei Nachträge 7,1–88 und 9,1–14 umklammern den Abschnitt 7,89–8,26, der unter „Weitere Marschvorbereitung“ subsummiert wird (8,23–26 sei ebenfalls Nachwort). 9,15–10,10 wird dann etwas einfallslos unter „Überleitung zu Num 10,11–22,1, dem zweiten Teil des Buches Numeri“ behandelt. Müsste nicht zumindest aus der Sicht der Endkomposition mehr gerungen werden, wie der rote Faden verläuft und wie der fortlaufende Gedankengang unter einen Nenner gebracht werden kann? Dieser Schwachpunkt in der Synthese ist auch daran abzulesen,

dass bei vier Abschnitten der theologische Ausblick unter „Ziel“ fehlt; vielleicht ist auf S. 113 zu 5,1–4 aber auch nur eine Leerzeile und das Stichwort „Ziel“ in der Marginalie vergessen worden.

Hervorzuheben ist, dass auch einige evangelikale Autoren aus dem angelsächsischen Sprachraum Gesprächspartner sind (so die Numerikommentare von T. R. Ashley, NICOT; P. J. Budd, WBC; D. T. Olson, BCTP; G. J. Wenham, TOTC), denen Seebass mal zustimmend, mal ablehnend begegnet. Nicht selten werden sie angeführt, wenn unter dem Abschnitt „Ziel“ die Verbindung zum Neuen Testament gesucht wird. Theologische Schwerpunkte sieht er in Anschluss an E. W. Davies in den Themen „Land“, „Priester und Leviten“ und „Reinheit und Heiligkeit“. Verbunden werden diese drei Themen durch das katastrophale Versagen der ersten Generation, das Land von Kadesch nicht zu erobern. Der Brückenschlag zum Neuen Testament geschieht manchmal zögerlich. Verschiedentlich wird das Anstößige einiger Abschnitte für den modernen Leser herausgestellt und mit der Relevanz gerungen. So wird im Hinblick auf die Lebensgefahr, die ein unbefugtes Nahen Gottes bedeuten kann (3,10.38), konstatiert: „Man darf ja nicht vergessen, daß Gottes Zorn eine Wirklichkeit ist und bleibt, die von seiner unendlichen Liebe zu seinem Volk nicht zu trennen ist.“ Freilich wird nicht immer eine Analogie oder eine einfache Übertragungsmöglichkeit für heute gefunden.

Der Kommentar wird für den Prediger weniger ergiebig sein. Auch werden in methodischer Hinsicht keine neuen Wege beschritten. Der forschungsgeschichtliche Wert liegt vor allem darin, die vorausgesetzte komplexe Entstehungsgeschichte an einem Bibelbuch vollständig durchgeführt zu haben. Unabhängig von getroffenen Voraussetzungen liegt ein gründlicher Kommentar eines vernachlässigten Bibelbuchs vor, der ab sofort und voraussichtlich auf lange Zeit zu den Standardwerken der Numeriexege gehört.

Walter Hilbrands

Hartmut Schmid: *Elia und Elisa. Eine Studie zu ihrem Verhältnis in den Königebüchern*, BWB 18, Witten: SCM R. Brockhaus, 2013, Pb., X+290 S., € 16,25

Ende des Jahres 2010 hatte Hartmut Schmid mit der vorliegenden Arbeit an der Protestantischen Theologischen Universität von Utrecht – Kampen – Leiden unter der Begleitung von Prof. C. Houtman promoviert. Nun ist die Dissertation seit dem Jahr 2013 auch auf dem Buchmarkt erhältlich.

„Die vorliegende Untersuchung fragt nach dem Verhältnis von Elia und Elisa. Dabei geht es um die Frage nach der Einschätzung von Elisas prophetischem Amt. Ist Elisa als gleichwertiger Prophet im Vergleich zu Elia zu sehen?“ (4)

Grundlage für die Exegese ist die vorliegende Endgestalt des Textes. Historische Fragestellungen treten somit in den Hintergrund (8f). Zunächst möchte Schmid die Stellung der Elia- und Elisa-Erzählungen innerhalb des Königebuches klären (Kap. 2). Ausführlich und überzeugend zeigt Schmid hier den chiasmatischen Aufbau des Königebuches mit dem zentralen Block 1Kön 16,29–2Kön 13,25, wobei 2Kön 2 die Schnittstelle der Elia- (1Kön 16,29–2Kön 1,18) und der Elisa-Erzählung (2Kön 3,1–13,25) darstellt (31–42). Somit wird 2Kön 2 „bewusst in das Zentrum des Königebuches“ gestellt (42).

Für die Klärung der Verhältnisbestimmung zwischen Elia und Elisa konzentriert sich Schmid neben 1Kön 19,15–21 besonders auf 2Kön 2. Bezüglich 1Kön 19,15–21 arbeitet Schmid heraus, dass Elisa von Anfang an als gleichwertiger Prophet an Stelle von Elia berufen wird (Kap. 3). Der größte Teil der Dissertation widmet sich anschließend der synchron-literarischen Exegese von 2Kön 2 (81–258). Zunächst erläutert Schmid die Sonderstellung von 2Kön 2 außerhalb des Königsrahmens und kommt zu dem Schluss, dass dieses Kapitel als Scharnier zwischen dem Ende der Elia- und dem Anfang der Elisa-Erzählung fungiert. Entgegen diverser literarkritischer Ansätze geht er von der Einheit dieses Kapitels aus, die sich auch in der chiasmatischen Struktur entlang der Lokalitäten widerspiegelt. Ferner erkennt Schmid eine Gliederung in drei Teile: V. 1–6, 7–18, 19–25. Dementsprechend erklärt Schmid diese Abschnitte nach ihrer Struktur und Sprache äußerst detailliert und kompetent, so dass eine fundierte ausführliche Exegese von 2Kön 2 vorgelegt wird (vgl. z. B. die Wortstudien zu עלה und ירד S. 116–138 und auch S. 244f, zu אש in Verbindung mit רכב und סוס S. 177–183 oder zu אבי S. 189–203; die strukturelle Analyse von 2Kön 2, S. 145–155), um dann schließlich nach dem Verhältnis von Elia und Elisa zu fragen (z. B. 143f; 155f; 218–224; 238f; 252f). Am Ende kommt Schmid zu einem gut begründeten Fazit (270): „Elisa ist ein gleichwertiger Nachfolger im Prophetenamt Elias, aber er ist kein identischer Elia. Er ist eine andere Persönlichkeit und wirkt bereits als unmittelbarer Nachfolger unter anderen Bedingungen.“

Trotz der in sich schlüssigen Argumentation hätte es der Arbeit gut getan, wenn bei der Verwendung der Sekundärliteratur eine größere Breite erkennbar gewesen wäre. Denn Schmid schöpft vornehmlich aus dem Schatz der deutschsprachigen Erscheinungen. Es tauchen jedoch nur verhältnismäßig wenig englische Titel auf. Hier fehlen dann wichtige Beiträge, wie z. B. Hobbs Beitrag zur Einheit von 2Kön 1–2 in *Studies in Religion* 13 (1984, 327–334) oder Conroys Artikel zur Frage nach dem literarischen Kontext von 1Kön 16,34 innerhalb des Königebuches in *Biblica* 77 (1996), 210–218. Ferner vermisst der Rezensent die Verwendung neuerer Kommentare wie die von Sweeney (2007, OTL) und Cohn (2000, Berit Olam). Auch wäre neben Walshs Kommentar zum ersten Königebuch auch dessen Dissertation hilfreich gewesen (*The Elijah Cycle: A Synchronic Approach*, 1982). Immerhin wird dort die Struktur von 2Kön 2 eingehend unter synchronen Vorzeichen unter die Lupe genommen (146ff). Überraschenderweise findet sich bei dieser Dissertation, die an einer niederländischen Universität ein-

gereicht wurde, nur ein einziger Artikel in Niederländisch (Houtman, „Elia's hemelvaart“). Hier wäre z. B. Spronks Argumentation zur Stellung von 2Kön 2 in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (1988), 82–97 eine Option gewesen. Denn Spronk geht auch wie Schmid von einer parallelen Struktur der Elia- und Elisa-Erzählung aus, jedoch mit einem Mittelteil 1Kön 22–2Kön 3.

Alles in allem liegt hier eine sehr gute literarisch-synchrone Auslegung von 2Kön 2 vor, die zu Recht als Grundlage genommen wird, um das Verhältnis von Elia und Elisa im Königebuch zu erklären. Ferner erscheinen m. E. die Erklärungen zur Scharnierfunktion von 2Kön 2 zwischen der Elia- und der Elisa-Erzählung und der Abgrenzung der Elisa-Erzählung mit 2Kön 13,25 als Ende überzeugend dargelegt. Fragen bleiben jedoch bei der Auswertung, was für eine Bedeutung 2Kön 2 als Zentrum des Königebuches haben soll (259f). Natürlich zeigen die Elia-Elisa-Erzählungen im Zentrum des Königebuches, dass „JHWH sein Volk in dieser Krise nicht ohne sein Wort lässt“ (260), aber was bedeutet es letztlich, wenn die Himmelfahrt „im kompositorischen Zentrum“ von 2Kön 2 und damit im Zentrum des gesamten Königebuches steht (vgl. 259)? M. E. ist dieser Punkt strukturell zu unsicher, die parallele Ansicht der Elia-Elisa-Erzählung aber ein makrostrukturell gangbarer Weg.

Weitere Untersuchungen können der Frage nachgehen, inwiefern die Propheten Elia und Elisa als „Könige inkognito“ (259) konkret in den Erzählungen zu Elia (1Kön 17–2Kön 1) und Elisa (2Kön 3–8 bzw. 9–13) in Erscheinung treten.

Gunnar Begerau

Knut Martin Heim: *Poetic Imagination in Proverbs. Variant Repetitions and the Nature of Poetry*, Bulletin for Biblical Research 4, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2013, Hb., 678 S., US \$ 69,50

Der Autor der hier vorzustellenden Studie lehrt Altes Testament am Trinity College in Bristol (UK) und hat sich bereits durch eine Monographie zur Poetik des Sprüchebuchs (*Like Grapes of Gold Set in Silver: An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1–22:16*, BZAW 273, Berlin, New York: de Gruyter, 2001) profiliert.

Heim untersucht in seiner umfangreichen Arbeit sämtliche Vorkommen von Sprüchen, die untereinander (semantische) Gemeinsamkeiten insofern aufweisen, als Teile der Verse ganz oder teilweise identisch sind („variant repetitions“). Er beschränkt sich auf Verse, bei denen intentionale Wiederholungen mit Gewissheit angenommen werden können; auf eine Bestimmung des Umfangs an Repetition wird verzichtet. Aufbauend auf der (vom Rezensenten nicht eingesehenen) Studie von Daniel C. Snell (*Twice-Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993) stellt er die Belege zu

Gruppen („variant sets“) zusammen. Sie umfassen jeweils zwei, drei oder vier Verse mit denselben oder ähnlichen Begriffen. Er kommt für das ganze Sprüchebuch zu insgesamt 99 Sets. Anschließend werden die in der Forschung diskutierten Erklärungen und Funktionen dieses Wiederholungsphänomens unter Einbezug altorientalischer Texte (v. a. Amenemope) sowie weitere Charakteristika der Poetik referiert sowie terminologische Klärungen vorgenommen. Vor der eigentlichen Analyse wird die besondere Struktur von Spr 1–9 mit zehn „Lektionen“ erhoben und mit verschiedenen Tabellen veranschaulicht.

Der über 500-seitige Hauptteil besteht aus der Darstellung und Erarbeitung der Parallelismen (Ähnlichkeiten, Variationen, Gegensätze) sämtlicher Sets. Das Vorgehen umfasst dabei folgende Schritte (stets gut veranschaulicht mit Tabellen): 1. Darbietung des hebräischen Textes mit englischer Übersetzung der Verse in kolometrischer Gliederung samt Kurzbemerkungen (schwierige bzw. strittige Fälle); 2. Analyse der Parallelismen mit ihren repetitiven bzw. korrespondierenden Teilen; 3. Ausführungen zu den Ähnlichkeiten und Variationen; 4. Erörterung des Erarbeiteten im Licht der Verskontexte und Auswertung hinsichtlich der Editionstechnik.

Angesichts der Fülle des Stoffes muss auf den Band selber verwiesen werden. Ich greife beispielhaft das erste Set heraus. Es umfasst die drei Verse Spr 1,7; 9,10; 15,33. Die signifikanten Wiederholungsmomente liegen in den a-Zeilen (Parallelitäten der b-Zeilen Spr 15,33; 18,12.22 werden in einem separaten Set erfasst). Text und Übersetzung nach Heim:

יִרְאֵת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת	a	The fear of the Lord is the beginning/essence of knowledge;
חֵכְמָה וּמוֹסָר אֲוִילִים בָּזוּ	b	wisdom and instruction fools despise. (Prov 1:7)
מִתְחִלַת חֵכְמָה יִרְאֵת יְהוָה	a	The fear of the Lord is the beginning of wisdom
וְדַעַת קְדוֹשִׁים בִּינָה	b	and knowledge of the Holy One is insight. (Prov 9:10)
יִרְאֵת יְהוָה מוֹסָר חֵכְמָה	a	Wisdom instruction brings fear of the Lord,
וְלִפְנֵי כְבוֹד עֲנוּה	b	and before honor comes humility. (Prov 15:33)

Nach Textbemerkungen („Holy Ones“ bezieht sich als Majestätsplural auf Gott) werden die Parallelismen analysiert. Für Spr 1,7 werden als korrespondierende Elemente zunächst notiert: „fear of the Lord“ <=> „fools despise“ / „the beginning/essence of knowledge“ = „wisdom and instructions“. Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass die Parallelen nicht präzise sind, zumal eine gewisse Opposition zwischen „fear of the Lord“ und „fools despise“ vorliegt. In einem zweiten

Analysegang wird der erste daher durch folgende Korrespondenzen ergänzt: „fear of the Lord“ – [no equivalent] / „the beginning of knowledge“ <=> „fools despise wisdom and instruction“. Die gewählte Formulierung mag Hörer stimulieren, „that fools who despise wisdom and instruction *do not fear the Lord* – a conclusion that is not spelled out in the proverb but is perhaps implied through its imprecise parallelism“ (53, Kursivsetzung KMH). In analoger Weise werden dann die beiden anderen Belege je für sich hinsichtlich ihrer semantischen Äquivalenzen analysiert. Danach folgt eine Diskussion der Variationen und Ähnlichkeiten der drei Stellen im Vergleich: Die drei a-Zeilen erweisen sich als „deliberate variations of each other“ (56); „fear of the Lord“ ist identisch, der übrige Zeileninhalt bedeutungsähnlich. Bei den b-Zeilen fällt auf, dass mit „wisdom and instruction“ (Spr 1,7) jene Wortkombination erscheint, die Spr 15,33a am stärksten von den Parallelzeilen abhebt. Heim zieht daraus die Schlussfolgerung, dass Spr 1,7 die Wortsequenz aus Spr 15,33 adoptierte und adaptierte. Unter Einbezug der Kontexte zu den drei Stellen notiert Heim die Rahmenfunktion der ersten beiden Belege um Spr 1–9. Sie sind ihrerseits durch Stichwortverbindungen mit ihren Nahkontexten verbunden. Die Inclusio geht auf den Endredaktor zurück, der damit die Sammlung mit einem hermeneutischen Schlüssel versah. Die konkrete Gestalt von Spr 15,33 dürfte auf Anpassung an den Kontext zurückzuführen sein. Bereits das erste Set mit seinen drei Parallelismus-Varianten lässt nach Heim ein editorisches Interesse, verbunden mit interpretativen Wegleitungen, hinter der Buchbestalt der Proverbia vermuten.

In den beiden Schlusskapiteln wird der Ertrag gebündelt. Die Ausgangsthese, dass die variierenden Wiederholungen das Resultat bewusster bucheditorischer Technik sind, hat sich bestätigt, wenngleich sich keine übergreifende Theorie etablieren ließ, die alle Variationen einheitlich erklärt. Eine erhebliche Zahl der Verse in den Sets weist jedoch (zugleich) kontextuelle Verknüpfungen auf, so dass die variierenden Ausgestaltungen sich der Kontexteinfügung verdanken dürften. In den meisten Fällen ist derjenige Beleg innerhalb der Sets sachlich und zeitlich später, der stärkere Abweichungen gegenüber den anderen Stellen hat und wo diese sich zugleich als Kontextadaptionen erklären lassen. In einer abschließenden Liste sind die angenommenen Abhängigkeits- und Entwicklungsverhältnisse zwischen den Parallelismen innerhalb aller Sets tabellarisch zusammengestellt. Im Schlusskapitel werden aus dem exegetischen Ertrag aktualisierend einige Folgerungen für heutige Leser des Sprüchebuchs gezogen. Zum Abschluss werden die Ergebnisse in den weiteren Kontext einer biblischen Poetik eingeordnet. Als wichtigsten Ertrag seiner Studie nennt Heim, dass Parallelismen die Momente Repetition *und* Variation (respektive Differenz *und* Ähnlichkeit) vereinen, ja dass die kreative Kombination der beiden Parameter die Essenz bibelhebräischer Poesie ausmacht. Dabei sind bewusste Mehrdeutigkeiten und Wortspiele häufiger als allgemein angenommen. Mehrere Verzeichnisse (Autoren, Schriftbelege und Themen) helfen zur guten Erschließung des Bandes. Leider fehlt – unverständlicherweise – eine Bibliographie (da der Verlag ebenfalls

einen Buchumfang von 678 Seiten angibt, handelt es sich beim Rezensionsexemplar nicht um ein fehlerhaftes Buch).

Knut Heim hat mit seiner fleißigen und guten Studie, welche die Qualität eines Nachschlagewerks (mit vielen hilfreichen Tabellen) hat, der Forschungsgemeinschaft einen Dienst getan. Dafür ist ihm zu danken. Ich sehe Ertrag und Nutzen dieses Bandes, der poetisch-technische mit exegetischen und bucheditorischen Inhalten verbindet, in drei Bereichen: 1. im Verstehen der Buchwerdung der Proverbia und dahinter den Gestalt gebenden Strategien; 2. als Auslegungshilfe mit Blick auf die erörterten Verse und Abschnitte; 3. als Beitrag zu einer bibelhebräischen Poetik (insbesondere der weisheitlichen Literatur). Ob sich dieses Gesamtverständnis der editorischen Techniken und Abhängigkeiten durchsetzen wird, wird die weitere Diskussion zeigen. Es ließen sich auch Modelle diskutieren, in denen der mündlichen Prägung und Überlieferung ein größerer Stellenwert zugewiesen wird. Zu notieren sind gewisse „Unachtsamkeiten“ (fehlende Set-Definition; fehlende Bibliographie; S. 3f: Doppelset 21, ≠ 19; unterschiedliche Übersetzung identischer Begriffe, z. B. S. 61, 65f; einige Schreib- bzw. Druckfehler). Gegenüber der starken Fokussierung auf die semantische Ebene der Parallelismen bzw. Verse ist die syntaktische Dimension (inkl. der Wortstellungen) unterbelichtet und als Schwachpunkt zu beurteilen (dies schlägt sich teils auch in den Übersetzungen nieder). So wären allein beim beschriebenen Set 1 die Differenzen zwischen Nominal- und Verbalsätzen (nur Spr 1,7b) sowie die unterschiedlichen Satzstellungen von „fear of the Lord“ (Zeilenanfang Spr 1,7a; 15,33a, Zeilenende in Spr 9,10a) zumindest diskussionswürdig. Diese Anfragen und Mängel vermögen den positiven Gesamteindruck dieser verdienstvollen Arbeit freilich nicht zu trüben. Ein Nachschlagewerk, das in die Bibliothek jedes Proverbia-Forschers gehört!

Beat Weber

Christoph Rösel: *JHWHs Sieg über Gog aus Magog. Ez 38–39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 132, Neukirchen: Neukirchener, 2012, geb., 431 S., € 64,–

Christoph Rösel, seit April 2014 Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft, will mit seiner Habilitationsschrift „konsensfähige Grundlagen für eine angemessene Auslegung von Ez 38–39“ (38) erarbeiten. Dies geschieht zunächst durch Klärung der Textgrundlage anhand eines Vergleichs von masoretischer und Septuaginta-Tradition (39–126) und einer sich daran anschließenden Versfür-Vers Betrachtung des traditions- und motivgeschichtlichen Hintergrunds dieser Kapitel (127–348). Rösel tastet sich dabei vorsichtig und respektvoll an viele schwierige Fragen heran. Auf diese Weise legt er nicht in erster Linie klare The-

sen oder Lösungen zu vielen Fragen dieser beiden Kapitel vor, sondern will zunächst unwahrscheinliche Auslegungen ausschließen. Auf diese Weise gelingt es ihm, in seiner wiederholt sehr detaillierten Darstellung der Sachverhalte die Grundlage für eine differenzierte Bewertung vieler Fragen zu legen. Daran schließt sich auch eine eigene Deutung hinsichtlich des Gesamtbildes an (349–403). Er mahnt dabei zur Vorsicht bei literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen (350) und geht davon aus, dass die Perikope von Anfang an verschiedene Traditionen zusammenbrachte (351). Er fasst auch insbesondere seine Beobachtungen für die Septuaginta (354–359) und für die masoretische Tradition (359–363) zusammen und stellt die Ergebnisse in den Kontext anderer prophetischer Aussagen zu den Völkern (Jes 34,1–17; 66,15–24, Jer 25,15–29; Joel 4,1–14; Micha 4,11–13; Zeph 3,8–10; Sach 12,1–8; 14,1–21; S. 365–403).

In der Beschäftigung mit exegetischen Fragestellungen in der Hebräischen Bibel, die eine so vielfältige und teilweise stark auseinandertreibende Forschungsgeschichte aufweisen, wird ein Forscher besonders gefordert. Dies gilt nicht nur auf inhaltlicher, sondern insbesondere auch auf methodischer Ebene, nicht zuletzt wenn es im Rahmen einer Qualifizierungsarbeit geschieht. Rösel hat sich dieser Herausforderung mit den beiden Kapiteln aus dem Hesekeilbuch gestellt und angesichts einer „bunten“ Forschungslage (vgl. S. 36–38) einen wichtigen Diskussionsbeitrag vorgelegt.

Der Aufbau seiner Arbeit dokumentiert bereits die methodische Überzeugung, dass die Klärung der Textgrundlage einer traditions- und motivgeschichtlichen Diskussion vorangehen muss (vgl. S. 345). Eine Übersetzung der rekonstruierten älteren hebräischen Textfassung wird auf dem Hintergrund der traditionsgeschichtlichen Untersuchung entsprechend am Ende des dritten Kapitels präsentiert. Das Verhältnis der masoretischen und der Septuaginta-Tradition (mit besonderem Augenmerk auf p967) beschreibt Rösel als komplex und ruft in Erinnerung, dass jegliche Bewertung von verschiedensten Vorentscheidungen hinsichtlich der Arbeitsweise von Übersetzern und dem Status von Textzeugen geprägt ist (118).

Der Textvergleich wirft die eine oder andere methodische und inhaltliche Frage auf. Rösel schließt sich den Arbeiten von Lust und Schwagmeier an, welche die masoretische Texttradition als ein „späteres Stadium der Textentwicklung“ beschreiben (44). Diese Ausgangshypothese bestimmt auch die daraus abgeleitete Voraussetzung, dass p967 keine Übersetzung des masoretischen Textes ist. „Faktisch trifft das zwar in den meisten Fällen zu, aber da MT ein späteres Textstadium repräsentiert, muss immer auch damit gerechnet werden, dass beide Versionen auf eine ältere Textfassung zurückgehen“ (45), was als Ergebnis dann schließlich festgehalten wird (vgl. 126). An vielen Stellen ergeben sich durch den Vergleich durchaus nachvollziehbare Überlegungen und Schlussfolgerungen. Auch ist Rösel uneingeschränkt zuzustimmen, dass man erst das Vorgehen eines Übersetzers an unproblematischen Stellen erfassen muss, um schwierige Stellen besser zu verstehen (45). Allerdings bleibt die methodische Anfrage, ob die An-

nahme einer ursprünglich den beiden vorangehenden Texttraditionen nicht bereits die Weichen für Bewertung von Einzelfragen stellt, insbesondere wenn (in der Regel) alternative Deutungsansätze nicht oder nicht hinreichend diskutiert werden. Hier erweist sich meines Erachtens die Fokussierung auf die Rekonstruktion einer älteren Textfassung als Engführung, die im Rahmen dieser Arbeit notwendig und geboten war, aber eben damit auch die Grenzen dieses Projekts beschreibt. Dieser Ausgangspunkt der Untersuchung beeinflusst das Vorgehen und die Ergebnisse somit nicht unwesentlich.

Es mag dieser Dynamik geschuldet sein, dass Rösel von der durchgehend eingehaltenen Wortfolge der beiden Traditionen zu dem Schluss kommt, dass es dem Übersetzer um eine „möglichst genaue Wiedergabe seiner Vorlage ging. Eine vorschnelle Zuschreibung aller Unterschiede an den Übersetzer ist deshalb ausgeschlossen“ (119). Die Vorsicht der Formulierung ist sicher angemessen, aber es erschließt sich mir nicht, warum gerade die Genauigkeit kein Hinweis darauf sein kann, dass der Übersetzer gezielt einzelne Aspekte geändert hat. Insbesondere ist mir nicht ganz klar geworden, auf Grundlage welcher Kriterien dies angemessen abgewogen und entschieden werden kann. Kann dies nur im Rahmen der Vorentscheidungen erfolgen?

Im Rahmen dieser Rezension ist es nicht möglich, inhaltliche (Detail-) Diskussionen aufzuwerfen. Das könnte dann auch den Eindruck erwecken, als ob an vielen Stellen die Ergebnisse dieser Arbeit zu diskutieren wären. Sicherlich kann man überlegen, warum die um 23 höhere Wortanzahl im MT in Verbindung mit den beiden großen Zusätzen in 38,4 und 39,28 zu bringen ist. Es ist sicherlich interessant, dass sie zusammen 25 Worte umfassen, aber überzeugt die Verbindung deswegen? Auch hätte man sich angesichts von Vergleichen mit Jer 49,28–33 eine weiterführende Diskussion gewünscht (vgl. 324, 336). Gleiches gilt für Jer 50–51 (MT), wo am Schluss nur Jer 25 (MT) in den Blick rückt. Viele dieser Beobachtungen und Diskussionen hätten aber wohl schlicht den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt.

Wer sich in Zukunft mit Hesekiel im Allgemeinen und mit Hes 38–39 im Besonderen auseinandersetzen will, wird kaum an dieser gründlich gearbeiteten, materialreichen Habilitationsschrift vorbei kommen. Die kritischen Rückfragen wollen und dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier eine wichtige Arbeit vorliegt. Das vorsichtige und ausgewogene Vorgehen des Verfassers kann zweifellos auch für viele andere wichtige und umstrittene Fragestellungen in der Exegese der Hebräischen Bibel beispielhaft sein. Allein deswegen ist dem Verfasser zu danken, aber auch für diese Arbeit, die eine Fundgrube von vielen wichtigen Beobachtungen, Gedanken und diskussionswürdigen Schlussfolgerungen ist.

Heiko Wenzel

Regina Wildgruber: *Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch*, Forschungen zum AT, 2. Reihe 58, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, br., 325 S., € 79,–

Die Studie wurde als Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Regensburg eingereicht und von Christoph Dohmen betreut. Die Autorin dankt insbesondere Georg Steins, bei dem sie sechs Jahre in Osnabrück als wissenschaftliche Mitarbeiterin gearbeitet hatte und dessen kanonisch ausgerichtete Arbeiten auch ihre Danielinterpretation inspiriert haben. Ihre Forschungsfrage richtet sich auf die Funktion der Schlussvision Dan 10–12 für die theologische Gesamtaussage des Danielbuches. Sie konzentriert sich dabei auf das hebräisch-aramäische Danielbuch, das gegenüber der LXX und katholischen Bibelausgaben, die 14 Kapitel enthalten, sich auf 12 Kapitel beschränkt. Während literarkritisch orientierte Arbeiten in der großen Schlussvision bisher den historischen Schlüssel zur Datierung gelesen haben, möchte Wildberger sie textorientiert und literarisch verstehen und so zu einem eher theologischen Verstehen beitragen.

Die Arbeit gliedert sich in 6 ungleich umfangreiche Kapitel. Das erste (5–44) bietet eine Übersetzung der drei Kapitel über zwanzig Seiten, wobei erklärende Anmerkungen zu Übersetzungsentscheidungen in Fußnoten verbannt sind, und eine Gliederung der Vision. Das zweite Kapitel (45–168) diskutiert nach einem kurzen Forschungsüberblick vor allem ausführlich die historische Interpretation von Dan 10–12, die diese Vision und besonderes Kap. 11 als zeitgenössische verschlüsselte Geschichtsdarstellung aus der Zeit der Makkabäerkämpfe versteht. Im Ergebnis wird diese die letzten zwei Jahrhunderte dominierende Lesart als zutiefst defizitär problematisiert. Ein historischer Quellenwert von vor allem Dan 11,28–35 werde mehr postuliert als bestätigt. Während einige Kommentatoren ihn sehr optimistisch lesen, sehen andere darin eine „Geschichtsfälschung ersten Ranges“, geschrieben in einem Stil (Visionsbericht), der eine zuverlässige historische Rekonstruktion eher behindert als fördert (137). Ein Quellenwert von Dan 11 ist maßgeblich von seiner Einschätzung als Augenzeugenbericht abhängig, eine nach Wildberger umstrittene bis fragwürdige Wertung: „Diese Erkenntnis stellt die historisch-kritische Hermeneutik des Berichts in Frage, insofern von der Bewertung von Dan 11 als Quelle für die Vorgeschichte des Makkabäeraufstandes die entschlüsselnde Lesart des gesamten Textes abhängt“ (138). Als Quellen zur Überprüfung der historischen Interpretation der Danieltexte stehen ausschließlich Josephus und der Danielkommentar von Hieronymus zur Verfügung. Die Autorin hält fest, dass sich dabei die Gefahr einer zirkularen Argumentationsweise kaum umgehen lässt. Es wird bewiesen, was vorher vorausgesetzt wurde. Da diese historisch-kritische Interpretation jedoch noch mehrheitlich als Schlüssel zum Verständnis der Endfassung des ganzen Buches gilt, ist auch dieses mehr als problematisch anzusehen.

Neben den historischen Aporien weist R. Wildberger auf Aporien der Textwahrnehmung, wenn der Abschnitt statt nach literarischen nach historischen Ge-

sichtspunkten gegliedert wird oder wenn unklare und offene Textaussagen gegen die Aussagerichtung in historischen Konkretionen „verbessert“ werden, sowie auf bibelhermeneutische Aporien. Sie plädiert deshalb für eine Neuinterpretation, die den tatsächlich gegebenen Text im Sinne eines „Close Readings“ als Visionsbeschreibung literarisch ernst nimmt. Im Anschluss an Goldingay und Meadowcroft möchte sie die literarische Aussage unabhängig von der historischen Engführung erheben und theologisch auswerten.

Dies wird im dritten Hauptkapitel (169–253) umgesetzt, überschrieben als „Literarische Muster. Die ‚Textur‘ von Dan 11“. Zunächst werden die mit Abstand am häufigsten verwendeten Verbwurzeln erhoben: stehen, kommen, umkehren, tun. Es sind inhaltlich blasse Verben: „Der Text arbeitet mit einer kleinen Gruppe sehr offener Wörter, die intensiv wiederholt werden“ (181). Wildberger folgert daraus: „Die individuellen Ereignisse, die die historische Lesart des Textes so sehr in den Fokus rückt, stehen somit also gerade nicht im Fokus des Textes ... Die Individualität der Einzelereignisse tritt zugunsten eines Gesamtbildes zurück. Das in der historischen Rekonstruktion komplexe Geschehen wird somit radikal vereinfacht und geordnet“ (181f), und weiter: „An einigen Stellen schlägt die Offenheit um in Unbestimmtheit... Die Lektüre bleibt hier bei dem abstrakten Sprachbild stehen und führt nicht zur Vorstellung eines bestimmten Ereignisses“.

Des Weiteren wird das semantische Feld „Bewegung“ als bedeutsam erkannt und nach vertikalen und horizontalen Ausrichtungen unterschieden: „Allein die Häufigkeit, mit der die Verben der Bewegung verwendet werden, verleiht der gesamten Darstellung eine ungeheure Dynamik, ja, Rastlosigkeit: Die ganze Welt ist in Bewegung“ (187). Ein anderes wichtiges semantisches Feld ist das der „Macht“ und Machtausübung: „Die Geschichte wird unter dem Fokus der Macht und als Reflexion über die Mechanismen der Macht erzählt“ (207). Dabei setzt sich die Tendenz zur Schematisierung fort, nicht konkrete Namen werden erwähnt, es entsteht eine negative Gesamtdynamik, Macht wird als aggressive, zerstörerische Größe gewertet. Auch hier gilt: „Im Vordergrund steht nicht das Individuelle, sondern das Typologische, nicht das identifizierbare Einzelereignis, sondern die grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Mechanismen der Macht“ (207). Weitere untersuchte semantische Felder sind „Zerstörung“, „Verstehen“, „Religion“ und „Zeit“.

Wildberger versteht Dan 11 als eine schematisch-typologische Darstellung, die keine konkrete Geschichte darstellt: „An die Stelle von detaillierten Beschreibungen historischer Ereignisse treten in Dan 11 ent-individualisierte Platzhalter“ (228). Anstelle von Königsnamen treten die Bezeichnungen „König des Nordens“ und „König des Südens“. Den Schwerpunkt der Darstellung bilden wiederkehrende Grundstrukturen von Macht und Krieg, wobei die Bewegungen der Macht ins Leere laufen. Damit ist die Macht als sinnloses Treiben entlarvt. Dies zu erkennen ist nach Wildberger ein wichtiges rhetorisches Ziel der Kapitel und des Buches: „Gleichzeitig steht die starke Betonung des Verstehens als Weg des Widerstandes gegen die allumfassenden Strukturen der Macht in Spannung

mit der ganz offensichtlich den Text prägenden Tendenz zur Verdunkelung – die ja gerade bewirkt, dass der Text dauerhaft verständlich bleibt“ (245). Und: „Widerstand bedeutet, nach Verständnis zu streben“.

Im vierten Kapitel (255–278) werden die Ergebnisse auf den literarischen Rahmen des Danielbuches angewandt, im fünften (279–298) wird knapp die Rolle von Dan 10–12 als Abschlusskapitel des ganzen Buches ausgewertet. Die letzten beiden Seiten werten als Kapitel sechs (299–300) die Ergebnisse aus, gefolgt von einer Bibliographie, einem Bibelstellen-, Autoren- und Stichwortregister.

Sicher hätten die letzten drei Kapitel besser als eines gefasst werden können. Das Hauptanliegen wird in Kap. 2 und 3 entfaltet. Ein Dank gilt der Autorin insbesondere für die in Kap. 2 zusammengefasste Diskussion der kritischen Auseinandersetzung mit der historischen Interpretation im Kontext des Makkabäeraufstandes. Sie selbst entwirft keine alternative Datierung und lehnt eine vorkritische oder fundamentalistische Interpretation ab, bezüglich des historischen Hintergrundes bleibt sie bei der Mehrheitsposition. Allerdings widerspricht sie der Lektüre der Kapitel als historischer Quelle. Hier hätte der Rezensent sich mehr Mut gewünscht, die aufgezeigten Aporien auch auf Datierungsfragen anzuwenden, da diese mit der angesprochenen ebenfalls als offen angesehen werden. Sie beschränkt sich auf eine literarische Interpretation, die für sich genommen hilfreich ist, allerdings auf einem sehr allgemeinen und abstrakten Niveau verharret. Auch die Verknüpfung der so gewonnenen Neuinterpretation mit dem Rest des Danielbuches bleibt blass und kann angesichts der dramatischen und lebendigen Erzählungen und Visionen kaum als ausreichend angesehen werden. Allerdings weist die überzeugend dargelegte Befreiung von der Makkabäerfixierung für die Interpretation in eine vielversprechende Richtung, die noch weiter zu entfalten wäre.

Herbert H. Klement

Tina Arnold, Walter Hilbrands, Heiko Wenzel (Hg.): *HERR, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst ...? (Ps 144,3). Beiträge zum biblischen Menschenbild. Festschrift für Helmuth Pehlke zum 70. Geburtstag*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2013, Pb., VIII+285 S., Abb., € 12,95

13 deutsch- und zwei englischsprachige Beiträge würdigen das Wirken von Helmuth Pehlke, dessen Name unter anderem aufgrund seiner Übersetzung der Geschichte Israels seines Lehrers Eugene H. Merrill (2. Aufl. 2006), durch den Band „Zur Umwelt des Alten Testaments“ (2002) und die Herausgeberschaft der Kommentarreihe „Edition C – Altes Testament“ in vielen Literaturlisten auftaucht. Der vorliegende Band würdigt jedoch nicht in erster Linie den Autor, sondern, wie Heiko Wenzel pointiert herausstellt, den Lehrer, Kollegen und

Freund Pehlke; in einem Fall, namentlich im Beitrag von Merrill, sogar den Schüler. Alle Beiträge nehmen in dieser Weise Bezug; vermutlich wäre die Festschrift ohne die persönlichen Beziehungen, die durch die gemeinsame Hinwendung zum Alten Testament gewachsen sind, gar nicht zustande gekommen. Das „Prägen und Wecken einer (wissenschaftlichen) Forschungsbegeisterung“ gehört tatsächlich zu den oft unterschätzten Aufgaben eines Dozenten; sage und schreibe rund ein Drittel der über 90 Studenten aus der Freien Theologischen Hochschule Gießen, die bisher eine Promotion in Angriff genommen haben, wählten das Alte Testament (229f).

Alle Beiträge, mit Ausnahme des kürzesten von Cornelis Houtman über „*Gehorsam als das Kennzeichen schlechthin für das protestantische Bild vom Kind in den Niederlanden im 19. Jahrhundert*“ (97–102), haben einen alttestamentlichen Fokus. Die meisten entsprechen auch dem im Titel angekündigten Thema Anthropologie: Behandelt werden die Bereiche *Seele* und *Herz* anhand des 62. Psalms (Gunnar Begerau, 59–67), *Frau in Kohelet* 7,25–29 (Walter Hilbrands und Jens Kosiol, 83–96), *Sexualität im Hohenlied* (Julius Steinberg, 187–207), *Körper im Hohenlied* (Karl Möller, 127–145), *Ehefrauen in paulinischen Gemeinden* (Joel R. White, 265–280), *Altersweisheit bzw. der unverzichtbare Beitrag der Ältesten* (Deron J. Biles, 69–82), *Glaubwürdigkeit der hohen Altersangaben bes. bei den Patriarchen* (Eugene H. Merrill, 115–125), und *Schöpfung allgemein* (Friedhelm Jung, 103–113). Das Thema der Stellung der Frau taucht also mehrfach auf; Jung beendet seinen allgemein gehaltenen Beitrag mit einer wohlbegründeten Absage an die Frauenordination; White hingegen steht der aktiven Mitwirkung von Frauen im Gottesdienst weitherziger gegenüber. Die „*Impulse zu einer christologischen Anthropologie*“ (Berthold Schwarz, 165–186) bieten eine summarische Zusammenstellung von Grundanliegen biblischer Soteriologie und Anthropologie.

Lockerer dazu gesellen sich eine Betrachtung zum letzten Vers von Ps 119 (Tina Arnold, 1–33), *Überlegungen zur Anonymität der biblischen Geschichtsbücher im antiken Kontext* (Armin D. Baum, 35–58, ursprünglich englisch in Novum Testamentum 2008 publiziert, für die Festschrift überarbeitet), eine *strukturelle Analyse von Jona 1* (Klaus Riebesehl, 147–164), die Frage nach den *Kriterien zur Beurteilung von Prophetie in Dtn 18,22* (Heiko Wenzel, 229–263) und die anhand des Epheserbriefes ausgeführte ekklesiologische Frage, *wie sich die Identität eines Menschen durch den Eintritt in die Kirche verändert* (Christoph Stenschke, 209–228).

Nach dieser Übersicht (mit von mir meist gekürzten Titeln) noch einige subjektiv ausgewählte Details:

Arnold führt die Begriffe „bibeltreu“ und „toratreu“ zusammen, sieht in Ps 119,176 die motivische Vorlage für Lk 15,1–6, und gelangt aus dem Psalm zur alttestamentlichen Grundlage des lutherischen simul: „Wenn selbst der Tora treue (sic!) Israelit sich nicht als gerecht, sondern verirrt erlebt, wer kann dann als gerecht gelten?“ (32)

Baum führt die Anonymität der neutestamentlichen Geschichtsbücher vor allem auf diejenige der alttestamentlichen zurück, die sich ihrerseits an die Konventionen ihrer Umwelt hielten (58).

Begerau bietet eine hilfreiche strukturelle Beschreibung des 62. Psalms und fragt nach der Funktion von „Herz“ und „Seele“ in seinen Abschnitten. *Biles* führt in die überraschende Vielfalt alttestamentlicher Aussagen über Bedeutung und Einfluss der Ältesten ein, insbes. was geistliche Aufbrüche angeht: Von 16 Erweckungen, die in der hebräischen Bibel berichtet werden, haben in neun von ihnen Älteste den entscheidenden Anteil (75) – eine große Ermutigung an die ältere Generation, nicht einfach zurückzutreten, sondern Verantwortung in veränderter Gestalt wahrzunehmen. Nach der exegetischen und kanonischen Perspektive auf Koh 7,25–29, wie sie *Hilbrands* und *Kosiol* entfalten, muss die feministische Kritik (R. Jost) als „gegenstandslos“ gelten (84, 95).

Steinberg steuert den m. E. verheißungsvollsten Beitrag bei, in dem auch das Gespräch mit Dogmatik und Ethik fruchtbar geführt wird: Im Spannungsfeld von Sein und Sollen darf das Wollen nicht übersehen werden (im kritischen Anschluss an Schleiermacher). Das „Weckt nicht die Liebe auf, bevor es ihr selber gefällt“ (Hld 2,7; 3,5; 8,4) begründet das Sollen mit einem dem Sein innewohnenden Wollen, das sich nicht von außen, sondern aus der Sache selbst ergibt (198). Dass die Betätigung von Sexualität etwa ausschließlich in die Ehe gehört, wird so aus dem Wesen der Liebe selbst begreiflich (200f u. ö.). Die Linien könnten noch neutestamentlich ausgezogen werden: ein guter Baum bringt gute Früchte (Mt 7,16f), was sonst?; wer die rechte Hoffnung in sich trägt, der heiligt sich selbst (1Joh 3,3), was sonst? etc.

Möller hat für seinen Beitrag zu Hld 4,1–7 ein breites Kommentarstudium unternommen. Zu Recht zu beklagen ist der geringe Gebrauch des Buches heute, was offenbar mit dem Abnehmen der allegorischen Interpretation einhergeht (127). In der Rhetorik der ästhetischen Wertschätzung (mit allen Sinnen!) wird dem Verlangen machtvoller Ausdruck verliehen – man ahnt nur, welch großes Potential hier liegt, das mit abstrakt-dürren Begriffen wie „körperbejahende Einstellung“ nur angedeutet werden kann (vgl. 144f).

Nach *Wenzel* ist der Vorgang der Prophetieprüfung generationenübergreifend. Syntax und Semantik von Dtn 18,22 sprächen für ein Doppelkriterium.

Whites luzide aufgebauter Aufsatz schränkt das Lehrverbot für Frauen ein (gültig nur gegenüber ihren Ehemännern). 1Tim 2,15 wird leider im Sinne des Kindergebärens aller Frauen (statt nur der Jungfrauengeburt Marias) verstanden (277).

Riebeschls strukturell exakte und von respektvollem Staunen über Gottes Wort geprägte Analyse von Jon 1 erweist V. 9 als vielfach hervorgehobenes Zentrum eines konzentrischen Abschnitts; auch 1,16 ist u. a. durch die alttestamentlich einzigartige dreifache *figura etymologica* herausgehoben.

Der Aufsatz von *Merrill* wirkt am Ende irgendwie unfertig; seine Tabelle S. 124 ist Dublette zu S. 119. Überhaupt finden sich im ganzen Band viele Korri-

genda – bedauerlich, dass Verlage ins Lektorat offenbar immer weniger investieren! Ansprechend ist, dass auch ein neutestamentlicher und ein kirchengeschichtlicher Beitrag gewonnen werden konnte (wenn auch leider nicht zur Thematik), und dass der Band mit Autorenübersicht, Curriculum vitae und Publikationsverzeichnis des Jubilars ausgestattet wurde.

Stefan Felber

4. Theologie

Martin Leuenberger: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, Forschungen zum Alten Testament 76, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, geb., 379 S., € 99,–

Martin Leuenberger, Professor für Altes Testament an der Universität Tübingen, legt einen interessanten, zur Diskussion und zur Reflexion anregenden Sammelband einzelner Beiträge vor, die er als „selbstständige Gelegenheitsarbeiten in ganz unterschiedlichen Kontexten entstanden“ beschreibt. Trotz dieser ursprünglichen Selbstständigkeit haben die Arbeiten „einen gemeinsamen Fluchtpunkt“, nämlich den der „Geschichte der Jhwh-Vorstellungen im alten Israel“ (V). *Sie konzentrieren sich damit auf ein zentrales und virulentes Thema der hebräischen Bibel und deren Interpretation*. Nicht nur deswegen darf man gespannt auf die Diskussion der Beiträge Leuenbergers sein, sondern auch weil er sie als Vorarbeiten programmatischer und exemplarischer Art zur Thematik versteht.

Leuenberger bestimmt den Zugang zu den Jhwh-Vorstellungen und deren inhaltliche Bestimmung im alten Israel als „zentral vom lebensweltlichen Kontext und von der spezifischen Kommunikationssituation“ abhängig (V). Deswegen bringt er Aspekte des Kontextes und der Kommunikationssituation miteinander ins Gespräch, führt u. a. archäologische und epigraphische Beobachtungen in religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive synthetisch zusammen. Sein Fazit aller Studien lautet, dass sie „einen Gott in Bewegung [zeigen], der nicht nur grundsätzlich auf die Menschen und die Welt zugeht, sondern der sich auch situationsspezifisch verändert und wandelt“ (V).

Die Bewegung Gottes entfaltet Leuenberger auf zwei Ebenen. Einerseits „bewegt sich Jhwh auf Israel, die Menschen und die Welt zu“ (1). Dies fasst er grundsätzlich als „Zuwendung(en) Jhwhs“ auf. Von daher begreift er auch die sogenannten „dunklen Seiten Gottes“. Alle Abwendungen Jhwhs von Israel setzen stets eine vorangegangene Zuwendung voraus (1–2). Andererseits wagt Leuenberger (so seine eigene Begrifflichkeit) auch Rückschlüsse auf Jhwh selbst und stellt fest: „Auch Jhwh selbst befindet sich in Bewegung“ (3). Diese Beweglichkeit Jhwhs ist sowohl intrinsisch wie auch extrinsisch motiviert, d. h. er setzt sich

in Bewegung und wird in Bewegung gesetzt. Diese zweite Ebene hält er für untrennbar mit der ersten verbunden und auf diese aufbauend. Die vielfältigen Zuwendungen Jhwhs ermöglichen erst die Vielfalt an Wahrnehmungen und Erfahrungen mit Jhwh. Mit Hinweis auf Ex 3,14 mündet dies in der Überzeugung: „Gerade so wahrt der in Zeit und Geschichte sich in Bewegung befindende Gott seine Identität und Selbigkeit“ (3).

Die Beweglichkeit Jhwhs auf diesen beiden Ebenen entfaltet Leuenberger thematisch in vier Bereichen. Aspekte des Wetter- und Sonnengottes präsentieren unter den Überschriften „Jhwhs Herkunft aus dem Süden“ (eine erweiterte Fassung eines Artikels aus dem Jahre 2010) (10–33) und „Die Solarisierung des Wettergottes Jhwh“ (34–71) theologische „Profile Jhwhs“. Anthropologisch beleuchten unter dem Thema „Jhwh und das Leben/der Tod“ (73ff), „Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod“ (als Synthese und zur Vervollständigung dreier Beiträge von Leuenberger) (76–147), „Wohl und Diesseits. Segensvorstellungen in den althebräischen Inschriften“ (148–165) und „Die Psalterdoxologien“ (166–191) interessante Gedanken *coram deo*. Die beiden letzten Bereiche „Jhwh und Geschichte“ (195ff) und „Jhwh und die Weisheit“ (249ff) reflektieren diese Fragestellung mit „Theohistorie. Prophetische und apokalyptische Geschichtstheologien“ (199–234), „Gegenwart und Zukunft im Haggaibuch“ (235–248), „Konsequente Erfahrungstheologie im Hiob- und Qohelethbuch“ (eine aktualisierte Version eines Artikels aus dem Jahre 2011) (252–278) sowie „Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten“ (eine erweiterte Fassung eines Artikels aus dem Jahre 2008) (279–312).

Mit dieser Zusammenschau und Verhältnisbestimmung legt Leuenberger einen interessanten und diskussionswürdigen Zugang zu verschiedenen, weichenstellenden Fragestellungen vor: wie verhalten sich theologische und religionswissenschaftliche Aspekte von Vielfalt und Zusammenhalt von Jhwh-Vorstellungen zueinander? Wie kann man Aspekte der Kontinuität und Diskontinuität ins Verhältnis setzen? Insbesondere scheint er die grundlegende Dichotomie zwischen statischer Unveränderlichkeit und einer schwer zu fassenden Beweglichkeit auflösen zu wollen, *indem er die Beweglichkeit als das Beständige beschreibt*. Wenn ich die Argumentation richtig erfasst habe, dann liegt die weichenstellende (erkenntnistheoretische) Überzeugung in dem Gedanken, dass Jhwhs Zuwendungen als vielgestaltig in einer Vielfalt von historischen, soziologischen und religiösen Kontexten zu identifizieren sind. Darin erweist sich Jhwh als er selbst und muss sich *deswegen auch zwangsläufig* verändern. So wird in Leuenbergers Darstellung beispielsweise aus dem ursprünglichen Wettergott aus Südpalästina der befreiende Exodusgott und danach der Gott Israels. Man gewinnt den Eindruck, dass sich unterscheidende Jhwh-Vorstellungen sogleich *neuartige Vorstellungen beschreiben sowie zwangsläufig, grundlegend und sich selbst erklärend eine Veränderung des Wesen Jhwhs nach sich ziehen*.

Bei dieser Argumentation bleibt für mich die eine oder andere inhaltliche und methodische Frage offen: Warum sind sich unterscheidende Wahrnehmungen nicht *alternativ* als sich ergänzende oder eine ursprüngliche Anfangsperspektive erweiternde zu beschreiben? Oder ist Leuenbergers Rede von der Identität und Selbigkeit des „sich in Bewegung befindende(n)“ Gottes (3) sein Zugang im Rahmen des Kanons (oder gibt es eine andere Begrenzung?) die Vielfalt zusammenzuhalten und zu vermitteln? Wie wird Leuenbergers Wagnis des Rückschlusses auf Jhwh selbst in der Wissenschaft wahrgenommen? Methodisch sollte meines Erachtens diskutiert werden entlang welcher Kriterien und Voraussetzungen dies erfolgen kann und/oder soll. Nicht zuletzt deswegen kann man auf weitere Veröffentlichungen gespannt sein.

Wer auf der Suche nach einem anregenden, gut recherchierten Beitrag zu der Frage nach Jhwh-Vorstellungen in der hebräischen Bibel und deren aktueller Diskussion ist, kommt an Leuenbergers Buch (und wahrscheinlich ebenso wenig an seinen weiteren Veröffentlichungen) kaum vorbei. Hier liegt eine gewichtige Stimme für die weitere Diskussion vor. Die Präsentation von Fakten und die synthetische Leistung des Verfassers laden zur vertiefenden Beschäftigung mit der Fragestellung und den vorgelegten Thesen ein, auch wenn man methodisch oder inhaltlich dem Verfasser nicht immer zustimmt.

Heiko Wenzel

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Fritz Rienecker, Gerhard Maier, Alexander Schick, Ulrich Wendel (Hg.): *Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie, Geografie und Theologie der Bibel. Mit mehr als 900 farbigen Fotos, Karten und Diagrammen*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2013, geb., X+1.310 S., € 49,95

Die Namen der vier Herausgeber des hier zu besprechenden Bibellexikons spiegeln zugleich dessen über fünfzigjährige Entstehungsgeschichte wider. Fritz Rienecker (1897–1965) hat 1960 die Originalausgabe herausgegeben, die zahlreiche Nachdrucke bzw. geringfügig revidierte Auflagen erlebte. Im Jahre 1994 besorgte Gerhard Maier dann eine überarbeitete Neuauflage des Rienecker'schen Lexikons, das seit 2013 nun in einer wiederum überarbeiteten Neuauflage vorliegt.

Das Vorwort informiert über das, was beibehalten bzw. erneuert wurde. Unter Verweis auf den langen Artikel „Schrift, Heilige“ (1043–1055) betonen die Herausgeber, dass auch bei der Erstellung der aktuellen Neuauflage „den Aussagen der Bibel ... vorab ein großes Grundvertrauen entgegengebracht [wurde]“ (V). Im Hinblick auf die Neuerungen werden dann (1) die Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes inklusive neuester archäologischer Funde; (2) die durchgehend vierfarbige Bebilderung; (3) neue (Grabungs-)Fotos; (4) die zum Teil eigens für das Lexikon erstellten Landkarten und archäologischen Rekonstruktionszeichnungen sowie (5) die Aufnahme einiger neuer Stichworte bzw. Artikel genannt (V).

Die „Hinweise für die Benutzung des Lexikons“ (VI) machen zudem darauf aufmerksam, dass viele der heute noch identifizierbaren biblischen Orte mit Geodaten versehen sind, sodass man als Leser die betreffenden Orte mithilfe eines Online-Kartendienstes aufsuchen und sich auf Satellitenbildern ansehen kann. Die von mir mit *Google Maps* durchgeführten Stichproben (z. B. Jerusalem: 31.778,35.233) lassen vermuten, dass die angegebenen Geodaten im Großen und Ganzen zutreffend sind.

Auch die nun abzugebende, auf den Inhalt bezogene Bewertung der Qualität und Zuverlässigkeit der Artikel basiert – das sei mir bei einer Anzahl von mehr als 6000 Stichworten auf insgesamt 1300 Seiten verziehen – lediglich auf Stichproben. Im Vorwort schreiben die Herausgeber Maier, Schick und Wendel: „Seit Erscheinen der letzten Ausgabe des Lexikons [d. h. seit 1994] ist die Forschung an der Bibel selbstverständlich weitergegangen. In diese Neuauflage ist an vie-

len Stellen der gegebene Forschungsstand eingearbeitet worden“ (V). Im Wesentlichen hält diese Aussage einer kritischen Durchsicht des Lexikons stand.

So fällt positiv auf, dass die die biblische Archäologie betreffenden und eigentlich bereits in der 1994 erschienenen Neuauflage (dringend) nötig gewesen, dort jedoch versäumten Aktualisierungen (vgl. die entsprechend kritische Rezension von Eckhard J. Schnabel im *JETH* 9, 1995, 193–196) nun ‚nachgeholt‘ wurden. So wird im Artikel „Kreuz, kreuzigen“ nun das 1968 entdeckte und noch den Nagel enthaltende Fersenbein des gekreuzigten Jochanan ben Hagkol erwähnt (707) und abgebildet (Abb. 553). Im neuen Artikel „Aaronitischer Segen“ (2) werden nun auch die 1979 entdeckten, eine Kurzform dieses Segens zitierenden Silberrollen behandelt und gezeigt (Abb. 2).

Vergleichbare Nachbesserungen sind auch im Hinblick auf die theologische bzw. exegetische Forschung geschehen. Während die 1994er Ausgabe des Lexikons zum Beispiel im Artikel „Paulus“ die in den 1970er Jahren entstandene und seitdem in der Paulusforschung einflussreiche „New Perspective on Paul“ noch nicht einmal erwähnt, wird diese im „Paulus“-Artikel des neuen Lexikons nun sogar in einem eigenen Unterabschnitt (II, 6) besprochen (897).

Ein Vergleich mit der Lexikonausgabe von 1994 zeigt zudem, dass in der Zwischenzeit gemachte archäologische Grabungsfunde in der vorliegenden Neuauflage berücksichtigt, erwähnt und z. T. auch abgebildet werden. In dieser Hinsicht zu nennen sind zum Beispiel die 1993/1994 gefundene Tel-Dan-Stele (1141: eigener Eintrag inklusive Abb. 855) und das 2006 von der *National Geographic Society* erstmals veröffentlichte apokryphe Judasevangelium (77). Auch der deutlich erweiterte, verbesserte und reich bebilderte Artikel „Handschriften vom Toten Meer“ (469–476) ist, soweit ich es beurteilen kann, auf dem aktuellen Stand der Forschung.

Jedoch muss auch darauf hingewiesen werden, dass einige Artikel aufgrund ihrer Unvollständigkeit bzw. Oberflächlichkeit zu wünschen übrig lassen. So wurde der Artikel „Jesus Christus“ (610–617), wie ein Vergleich mit den Ausgaben des Lexikons von 1960 und 1994 deutlich macht, von einigen wenigen Einfügungen (z. B. 616–617: Zitat eines Bekenntnistextes aus der *Barmer Theologischen Erklärung*, das m. E. nicht unbedingt in ein Bibellexikon hineingehört) kaum überarbeitet. In Entsprechung zur Behandlung der „New Perspective on Paul“ im „Paulus“-Artikel hätte man im „Jesus“-Artikel z. B. die Forschungsgeschichte zum sog. historischen Jesus (inklusive *Third Quest*) erwähnen können. Der neue Artikel „Synoptiker“ (1127) ist viel zu kurz ausgefallen und geht weder auf das sog. synoptische Problem noch auf die dafür in der neutestamentlichen Forschung vorgestellten Lösungsansätze ein. In den gegenüber 1960 und 1994 unverändert gebliebenen Artikeln „Onesimus“ und „Philemonbrief“ wird gesagt, dass der Sklave Onesimus „geflohen“ (913) bzw. seinem Herrn Philemon „entlaufen“ (874, 913) sei. Das geht so jedoch aus dem – übrigens auch von Timotheus verfassten (Phlm 1) – Philemonbrief nicht hervor, sodass in der neutestamentlichen Forschung auch andere Szenarien vorgeschlagen und diskutiert

werden (vgl. Peter Arzt-Grabner, „Onesimus erro: Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes“, *ZNW* 95, 2004, 131–143).

Im Hinblick auf die Gestaltung des insgesamt sehr gefällig und sorgfältig aufgemachten Lexikons ist zu bedauern, dass die Autoren der Artikel anonym bleiben und dass am Ende der Einträge nicht auf weiterführende und vertiefende Literatur hingewiesen wird.

Mithilfe von zahlreichen Mitarbeitern (vgl. Liste auf S. 1310), von denen eine beachtliche Anzahl – das sollte in einer für das *JETH* verfassten Rezension m. E. nicht unerwähnt bleiben – dem *Arbeitskreis für evangelikale Theologie* angehört, ist es den Herausgebern gelungen, ein im wahrsten Sinne des Wortes schönes (vgl. die über 900 farbigen Fotos, Karten und Diagramme) und – von Ausnahmen abgesehen – sorgfältig recherchiertes bzw. geschriebenes Bibellexikon vorzulegen. Somit ist davon auszugehen, dass sich das neue *Lexikon zur Bibel* für das Bibelstudium der „bibellesende[n] [und] ... mündige[n] Gemeinde“ (V), welche die Herausgeber als vorrangige Zielgruppe vor Augen haben, als sehr hilfreich erweisen wird. Von meiner Seite aus (Geodaten: 50.868059,4.664182) bleibt mir nur, dem bewährten und nun deutlich aktualisierten und verbesserten Rienecker'schen Bibellexikon auch für die kommenden fünfzig Jahre viel Erfolg und viele Leser bzw. Benutzer zu wünschen.

Boris Paschke

Roland Deines: *Acts of God in History. Studies Towards Recovering a Theological Historiography*, WUNT 317, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, geb., XXIII+502 S., € 149,-

Roland Deines, Professor für Neues Testament an der University of Nottingham, hat nicht nur durch mehrere Monographien (*Jüdische Steingefäße*, WUNT II/52, 1993; *Die Pharisäer*, WUNT 101, 1997; *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias*, WUNT 177, 2004) wichtige Beiträge zum Verstehen des Neuen Testaments geleistet, sondern auch durch eine ganze Reihe von wichtigen Aufsätzen. Elf Aufsätze werden in diesem Band veröffentlicht. Vier ursprünglich auf Deutsch geschriebene Beiträge wurden ins Englische übersetzt, was einerseits durch die biographische „Lokalisierung“ des Autors in England bedingt ist, andererseits durch die Tatsache, dass die englische Sprache auch in der neutestamentlichen Wissenschaft die *lingua franca* ist, die es ermöglicht, über Sprachgrenzen hinweg zu kommunizieren (VII; dies ist höflich formuliert: Tatsache ist, dass deutsche Monographien und Aufsätze in der englischsprachigen Welt wegen mangelnder Sprachkenntnis nur von ganz wenigen Forschern rezipiert werden; man findet nur selten Übersetzungsschwierigkeiten: „consequent“ [150 Anm. 102] steht für das Deutsche „konsequent“, das mit „consistent“ zu übersetzen

wäre). Die einzelnen Aufsätze wurden sprachlich überarbeitet, Literaturhinweise wurden harmonisiert und zum Teil ergänzt; die Länge der oft ausführlichen Fußnoten wurde ganz bewusst beibehalten, trotz der oft nahezu fußnotenfreien Monographien britischer Kollegen, mit Hinweis auf das Bestreben, die positive und kritische Auseinandersetzung mit den Arbeiten anderer Forscher sichtbar zu machen, und mit Hinweis auf das Vorbild von Martin Hengel (IX).

Das im Titel und Untertitel angezeigte Thema – in der Einleitung formuliert als „the question of God acting in this world and the possibility of experiencing him, in some way“ (X) – wird nicht systematisch entfaltet, zieht sich jedoch als roter Faden durch die elf Aufsätze. Der Abdruck der Tyndale New Testament Lecture von 2009 markiert den programmatischen Beginn der Aufsatzsammlung: In „God’s Role in History as a Methodological Problem for Exegesis“ (1–26). Deines kritisiert einerseits die Forderung und Praxis von Theologen und Exegeten, die im Gefolge der von E. Troeltsch formulierten Diastase zwischen historischen Methoden und dogmatischen Überzeugungen ein aktives Eingreifen Gottes in geschichtliche Prozesse ausschließen und Gott konsequent nicht als Subjekt anerkennen, sondern lediglich als Objekt behandeln. Andererseits warnt er Theologen und Exegeten mit religiösen Überzeugungen, einschließlich Evangelikaler, sich diesem säkularen Objektivitätsideal zu verschreiben und ihren Glauben auf die subjektive Privatsphäre zu beschränken, um von der wissenschaftlichen Gilde als neutrale Gelehrte akzeptiert zu werden. Wenn Gott wirklich existiert und in der Welt handelt – in der Geschichte Israels und in der Geschichte anderer Völker, im Leben Jesu und in unserem eigenen Leben –, dann kann und darf man diese Wahrheit bei der Analyse der biblischen Texte nicht ausklammern. Bei allen Schwierigkeiten, die eine bewusste Anerkennung des konkreten Handelns Gottes in der Geschichte aufwirft, sollten wir uns bewusster für eine theologische Historiographie einsetzen: wer die Wahrheit verschweigt, auch wenn sie eine religiöse Grundlage hat, und selbst wenn sie umstritten ist, der stellt sich gegen das Ethos des universitären Selbstverständnisses und gegen die Praxis guter Wissenschaft (26). Deines’ Aufsätze sind reich an Detail – sowohl was die Analyse von Primärquellen betrifft als auch die Diskussion mit der Sekundärliteratur. Eine kurze Besprechung kann über das Grundsätzliche hinaus nur kurze Hinweise zum Inhalt geben.

Teil I präsentiert unter der Überschrift „Historical Studies“ vier Aufsätze: „The Social Profile of the Pharisees“ (2006; 29–52); „Jesus the Galilean: Questioning the Function of Galilee in Recent Jesus Research“ (2008; 53–93); „Jesus and the Jewish Traditions of His Time“ (2010; 95–120); „The Apostolic Decree: Halakhah for Gentile Christians or Concession to Jewish Taboos?“ (2007; 121–188). Die Pharisäer verstanden sich nicht als „besseres Israel“ sondern als der „heiligende Rest“, der für das übrige Israel Restitution leistet. Jesus war kein „Galiläer“ im Sinn von Geburt, Genealogie oder Kultur: sowohl Galiläa als auch das Wirken Jesu können nur im Kontext einer Verwurzelung in der jüdischen bzw. jüdischen Tradition verstanden werden. Die Einseitigkeit der verschiede-

nen Jesusbilder in der historischen Jesusforschung zeigen, dass Jesus nicht auf eine bestimmte jüdische Tradition reduziert werden kann: es ist ein durchaus historisch informiertes Urteil, wenn wir sagen, dass Jesus, der von Anfang an in den frühchristlichen Gemeinden als Messias und Kyrios bekannt und verehrt wurde, eine im Horizont biblischer Traditionen und Erwartungen plausible Erinnerung an Jesus von Nazaret ist. Die Bestimmungen des Aposteldekrets (Apg 15) sind in erster Linie als Verbot des Götzendienstes und damit im Rahmen des Naturrechts zu verstehen.

Teil II („Responses to the God who Acts“) präsentiert drei Aufsätze: „How Long? God's Revealed Schedule for Salvation and the Outbreak of the Bar Kokhba Revolt“ (2011; 191–225); „Biblical Viewpoints on Repentance, Conversion, and Turning to God“ (2012; 227–261); „The Term and Concept of Scripture“ (2012; 263–308). Die Zerstörung des ersten Tempels und die Krise zur Zeit der Makkabäer führen zu intensiver theologischer Reflexion und literarischer Produktion, was man mit Abstrichen auch für die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des zweiten Tempels sagen kann; für das Scheitern des Projekts von Shimon bar Kosiba gilt das nicht: die nächste Phase jüdischer Literatur – die Mischna – setzte erst zwei Generationen später ein, als Neuanfang in einem anderen Kontext. Biblisch verstandene Bekehrung betont das Handeln Gottes als Schöpfer, als der in der Geschichte durch Israel Handelnde und als der in Jesus in der Menschheitsgeschichte Gegenwärtige, und ist deshalb zu verstehen als die dankbare und freudige Anerkennung und Annahme von Gottes geschichtlichem Handeln. Das entscheidende Element in dem Konzept „Schrift“ im Sinn der Heiligen Schrift ist die Ermöglichung der Begegnung von Gott und Mensch durch Offenbarung, die in Texten zugänglich gemacht wird, die unter der Providenz Gottes von Menschen geschrieben, gesammelt und bewahrt wurden, die diese Offenbarung als Wort Gottes anerkannten.

Teil III liefert drei „Methodological Probing“: „The Recognition of God's Acts in History in the Gospel of Matthew: An Exercise in Salvation History“ (2009; 311–350); „Can the ‚Real‘ Jesus be Identified with the Historical Jesus? Joseph Ratzinger's (Pope Benedict XVI) Challenge to Biblical Scholarship“ (2009; 351–406); „Pre-existence, Incarnation, and Messianic Self-Understanding of Jesus in the Work of Martin Hengel“ (2012; 407–445). Matthäus bietet vier Schritte, durch die seine Leser Gottes Handeln in der Welt erkennen können: eine auf die Schrift gegründete Offenheit bei der Erwägung der Person und des Wirkens Jesu; ein vertieftes Verstehen von Jesu Taten; ein sich daraus ergebender Gehorsam gegenüber Jesus und seinen Geboten als Antwort auf den Ruf zur Umkehr; daraus ergibt sich eine sichere und reflektierte Gewissheit, Gott in Jesus zu hören. J. Ratzinger hat durch sein dreibändiges Jesusbuch provozierend gezeigt, dass der christliche Wahrheitsanspruch nicht in die Ecke von Bekenntnis-tradition gestellt werden darf, was dann geschieht, wenn der Jesus des Glaubens vom historischen Jesus getrennt wird. Im Anschluss an M. Hengel, für den historische Forschung im Dienst theologischer Wahrheit stand, gilt es festzuhalten:

nur wenn die Kreuzigung nicht das Ende und damit das Leben und die Botschaft Jesu ein kompletter Misserfolg war, konnte Jesu Anspruch, Gott besser zu kennen als alle Menschen, bewahrheitet werden – und genau das ist geschehen, als Gott den gekreuzigten Messias von den Toten auferweckte und damit bestätigte, dass er in der Tat sein ‚geliebter Sohn‘ ist (445).

Roland Deines' Aufsatzsammlung verdient es, aufmerksam gelesen und studiert zu werden. Das einzige, was dies für viele potentielle Leser möglicherweise verhindert, ist der hohe Preis des Bandes. Wir warten mit Spannung auf weitere Veröffentlichungen aus der Feder des schwäbischen Evangelikalen, der sich als Professor an einer englischen Universität dafür einsetzt, dass wir das Neue Testament mit hermeneutischer Konsequenz, methodischem Mut, theologischer Authentizität und persönlichem Engagement als Wort Gottes lesen.

Eckhard J. Schnabel

Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band I/1.2: Texte zum Matthäusevangelium, Teilband 1: Matthäus 1–10, hrsg. v. Udo Schnelle unter Mitarb. von Manfred Lang, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, geb., VIII+1008 S., € 149,95; geb., X+1310 S., € 249,95

Die folgende Rezension zu dem mehrbändigen Werk namens „Neuer Wettstein“ ist die erste Besprechung eines Bandes aus dieser Reihe, die im JETH erscheint. Es ist daher angebracht, in aller Kürze das Projekt und die Idee vorzustellen, die hinter diesem Projekt steht.¹ Nach Verlagswerbung geht es um Sammlung von Paralleltexten aus der griechisch- und lateinischsprachigen Umwelt des Neuen Testaments, die es Forschern und Studierenden unterschiedlicher Disziplinen erlauben soll, die Beziehungen zwischen der Gedankenwelt des Neuen Testaments und seiner antiken Umgebung klarer zu erfassen. Schwerpunkt dabei sind die religiösen und philosophischen Debatten des *Hellenismus*. Ziel ist es, sowohl die geistige Verwurzelung als auch die Unterschiede der Denkweise der Autoren des Neuen Testaments im Verhältnis zu ihrem kulturellen, sozialen, geistigen und religiösen Umfeld aufzuzeigen. Der Name verweist auf Johann Jakob Wettstein (1693–1743), einen Basler Pfarrer und Gelehrten, der seine Heimat wegen textkritischer Studien verlassen musste, da er in ihnen den *textus receptus* in Fra-

1 Grundlegend ist hierfür die Arbeit von Gerald Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft* (ABG 7; Leipzig 2001; s. dazu meine Rez. in ThLZ 128 [2003], 48–52). Seelig (1957–2012) war von 1986–1999 Mitarbeiter von Georg Strecker und danach von Udo Schnelle an dem Projekt „Neuer Wettstein“ und wird auch im Vorwort des Matthäus-Bandes ausdrücklich gewürdigt. Für weitere Informationen s. die Projekthomepage, die auch über die Geschichte informiert: http://www.theologie.uni-halle.de/faecher/corpus-hellenisticum/226905_226953/nw/.

ge stellte. In Amsterdam konnte er seine Arbeit fortsetzen und dort erschien sein „Novum Testamentum Graecum“ 1751/52 in zwei Bänden (Nachdruck 1962). Bis heute beeindruckend an dieser textkritischen Ausgabe ist der umfangreiche Anmerkungsapparat, der weniger auf Lesarten anderer Handschriften ausgerichtet war, sondern stattdessen über 30.000 philologische und sachliche Parallelen aus der gesamten hebräischen, aramäischen, griechischen und lateinischen Literatur des Altertums bis hin zum frühen Mittelalter, einschließlich der biblischen, frühchristlichen, patristischen und rabbinischen Quellen zumeist in der jeweiligen Originalsprache zitierte. Wettstein ging es darum, eine so breit wie mögliche Materialbasis zusammen zu tragen, um im Falle von textkritischen Schwierigkeiten eine sachgemäße Entscheidung zu treffen. Methodisch wählte er also nicht den Weg des Handschriftenvergleichs, sondern versuchte mit Hilfe dieser Parallelen das literarische, historische und theologische Repertoire und darauf basierend das Verständnis des ursprünglichen Autors zu rekonstruieren. Erst wenn der ursprüngliche Sinn geklärt war, konnte die wahrscheinlichste Lesart gewählt werden. Der Ausgabe war als Anhang zudem eine Abhandlung „De Interpretatione Novi Testamenti“ beigegeben, in der Wettstein anhand von sieben Regeln darlegte, was zu einem sachgemäßen Verstehen des neutestamentlichen Textes nötig ist. Darin heißt es als Punkt 3: „Die Bedeutung der Wörter und Ausdrücke lernen wir besonders aus (anderen) Stellen desselben Schriftstellers, sodann aus den anderen biblischen Schriftstellern und aus der Septuaginta, ferner aus den Schriftstellern, die um dieselbe Zeit und ungefähr an demselben Orte leben, schließlich aus der umgangssprachlichen Verwendung.“ Die exegetische Arbeit schreitet also in der Art von konzentrischen Kreisen vom Naheliegenden zum Entfernteren fort. Auffällig ist der hohe Stellenwert, den er dabei der LXX gibt. Er begründet dies damit, „dass alle Verfasser des Neuen Testamentes die griechische Übersetzung des Alten Testaments bei Tag und Nacht studiert haben.“ Auch die siebte Regel ist bis heute von Bedeutung, weil sie die Intention der riesigen Parallelensammlung verständlich macht und zudem bis heute nicht überholt ist:

Wenn Du die Bücher des Neuen Testaments ganz und gar verstehen willst, versetze dich in die Person derer, denen sie zuerst von den Aposteln zum Lesen gegeben worden sind. Versetze dich im Geiste in jene Zeit und jene Gegend, wo sie zuerst gelesen wurden. Sorge, soweit es möglich ist, dafür, daß du die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Meinungen, üblichen Vorstellungen, Sprichwörter, Bildersprache, täglichen Ausdrucksweisen jener Männer erkennst und die Art und Weise, wie sie andere von etwas überzeugten und durch Begründungen Glauben erzeugten. Darauf sei vor allem bedacht, wo du dich einer Stelle zuwendest, wobei du durch kein heutiges System, sei es theologischer, sei es logischer Art, oder durch heute gängige Meinungen vorankommen kannst.²

Während Wettsteins textkritische Entscheidungen schon beim Erscheinen des Werkes als überholt galten und die wissenschaftliche Diskussion seinem Zeitge-

2 Der Text wird ausführlich vorgestellt bei Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, 63–77 (Zitat 66).

nossen Johann Albrecht Bengel (1687–1752) folgte, blieb seine Parallelensammlung für die weitere Forschung eine viel gebrauchte Ressource. Kein Nachfolgewerk hat es geschafft, dasselbe weitgesteckte literarische Feld zu bearbeiten. Das war allerdings auch nicht nötig, denn Wettstein schrieb in einer Zeit vor den großen Speziallexika, theologischen Wörterbüchern und Spezialgrammatiken, wodurch die philologische Bestandsaufnahme auf neue Grundlagen gestellt worden ist. Dagegen ist die Frage nach Parallelen zur besseren Erhellung des religionsgeschichtlichen und historischen Kontexts nach wie vor eine wichtige Aufgabe und zahlreiche aktuell laufende Projekte und neuere Publikationen zeigen das ungebrochene Interesse an solchen Werken, die zugleich als ein Mittel gesehen werden, den schwindenden Quellenkenntnissen entgegen zu wirken.

Das Projekt „Neuer Wettstein“, 1986 initiiert von dem damaligen Göttinger Neutestamentler Georg Strecker (1929–1994), ist derzeit das am weitesten fortgeschrittene Unternehmen. Es steht in der Tradition des 1915 von dem Leipziger Neutestamentler Georg Heinrici angeregten „Corpus Hellenisticum“, der unter diesem Namen eine grundlegende Neubearbeitung von Wettsteins NT-Ausgabe vorbereitete. Das Erscheinen von Billerbecks monumentaler Stellensammlung „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“ ab 1922 erübrigte die Behandlung der rabbinischen Literatur, so dass sich fortan alle Aufmerksamkeit auf die griechische (und in geringerem Umfang auch lateinische) Literatur richtete. In verschiedenen Verzweigungen (Corpus Pagano-Hellenisticum und Corpus Judaeo-Hellenisticum) wurde dieses Projekt durch das ganze 20. Jahrhundert verfolgt und erzielte eindrucksvolle Resultate in Einzelbereichen, aber nie das erstrebte Gesamtprojekt. Bis heute stehen aktuelle Forschungsprojekte in dieser Tradition.³ Der „Neue Wettstein“ liegt inzwischen in fünf eindrucksvollen Bänden vor, die nahezu das ganze NT abdecken.⁴ Die prächtig ausgestatteten

3 Die Details und eine umfangreiche Literatursammlung auf <http://www.theologie.uni-halle.de/faecher/corpus-hellenisticum/>. Hervorzuheben für die Geschichte des Projekts sind außer Seelig, *Religionsgeschichtliche Methode*, besonders Georg Strecker, *Das Göttinger Projekt »Neuer Wettstein«*, ZNW 83 (1992), 245–252 und Pieter W. van der Horst, Art. *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Anchor Bible Dictionary Bd. 1, 1992, 1157–1161. Einen guten Einblick in das Werden mit Originaldokumenten gibt außerdem der Anhang in Wolfgang Kraus und Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, WUNT 162, Tübingen 2003, 301–382 (zur Bibliographie des CH s. 379–382). Vgl. außerdem R. Deines, K.-W. Niebuhr, *The Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti-Project. From the Past to the Future*, Early Christianity 1, 2010, 633–639.

4 Die Zählung der Bände ist allerdings etwas verwirrend. Als erstes erschien 1996 der Doppelband: *Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*, hg. v. G. Strecker und U. Schnelle unter Mitarb. von Gerald Seelig (1996; Bd. 1 = Römer – 1Timotheus; Bd. 2 = 2Timotheus – Offenbarung); 2001 folgte Bd. I/2: *Texte zum Johannesevangelium*, hg. v. Udo Schnelle unter Mitarb. v. Michael Labahn und Manfred Lang; 2009 erschien Bd. I/1.1: *Texte zum Markusevangelium*, hg. v. Udo Schnelle unter Mitarb. v. Michael Labahn und Manfred Lang; der vorliegende Matthäusband wird als Bd. I/1.2 (1) gezählt. Die römische Eins steht offenbar für die Evangelienbände und die arabische Eins für die Sy-

Leinenbände mit aufgeklebtem schwarz-goldenem Rückenschild aus Leder, klarem Druckbild und sehr ansprechender Haptik und Optik machen deutlich, dass hier ein wissenschaftliches Großprojekt in eine bleibende Form gebracht wird.

Streckers anfängliches Anliegen war es, mit dem „Neuen Wettstein“ bewusst an die Position der religionsgeschichtlichen Schule anzuknüpfen und auch genealogisch darzustellen, dass das frühe Christentum sich nicht nur dem s. E. überbetonten jüdisch-palästinischen Judentum sondern stärker als zumeist angenommen auch dem paganen Hellenismus verdankt. Durch den Einfluss von Billerbecks Kommentar sei die „Bedeutung der hellenistischen Sphäre für die Sprach-, Gedanken- und Vorstellungswelt des Neuen Testaments ... oft nicht angemessen gewürdigt worden.“ Doch habe sich inzwischen herausgestellt, „daß eine Interpretation aus jüdischen Quellen allein nicht ausreicht, daß vielmehr Sprach- und Vorstellungselemente nahezu aller zu seiner Entstehungszeit im östlichen Mittelmeerraum anzutreffenden geistigen und religiösen Strömungen in das Neue Testament eingeflossen sind.“ Das Christentum ist nach diesem Konzept eine synkretistische Religion, und der neue Wettstein sollte dies – konfrontativ zur nur jüdischen Ableitung – zur Darstellung bringen.⁵ Von dieser Position ist in den neueren Bänden jedoch nicht mehr viel zu erkennen. Von den insgesamt 1491 Texten, die zu Mt 1–10 geboten werden, entstammt die Mehrzahl dem jüdisch-hellenistischen Bereich, wobei Philo mit über 400 Stellen der Anzahl nach weit an der Spitze liegt, gefolgt von Plutarch (90), Epiktet und Seneca (je 61). Josephus kommt auf 40 Einträge, und die LXX (in den nicht durch den hebräischen Kanon abgedeckten Büchern) auf 26. Dazu kommen noch 19 weitere Stellen aus der jüdisch-hellenistischen Literatur. Nur eine Handvoll Zitate stammt von christlichen Autoren; Inschriften und nichtliterarische Texte (Papyri) fehlen ebenfalls fast völlig. Das ist aus arbeitstechnischen Gründen mehr als verständlich, aber es zeigt, dass für das von Wettstein angestrebte umfassende Verstehen weitere umfangreiche Quellencorpora heranzuziehen sind, will man wirklich in das literarische „web“ der neutestamentlichen Autoren eintauchen. Insgesamt sind Zitate aus rund 170 Autoren versammelt, die zeitliche Spanne reicht von Homer bis zu dem byzantinischen Dichter Nonnus aus dem 5. Jh.

Der Erfolg der Bände, die zwar teuer sind, aber durchaus im Rahmen vergleichbarer Ausgaben für Bibliotheksbudgets (privat werden sich wohl nur die wenigstens diese Bände leisten), ist jedoch bisher eher gering. Sie werden nach meinem Eindruck sehr wenig zitiert, wobei das natürlich auch daran liegen kann, dass Autoren ihre Kenntnisse zwar aus den Wettstein-Bänden beziehen, aber statt dieser Exzerpt-Sammlung dann doch lieber die Originalquelle

noptiker. Die folgende Zwei kennzeichnet Matthäus (offenbar in der Reihenfolge der Bearbeitung bzw. Datierung), und die eingeklammerte (1) verweist schließlich auf den ersten Teilband. Das macht das Zitieren der Bände nicht einfacher. Lediglich der zweite Band zu Matthäus 11–28 = Bd. I/1.2 [2]) und die Bände zum lukanischen Doppelwerk stehen noch aus, die allerdings – um die verwirrende Bandzählung zu komplettieren – als Bd. III/1 und III/2 erscheinen sollen.

5 Streckers, »Neuer Wettstein«, 246.

zitierten (und so den Eindruck erwecken, selbst diese Stellen gefunden zu haben). In britischen Universitätsbibliotheken jedenfalls sind die Bände nicht wirklich verbreitet: Sie stehen zwar in Oxford (Bodleian Library), Durham und St. Andrews, und in Cambridge hat sie immerhin das Tyndale House, aber sie fehlen etwa in Aberdeen, Birmingham und Nottingham. Sheffield, Edinburgh und King's College (London) besitzen nur den zuerst erschienenen Doppelband zu den Briefen und der Johannesapokalypse. Auch vielen Kollegen ist das Werk unbekannt, und die Vermarktung von Seiten des Verlages ist kaum dazu angetan, das zu ändern. Der Online-Auftritt von de Gruyter ist an Übersichtlichkeit kaum zu unterbieten (ausgehend von <http://www.degruyter.com/search?q=%22Neuer+Wettstein%22&searchBtn=Search> klicke man sich einmal zu den einzelnen Bänden: wer bekommt da Lust zum Kaufen?) und man gewinnt den Eindruck, dass der Verlag an gedruckten Büchern überhaupt kein Interesse mehr hat und ausschließlich auf elektronische Vermarktung setzt (was angesichts der gelungenen Überarbeitung des Erscheinungsbildes der Monographiereihen von de Gruyter etwas überrascht).

Was bekommt man nun, wenn man den Matthäusband öffnet? Ein kurzes Vorwort mit etwas mehr als einer Seite, dann das (inhaltslose, s.u.) Inhaltsverzeichnis auf einer halben Seite, und los geht es mit den Texten: „Mt inscriptio [εὐαγγέλιον]“ lautet die erste Zeile, gefolgt von zwei Verweisen, einmal auf die Texte bei Mt 4,23 und zum zweiten auf die Texte Nr. 8–23 bei Mk 1,1. Letztere stehen nicht zur Verfügung, wenn man nur den Mt-Band besitzt. Bei Mt 4,23 (245) findet sich dann ein Verweis auf dieselben Belege zu Mk 1,1, ein Rückverweis auf „Mt inscriptio“ und ein Zitat aus der Komödie „Ritter (Equites)“ des Aristophanes (Athen, um 445–386), in dem εὐαγγελίζομαι, εἰσαγγέλλω und εὐαγγέλια gebraucht werden, um die „frohe Botschaft“ von billigem Fisch auf dem Markt anzuzeigen. Eine zweizeilige Einleitung versucht, das Zitat zu kontextualisieren, wobei die wichtigsten Einleitungsfragen – Datierung, Genre (klassische Komödie, in der den athenischen Politikern ein Spiegel vorgehalten wird) – als bekannt (oder unwichtig?) ungenannt bleiben. Diese Zitateinleitungen, grundsätzlich wichtig und immer wieder auch erhellend, sind leider viel zu oft allzu knapp und wirken manchmal nachgerade hilflos.⁶ Zurück auf S. 1 folgt als Nummer 3 (die Belege sind durchnummeriert) ein Philobeleg, der προσεὐαγγελίζομαι (vorauskünden) enthält, die Nummern 4 und 5 enthalten Philozitate mit εὐαγγελίζομαι, Belege Nr. 6 und 7 sind Philobelege, die bei Röm 1,15 zu finden sind, Nr. 8 und 9 sind erneut Philobelege für εὐαγγελίζομαι und

6 Beispiele: S. 31 wird Philos Darstellung von Thamar (Gen 38,6ff) zu Mt 1,3 mit dem Satz eingeführt: „Obwohl nicht von adliger Abstammung war Thamar eine tugendhafte Frau.“ Weder die Genesis-Stelle wird erwähnt, noch der Kontext, in dem Philo von ihr spricht. Auf S. 33 wird ein Pausanias-Zitat zu Mt 1,18–23 eingeleitet mit: „Sagen über die Geburt des Asklepios werden angeführt“. In welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck wird nicht gesagt; zudem ist es nur eine Sage, die im Folgenden zitiert wird. Solche Kürzesteinleitungen sind zahlreich durch den ganzen Band und besonders bei unbekannten Autoren und Werken ärgerlich (vgl. z. B. 287 zu Mt 5,8, wo die Stellenangabe „Publ Syr B34.H6“ eingeleitet wird mit „Eine Sentenz“ und dann „Eine weitere Sentenz“; wohl dem, der weiß, wessen Sentenzen hier zitiert werden; Abkürzungs- und Literaturverzeichnis geben hierzu keine Auskunft).

Nr. 10 endlich ist ein letzter Verweis auf eine Philostelle, die zu Mk 1,1 zu finden ist. Die gebotenen Zitate sind zwischen 2 und 15 Textzeilen lang (im Band selbst können es bis zu 5 Seiten für ein Zitat sein), der deutsche Text ist fast überall vorhandenen Übersetzungen entnommen und nur wo dies nicht möglich war (z. B. für Teile von Plutarch), wurden die Stellen von den Bearbeitern neu übersetzt (insgesamt ist dies eine recht geringe Zahl). Im deutschen Zitat sind die zu dem illustrierenden Lemma gehörenden Satzteile in Griechisch in Klammern in den laufenden Text eingefügt, darüber hinaus an anderen Stellen, die die Bearbeiter für wichtig hielten. Kriterien hierfür werden nicht angegeben. Auch die Reihenfolge der Belege wird im Band selbst nicht erläutert (dazu müsste man Zugang zur Einleitung in den ersten Band haben, II/1, wo auf S. XVI–XVII die „Anordnung der Texte“ erläutert wird: Erst Belege aus dem hellenistischen Judentum, danach „die aus der paganen Gräzität“ und am Ende lateinische Texte. Innerhalb dieser Gruppen soll dann nach Möglichkeit chronologisch geordnet werden). Die Zitate zu einem Vers oder Versteil werden abschließend nicht kommentiert oder das in ihnen Erkennbare gebündelt, sondern es folgt unmittelbar anschließend die nächste Zitatgruppe, in diesem Fall unter der Stellenangabe „Mt 1,1–17“ ein Abschnitt, der mit „Stammbäume“ überschrieben ist. Er umfasst 22 Nummern, und präsentiert in teils umfangreichen Zitaten Genealogien von Göttern und Menschen, wobei die Mehrzahl der Belege Plutarchs Biographien entstammt (Nr. 5–17). Diesen ist innerhalb dieses Abschnitts eine eigene Überschrift vorangestellt, die jedoch in der Formatierung der von „Stammbäume“ gleicht, obwohl sie eigentlich eher als Unterüberschrift fungiert. Nach dieser thematischen Sammlung wird Mt 1,1 auf Griechisch zitiert, gefolgt von zwei Zitatgruppen, erst zu Βίβλος γενέσεως und dann zu Βίβλος allein. Dies zeigt sehr schön, wie der Band aufgebaut ist, denn dieser Wechsel zwischen Zitaten zu einzelnen Versteilen (Lemmata) und übergreifenden thematischen Zusammenstellungen zieht sich durch den ganzen Band. Unverständlicherweise sind diese umfassenden Textgruppen im Inhaltsverzeichnis jedoch nicht aufgeführt (die Seiten 1–890 werden auf einer Zeile lediglich als „Texte zu Mt 1–10“ gelistet; die Hälfte der Seite ist leer, und ebenso die folgende; es wäre also Platz genug gewesen, um diese Textgruppen leichter auffindbar zu machen), obwohl doch gerade diese Zusammenstellungen auch für andere Zusammenhänge sehr hilfreich sind. So findet sich z. B. zu Mt 1,20 eine interessante Sammlung von Traumdarstellungen (52–79), die folgendermaßen gegliedert ist:

- Geographische Verbreitung des Phänomens „Traum“
 - Griechenland und Makedonien
 - Rom
 - Ägypten
 - Osten
 - Judentum
- Offenbarung göttlicher Botschaften im Traum

- Träume und Tempel
- Träume und Skepsis hinsichtlich ihrer Realität
- Träume beziehen sich auf göttlichen Schwindel
- Träume erschließen Realität

Ich halte zwar die Formulierungen der einzelnen Überschriften für gelegentlich wenig geglückt, dennoch erhält man hier auf einen Blick einen hervorragenden Einblick in wichtige Aspekte des divinatorischen Traums. Darum verstehe ich nicht, weshalb das Inhaltsverzeichnis dies nicht abbildet (weitere Texte dann noch bei Mt 2,13; das Stichwortregister verweist auf weitere Stellen, ist aber nur sehr schwach inhaltlich gegliedert). Immer noch zu Mt 1,20 findet sich dann eine zweite Textsammlung zu Geburtsgeschichten (84–101), die einem mustergültig die Texte zusammenstellt, die in vielen Kommentaren zwar erwähnt, aber eben nicht präsentiert werden. Auch hier gibt die Gliederung bereits einen guten Überblick. Eingeleitet ist die Passage mit dem überschriftartigen Satz:

Die Vorstellung, dass ein Mensch von einem Gott gezeugt ist, d. h. einen göttlichen Vater hat, war in der griechisch-römischen Antike weit verbreitet.

- Mythische Gestalten
 - Hektor
 - Herakles
 - Kastor und Pollux
 - Andere
- Geschichtliche Gestalten
 - Platon
 - Alexander der Große
 - Seleukos I.
 - C. Scipio Africanus
 - Augustus
 - Andere

Es ist das Geheimnis des Verlags und der Herausgeber, warum sie diese Schätze in dem Band verstecken, statt sie auf den Leuchter zu stellen. Weitere thematische Zusammenstellungen betreffen die Gefährdung/Verfolgung des Herrscherkindes nach der Geburt und seine schließliche Rettung (zu Mt 2,1–23); mit Wasser bewirkte Reinheitsriten (zu Mt 3,6); Reaktionen auf die Einweihung in die Mysterien (zu Mt 3,14f); an manchen Stellen sind hilfreiche Sammlungen nicht gesondert gekennzeichnet und gegliedert (etwa die spannenden Texte zu Krankheit und Heilung im Zusammenhang mit Dämonen zu Mt 4,24).

Die Bergpredigt bildet außer den Geburts- und Heilungsgeschichten den dritten Schwerpunkt dieses Bandes (256–746), und hier finden sich vor allem ethische Vergleichstexte, aber auch Umfassendes zum Gebet. Thematische Zusammenstellungen gibt es zu Mt 5,3–12 (wer als glücklich bezeichnet werden darf

und außerdem eine Zusammenstellung paganer Makarismen); 5,17 (Gesetz und Gerechtigkeit: Göttliche Herkunft der Gesetze; Gerechtigkeit als Norm des Gesetzes bzw. Gesetze als Definition des Gerechten, sowie die Wechselwirkungen zwischen Gerechtigkeit und Gesetz; ferner Texte zu Gesetz und Leben und dem Gesetz als Retter); 5,32 (Scheidungen in der Vorzeit); 5,33–37 (Schwören); 5,43 (über den engen Zusammenhalt des jüdischen Volkes und seine feindliche Haltung gegenüber Nichtjuden); 5,44 (zum Umgang mit Feinden, geordnet nach Autoren); 6,7–13 (verschiedene Aspekte des Gebets); 6,24 (Armut im Dienst Gottes); 7,4 (Voraussetzungen, um andere richten zu können). Die 41 Paralleltexte zur Goldenen Regel Mt 7,12 sind ebenfalls eine wahre Fundgrube. Das Material zu Mt 8–9 ist teilweise sehr fragmentarisch, da hier die entscheidenden Texte im Mk-Band zu finden sind. Kürzere thematische Zusammenstellungen gibt es zu 9,12 (Gott als Seelenarzt) und 9,14–17 (zum Fasten); zu Mt 10 sind vor allem kynische Parallelen angeführt, der einzige Themenblock widmet sich bei 10,10 dem Erscheinungsbild eines Philosophen.

Es ist unmöglich, in einer Rezension auf die Auswahl der einzelnen Texte einzugehen, zumal diese nicht begründet wird.⁷ Akzeptiert man, dass der Fokus auf dem nichtjüdischen religionsgeschichtlichen und ethischen Vergleichsmaterial liegt, wird man reichlich belohnt, wobei sich Staunen und Verwundern in etwa die Waage hält. Insgesamt gilt, dass der Band seine Stärken in Bezug auf den religionsgeschichtlichen Kontext besitzt, aber relativ schwach ist, wenn es um Realien und Geschichte geht (vgl. zu dem landwirtschaftlichen Vergleich in Mt 3,10 oder zu Galiläa, Mt 4,11).

Wenn es darum geht, dem Benützer Rätsel aufzugeben und ihn zu eigener Arbeit anzuhalten, ist insbesondere der Anhang ab S. 891 eine wahre Fundgrube. Als erstes werden die Übersetzersignaturen aufgelöst, wobei allerdings A.H. (z. B. S. 45) und S.F. (z. B. S. 80) unberücksichtigt bleiben. Der erste Satz der Vorbemerkungen über die Funktion der geschweiften Klammern {} machte mich erst ratlos dann neugierig, aber ich habe diese Klammer nirgends im Text gefunden. Es folgen die Abkürzungen für die griechischen und lateinischen Autoren, doch hätte es sich angeboten, in den Überschriften zu den Zitaten auf diese Abkürzungen ganz zu verzichten (in den meisten Fällen hätte die ausgeschriebene Fassung ebenfalls auf eine Zeile gepasst, d. h. der Umfang hätte sich trotz größerer Benutzerfreundlichkeit nicht verändert). Es werden zudem nur die Abkürzungen aufgelöst, die *zusätzlich* zu denen in den Bänden II/2, I/1 und I/1.1 verwendet wurden, d. h. wer diese Bände nicht zur Hand hat, muss entweder genug wissen, um die Abkürzungen zu verstehen, oder er hat mühsame Kopierarbeiten vor sich (und kleinere Korrekturarbeiten: S. 895 stehen „Fragementa“ statt Fragmenta, und „Acadmic“ für „Academic“). Dasselbe Verfahren ist auch bei den Textausgaben angewandt, d. h. nur „neu hinzugekommene Autoren sowie Textausgaben und Übersetzungen“ sind hier verzeichnet, was konkret bedeutet, dass für die überwiegende Mehrheit der Quellentexte die bibliographischen Angaben der verwendeten Übersetzungen und Textausgaben

⁷ Für eine solche Einzeluntersuchung s. Johan C. Thom, „To Show the Difference by Comparison. The New Testament and Cleanthes' Hymn“, in: *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th birthday*, NovTSup 125, hg. v. David E. Aune, Robin Darling Young, Leiden: Brill, 2007, 81–100.

ohne Hilfe der anderen Bände nicht verfügbar sind. Bei den Vergleichstexten ist immerhin der Name des Übersetzers angegeben, so dass man weiß, wonach zu suchen ist, aber das gilt nicht für die Textausgaben. Für *neu aufgenommene* Autoren gibt es eine knappe (2–4 Zeilen) Einleitung über Leben, Werk und Zeit, für alle übrigen Autoren muss man in den älteren Bänden nachschlagen. Um nur ein Beispiel zu geben: Das längste gebotene Zitat zum Kontext des Vaterunsers stammt von Maximus von Tyros (581–584). Er wird in diesem Band immerhin sechs Mal zitiert (das Verzeichnis der Stellen aus den antiken Autoren ist hier hilfreich), jedes Zitat ist mit 2–4 Zeilen Einleitung versehen, aber diese sind nicht aufeinander abgestimmt und widersprechen sich sogar in der verwendeten Begrifflichkeit. So lässt die Einleitung in das genannte Zitat zum Vaterunser nicht erkennen, zu welcher Gattung der Text gehört, aus dem zitiert wird, oder wer die intendierten Leser oder Hörer waren (auf S. 734 erfährt man etwas mehr). Auch über den Autor erfährt man in diesem Band nichts wirklich Erhellendes. Hier hätte mit sorgfältigerer Redaktion sehr viel mehr Information auf gleichem Raum untergebracht werden können. Wer also nicht auf Anhieb weiß, wer Maximus von Tyros ist (ich wusste es nicht), wann er gewirkt hat und welcher Art seine literarische Hinterlassenschaft ist, muss sich anderweitig kundig machen und nach den zitierten Ausgaben und Übersetzungen suchen. Dank Wikipedia (oder, wie in meinem Fall, mit dem schon etwas angejahrten „Tusculum Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters“, das auf knappstem Raum das unbedingt Notwendige muster-gültig darbietet) ist das auch schnell möglich, aber insgesamt doch sehr unbefriedigend. Ein Kuriosum stellen auch die Literaturnachträge (909f) dar. Insgesamt 11 Titel sind hier verzeichnet, alle bis auf einen aus der Zeit bis 2001. Welches andere Literaturverzeichnis sie ergänzen, wird nicht gesagt, und auch nicht, warum nun ausgerechnet diese hier erwähnt werden.

Nach einer Woche intensiver Arbeit mit diesem Band bleibt am Ende ein zwiespältiger Eindruck. Der Band enthält eine Fülle von Zitaten aus der antiken Literatur, die zum Verständnis des Matthäus-Evangeliums (und darüber hinaus des Neuen Testaments) beitragen können. Es macht Spaß, den Band irgendwo aufzuschlagen und sich hineinzulesen, weil man ständig etwas Neues und Interessantes entdeckt. Damit aus dieser Schatzsuche ein besseres Verstehen erwächst – und zwar sowohl der gebotenen Zitate wie der neutestamentlichen Texte, müssen die Leser jedoch einiges an Aufwand treiben. Der Band selbst bietet gewissermaßen nicht viel mehr als das grob vorgegliederte Rohmaterial. Die Überlegungen und Entscheidungen, die zur Aufnahme eines Belegtexts in den Band und zu der betreffenden neutestamentlichen Stelle geführt haben, sind nirgends auch nur angedeutet und darum vielfach (zumindest für mich) nicht ohne Weiteres nachvollziehbar. Das ist äußerst bedauerlich, da davon ausgegangen werden kann, dass darüber in der Gruppe der Herausgeber und Mitarbeitenden intensiv diskutiert wurde. So aber bleibt es nun den Nutzern überlassen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Typisches und Individuelles, Näher- oder Fernerstehendes, mögliche gegenseitige Beeinflussungen, Variationen innerhalb von größeren Textgruppen, den Einfluss von Gattungen auf die Darstellungsweise eines Sachverhaltes und ähnliche Fragen, die zu einem sachgemäßen Umgang mit Parallelen notwendig sind, zu erarbeiten.

Diese Erarbeitung ist zusätzlich erschwert, weil dazu die anderen Bände notwendig sind, um etwa die Belegsammlung zu „Evangelium“ vollständig zu überblicken. Eine mögliche Hilfe wäre es gewesen, wenn statt des regelmäßigen Verweises („S. die Texte zu ...“), der gleich lautend auch im ansonsten sehr hilfreichen Index III wiederkehrt, die Stellenangaben selbst geboten würden, wie das ja auch getan wird, wenn es sich nur um eine Stelle handelt. Das hätte den Vorteil, dass man wirklich auf einen Blick die Belegstellen sehen könnte, welche die Herausgeber zu einer betreffenden NT-Stelle für beachtenswert halten; es würde darüber hinaus ermöglichen, die Stellen in einer vorhandenen Textausgabe nachzulesen, d. h. die Abhängigkeit von den anderen Bänden hätte so reduziert werden können. Manche dieser Unzulänglichkeiten ließen sich relativ einfach beheben, indem der Verlag oder die Projekt-homepage die fehlenden Teile als pdf-Dateien allgemein verfügbar macht, als da wären: die methodische Einleitung von Seelig, die vollständigen Abkürzungs- und Autoren-/Quellenverzeichnisse, und idealerweise Index III der einzelnen Bände. Die in das Projekt investierten Mühen sollten es Verlag und Herausgeber wert sein, diese zusätzlichen Anstrengungen zu unternehmen um die Brauchbarkeit der Einzelbände für die zu erhöhen, die keinen Zugang zum Gesamtwerk haben.

Die Frage am Schluss: Sollten evangelikale Ausbildungsstätten sich dieses Werk leisten? Ich meine ja. Und mehr noch, die Texte (und zwar nicht nur speziell ausgesuchte sondern gerade die Masse derselben etwa zum Thema Traum oder Gerechtigkeit) sollten gemeinsam besprochen werden: Wer einmal die überladenen, großsprecherischen und ruhmredigen Genealogien gelesen hat, die unter „Stammbäume“ zusammengetragen sind (3–28), oder die Geburtslegenden von Heroen und Menschen, die von einem göttlichen Vater gezeugt wurden, der wird neu zu schätzen lernen, wie knapp und zurückhaltend Matthäus (und die ntl. Autoren insgesamt) menschliche Verdienste und göttliches Handeln beschreibt. Die Vielzahl der Parallelen, von denen die meisten keine Parallelen im engeren Sinn sind, sondern Vergleichstexte, die in anderer Weise ähnliche Vorgänge beschreiben, belegen eindrucksvoll die Sonderstellung vieler Aussagen des Neuen Testaments, sowohl inhaltlich als auch formal. Gerade für genuine theologische Aussagen (z. B. Sünde und Sündenvergebung; Buße) ist die Ausbeute relativ gering. Die engsten Parallelen entstammen, wenig verwunderlich, dem jüdisch-hellenistischen Schrifttum, und hierbei wiederum den Schriften mit der höchsten kanonischen Valenz. Damit sollen, gerade in ethischen Fragen, die große Schnittmenge zwischen paganer und jüdischer Welt nicht negiert werden, aber am Ende überwiegt der Eindruck, dass das Neue Testament durchaus Neues auf neue Art und Weise sagt. Wie könnte es auch anders sein, da doch Gott in Jesus neuen Wein in neuen Schläuchen zur Verfügung stellt (Mt 9,17, und dazu S. 809). Es wird Zeit, dass Dissertationen geschrieben werden, die das kennzeichnend Unterscheidende der neutestamentlichen Autoren und ihrer Inhalte zum Thema haben. Der „Neue Wettstein“ kann dafür den Ausgangspunkt bilden.

Roland Deines

Novum Testamentum Graece, 28. revidierte Auflage, hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, Tb., Dünndruckpapier, 1000 S., € 28,-; David Trobisch: *Die 28. Auflage des Nestle-Aland. Eine Einführung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, br., 78 S., € 9,90

Die Handausgabe *Novum Testamentum Graece* erschien erstmals 1898. Für die 26. Auflage (1979) war der Obertext grundlegend überarbeitet worden. Die 27. Auflage behielt diesen Text bei, und – mit Ausnahme der Katholischen Briefe – gilt das auch für die 2012 erschienene, hier zu besprechende 28. Auflage (= NA28, abgekürzt nach den historisch besonders wichtigen Herausgebern *Nestle-Aland*). Herausgeber des NA28 ist das *Institut für Neutestamentliche Textforschung* in Münster, geleitet von Holger Strutwolf, der seit 2004 als Nachfolger von Barbara Aland Direktor des Instituts ist. Das Herausbergremium entschied sich dafür, den bisherigen Obertext des NA sukzessive entsprechend den (bis etwa 2030?) im Erscheinen befindlichen Teilen der Großen Ausgabe, der *Editio Critica Maior* (= ECM), anzupassen und ansonsten vorerst zu belassen. Die bereits erschienene ECM zu den Katholischen Briefen wurde für NA28 (die man als *Editio minor* betrachten könnte) verwertet, was gegenüber den vorhergehenden Auflagen zu 33 Änderungen (aufgelistet auf S. 6*) im Obertext führte: So fällt nun z. B. das (gut bezeugte) *δέ* am Beginn von 1Joh 1,7 („wenn wir aber ...“) weg, und am Beginn von 1Joh 3,7 steht nun als Anrede *paidia* statt wie bisher *teknia*. Am Ende von 2Petr 3,10 wird nun eine Verneinung eingebaut: „... die Erde und die Werke auf ihr werden *nicht* (*ouch*) gefunden“, mit nur schwacher Bezeugung bloß in Übersetzungen (ins Syrische und Koptische). Soweit einige Beispiele für Neuerungen. Die „grundsätzliche Neukonzeption“ (so im Vorwort) des NA28 führt also zu keiner Revolution; für Bibelübersetzer, -ausleger und -lehrer ändert sich wenig, und das Gros der Bibelleser wird keine Änderung bemerken. Es handelt sich bloß um veränderte Einschätzungen mancher Stellen, bei denen der Handschriftenbefund nicht eindeutig ist.

Neuerdings verzichtet der Apparat auf das Verzeichnen von Konjekturen sowie von Subscriptionen. Sämtliche Erläuterungen, auch die 45-seitige *Einführung*, sind nun zweisprachig abgefasst: Deutsch und Englisch. Damit wird NA28 international stärker zur Alternative für das *Greek New Testament*, das in seinem Apparat speziell auf den Bedarf von Bibelübersetzern ausgerichtet ist. Im Obertext sind die beiden Handausgaben seit den 1970er Jahren identisch.

Das Abkürzungsverzeichnis bietet nun erstmals neben der lateinischen Auflöschung auch kurze deutsche und englische Erläuterungen. Bei den „ständigen Zeugen“ (also den aufgrund vermuteter besonderer Nähe zum Ausgangstext ständig berücksichtigten Handschriften) wurde nun die Unterscheidung zwischen *ständi-*

8 Eine solche, in Klammern eingeschobene Verneinung bot auch bereits die revidierte Elberfelder Übersetzung (1975).

gen Zeugen erster und zweiter Ordnung aufgegeben. Die Auswahl der „ständigen Zeugen“ beruht auf der neuen, durch Einsatz von EDV ermöglichten „Kohärenz-basierten Genealogischen Methode“ (7*).⁹ Ein großer Teil der Einführung (17*–34*) behandelt die „griechischen Zeugen“ (und listet dabei die „ständigen Zeugen“ für die einzelnen NT-Bücher/-Buchgruppen auf) sowie die „alten Übersetzungen“ (und dabei die jeweils zugrunde gelegten Editionen). Übrigens wird der NA28 nun auch digital angeboten; diese Darstellungsform hat besondere Möglichkeiten (z. B. das Einblenden von Fenstern).

Eine *Einführung* in NA28 wurde von David Trobisch verfasst, der bis 2009 Professor am *Bangor Theological Seminary* (Maine, USA) war und kürzlich Direktor der privaten *Green Collection* in Oklahoma City wurde. Diese Einführung, die parallel auch als englisches Buch erschien, ist sehr kurz. Sie wendet sich an drei verschiedene Adressatenkreise: Der 1. Teil wendet sich an Neulinge, die sich noch nicht mit dem NA beschäftigt und eventuell auch keine Griechischkenntnisse haben. Der 2. Teil wendet sich an fortgeschrittene Studierende und der 3. Teil wendet sich an Fachkollegen Trobischs, denen er „Stärken und Grenzen dieser Hausausgabe“ erläutern will (6). Jeder dieser 3 Teile umfasst ungefähr 20 Seiten. Auf diesem jeweils stark beschränkten Raum sind natürlich nur wenige ins Detail gehende Erläuterungen möglich, und manches wiederholt sich gegenüber der im NA28 selbst enthaltenen Einführung. Der Wert von Trobischs Einführung liegt vor allem in den etwa 80 Übungsaufgaben (mit Lösungen), die dem Leser helfen sollen, das Gelernte aktiv anzuwenden (und seinen Kenntnis-Stand zu überprüfen).

Beim Erläutern des Überlieferungsvorganges macht Trobisch manche m. E. unzutreffende Aussagen, wie etwa die folgende: „Jesu letzte Worte am Kreuz werden im Markusevangelium mit den Worten ‚elōi elōi lema sabachthani‘ wiedergegeben“ (9). Aber Jesu letzter Ausruf am Kreuz war „in deine Hände befehle ich meinen Geist“ – bei Mk nicht zitiert, sondern bloß durch die Erwähnung eines Schreis angedeutet. Trobisch meint außerdem, dass sich die Abschreiber im Bewusstsein, „dass es sich bei den Jesusworten und den meisten jüdischen Schriften der christlichen Bibel um Übersetzungen ins Griechische handelte“, dazu frei fühlten, „während der eineinhalbttausend Jahre ihrer handschriftlichen Vervielfältigung den Text ständig zu bearbeiten“ (9). Demnach wären die Abschreiber dort, wo sie wussten/annahmen, dass der ihnen vorliegende griechische Text eigentlich eine Übersetzung sei, bereitwilliger von ihrer Vorlage abgewichen – soweit sie den Eindruck hatten, das mutmaßlich Gemeinte durch eine etwas andere griechische Formulierung besser (oder zeitgemäßer) ausdrücken zu

9 Diese Methode wird dargelegt von Gerd Mink: „Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission. The Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complement and Corrective to Existing Approaches“, in: Klaus Wachtel, Michael W. Holmes (Hg.): *The Textual History of the Greek New Testament*, SBL Text-Critical Studies 8, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 141–216.

können. Demnach müssten solche Veränderungen – soweit es das NT betrifft – vor allem bei den Worten Jesu zu beobachten sein, was aber überhaupt nicht der Fall ist.

Manche von Trobischs Formulierungen halte ich für ungenau, etwa dass der Herausgeberkreis des NA28 sich bemühe, „aus dem Reichtum der Textvarianten den Wortlaut der ältesten erhaltenen Textform zu rekonstruieren“ (10). Wenn aber eine Textform ohnehin erhalten ist, braucht man sie nicht rekonstruieren.

Die kurze Einführung von Trobisch ist also in mancher Hinsicht unausgereift, aber die zahlreichen darin enthaltenen Übungsbeispiele können den Unterricht der Textgeschichte unterstützen.

Franz Graf-Stuhlhofer

2. Einleitungswissenschaft

René Gehring: *Die antiken jüdischen Religionsparteien – Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten*, Schriften der Forschung – Historische Theologie Band 2, Wien: Top-Life-Wegweiser-Verlag, 2012, geb., 767 S., € 27,90

Wer sich über die verschiedenen Religionsparteien zur Zeit des Frühjudentums informieren möchte, dem stehen glücklicherweise etliche Publikationen in deutscher und englischer Sprache zur Verfügung. Warum nun noch ein weiteres Buch zu dieser Thematik? Die vorliegende Dissertationsschrift unterscheidet sich nicht nur von ihrem Umfang, sondern auch von ihrer Anlage her von vielen anderen Beiträgen. Der Autor möchte nicht den Weg beschreiten, die Entstehung der verschiedenen Parteien vor allem mit den Ereignissen aus der Zeit des Antiochus IV. Epiphanes zu begründen. Dass die Geschehnisse rund um die Makkabäeraufstände eine große Rolle gespielt haben, wird nicht bestritten, diese hatten aber, so eine Einsicht von Gehring, eher eine Katalysatorfunktion. Die auch vorher zu erkennende Vielfalt bestimmter „Parteien“ habe im zweiten vorchristlichen Jahrhundert deutliche Konturen gewonnen, aber sie ist nicht in dieser Zeit entstanden. Im Fokus stehe vor allem die Frage nach „den möglichen Ursachen des ‚sektierisch-spalterischen Potentials‘, das zur Aufsplitterung der drei Gruppen aus der ursprünglich von Priestern geleiteten Kultgemeinschaft Judas führen konnte.“ (647).

Um diese Frage zu klären, unterzieht Gehring, der u. a. einen Lehrauftrag an der Theologischen Hochschule Friedensau innehat, alle in Frage kommenden Quellen einer sorgfältigen Untersuchung. Neben den bekannten Texten des Josephus und Philo von Alexandrien werden auch alle Texte des Neuen Testaments, der Kirchenväter und rabbinische Quellen herangezogen, auch wenn sie z.T. wenig zum Verständnis der jüdischen Religionsparteien austragen.

Nach einem ersten einleitenden Teil (15–56) zu den Quellen, zum Aufbau und Zielsetzung der Arbeit, wendet G. sich in seinem umfangreichsten Kapitel (57–311) den Texten des Josephus zu. Zunächst stellt er, vor allem anhand von Bell II, 119–161, die Eigenart der essenischen Bewegung dar, die Josephus ja mit deutlicher Sympathie schilderte. G. geht dabei auch auf entlegenere Fragestellungen ein, so z. B., ob es ein Essenertor in Jerusalem gegeben habe oder nicht (157f). Hier, wie auch an anderen Stellen, kommt er zu ausgewogenen Ergebnissen und markiert zugleich immer wieder deutlich, wo es keine eindeutige Antwort geben kann.

Besonders intensiv wendet er sich der pharisäischen Bewegung zu. Zwar werden auch hier die theologischen Grundüberzeugungen prägnant herausgearbeitet, der Schwerpunkt der Ausführungen liegt auf der „politischen Instrumentalisierung der Religion“ (186–247). Er arbeitet an den vorliegenden Quellen heraus, dass die Pharisäer immer wieder deutlich Einfluss auf die Politik nehmen wollten. Dabei nahmen sie auch in Kauf, gegen ihre eigenen Überzeugungen zu handeln, wenn es zu ihrem Vorteil gereichte. So konnte es sein, dass sie sich „als unaufrichtig“ erwiesen und auf ihren „eigenen politischen Vorteil bedacht“ waren (213). In einem späteren zusammenfassenden Teil kommt G. zu den Pharisäern zu dem Urteil: „Es scheint, der Zweck heiligt die Mittel. Sie [die Pharisäer] kollaborieren weitgehend mit den jeweiligen Regenten und üben, wo nötig, auch Druck aus, um ihre machtpolitischen und religiösen Ziele zu erreichen ...“ (695). Der sonst häufiger zu hörenden These, die Pharisäer hätten sich nach der Aufsplitterung in die verschiedenen Parteien weitgehend politisch zurückgehalten, wird so deutlich widersprochen. Das Bild, das G. gewinnt, entspricht damit weitgehend auch dem eher negativen Bild, das die Schriften des Neuen Testaments von den Pharisäern zeichnen. Es gebe, so G., eine große Übereinstimmung zwischen Josephus und den Darstellungen bei den Evangelisten. Die Implikationen dieser Ergebnisse sind weitreichend, widersprechen sie doch der Auffassung, die Evangelien stellen die Pharisäer bewusst einseitig und damit verzerrt dar. Zudem könne auch nicht davon die Rede sein, dass z. B. Matthäus für seine Schilderung eine Situation am Ende des ersten Jahrhunderts voraussetze (573), ganz im Gegenteil. Das, was die Evangelien berichten, passe vielmehr zur Situation der 30er Jahre. Es wird sich zeigen, ob sich diese Argumentation und die Interpretation der Quellen, so wie sie G. darbietet, in der Diskussion bewähren wird. Es ist auf jeden Fall zu wünschen, dass man sich mit dieser Untersuchung auseinandersetzt.

Auch an anderen Stellen bezieht der Autor markant Stellung. Bei der Frage, wer die bei Philo erwähnten „Therapeuten“ sind, kommt er zu dem Ergebnis, dass einiges dafür spricht, diese Gruppe sei vermutlich ein Teil der essenischen Bewegung gewesen. Diese habe sich vor allem dem „betrachtenden Leben“ zugewandt, während der andere Teil sich dem „tätigen Leben“ verschrieben habe (327). Auch wenn hier letzte Sicherheit nicht zu erreichen sei, passe dieses auch in das Bild eines pluriformen religiösen Lebens. Man dürfe nicht davon ausgehen, dass es vor allem „nur“ drei Gruppen gegeben habe. Es sei vielmehr zu

vermuten, dass Josephus und die anderen Quellen bei ihrer Darstellung ausgewählt haben und keine Vollständigkeit erreichen wollten. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das religiöse Leben sehr vielgestaltig gewesen sein muss. Bereits vor den Makkabäeraufständen habe es mehrere Gruppierungen gegeben, die sich auf die gemeinsame Basis der Thora berufen konnten. Im Laufe der Zeit haben sie dann auf verschiedene Weise versucht, ihren Einfluss in der Gesellschaft geltend zu machen. Etwas unscharf scheint mir das Bild zu sein, das G. von den Zeloten zeichnet. Er sieht sie als eine „breite radikal-nationalistische Front“, die in sich nicht geschlossen war. Der Begriff „Zelot“ ist nach G. also eine Art Sammelbezeichnung für sehr verschiedene Gruppen (249). Hier wäre zu fragen, ob man nicht doch etwas mehr differenzieren könnte.

Es bleibt festzuhalten, dass Gehring eine überaus gründliche und anregende Untersuchung vorgelegt hat, die das bisherige Bild der jüdischen Religionsparteien an einigen Stellen in Frage stellt und so neue Akzente zu setzen vermag. Es ist zu wünschen, dass diese Arbeit rezipiert wird und dass man sich mit ihr auseinandersetzt.

Michael Schröder

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Gerhard Maier: *Die Offenbarung des Johannes. Kapitel 12–22*, Historisch Theologische Auslegung, Witten: SCM R. Brockhaus, Gießen: Brunnen, 2012, geb., 544 S., € 44,90

Nur drei Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes hat Gerhard Maier, vormalig u. a. Landesbischof der Ev. Landeskirche in Württemberg und Gastprofessor an der Ev.-Theologischen Fakultät in Heverlee/Leuven, den zweiten abschließenden Band seiner Auslegung des letzten Buches der Bibel vorgelegt. Mit über 1000 Seiten liegt damit einer der umfangreichsten deutschsprachigen Kommentare zur Offenbarung vor.

Wie schon im ersten Band folgt die Auslegung einem viergliedrigen Schema. Nach einer eigenen Übersetzung (I) des jeweiligen Abschnitts werden anschließend Erläuterungen zur Struktur des Textes (II) geboten. Mit wenigen Strichen arbeitet M. den Aufbau heraus und legt dar, wie sich der Abschnitt in seinen jeweiligen Kontext einfügt. Der Schwerpunkt liegt klar auf der Einzellexegese (III). Gründlich wird die Sprache der Offenbarung analysiert und exegetische Entscheidungen werden im ständigen Gespräch mit anderen Auslegern gut begründet dargelegt. Es sind vor allem die Arbeiten von Aune, Lohmeyer, Morris, Mounce, U. B. Müller, Roloff, Satake, Schlatter und Zahn, die ständig herangezogen werden. Die Auslegungen von Beale (NIGTC) sowie Osborne (BECNT)

werden kaum bzw. gar nicht erwähnt. Meist wird der Einzelexegese ein kurzer Überblick vorangestellt, wie die jeweiligen Verse im Laufe der Kirchengeschichte verstanden wurden. In einem abschließenden Teil (IV) werden die wichtigsten Ergebnisse der Exegese thesenartig zusammengefasst. Dabei wird das Anliegen des Autors deutlich, die Texte der Offenbarung geistlich zu deuten, um sie so den Hörern und Lesern unserer Tage nahezubringen. Außerdem bietet M. an verschiedenen Stellen kurze Exkurse, in denen er sich auch nicht scheut, strittige Themen anzuschneiden. So fragt er u. a. danach, ob die angekündigten Strafen zeitlich begrenzt sind oder als ewig verstanden werden sollten (162–165), und er bezieht klar Stellung, dass seiner Meinung nach aufgrund des gesamtneutestamentlichen Zeugnisses der Seher ein ewiges Gericht ankündigt. Gelegentlich wird im Kommentar das Gespräch mit der systematischen Theologie gesucht (so ausdrücklich 423f). Hier wäre es allerdings hilfreich, wenn beim Hinweis auf die „gegenwärtige dogmatische Diskussion“ (ebd.) auch tatsächlich neuere Entwürfe Berücksichtigung fänden. Die angeführten Werke von Trillhaas, Weber oder Ott sind inzwischen mehr als 40 Jahre alt.

Es sind ja gerade die Kapitel 12–22, die im Laufe der Kirchengeschichte Fragen nach dem angemessenen Verständnis aufgeworfen haben. Neben der Tendenz, bestimmte Verse und Aussagen mit konkreten Ereignissen der Weltgeschichte zu identifizieren, ist auf der anderen Seite zu beobachten, die Offenbarung rein im zeitgeschichtlichen Kontext zu betrachten und damit vor allem die religionsgeschichtlichen Parallelen herauszuarbeiten. Die Auslegung von Gerhard Maier geht einen anderen Weg. Er stellt sich zwar auch der Frage, ob und welche Bilder in anderen Religionen Verwendung finden, kommt aber nahezu durchweg zu einem negativen Ergebnis. So wird bei Kap. 12 u. a. diskutiert, ob der Verfasser der Offenbarung den Isismythos kannte (71). Mit guten Gründen entscheidet sich M. dagegen und führt vielmehr aus, dass die Bildersprache – wie an allen Stellen der Offenbarung – vor allem auf dem Hintergrund des Alten Testamentes, des Frühjudentums und der Jesusüberlieferung zu verstehen sei. „Die religionsgeschichtliche Auslegung hat viel von ihrer Faszinationskraft verloren“, konstatiert Maier (39). Mit großer Akribie und vielen Verweisen auf die Schriften des AT und des Frühjudentums führt er stattdessen vor Augen, wie sehr der Seher im jüdischen Denken beheimatet ist. Das könne trotzdem bedeuten, dass er bekannte Bilder und Vorstellungen zwar aufnehme, diese aber durchbreche und mit einem neuen Verständnis belege, so z. B. bei der Zahl 1000 (378f).

M. plädiert an vielen Stellen dafür, die Texte der Offenbarung zunächst in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen; man dürfe aber dann nicht stehenbleiben. Die Texte haben eine prophetische Dimension, sie weisen so unübersehbar über ihren historischen Ort hinaus. Das, was der Seher zu sagen hat, trifft damit nicht nur für die Situation des Erstlesers zu, sondern könne sich im Laufe der Zeit immer wieder erfüllen. Es gehe darum, die „Spannung zwischen geistlicher Deutung und geschichtlich-realer Deutung“ auszuhalten (403). Dabei verweigert sich M. stets einer vorschnellen Identifizierung mit konkreten Ereignis-

sen des jeweiligen Lesers (59). Sätze wie „es empfiehlt sich Zurückhaltung“ (72) oder „zugleich mahnt uns die Auslegungsgeschichte gerade an dieser Stelle zur Vorsicht“ (390) finden sich an vielen Stellen und unterstreichen die nüchterne Auslegung.

Es ist weiterhin hervorzuheben, dass es dem Autor gelingt, auch komplexere Sachverhalte in einer verständlichen und klaren Sprache darzulegen. Der Leser erhält mit diesem Kommentar eine sehr gründliche, solide und hilfreiche Auslegung an die Hand, die nicht nur das eigene Verstehen fördert, sondern auch ermutigt, Texte aus der Offenbarung zur Grundlage für Predigten und Bibelarbeit zu wählen. Denn dass das letzte Buch der Bibel Christus zum Thema hat und Hoffnung auf den wiederkehrenden Herrn weckt, zeigt Gerhard Maier immer wieder auf eindrückliche Weise. Jedem, der sich intensiv mit dem letzten Buch der Bibel beschäftigen möchte, sei dieser Kommentar ausdrücklich empfohlen.

Michael Schröder

4. Umwelt, Zeitgeschichte

Jens Schröter, Jürgen K. Zangenberg (Hg.): *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 3663, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, br., XXXVI+826 S., € 39,99

Dieses ergiebige Quellenbuch ist eine Gemeinschaftsarbeit der beiden Neutestamentler Jens Schröter, seit 2009 Professor an der Humboldt-Universität zu Berlin, und Jürgen K. Zangenberg, Professor an der Universität Leiden (NL). Schon 1956 hat der britische Neutestamentler Charles K. Barrett eine Textsammlung begründet, die zunächst von Carsten Colpe 1959 ins Deutsche übersetzt wurde und unter dem Titel „Die Umwelt des Neuen Testaments“ erschien. 1991 hat Claus-Jürgen Thornton eine erweiterte und bearbeitete Ausgabe unter dem Titel „Texte zur Umwelt des Neuen Testaments“ verantwortet. Bewusst in der Tradition dieser grundlegenden Standardwerke haben die beiden Autoren nun angesichts des aktuellen Forschungsstandes eine vollkommen neu bearbeitete und nochmals stark erweiterte Textsammlung in der Reihe UTB vorgelegt.

Das Buch ist gegliedert in sechs Hauptkapitel (I. Historische Entwicklungen, II. Rechtliche, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse, III. Philosophie, IV. Griechisch-römische Religiosität, V. Jüdische Religion in hellenistischer Zeit, VI. Gnosis). Zu jedem Kapitel erfolgt eine knappe thematische Einführung, die jeweils gerne etwas länger sein könnte. Außerdem sind immer wieder Informationskästen zu Personen (z. B. Josephus, Philo von Alexandrien), Sachfragen (z. B. Mittelplatonismus, Bürgerrecht und Synagoge) oder Schriften (z. B. Sibyllinische Orakel, Thomasevangelium) eingestreut. In aller Kürze (meist nicht mehr als eine Seite) geben sie eine recht präzise Erstorientierung. Sofern geboten, z. B. bei

Qumran bez. des Zusammenhangs der Texte und der Siedlung von Qumran (538–540), werden konträre Forschungspositionen benannt, freilich ohne diese weiter zu diskutieren, wozu eine Textsammlung aber auch nicht der Ort wäre.

Das Hauptgewicht des Gesamtwerks liegt bei den Quellentexten selbst, die nur in Einzelfällen kurz eingeführt oder erläutert werden. Die (notwendige) Auswahl der Texte hat zum Ziel, „die literarischen, kulturellen, religiösen und sozialen Kontexte des frühen Christentums vor Augen zu führen“ (VII). Wichtige und einschlägige Texte werden in einer sonst in deutscher Sprache wohl kaum zu findenden Breite zu den ganz unterschiedlichen Themen und Fragestellungen dargeboten. Das weitaus längste Kapitel befasst sich auf ca. 250 Seiten, was in etwa einem Drittel des Textteils entspricht, mit der jüdischen Religion in hellenistischer Zeit.

Ausgewählt sind die Texte aus der frühjüdischen Literatur (Philo, Josephus, alttestamentliche Pseudepigraphen, Qumran, Rabbinen), aus paganen griechischen und römischen Schriftstellern, den Kirchenvätern, den Nag-Hammadi-Texten, den Papyri, den Inschriften u. a. Für die Übersetzungen wurden gängige deutsche Textausgaben herangezogen, z. B. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ), Michel/Bauerfeind für Josephus, Lohse für Qumran, die Reihe Tusculum für antike säkulare Autoren, Nag Hammadi Deutsch u. ä.

35 Abbildungen sind über das Buch verteilt an den entsprechenden Stellen eingefügt und dienen zur hilfreichen Illustration.

Erschlossen werden die Quellen auf unterschiedlichen Wegen. Zwei Inhaltsverzeichnisse sind vorangestellt, bei denen im ersten auf zwei Seiten nur die Hauptkapitel und die Teilkapitel aufgelistet sind, wodurch ein Grobüberblick gegeben wird. Das zweite, vollständige Inhaltsverzeichnis ist mit 26 Seiten (!) äußerst detailliert. Im Regelfall wird man inhaltlich passende Quellentexte aber ohnehin über das ausführliche Namens- und Sachregister suchen und dann auch finden. Außerdem gibt es noch ein gut strukturiertes Stellenregister. In diesem wäre es hilfreich, wenn wie beim Achtzehngebet und Shemoneh Esreh alternative Benennungen möglichst durchgängig aufgeführt würden, z. B. neben 4QFlor auch 4Q174.

Schließlich ist noch hinzuweisen auf das Literaturverzeichnis, das benutzerfreundlich nach den Hauptkapiteln geordnet und jeweils in antike Quellen und Übersetzungen einerseits und Sekundärliteratur andererseits gegliedert ist.

Die hier dargebotene Textsammlung öffnet das Tor zur Umwelt des Neuen Testaments weit und macht in ebenso einzigartiger wie überzeugender Weise den Kontext des frühen Christentums über die historischen Quellentexte zugänglich. Es handelt sich um eine hervorragende Fundgrube für Studierende (und nicht nur für diese). Auch wenn das vorliegende Werk nicht das Forschen an den ursprachlichen Texten ersetzen kann und will, so ist es dennoch ein Einstieg in die bunte Vielfalt der antiken Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. Besonders diejenigen, die nicht die Gesamtausgaben leicht verfügbar haben, werden die Arbeit von Schröter und Zangenberg zu schätzen wissen, ermöglicht sie doch, eine eigene

Sicht des Kontextes des neuen Testaments aufgrund der Quellenlage zu gewinnen bzw. die eigene Perspektive zu schärfen, wobei man sich bewusst sein muss, dass die Auswahl der Texte durchaus das Bild beeinflussen kann.

Angesichts des relativ günstigen Preises darf man eine weite Verbreitung dieses traditionsreichen Werkes erwarten, die es in jedem Fall verdient hat.

Detlef Häußner

5. Theologie

Friedrich W. Horn, Ulrich Volp, Ruben Zimmermann (Hg.): *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend*, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics 4, WUNT 313, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, XII+478 S., geb., € 139,-

Nach Jahrzehnten der eher stiefmütterlichen Behandlung hat die Diskussion der neutestamentlichen Ethik, ihrer Inhalte, ihre spezifisch christliche Begründung und ihr Verhältnis zur frühjüdischen und vor allem zur hellenistischen Ethik im vergangenen Jahrzehnt an Fahrt aufgenommen. Dieses neue Interesse, das neben den bekannten Fragestellungen neue Fragen und Methoden aufnimmt und den bisherigen Konsens teilweise radikal in Frage stellt, gehört auch die vorliegende Serie *Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics*, in der die folgenden Bände bisher erschienen sind: F. W. Horn, R. Zimmermann (Hg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ*, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 1, WUNT 238, Tübingen, 2009; vgl. meine Rezension in NT 54, 2012, 295–297) und R. Zimmermann, J. G. van der Watt (Hg.), *Moral Language in the New Testament: The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings*, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 2, WUNT 296, Tübingen, 2010, und J. G. van der Watt, R. Zimmermann (Hg.), *Rethinking the Ethics of John: „Implicit Ethics“ in the Johannine Writings*, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 3, WUNT 291, Tübingen, 2012. Die Serie ist beheimatet am Zentrum für Ethik in Antike und Christentum (EAC) an der Universität Mainz. Sein Ziel ist „die Etablierung eines interdisziplinären Ansatzes zur Erforschung der ethischen Bildung, der literarischen und rhetorischen Konstruktionen von ethischen Normen und der diskursiven Grundlagen für Ethik im frühen Christentum“ (v).

Der vorliegende Band geht zurück auf die ersten vier Konferenzen des Mainzer Moral Meetings, die nach den Stichworten des Untertitels einzelnen Normen frühchristlicher und antiker Ethik gewidmet waren. Das MMM will „Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen zu einem engen Themenfeld zusammenführen, vorrangig aus dem Bereich des frühen

Christentums und der Antike (Altphilologie, Philosophie, Judaistik). Es werden aber auch Brückenschläge zur späteren Kirchengeschichte, Systematischen und Praktischen Theologie oder Moralphilosophie gesucht“ (v).

Der Band beginnt mit zwei hinführenden Aufsätzen: Ruben Zimmermann, „Pluralistische Ethikbegründung und Normenanalyse im Horizont einer ‚impliziten Ethik‘ frühchristlicher Schriften“ (3–27; zunächst zum Problem der Begründung in der Ethik; dann stellt Zimmermann einen neuen Ansatz zu den Begründungszusammenhängen frühchristlicher Ethik vor: Handlungsreflexion jenseits des „Indikativ-Imperativ-Modells“, Ethik als ethische Analyse antiker Texte, das Modell einer „impliziten Ethik“ als pluralistisches Begründungskonzept; abschließend untersucht Zimmermann Normen als Begründungsinstanzen einer frühchristlichen Ethik) und Gerd Theißen, „Bibelhermeneutik und Ethikbegründung. Wie können Imperative in religiösen Erfahrungen begründet werden?“ (29–49; Leitfragen: Wie entstehen mit Hilfe der Bibel aus religiösen Überzeugungen moralische Gewissheiten? Dient eine Ethik nicht immer jemandem, der seine Macht durchsetzen will? Und wird diese Macht nicht durch religiöse Begründungen verstärkt? Wenn sich Ethik religiös begründen lässt, wie kann sie sich mit einer nicht-religiösen Ethik verständigen?). Die folgenden vier Teile des Bandes beginnen jeweils mit den Einführungsreferaten der Kolloquien in die vier gewählten Normbereiche.

Der erste Teil gilt dem Thema des ersten MMM: „Gut“/das „Gute“ als ethische Norm in Antike und Christentum (2009). Ruben Zimmermanns Einführung, „Das ‚Gute‘ als ethische Norm in Antike und Christentum. Gut, Güter, Güterabwägung in philosophischen und christlichen Ethiken“ (53–60) skizziert die Trias aus „Gut“, „Güter“ und „Güterabwägung“ und schließt:

Auch die frühchristliche Ethik setzt unterschiedliche Güter in Beziehung und votiert für eine Rangordnung und Vorzugsentscheidungen. So kann der Versuch unternommen werden, jenseits einer steilen Prinzipienethik auch derartige Abwägungs- und Urteilsprozesse mit dem differenzierten Instrumentarium der Güterabwägung präziser zu beschreiben. Das Verfahren der Güterabwägung schärft dabei den Blick für die differenzierte Geltung von Normen bzw. begrenzte Reichweite einiger Güter, die sich je nach Schrift und kommunikativem Diskurs unterscheiden und dabei Ausdruck einer pluralistischen Normbegründung des frühen Christentums werden (60).

Dem folgen die Beiträge von Christoph Horn, „Der Güterbegriff der antiken Moralphilosophie“ (61–72; insbesondere Plato und Aristoteles); Jan G. van der Watt, „Reflections on doing what is good and true in the Gospel of John“ (73–92); Jörg Röder, „Was ist ‚gut‘ im Neuen Testament? Funktionale Bedeutungsmöglichkeiten des ἀγαθός-Begriffs in der ethischen Argumentation“ (93–129; vorwiegend in den synop. Evv. und den Briefen); Ruben Zimmermann, „Güterabwägung als Verfahren einer frühchristlichen Ethik? Zur Begründung von Normen am Beispiel des 1. Korintherbriefs“ (131–153) und Notger Slenczka, „Was heißt ‚gut‘? Plädoyer für eine deskriptive christliche Ethik im Anschluss an

Friedrich Schleiermacher und Max Scheler“ (155–175; eine ethische Reflexion setzt ein Wissen um Gut und Böse immer schon voraus).

Der *zweite Teil* beleuchtet „Leben“ als ethische Norm in Antike und Christentum (MMM 2009). Ruben Zimmermann beschreibt einführend „Leben“ als ethische Norm in Antike und Christentum: Begriff und Funktion des Lebens im ethischen Diskurs“ (179–184; der Lebensbegriff im aktuellen Diskurs, Aspekte des Lebensbegriffs im antiken Diskurs; Leitfragen sind: „Worin partizipiert die jüdisch-christliche Tradition am antiken philosophischen Diskurs zum Leben, worin liegt ihr spezifischer Beitrag? Wo können wir Impulse für die gegenwärtigen ethischen Herausforderungen um den Lebensbegriff ziehen?“, 184). Dem folgen sechs weitere Beiträge: Nikolaus Schneider, „Wie viel Naturwissenschaft trägt die Theologie?“ (185–191); Maren R. Niehoff, „Halacha, Nomos oder Tugend im hellenistischen Judentum“ (193–206); Manfred Lang, „Lebenskunst und Kohärenz: Beobachtungen anhand von Epiktet und dem Römerbrief“ (207–224); Eckart David Schmidt, „Kult und Ethik: Leben ‚heiliger‘ Gemeinden. Der Heiligkeitsbegriff in ethischen Begründungszusammenhängen im 1. Petrusbrief“ (225–255); Mira Stare, „Der Lebensbegriff als ethische Norm im Johannesevangelium“ (257–279) und Werner Zager, „Zwischen Schopenhauer und Nietzsche: Albert Schweitzers Lebensethik“ (281–304).

Teil drei, „Leib“ als ethische Norm in Antike und Christentum (MMM 2010), beginnt mit Ulrich Volps Einführung, „Leib“ als ethische Norm in Antike und Christentum: Der Grundbegriff ‚Leib‘/σῶμα und die Begründungszusammenhänge antiker christlicher Ethik“ (307–311; Sinn und Gebrauch des Wortes *soma* in der antiken Literatur, die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung dieses Grundbegriffs vor allem vor dem Hintergrund der Begründungszusammenhänge antiker Ethik; Volp schreibt: „Vor diesem Hintergrund unternehmen die folgenden Beiträge den Versuch, Aspekte traditioneller paulinischer Somaforschung Revue passieren zu lassen und mit den genannten Gesichtspunkten in ein Gespräch zu bringen. Die Fragestellung der vorangegangenen Kapitel bleibt dabei erhalten: Was trägt der Grundbegriff, in diesem Fall also die Frage der Leiblichkeit und das Konzept von σῶμα, für die Begründungszusammenhänge antiker (christlicher) Ethik aus?“, 311). Fünf weitere Aufsätze beleuchten Einzelaspekte: Jochen Althoff, „Die Rolle des Körpers und seiner Bedürfnisse in der aristotelischen Ethik“ (313–328); Lorenzo Scornaieni, „Die Unterscheidung von σαρξ und σῶμα und ihre Konsequenzen für die Ethik des Paulus“ (329–349); David G. Horrell, „Σῶμα as a Basis for Ethics in Paul“ (351–363); Sebastian Moll, „Marcions trotzige Ethik“ (365–370) und Frederick D. Aquino, „Maximus on the Beginning and End of Rational Creatures“ (371–381).

Der *vierte Teil* untersucht „Tugend“ als ethische Norm in Antike und Christentum (MMM 2011). Friedrich W. Horn überblickt zunächst „Tugend“ als ethische Norm in Antike und Christentum: Tugend und Tugendbegriff in griechisch-hellenistischer Philosophie, biblischer, jüdischer und frühchristlicher Theologie“ (385–388; knapper Überblick über die Bedeutung des Tugendbegriffs in der mo-

dernen ethischen Diskussion, sowie in griechisch-hellenistischer und römischer Literatur, u. a. mit den vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit). Dem folgen sechs Aufsätze zu einzelnen Themen: Wilhelm Blümer, „Schicksalswille und Willensfreiheit im 8. Jahrhundert vor Christus: Die Verpflichtung auf ein tugendhaftes Leben bei Hesiod“ (389–398); Maximilian Forschner, „*Mens perfecta*: Bemerkungen zum stoischen Tugendbegriff“ (399–416); Friedrich W. Horn, „Tugendlehre im Neuen Testament? Eine Problemanzeige“ (417–431); Christian Hengstermann, „Leben des Einen – Der Tugendbegriff des Origenes“ (433–453) und Ulrich Volp, „Der Tugendbegriff des Origenes – eine Erwiderung auf Christian Hengstermann“ (455–464). Der anregende Band endet mit Stellen- und Sachregister.

Der Sammelband zeigt die Vielschichtigkeit, Komplexität und Vitalität der gegenwärtigen Diskussion um die frühchristliche Ethik. Die Beiträge zeigen, dass und wie alte Konstrukte hinterfragt werden und deuten an, dass die gegenwärtige Debatte noch länger andauern dürfte und zu interessanten Ergebnissen führen wird. Zu fragen wäre, wie sich die hier (und sonst in der gegenwärtigen Diskussion) verhandelten „ethischen Normen“ zu anderen Aspekten des geforderten frühchristlichen Verhaltens verhalten, etwa zu Gebet, Almosengeben, missionarischem Engagement, etc., die eher unter „frühchristlicher Spiritualität“ subsumiert werden, aber vom Verhalten nicht getrennt werden können. Zumindest müsste reflektiert werden, mit welchen Gründen und auch mit welchen Konsequenzen dieser Teil urchristlichen Verhaltens, das offensichtlich christlich bestimmt ist, methodisch ausgeblendet wird. Wie hilfreich ist ihre Trennung und Konzentration auf die „Moral“?

Christoph Stenschke

Jakob Thiessen: *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive*, EDIS Edition Israelologie 8, Frankfurt: Peter Lang, 2014, 202 S., € 49,95

Jakob Thiessen, Professor für Neues Testament an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel, nimmt im vorliegenden Band Stellung zur sogenannten „New Perspective on Paul/Neuen Paulusperspektive“ (NPP), die – obwohl sie seit 30 Jahren im Angelsächsischen für Diskussion sorgt – erst im letzten Jahrzehnt in Deutschland ernsthaft rezipiert wird. Thiessens besondere Aufmerksamkeit gilt, wie der Untertitel zeigt, der Auffassung der NPP zur Rechtfertigungslehre des Apostels. Diese will er anhand einer näheren Untersuchung des Römerbriefs erläutern.

Nach einem kurzen Inhaltsüberblick bietet Thiessen einen hilfreichen Forschungsüberblick, der sich mit den Beiträgen von sieben „Wegbereitern“ bzw. drei „wegweisenden Vertretern“ der NPP befasst, und stellt in einem weiteren einleitenden Teil die „Abfassungumstände [sic], Hintergründe und Thema des Römerbriefs“ dar. Letzteres begründet den für Thiessens Abhandlung nicht unwesentlichen Schluss, dass man den Röm „als eine kompakte Darlegung ‚des ganzen Ratschlusses Gottes‘ ...wie Paulus ihn auch sonst verkündigt hat“, verstehen kann (76). Im Hauptteil führt Thiessen seine Analyse der paulinischen Rechtfertigungslehre im Römerbrief unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer jüdischer Entwürfe und der NPP durch. Eine kurze Zusammenfassung rundet das Werk ab.

Thiessens exegetische Ausführungen sind, wie man es von ihm gewohnt ist, von beeindruckender grammatischer und lexikalischer Gründlichkeit gekennzeichnet. Er setzt sich zudem mit einem breiten Spektrum jüdischer Quellen sowie der relevanten Fachliteratur auseinander. Es ist besonders erfreulich, dass er N. T. Wrights neuestes Paulus Buch, *Paul and the Faithfulness of God* (COQG 4, Minneapolis, 2013) rezipieren konnte. Überhaupt stellt Thiessens Werk eine notwendige Korrektur zu der in der deutschen Fachliteratur merkwürdigen Tendenz dar, Wrights Beitrag zur NPP herunterzuspielen, obwohl er inzwischen als deren einflussreichster Vertreter gelten muss. Trotzdem ist Thiessen nicht ganz auf dem allerneuesten Stand der Diskussion. Douglas Campbell hat mit seinem Buch *The Deliverance of God. An Apocalyptic Reading of Justification in Paul* (Grand Rapids, 2009 – vgl. Rez. im *JETH* 27, 2013, 71–73) eine neue und bereits intensiv umkämpfte Front innerhalb der NPP eröffnet, indem er eine nichtjüdische apokalyptische Deutung der Rechtfertigung bietet (Ernst Käsemann würde sich freuen), die von Thiessen nicht wahrgenommen wird. Auch Wrights neuester und m. E. bedeutungschwererer Paukenschlag – seine eng mit seinem Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammenhängende Infragestellung der reformatorischen Imputationslehre – bleibt unbeachtet.

Es geht Thiessen im Großen und Ganzen darum, zwei NPP-Positionen zu widerlegen: 1) dass Paulus seine Rechtfertigungslehre bloß, wie vor allem James Dunn meint, als Antwort auf einen jüdischen Ethnozentrismus formulierte, der von den Heiden die Einhaltung der „boundary markers“ des Gesetzes (Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote, etc.) forderte; 2) dass Paulus dabei eine Neudefinierung des Jude-Seins vorgenommen hat, wie insbesondere Wright behauptet.

Was Ersteres angeht, gelingt es Thiessen m. E. zu zeigen, dass Dunns These für den Röm nicht zutrifft. Es müsste jedoch ohnehin klar sein, dass sie in Bezug auf den Gal (allein wenn man den Briefanlass bedenkt) viel überlegenswerter erscheint als beim Röm. Außerdem nimmt Thiessen das Argument der NPP an einer entscheidenden Stelle nicht ernst genug, beim einzigen Vorkommen der Wendung „Werke des Gesetzes“ außerhalb der paulinischen Briefe in 4QMMT. Thiessen charakterisiert diese Werke als „Praktiken, welche nach Überzeugung

der Qumrangemeinde von der Tora als verbindlich vorgeschrieben sind“ (119), verschweigt aber, dass sie im Einzelnen Dunns „boundary markers“ erstaunlich ähnlich sind. Man könnte überlegen, ob es sich statt um ein entweder/oder – wenigstens tendenziell – nicht um ein sowohl/als auch handelt: Sowohl NPP im Gal als auch lutherisch-reformierte Perspektive im Röm.

Problematischer ist Thiessens zweites Anliegen. Das beginnt schon damit, dass die These einer Neudefinierung des Jude-Seins bei Paulus kein Proprium der NPP, sondern allgemein reformiertes Gedankengut ist. Dass sich Thiessen dieser These dennoch intensiv widmet, ist kennzeichnend für die tendenziöse Argumentationsweise, die einem hier gelegentlich begegnet. Der Einfluss des neuzeitlichen Dispensationalismus, der in der „Edition Israelogie“-Reihe ein deutsches Sprachrohr auf wissenschaftlichem Niveau gefunden hat, ist dabei nicht zu übersehen. Wie dem auch sei, die Frage „Wer ist der wahre Jude?“ scheint mir überhaupt die wichtigste und umstrittenste unter den verschiedenen Gruppierungen im Frühjudentum zu sein (Jakob Neusner spricht u. a. deswegen von „Judentümern im 1. Jhdt.“!), und es wäre aus rein historischen Überlegungen überraschend, wenn Paulus sie nicht aufgegriffen hätte.

Tatsächlich hat der Röm sehr viel mit dieser Frage zu tun. Die Antwort des Paulus darauf lautet – so auch Thiessen: Derjenige ist der wahre Jude, an dem nicht (nur) die äußerliche Beschneidung, sondern auch die „Beschneidung des Herzens“ durch den Glauben an Jesus den Messias vollzogen wurde (95ff). Thiessen unterscheidet aber stark zwischen den Begriffen „Jude“, womit „die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk“ (82) betont wird, und „Israelit“, wodurch Paulus „die Erwählung Gottes, die Gottesbeziehung und den Glauben“ (83) hervorhebt. Die ethnische Kategorie „Jude“ spiele für Paulus im Neuen Bund keine Rolle mehr; die „bleibende Erwählung Israels“ (198) sei aber von Paulus nie in Frage gestellt worden.

Dass Paulus auf diese Weise konsequent zwischen den beiden Begriffen unterschied, ist m. E. fraglich. Er nennt die Ausdrücke „beschnitten am achten Tag“, „Geschlecht Israels“, „Stamm Benjamins“ und „Hebräer von Hebräer“ in Phil 3,5 in enger Verbindung zueinander, und es ist kaum daran zu zweifeln, dass „Israel“ zusammen mit anderen Begriffen hier das ethnische „Jude-Sein“, wie Thiessen es versteht, konnotiert. Thiessen will auch, wie es scheint, den logischen Umkehrschluss seiner eigenen Argumentation nicht wahrhaben. Dass das wahre „Jude-Sein“ eine Folge der Beschneidung des Herzens ist, stimmt Thiessen zu (siehe oben). Dass diese nicht nur ethnischen Juden vorbehalten ist, geht m. E. eindeutig aus Phil 3,3 und Kol 2,11 hervor. (Ob Thiessen mir hierin zustimmt, kann ich nicht sagen; er geht nirgends darauf ein.) Dann aber eignet sich das Etikett „wahrer Jude“ auch für Heiden, die dem wahren Messias, Jesus von Nazareth, nachfolgen.

Die genaue heilsgeschichtliche Bestimmung der Beziehung zwischen Juden und Heiden in Christus bleibt dennoch spannend, und Thiessen hat Recht, dass

ihr Schlüssel bei Paulus liegt, auch wenn er ihn nach meiner Einschätzung nicht gefunden hat.

Joel White

Nicholas Thomas Wright: *Paul and the Faithfulness of God*, COQG 4, Part 1+2, Minneapolis: Fortress, 2013, geb., XXVII+1.696 S., € 66,30

Mit zehn Jahren Abstand hat N. T. Wright den vorletzten Fortsetzungsband seiner auf fünf Bände angelegten Reihe *Christian Origins and the Question of God* vorgelegt. *Paul and the Faithfulness of God* ist sein Gesamtentwurf zu Paulus und ein magnum opus im doppelten Sinne – sowohl was seine Bedeutung für die Paulusforschung als auch was die Seitenzahl betrifft. Der Doppelband gliedert sich in 4 Teile und 16 Kapitel und ist chiasmisch angeordnet.

Teil I stellt Paulus' Umwelt dar und verortet ihn in den kulturellen, sozialen, religiösen und politischen Kontexten des ersten Jahrhunderts. Paulus sei ein schammaitischer Pharisäer gewesen. Wie die meisten Juden zur Zeit des Zweiten Tempels habe er sich als Akteur in der Geschichte Israels begriffen und insbesondere die Befreiung Israels von den deuteronomischen Bundesflüchen durch größeren Gehorsam gegenüber der Thora herbeiführen wollen. In den folgenden Kapiteln skizziert Wright die Kontexte des Heidenapostels: die philosophischen Schulen der Antike, insbesondere die Epikureer und Stoiker, die Rolle der Religion im östlichen Mittelmeerraum, insbesondere die Mysterienkulte und die römische Frömmigkeit, und die politische Dimension des römischen Reiches, insbesondere den Kaiserkult.

In Teil II untersucht Wright die Weltanschauung von Paulus, die er der Theologie epistemologisch vorordnet, obgleich er das Verhältnis der beiden reziprok bestimmt. Zunächst analysiert er, wie Paulus die Symbole und die Praxis seiner jüdischen Weltanschauung durch den Messias rekonfiguriert. Die Heiligkeit und Einheit des Volkes Gottes sind das neue Hauptsymbol der paulinischen Weltanschauung und die Praxis der Taufe und des Abendmahls bringen den neuen Exodus zum Ausdruck. Wright betont die narrative Dimension der paulinischen Weltanschauung, die er als eine Geschichte aus drei verschachtelten Handlungssträngen bestimmt: Zuerst die Geschichte vom Schöpfergott und seiner Welt, die durch die Rebellion Adams gestört wird; dann Gottes Wiederherstellungsplan durch Israel, der durch Israels eigenes Versagen fehlschlägt; und drittens der Wiederherstellungsplan für Israel selbst. Für Paulus sei Jesus in seiner Rolle als Messias für Israel, als Verkörperung Israels und als zweiter Adam die Lösung auf jeder Ebene. Der erste Band schließt mit den paulinischen Antworten auf die Weltanschauungsfragen: Wer und wo sind wir? Was ist das Problem und was die Lösung? Welche Zeit ist es?

Teil III bietet eine Darstellung der paulinischen Theologie, die Wright anhand der Hauptkategorien jüdischer Theologie strukturiert, nämlich Monotheismus, Erwählung und Eschatologie. Seine Hauptthese lautet, dass Paulus diese Kategorien im Lichte des Messias Jesus und des Geistes neu ausgearbeitet habe. Paulus sei also Monotheist geblieben, habe aber Jesus als Teil der göttlichen Identität verstanden. Auch der Geist sei im paulinischen Denken Teil dieser göttlichen Identität. In Bezug auf die Erwählung habe Jesus als treuer Israelit durch sein Werk Israels Bestimmung erfüllt und damit Gottes Treue zu seinem Bund unter Beweis gestellt. Der Geist bewirke den Glauben an den Messias, auf dessen alleiniger Grundlage Gott diejenigen als im Recht erkläre, die der Geist in den Messias und sein Volk eingegliedert habe. Diese gegenwärtige Deklaration nehme Gottes Urteil im Endgericht vorweg, das dann aber auf der Grundlage des ganzen geistgewirkten Lebens basiere. Die Eschatologie Israels sei für Paulus durch die Auferstehung Jesu und die Anzählung des Geistes bereits in Erfüllung gegangen, erwarte aber noch die Wiederkunft Jesu und die geistgewirkte Auferstehung von den Toten.

Teil IV untersucht in umgekehrter Reihenfolge zu Teil I die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Paulus Weltanschauung und Theologie und den jeweiligen Kontexten von der Ideologie des römischen Kaiserreiches über die antiken Religionen bis zu den Philosophien. Unter diesen nehme der jüdische Kontext eine Sonderstellung ein, da sich Paulus mit seiner messianischen Theologie innerhalb des Judentums bewege. Der Band endet mit den Absichten von Paulus. Seine Theologie diene dem Aufbau und Erhalt versöhnter messianischer Gemeinschaften, die wiederum auf Gottes eschatologische Versöhnung mit der ganzen Schöpfung hinwiesen.

Wrights Werk sollte nicht ausschließlich aus konfessioneller Perspektive bewertet, sondern auch mit Blick auf seinen universitären Entstehungskontext bedacht werden. Vor diesem Hintergrund bewegt sich das Werk in Richtungen, die aus evangelikaler Perspektive nur begrüßenswert sein können. Erstens stemmt sich Wright gegen den historisch-kritischen Konsens, sich auf die sieben allgemein akzeptierten Protopaulinen zu beschränken. Dagegen hält er Kolosser für authentisch und mit hoher Wahrscheinlichkeit die Deuteropaulinen, auf denen jedoch kein Argument fußt. Sogar die Tritopaulinen werden gelegentlich zu Erhellungszwecken herangezogen. Obwohl die Apostelgeschichte außer Acht gelassen wird, ergibt sich ein mit ihr kompatibles Paulusbild, sodass der historische und kanonische Paulus nicht auseinanderfallen. Wright operiert nämlich nicht innerhalb eines naiven historischen Positivismus, sondern er weiß um den Einfluss theologischer Prämissen auf historische Urteile in der Einleitungswissenschaft. Er lässt sich auch nicht in ein diachrones Methodenkorsett zwingen, sondern gewinnt durch seine reflektiert synchrone Lesart die Möglichkeit, beispielsweise den Römerbrief als ausführlichste Darlegung paulinischen Denkens zum hermeneutischen Schlüssel für den früheren Galaterbrief zu machen.

Zweitens wirkt Wrights mehrdimensionales Weltanschauungsmodell antireduktionistisch, weil es historische und sozio-kulturelle Elemente einbindet, statt bloß ein System aus theologischen Propositionen zu erfassen. Paulus Frömmigkeitspraxis und die seiner Gemeinden treten deutlicher hervor. Trotzdem bleibt Wrights Paulus mehr Theologe und Denker als Missionar. Auch Wrights überzeugende Darstellung von Paulus narrativem Selbstverständnis ist ein gutes Gegenmittel gegen reduktionistische Varianten des Evangeliums, die kosmische Dimensionen oder die Geschichte Israels völlig ausblenden.

Drittens lässt Wrights Entwurf eine bisher ungeahnte Kontinuität zwischen dem NT und der Theologiegeschichte der ersten Jahrhunderte erkennen. Seine These, dass Paulus die Theologie als Aufgabe erfunden habe, macht ihn zum Vorläufer der Kirchenväter. Auf exegetischer Ebene führt Wrights Ergänzung einer frühen hohen Christologie um eine frühe hohe Pneumatologie zu einer proto-trinitarischen Theologie bereits zur Zeit des NT!

Nach wie vor kontrovers wird Wrights im Wesentlichen unveränderte Position zur Rechtfertigung sein. Positiv lässt sich festhalten, dass er die forensische und deklarative Beschaffenheit der Rechtfertigung klar herausstellt. Die Spannung zwischen der anfänglichen Rechtfertigung aufgrund des Glaubens und der letzten Rechtfertigung aufgrund der geistgewirkten Werke löst Wright jedoch nicht auf.

Wright's magnum opus zu Paulus ist eine kreative und exegetische Syntheseleistung, die ihresgleichen sucht. Auch wenn der Umfang abschreckend ist, die Aussicht am Ende lohnt sich.

Anthony Fisher

Brian S. Rosner: *Paul and the Law. Keeping the Commandments of God*, New Studies in Biblical Theology 31, Nottingham, Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, br., 250 S., € 17,40

Rosner (Direktor des Ridley Melbourne Mission and Ministry College in Melbourne, Australien) hat sich seit seiner Dissertation (1994 erschienen: *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7*) weiterhin mit der Frage der Herkunft paulinischer Ethik auseinandergesetzt. Vor allem: Welche Rolle spielt das atl. Gesetz in der Ethik des Apostels und (wie) lassen sich seine uneinheitlichen Aussagen über das (mosaische) Gesetz zu einem stimmigen Ganzen verbinden? In Übereinstimmung mit seinen früheren Arbeiten sieht er in den ethischen Texten des Apostels einen starken Bezug zum Alten Testament. Er erkennt daher weder in den Vorschlägen der lutherischen, noch der reformierten Theologie und auch nicht der sogenannten Neuen-Paulusperspektive eine vollständig befriedigende Lösung. Stattdessen schlägt er vor, a) den Ausdruck „Gesetz“ im Neuen Testament nicht so sehr mit der Frage „welche Gebote/Teile des Gesetzes?“,

sondern „das Gesetz *in welcher Funktion?*“ zu lesen. Und b) seine Antwort auf diese Frage ergibt drei „Kategorien“, die auch als drei „moves“ im Nachdenken des Paulus über das Gesetz verstanden werden können: 1 Die mosaischen Gebote werden „als Gesetz“ (polemisch) zurückgewiesen, 2 sie werden „prophetisch“ (radikal) ersetzt und 3 schließlich „weisheitlich“ und „von Herzen“ wieder angeeignet! Das bedeutet: Das Gesetz *als mosaisches Bundesgesetz* ist für Juden- und Heidenchristen aufgehoben, aber das Gesetz *als Schrift* hat weiterhin Bedeutung für Christen. Es gilt daher für Christen nicht so sehr „die Gebote des Gesetzes“ zu studieren, sondern „das Gesetz als Gebot“, „das Gesetz als Prophetie“ und „das Gesetz als Weisheit“.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist 1Kor 7,19 (zusammen mit Gal 5,6; 6,15 und Röm 14,17), wo Paulus Beschneidung (Inbegriff des Bundes-Gesetzes) und Nichtbeschneidung für nichtig erklärt, dafür aber für Christen fordert: Gottes Gebote zu halten. Das ist polemisch zu verstehen und daher meint „Gottes Gebote halten“ hier nicht etwa einen (anderen) Teil des mosaischen Gesetzes zu halten, sondern gemäss den z. B. in diesem Brief durch den Apostel entfalteten Anweisungen zu leben!

Als Lösungsvorschlag des Kontinuität-/Diskontinuitätsproblems der paulinischen Gesetzesaussagen entfaltet Rosner in den Kap. 2–6 also die erwähnten drei gedanklichen Schritte und die dazugehörenden Texte: Das Gesetz als rechtlicher Gesetzeskodex, als theologisches Motiv und als Quelle der Darlegung des Evangeliums und für die Ethik. Dabei bespricht er in Kap. 2 die expliziten *gesetzesablehnenden Aussagen* und hält dazu fest: Juden sind (als Volk des alten Bundes) „unter dem Gesetz“ (1Kor 9,20; Gal 4,4f), ja „im“ und „vom“ Gesetz (Röm 2,12 und 4,14), während Heiden „ohne Gesetz“ (1Kor 9,20) sind. Dass Paulus trotzdem davon spricht, die Heiden seien jetzt „nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6,14f), meint (gegen z. B. Westerholm) nicht etwa, Heiden seien „nicht *mehr* unter dem Gesetz“. Auch die Aussagen in Gal 3,23; 4,21 und 5,18 machen im Licht von 1Kor 9,20 so verstanden auch kontextuell einen besseren Sinn. „Unter dem Gesetz“ meint an manchen Stellen praktisch „unter der Sünde“ (Gal 3,23ff; 4,5; 5,18). Paulus verneint daher, dass das Gesetz ein Weg zum Leben sei (Gal 3,21) und sein Gebrauch von Lev 18,5 in Gal 3,12 und Röm 10,5 wird ausführlich analysiert (59–73). Erklärend und bestätigend können 1Tim 1,8–10 und Eph 2,15 angeführt werden. Diese radikale Ablehnung ist bereits in Jer 31, Hes 36 und Dan 9 vorgespurt. Kap. 3 ergänzt die expliziten Aussagen mit einer Reihe implizierter Stellen, die das Gesetz als Gesetzesbund ablehnen. So spricht Paulus im Unterschied zum Judentum in seiner Ethik nie vom „gemäß dem Gesetz wandeln“ oder an keiner Stelle formuliert er, dass Christen sich auf das Gesetz verlassen, sich des Gesetzes rühmen, Gottes Wille durch das Gesetz kennen, im Gesetz erzogen würden, Licht, Erkenntnis oder Wahrheit wegen dem Gesetz besäßen. Auch nicht, dass sie das Gesetz tun, beachten, halten, manchmal übertreten oder es als Buchstabe, Schrift oder Buch, Vorschrift oder Gebot besäßen.

Das *Ersetzen des Gesetzes* wird in Kap. 4 mit Hinweis auf Gal 2,19f und Phil 3,7f begründet, wo deutlich wird, dass Christus selbst an die Stelle des Gesetzes tritt. Statt „Gesetz des Mose“ spricht Paulus daher vom „Gesetz Christi“ (Gal 6,2; 1Kor 9,21), dem „Gesetz des Glaubens“ (Röm 3,27) und dem „Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus“ (Röm 8,1). Christus hat das Gesetz erfüllt und Christen wandeln jetzt in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). Die drei Aussagen über die Nichtigkeit der Nicht/Beschneidung in 1Kor 7,19; Gal 5,6 und 6,15 führen zum Schluss: Der Gehorsam des neuen Bundes geht von einer Internalisierung der Gebote Gottes aus. Es geht um einen „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5 und 16,26), um Glauben, der durch die Liebe tätig ist (Gal 5,1), um eine Neue Schöpfung (Gal 6,15; 2Kor 5,17), Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist (Röm 14,17).

Kap. 5–6 schliesslich führen aus, dass das Gesetz *als Prophetie* (am Beispiel des Römerbriefes, insbesondere der Verwendung von Dtn 9,4 und 30,11–14 in Röm 10,6–9) und *als Weisheit* von Paulus für Christen positiv „wieder angeeignet“ wird. Atl. Gesprächspartner für den weisheitlichen Gebrauch des Gesetzes sind insbesondere die Psalmen, Hesekiel und die Sprüche. An den Beispielen „Zehnten“, „Geiz als Götzendienst“, „Stehlen“, „Morden“ und 4 Beispielen der Sexualethik illustriert Rosner, wie Paulus in der Praxis das Gesetz als Weisheit verwendet.

Das Schlusskapitel fasst nicht nur hilfreich zusammen (u. a. mit einer Tabelle zu den 9 umfangreicheren Paulusbriefe mit Angabe der in jedem Brief zu findenden Stellen für die drei „Schritte“, die Paulus im Blick auf das Gesetz geht), sondern betont noch einmal, dass eine befriedigende Lösung des Gesetzesverständnisses bei Paulus in erster Linie eine hermeneutische sein muss. Nur so ist es möglich, sowohl die positiven als auch die negativen Aussagen sinnvoll einzubinden, den komplexen Charakter der Thora ernst zu nehmen und den Zusammenhang zwischen der freien Gnade Gottes zur Errettung und seiner Forderung nach einem heiligen Leben organisch zu verbinden. – Biographie und ein kurzes Autoren- und Stichwortregister runden das Buch ab.

Aus meiner Sicht hat Rosner mit dem unscheinbaren Büchlein einen sehr gelungenen Vorschlag zum Verständnis der komplexen Frage des Gesetzesverständnisses bei Paulus vorgelegt. Sein methodisches Vorgehen überzeugt, seine Grundthese scheint mir tragfähig zu sein und auch der größte Teil seiner exegetischen Entscheide ist nachvollziehbar und mehr als bedenkenswert. Ob Rosner die wichtigste Literatur zum Thema genügend berücksichtigt hat, bleibt für mich ein Stück weit offen. Zwar wird Hübners *Biblische Theologie* erwähnt, aber nicht sein Buch *Das Gesetz bei Paulus* (auch engl. übersetzt). Er kennt selbstverständlich die Arbeiten von Räisänen, aber T. E. van Spanje, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, findet sich nicht. Auch T. Veijola (Hg., *The Law in the Bible and in its Environment*), P. Richardson u. a. (*Law in Religious Communities in the Roman Period. The Debate over Torah and Nomos in Post-Biblical and Early Christianity*), H. Sommer (*Nomos Soter. Zur politischen*

Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext), R. Weber (*Das Gesetz im hellenistischen Judentum: Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides*) und P.J. Tomson (*Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*) fehlen zumindest im Literaturverzeichnis. Trotzdem wird dieses Buch jedem als lohnenswerter Ausgangspunkt empfohlen, der sich intensiver mit den Aussagen des Paulus über und zum Gesetz auseinandersetzen will.

Jürg Buchegger-Müller

Systematische Theologie

1. Allgemeines

Stefan Felber: *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, geb., 481 S., € 36,-

Neue Bibelübersetzungen haben in den letzten Jahren eine bisher nie gesehene Vermehrung erlebt, sowohl nach der Zahl der Projekte wie der sich beteiligenden Verlage, die je eigene Bibeln auf den Markt bringen, als auch nach der Höhe der verkauften Auflagen. Fast alle Neubibeln werden als kommunikative Übersetzungen vermarktet, die die Sprache ihrer Zeit sprächen und das Anliegen der alten biblischen Texte durch eine „dynamische“ oder „funktionale“ Äquivalenz alltagssprachlich und allgemeinverständlich wiedergäben. Diesem Phänomen hat sich bisher noch keine große wissenschaftliche Untersuchung gewidmet. Stefan Felber, Dozent für Altes Testament am *Theologischen Seminar St. Chrischona* in der Schweiz, hat sich der Aufgabe in einem mehrjährigen Forschungsprojekt in Deutschland und Kanada gestellt, dessen Ergebnisse mit diesem Titel vorgelegt werden. Angesichts der Vielfalt der Einzelaspekte des Gesamtphänomens konzentriert er sich auf einen der einflussreichsten Vordenker der hinter dieser Übersetzungswelle stehenden Prinzipien, auf den Amerikaner Eugene A. Nida. Dessen umfangreiches Wirken für die American Bible Society und den Weltbund der Bibelgesellschaften wird gewürdigt, die leitenden Prinzipien der Übersetzungshermeneutik werden kritisch aufgearbeitet.

Die Darstellung gliedert sich in drei Hauptkapitel, gefolgt von einem Ausblick (Kap 4, 369–392) sowie Anhängen, die als Kap 5 mit einer Übersetzungsdokumentation von Mk 1,4 in 116 Übersetzungen, einem Literaturverzeichnis von 58 Seiten sowie Bibelstellen-, Personen- und Stichwortverzeichnissen (393–481) das Buch beschließen. Beeindruckend ist das 24seitige Werkverzeichnis Nidas innerhalb des Literaturverzeichnisses aus über 70 Jahren (fast 400 Titel von 1937–2008).

Das erste Kapitel „Historische Einführung“ (17–140) gibt zunächst einen Überblick zur Forschungsthematik: „Der vielfach empfundene Eindruck, eine ganz andere Bibel, einen bisher unbekannten Text zu hören – von den einen als hilfreicher Neuzugang bejubelt, von den anderen als Auflösung gefürchtet –, ist nicht das Ergebnis neuer Textfunde, sondern das Ergebnis der hier zu untersuchenden Theorie“. Und: „Wo Nidas Linguistik die Exegese überformt, entsteht die Tendenz, intertextuelle Referenzen zu vernachlässigen und in den Übersetzungen nur das wiederzugeben, was die Übersetzer verstanden zu haben meinen“

(63). Eine kurze Forschungsgeschichte zur kritischen Rezeption der Übersetzungstheorie Nidas leitet über zu einer breiteren Darstellung seines Weges und Werkes.

Da eine wissenschaftliche Biographie Nidas (*1914, †2011) bisher noch nicht vorliegt, werden wichtige Stationen seines Schaffens zunächst ausführlich dargestellt und gewürdigt (83–140). Selber Gründungsmitglied der *Wycliff-Bible-Translators* (1936), schied er 1953 aus deren Leitung aus. Nach einer Promotion in Linguistik kam er 1943 zur *Amerikanischen Bibelgesellschaft*, wo er bis zum Ruhestand (1980) blieb. Ab 1946 arbeitete er in deren Auftrag bei dem *Weltbund der Bibelgesellschaften* mit. Deren Zeitschrift „The Bible Translators“ und Schriftenreihe „Helps for Translators“ (Handbücher) prägte er jahrelang als Herausgeber wesentlich mit. Sein dadurch gegebener Einfluss auf Bibelübersetzungsprojekte weltweit kann kaum überschätzt werden.

Nida plädierte für eine Übersetzung in jeweils zeitgenössischer Sprache, nicht um bewährte Übersetzungen – falls es sie gab – zu ersetzen, sondern „um Menschen mit wenig Bildung zu erreichen“ (105). Durchschlagend war der enorme Verkaufserfolg der „Good News for Modern Man. The New Testament in Today's English Version“ ab 1966, die zunächst als Zielgruppe „Menschen mit Englisch als Zweitsprache“ anvisiert hatte. Diese Ausgabe wurde zum Modell und Quelltext für weitere Übersetzungsprojekte in zahlreichen Sprachen, u. a. erschien bereits 1967 eine erste deutsche Fassung: „Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch“. „Von Nidas Person bekommt man den Eindruck eines unermüdlich hingeebenen, für Menschen, Kulturen und Sprachen lernbegierigen und aufgeschlossenen Partners, Schriftstellers, Redners und Organisators, kurzum: eine ‚kommunikative Natur‘, darin Erasmus ähnlich“ (137).

Nach den Stationen seines Weges referiert das zweite Hauptkapitel (141–299) die übersetzungstheoretischen Schwerpunkte Nidas in fünf Unterkapiteln. Für ihn stellt sich die Aufgabe der Bibelübersetzung nicht anders dar als das allgemeine Übersetzungshandwerk, es geht um einen linguistisch und soziologisch (mehr oder weniger) fassbaren kommunikativen Prozess: „Hier liegt das treibende Motiv für Nidas unermüdliche Arbeit: der Wille, effektiv zu kommunizieren“. Die Angemessenheit einer Übersetzung ist danach zu beurteilen, wie sie wirkt und wie die Leute auf sie reagieren. Hieraus prägte Nida die Forderung nach der „Äquivalenz der Reaktionen“ bei den Adressaten der Übersetzung. Diese wurde zunächst als dynamische, später als funktionale Äquivalenz bezeichnet. Beide sind nicht wesentlich verschieden. Hatten ältere anspruchsvolle Übersetzungen den Wortlaut des Ausgangstextes als Maßstab, d. h. als gelungen galt eine ziel-sprachlich gut vertretbare „Wort-Äquivalenz“, so verschiebt sich dies in der Agenda Nidas zu einer Reaktionsäquivalenz, die erst eine gelungene Kommunikation anzeigt. Sprachen und Wörter besitzen keinen Eigenwert, der Kommunikationsvorgang muss in jeder Sprache anders angegangen werden und mit anderen Wörtern und Bildern ausgedrückt werden. War dies vor Nida als unausweich-

liches Übel gelegentlich hinzunehmen gewesen, so wird es jetzt zum Prinzip erhoben. Die Annahme eines ontologischen oder religiösen Wahrheitsgehalts von Wörtern sei abzuweisen, Wörter müssten je nach kulturellem Kontext geändert und ausgetauscht werden. Für Nida gibt es keine Sprachen, die für die Gestaltwerdung religiöser Wahrheiten besser geeignet wären als andere, auch nicht Griechisch und Hebräisch. Diese beiden seien keine vom Himmel gefallen Sprachen und allen Sprachen eigne die gleiche Dignität (155). Bei einer Übersetzung seien komplexe Satzstrukturen in einem ersten Analyseschritt in Elementarsätze herunterzubrechen. Diese ließen sich dann relativ leicht in einer neuen Sprache wiedergeben. Nida gebraucht das Bild der Inkarnation im Sinne eines Prinzips allgemeiner missionarischer Inkulturation, nach dem die Übersetzung der Bibel ihre Botschaft in der jeweiligen kulturgeprägten sprachlichen Gestalt jeweils neu hervorbringt. „Nida insistierte zwar auf Treue in der Übertragung, aber diese bezog sich immer stärker auf die Botschaft bzw. die Bedeutung eines Textes für die Empfänger der Übersetzung, genauer: auf die *Funktion* eines Textes in einem bestimmten kulturellen Umfeld“ (175f).

Nidas Verhältnis zur generativen Transformationsgrammatik Noam A. Chomskys wird ausführlich diskutiert mit dem Ergebnis, dass sie gerade in der prägenden Phase der sechziger Jahre einen grundlegenden Einfluss auf ihn ausgeübt hat: „Nidas ‚enthusiasm‘ für Chomsky lässt sich also für die Zeit bis Mitte der 1970er Jahre gut dokumentieren“ (221), danach orientierte er sich stärker an soziolinguistischen Modellen (221). Felber bietet dann eine ausführliche Einführung in die Hauptwerke Nidas zur Übersetzungstheorie (238–299).

Um kritische Anfragen geht es im dritten Hauptkapitel (300–368). Felber konstatiert, dass wenn er als Theologe einen Sprachwissenschaftler kritisch befragt, dies in unterschiedlichen Fachbereichen erfolgt und daraus Spannungen entstehen. Für den Rezensenten besteht gerade darin die Stärke dieser Untersuchung. Bibelübersetzung hat es notwendigerweise mit Theologie zu tun, und hier konstatiert Felber das stärkste Defizit in der Übersetzungshermeneutik Nidas. Die Sprache der Bibel ist nicht nur ein passiver Text, der eingebettet in kulturellen Zusammenhängen verstanden wird oder nicht. Sprachtheologisch handelt es sich um Gottes Wort, das als aktive Macht den Adressaten verändert. „Nidas Kommunikationsmodell ist zu isoliert von den Kirchen und zu punktuell entworfen ... Gedacht ist an das äußere Entstehen und Wachsen von Kirche, an Erstempfänger; das innere Bestehen und Reifen von Kirchen bleibt ausgeblendet, und damit auch wichtige Eigenarten biblischer Kommunikation“ (304). Die Geschichte Israels ist auch eine Geschichte des Miss- und Nichtverstehens: „Angesichts ausbleibender und fehlerhafter Hörerreaktion ist zu konstatieren, dass kein Prophet zugegeben hätte, dass sich der Sinn seiner Worte ... erst aus der *Reaktion der Hörer und Leser* erschlossen hätte!“ (306). Die Missverständnisse der Hörer Jesu etwa (u. a. Mt 13,10ff; Mk 12,1ff) manifestieren sich am Ineinander von natürlicher und geistlicher Dimension: „Die Möglichkeit von Missverständnissen ... kann kein Argument gegen einen Übersetzungsvorschlag sein“ (306). Komplexe theologi-

sche Sprache, alltagssprachlich eingeebnet, wird flach und tendiert zu einem Verlust transzendenter Dimensionen: „Ausgerechnet *Bibeln* also, und zwar die nach Nidas Vorgaben übersetzten, reihen sich ein in eine bereits seit dem 17. Jahrhundert zu beobachtenden Tendenz zur *Säkularisierung der Sprache*“ (315). Nidas Orientierung einer guten Übersetzung an den Zielgruppen, die möglichst „wenig verdorben“ durch fromme Floskeln sind, führt zu theologisch flachen Texten. Felber zitiert eine Kritik an Chomsky, die er auch für Nidas Ansatz als zutreffend ansieht: „Je höher der Komplexitätsgrad eines Ausgangstextes ist, desto weniger ist er der linguistischen Analyse zugänglich“ (325).

Dass Sprache mehr ist als Kommunikation von Information, hat nicht erst die Sprechakttheorie entdeckt. Sprache ist auch Spiegel einer Kultur, auch dem Glauben gibt eine Sprache Heimat, deren Verlust nicht neutral ist: „Jeder Vernichtungskampf gegen eine Kultur beginnt ... mit der Unterdrückung der Sprache, in der sie lebt und webt“ (E. Spranger). Und: „Bibeltexte in ein religionsloses Vokabular zu übertragen, bedeutet, ihn zu entleeren“ (360). Nach Felber haben Bibeltexte mit einfacher Satzstruktur und kleinerem Vokabular auch das Aufkommen neuer Gemeindelieder begünstigt: „Die Entwicklung vollzog sich so rasch, dass mitunter selbst Lieder, die noch vor wenigen Jahrzehnten in der Rubrik ‚Kinderlieder‘ abgedruckt wurden, ein höheres sprachliches und theologisches Niveau aufweisen als viele neuere für die ganze Gemeinde bestimmte Lieder“ (359).

Felber bestreitet, dass sich die neueren Übersetzungen zu Recht auf Luthers Diktum vom „dem Volk aufs Maul schauen“ berufen können. Der Bibelübersetzer Luther sei nicht gelehrt, einfach volksmissionarisch und platt kommunikativ zu schreiben, sondern er sei stets an erster Stelle der verantwortliche Theologe. Er zitiert E. Hirsch: „Das Durchleben der Sache, aus dem Luthers ganzes Dolmetschen sich gebiert, ist also seinem tiefsten Kerne nach das Leben des Herzens im Glauben an das Evangelium, der die verzweifelte Selbsterkenntnis unter dem Gesetze als seine ständige innere Voraussetzung, die Anfechtung als seine nie fehlende unerbittliche Bewährung bei sich hat“ (379).

Ausgangspunkt für die gründliche wissenschaftliche Arbeit war die Beobachtung einer inflationären Vermehrung von Bibelausgaben, Texten also, die als Kanon für Glaubensgemeinschaften traditionell einen identitätsstiftenden und autoritativen Wert besitzen. In der Erforschung dieses Phänomens wurde als Hintergrund eine Übersetzungshermeneutik entdeckt, deren Hauptvertreter ausführlich dargestellt wird. Die Verdienste und Motivationen Eugene A. Nidas werden ausführlich gewürdigt. Die sprachtheologische und sprachphilosophische Kritik zielt auf hermeneutische Prämissen, deren Gewicht angesichts der Langzeitwirkung der benannten Schwächen als sehr hoch einzuschätzen ist. Die einer Habilitation würdige Arbeit ist dabei nicht für den akademischen Elfenbeinturm geschrieben, sie zielt auf ihre hohe Relevanz für die Gestalt von Gottesdienst und Gemeindearbeit.

Herbert H. Klement

Rolf Hille, Ulrich Neuenhausen (Hg.): *Gemeinde Jesu Christi in einer globalisierten Welt. Gesellschaftliche, kirchliche und theologische Perspektiven*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2013, Pb., 184 S., € 12,95

Was sollte die christliche Gemeinde über Globalisierung wissen? Wo und wie sollte sie (um)denken und dann handeln?

Der vorliegende Sammelband ist ein Bericht der gemeinsamen Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) und der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) im November 2011. Das Ziel ist, die „Rahmenbedingungen der Globalisierung zu reflektieren“ (8).

Rolf Hille führt mit „Globalisierung im Widerspruch“ (9–13) ins Thema ein. Neben den Voraussetzungen für Globalisierung (*Beschleunigung der Zeit und Verdichtung des Raumes*) skizziert er ihre Licht- und Schattenseiten auch im Blick auf die biblisch-theologische Sicht. Hille belegt neutestamentlich und missionsgeschichtlich, dass Globalisierung „ein Wesensmerkmal der Gemeinde Jesu“ (12) ist. Globalisierung bedeutet aber auch immer Zunahme der Macht, die von sündigen Menschen missbraucht werden kann, wie es beispielsweise am Ende der Zeit geschehen wird, wenn sich die Völker gegen Gott verbünden.

Hans Schwarz zeigt auf, dass die weltweite Vernetzung nicht nur die akademische Theologie herausfordert (15–26). Auch andere Religionen, naturwissenschaftliche Erkenntnisse und eine Art naturwissenschaftlicher Atheismus (kurz und prägnant an Dawkins, Tipler und Hawking analysiert) sind betroffen. Sie alle brauchen die Stellungnahmen der Theologie, wenn sie heute noch Wichtiges sagen will. Schwarz fragt nach Parallelen, Unterschieden, Anknüpfungspunkten zur und bei der frühen Kirche. (Neu) lernen können wir von ihr die missionarisch-individuelle Hinwendung zu(m) einzelnen Menschen. So werden zum Beispiel in den vier Evangelien eben nicht vier verschiedene Evangelien, sondern das eine Evangelium für verschiedene Hörer verschieden gepredigt.

Der Missionswissenschaftler Norbert Schmidt beschäftigt sich mit der „Kirche im Süden“ (27–45). Die westliche Kirche hat seit Jahrhunderten definiert, was „fundierte Theologie“ ist. Das *könnte* sich ändern, da zahlenmäßige Verschiebungen der weltweiten Christenheit erkennbar sind und die Kirche im Süden (vor allem Afrika und Lateinamerika) bis 2025 Europa auf den dritten Platz verdrängen könnte. Es *sollte* sich aber vielleicht auch ändern. Der südafrikanischen Bischof Tutu beschrieb „fundierte Theologie“ als „kontextuelle Theologie“ (38), zu der für seinen Kontext Poesie, Musik, Tanz und Liturgie zählen. Schmidt analysiert knapp und fragt, warum „diese“ Theologie weniger fundiert sein soll?

Einen globalen Anspruch erhebt aber nicht nur der christliche Glaube. Dies zeigt der langjährige Islamkenner Albrecht Hauser (47–64). Er erklärt die Da'wa, die Einladung an jeden Menschen, sich Allahs Willen zu unterwerfen und die längst global agierende Strategie derselben. Er zitiert nicht nur mehrfach den Koran, sondern auch zahlreiche Vertreter des Islam. Hauser zeigt auf, wie die histo-

rische Entwicklung, die wirkliche Religionsfreiheit genauso negiert wie die Wertgleichheit von Muslimen und Andersgläubigen, das Denken und Handeln der gegenwärtigen Da'wa bestimmt. Letztlich ist aber der Islam nicht nur für Christen herausfordernd. Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist dogmatisch und wirklich eine Herausforderung für den Islam.

Horst Afflerbach hat seinen systematisch-theologischen Beitrag „Israel und die Welt der Völker“ in 30 Listenpunkte strukturiert (65–73). In 1–8 legt er die exklusive und inklusive und damit globale Bedeutung der Erwählung Israels dar. Sie schafft die globale Gemeinde Gottes, die in der Parusie Jesu vollendet wird. In den weiteren Punkten geht es um die Frage, ob die Gemeinde das alttestamentliche Volk ersetzt oder ob auch Israel Zukunft hat. Nach zahlreichen grundlegenden biblischen Gedanken – stets mit Belegstellen – kommt Afflerbach zum Schluss: Es findet sich schon in der Bibel eine begründete globale Perspektive für Juden und alle Völker.

Tobias Faix geht dem Einfluss der Globalisierung auf die Spiritualität von Jugendlichen auf den Grund (75–113). Trotz vieler statistischer Angaben ist sein Beitrag flüssig zu lesen und bietet praxisnahe Ansätze zum Weiterarbeiten. Jugendliche beschreiben Globalisierung meist mit „Mobilität“ und „Flexibilität“, die ihre Licht- und Schattenseiten haben. Die neuen Netzwerke verunsichern nicht nur in der Identität, sondern rücken auch reale Beziehungen ins Zentrum des Lebens. Glaube und Beziehungen gehören untrennbar zusammen. Wohl der Gemeinde, die „Beziehungsräume“ schafft. Jugendliche suchen Halt in einem entgrenzten Lebensraum. Kann die Gemeinde diesen bieten? Zwar ist der Glaube vieler Jugendlicher eher immanent, offen für transzendente Erfahrungen sind sie dennoch und dabei nimmt das Gebet eine besondere Rolle ein. „Gute Aussichten für eine suchende Generation.“ (107)

Bevölkerungswissenschaftler *Josef Schmid* erörtert „Die demografische Lage Deutschlands“ (115–141). Er schildert die beiden demografischen Übergänge (19.– 20. Jh. und ab 1964) und gibt so historisch wichtige Verständnishilfen. Schmid analysiert die in Deutschland zusammenagierenden Komponenten „niedrige Geburtenhäufigkeit“ und „steigende Lebenserwartung“. Nach einem informativen Blick in die EU-Länder sowie auf die Weltbevölkerung richtet Schmidt anhand Vorausberechnungen bis 2060 seinen Blick wieder auf Deutschland. Er betrachtet abschließend die Demografiestrategie der Bundesregierung und zeigt Handlungsansätze auf.

Christoph Stenschke geht in seiner hochinteressanten Bibelarbeit der „Globalisierung durch Gottes Geist nach Acta 2,1–13“ nach (143–166). Facettenreich legt er dar, dass das Kommen des Geistes zunächst den Juden galt, und Gottes Heil vom Geist geleitet durch Israel globalisiert wird. Diese Globalisierung lief nicht ohne Spannungen ab, weil Juden dadurch in Identität und Privilegien berührt wurden, ähnlich wie die gegenwärtige Kirche im Blick auf andere Erscheinungsformen des Christseins. Dies ist nur eine der festgestellten Parallelen zur Gegenwart, aus der Stenschke herausfordernde Denkansätze für heute formuliert.

Der Referent für den Arbeitskreis für Migration und Intergration (AMIN) der Deutschen Evangelischen Allianz, *Horst Pietzsch* stellt die Tätigkeit des AMIN dar (167–177). Neben Erklärungen und statistischen Werten geht er etwa der Frage nach, wie in Gemeinden Begegnungsängste abgebaut werden können. *Pietzsch* gibt nicht nur zu dieser Frage kurze, praxisrelevante und herausfordernde Tipps zum Handeln.

Umfang und Preis des Buches lassen nicht das enthaltene Themenspektrum vermuten, dass hier behandelt wird. Ein gelungener und durchweg flüssig zu lesender Beitrag in Sachen christlicher Glaube und Globalisierung.

Michael Schwantge

Adolf Schlatter: *Einführung in die Theologie*, hg. im Auftrag der Adolf-Schlatter-Stiftung von Werner Neuer, Stuttgart: Calwer, 2013, kt., 223 S., € 19,95

„Das ist Theologie!“ soll Heidegger nach dem Besuch einer Vorlesung Schlatters ausgerufen haben. Rezensent schließt sich diesem Lob in Bezug auf den nun vorliegenden Band an: eines unter 20 theologischen Büchern, das zu lesen sich tatsächlich lohnt! Es handelt sich um eine Vorlesung des 71-jährigen Adolf Schlatter vom Tübinger Sommersemester 1924, die bislang nur in stenographischer (wenngleich zuverlässiger) Nachschrift vorlag. Werner Neuer hat den vom Stenographen (Prof. Erwin Mülhaupt) transkribierten Text behutsam geglättet sowie mit einer Einführung und Anmerkungen versehen. Der dichte, bisweilen widerborstige Text ist so auch für Nichttheologen und junge Theologiestudierende mit Gewinn lesbar. Dem Band angefügt ist die bereits mehrfach veröffentlichte Tübinger Rede Schlatters „Erfolg und Misserfolg im theologischen Studium“ (1931).

Schlatter ordnet die 23 Paragraphen seiner Vorlesung drei Hauptteilen zu: I. Das Ziel der Theologie, II. Die Lehrmittel der Theologie, III. Der Gegenstand der Theologie. In ihnen behandelt er Grundsatzfragen, etwa die nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, aber auch ihre einzelnen Disziplinen bis hin zu Hilfswissenschaften (zum Beispiel Paläographie).

In welches Genre gehört diese Vorlesung? Ist sie eine theologische Enzyklopädie? Zwar stellt Schlatter knapp das Ganze der Theologie als Wissenschaft vor und zeigt den Zusammenhang ihrer Teile. Aber er nennt sein Unternehmen bewusst nicht Enzyklopädie. Er nennt es eine „kritische Theorie des Studiums“ (35), man könnte es auch eine Theologie des Theologiestudiums nennen. Er stellt das Ganze der Theologie nicht in distanzierter Abstraktion vor, sondern fragt nach Ziel, Lehrmittel und Gegenstand einer Wissenschaft, die studiert sein will. Deswegen fehlen auch handwerkliche Ratschläge nicht.

Aus dem Reichtum dieser Vorlesung greife ich drei Punkte heraus:

Studium und Amt. Schlatter bedenkt gleich zu Beginn (§ 1) das Verhältnis von Studium und Amt; die Vorlesung endet mit einem Paragraphen zur Praktischen Theologie (§ 23), in dem dieses Thema wieder vorkommt; auf den übrigen Seiten blitzt es immer wieder auf. Schlatter kannte das Problem zweier Ausbildungsphasen, die ohne spürbare Verbindung bleiben: „lustige Studentenzeit mit ihrer Freiheit, dann nach einem scharfen Schnitt das Vikariatsjahr.“ (39) Dieses Problem ging, kaum oder gar nicht bearbeitet, weiter durch Generationen von Theologen bis heute. Für Kirchenleitungen und Fakultäten kann, so gewinnt man bisweilen den Eindruck, der Schnitt gar nicht scharf genug ausfallen. Schlatter dagegen sieht eine enge Zusammengehörigkeit von Studium und Amt und begründet sie ekklesiologisch. Das Amt ist nötig, um die Gemeinde im Denken und Handeln zu einigen. Dazu bedarf es eines Studiums, in dem der zukünftige Amtsinhaber lernt, den Grund des christlichen Glaubens und Handelns selbst zu sehen. Dann kann er von der Gemeinde Glauben und Handeln nicht nur fordern, sondern ihn ihr in seinem Grund deutlich zeigen: „Wenn der Geistliche die Gemeinde anschreit: ‚Ihr müßt glauben!‘, ist der christliche Stand verlassen. Erst Gott, seine Gabe, sein Wirken, dann der Mensch, seine Pflicht, seine Sünde und ihre Überwindung, sein Dienst.“ (189)

Glaube und Wissenschaft. Der Riss zwischen erster und zweiter Ausbildungshälfte zeigt sich bis heute auch in einem Misstrauen gegen Glauben im Bereich der Theologie als Wissenschaft. Kann sie so noch Wissenschaft sein? „Der geglaubte Gedanke regiert die ganze Weise des inneren Lebens. Daran kann sich die Angst heften, daß nun eine Verkürzung eintritt: Du glaubst, also fragst du nicht mehr!“ (57) Diese Angst ist nach Schlatter aber grundlos. Glauben ist die besondere Beziehung, die ein zuvor Erkanntes zu mir hat. Den Glaubensinhalt eigne ich mir formal nicht anders an als alle andere Erkenntnis, mit denselben Gesetzen der Wahrnehmung und Logik. Insofern gehen theologische Wissenschaftlichkeit und Glaube „Hand in Hand“ (54). Es geht in beiden um Wahrnehmung und Urteil. Zum eigentlichen Glauben wird das Erkannte aber erst dann, wenn es meinen Willen berührt: „Welchen Machtbereich gönne ich ihm? Lasse ich ihn ein in mein Lebenszentrum, wo Wille wächst?“ (53) In dieser Hinsicht allerdings bleibt der Glaube wissenschaftlicher Analyse entzogen, denn die Entstehung eines Willens bleibt Geheimnis. Schlatter hält also einerseits den Glauben in Hinsicht auf die Wahrnehmung seines Inhalts im Bereich der Wissenschaft, wahrt andererseits seine Unverfügbarkeit.

Handwerkliche Ratschläge. Hier finden sich viele kleine Kostbarkeiten: Über das Mitschreiben, das Zuviel an Vorlesungen und Lektüre, die Frage nach kirchlicher Mitarbeit während des Studiums etc. Als Beispiel ein längeres Zitat zu Schlatters Anliegen, das Predigen über das ganze Studium hin fortwährend zu üben: „Unser herkömmlicher Fakultätsbetrieb ist hier zu sparsam bemessen. Denn es schadet auch für die Anfänge des Studiums gar nichts, wenn sich mit der Übung das Bewußtsein verbindet, daß das ganze theologische Studium sein Ziel

in der Amtspraxis hat. Aber Übung bedarf der Theorie, darum Übung mit Aufsicht. Am schlechten homiletischen Muster entstehen ungezählte Predigten vom gleichen Muster.“ (186)

Schlatters Vorlesung ist ein Konzentrat seines theologischen Lebenswerkes, längst ausgereift und bewährt, weise und gesund. Natürlich hat auch dieses Werk Grenzen, sie fallen aber gegenüber dem Gewinn, mit dem man es lesen kann, nicht ins Gewicht. Genannt seien nur die nicht immer ganz einsichtige Gliederung (warum stehen die exegetischen Disziplinen im zweiten Hauptteil und nicht, mit allen anderen theologischen Disziplinen, im dritten?) und einige allzu harsche und knappe philosophie- und theologiehistorische Urteile.

Der Vorlesung sind viele Leser zu wünschen. Den Vergleich mit Barths berühmter „Einführung“ dürfte sie aushalten, vielleicht gerade wegen ihrer Andersartigkeit und Eigenständigkeit.

Clemens Hägele

2. Dogmatik

Barbara Drossel: *Und Augustinus traute dem Verstand. Warum Naturwissenschaft und Glaube keine Gegensätze sind*, Gießen: Brunnen, 2013, 93 S., € 9,99

Das kleine Büchlein von Barbara Drossel, Professorin für Theoretische Physik am Institut für Festkörperphysik an der Technischen Universität Darmstadt, ist das Ergebnis des rührigen Versuchs, Glaube und Naturwissenschaft für Vertreter des wörtlichen Verständnisses – d. h. das Verständnis des Textes im Literalsinn – der biblischen Schöpfungserzählungen in Einklang zu bringen.

In der kurzen Einleitung (5–8) positioniert sich Drossel als überzeugte Christin und gleichzeitig kritisch denkende Naturwissenschaftlerin: „Weil das scharfe und kritische Nachdenken so sehr zu meinem Wesen gehört, kann ich meinen Verstand in Glaubensdingen nicht ausschalten“, heißt es etwa auf S. 6. Oder: „Genau wie in der Wissenschaft“ – damit meint Drossel die naturwissenschaftlichen Disziplinen innerhalb der Wissenschaften; diese Unklarheit des Wissenschaftsbegriffs durchzieht leider das ganze Büchlein – „ist es auch im Glauben immer wieder nötig, Gutes und Richtiges von Falschem und Schlechtem zu trennen“ (6f). Drossel unterteilt ihren Versuch, Glaube und (Natur-) Wissenschaft nicht als grundsätzlichen Widerspruch zu sehen (vgl. 8), in zwei Kapitel:

Im ersten Abschnitt (11–43) beleuchtet Drossel zunächst „Die These vom Widerspruch von Glauben und Naturwissenschaft“ (11–17); eine These, die sie so nicht gelten lässt, weil sie auf einem atheistischen und einem christlichen Missverständnis beruhe:

Die atheistische Variante zeigt Drossel anhand des Oxford Biologen Richard Dawkins auf, der Glaube als „das blinde Akzeptieren von dogmatischen Lehraussagen“ verstehe, „die man nicht hinterfragen darf“ (11). Gott sei zur Erklärung der Welt nicht nötig, die Wissenschaft habe den Glauben widerlegt.

Die christliche Variante besteht nach Drossel in einem wörtlichen Verständnis der biblischen Schöpfungsoberlieferungen (die Welt sei in sechs Tagen geschaffen, das Alter der Erde sei 10.000 Jahre usw.) (13–15). Als populären Vertreter der Kurzzeitkreationisten erwähnt die Autorin Werner Gitt, der alle Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft als „Produkt einer atheistischen Weltanschauung“ ablehne.

Drossel macht nun zwei Fehler aus, denen die so gegensätzlichen Vertreter der Widerspruchsthese unterliegen. Der erste Fehler liegt in der Vermischung der Erklärungsebenen (19–32). „Die Frage nach dem Entstehungsprozess und die Frage nach dem Urheber können gar nicht miteinander im Konflikt liegen“ (20), die seien auf unterschiedlichen Ebenen angeordnet: „Die Frage, ob es einen Schöpfer des Universums gibt, der es sich ausgedacht und aus dem Nichts ins Leben gerufen hat und ein Ziel mit ihm verfolgt, ist eine völlig andere als die Frage, nach welchen Naturgesetzen sich das Universum entwickelt und Sterne und Planeten entstehen“ (20). Drossel argumentiert – ohne dies kenntlich zu machen – in den Spuren Werner Heisenbergs mit seiner ontologischen „Schichten-theorie der Wirklichkeit“ und könnte in der „Perspektiventheorie“ der jüngst erschienen Habilitationsschrift von Christina Aus der Au eine Verbündete finden.

Die Verfasserin untermauert ihre „Theorie der verschiedenen Ebenen“ mit einer Replik auf das (bereits von D. Bonhoeffer scharf kritisierte) Lückenbüßer-Argument, wie es Vertreter des *Intelligent Design* populär gemacht haben, argumentiert gegen den theologischen Deismus und schreibt den göttlichen Wundern auch innerhalb der Naturgesetze ihre Berechtigung zu, denn „Naturgesetze beschreiben nur, was normalerweise passiert“ (30).

Den zweiten Fehler lokalisiert Drossel in „Grenzüberschreitungen“ (33–43): „Wenn die Zuständigkeitsbereiche von Glauben und Wissenschaft verwechselt werden, kommt es zu Grenzüberschreitungen, bei denen Wissenschaftler meinen, etwas über den Sinn (bzw. den fehlenden Sinn) des Universums sagen zu können, und religiöse Menschen meinen, aus der Bibel Lehrmeinungen über die Beschaffenheit der Natur herauslesen zu können“ (33). Anschließend führt sie naturwissenschaftliche bzw. christliche Grenzüberschreitungen näher aus (bspw. Gott gibt es nicht; etwas sei von alleine geschehen; Missbrauch der Bibel als naturwissenschaftliches Lehrbuch usw.).

Im zweiten Abschnitt (47–81) spürt der geneigte Leser den Herzschlag der Autorin, wenn sie von ihren „drei großen Vorbildern“ ausgeht und anhand der Positionen des Kirchenvaters Augustinus, des Begründers der modernen Naturwissenschaften Johannes Kepler und dem zeitgenössischen Humanbiologen Francis Collins „Glaube und Wissenschaft in Harmonie“ bringen will. Zusammen mit ihren Schlussgedanken setzt hier meine leise Kritik am vorliegenden

Harmonisierungsversuch ein: Drossel meint als Fazit festhalten zu können, dass „[a]ll diese Überlegungen und Beispiele zeigen, dass Glaube und Naturwissenschaft sich im Tiefsten nicht widersprechen, sondern dass sie einander ergänzen, ja einander brauchen“ (83). Diese Schlussfolgerung ist dann richtig, wenn und sofern Glaube und Naturwissenschaft auf unterschiedlichen Ebenen liegen oder Ausdruck verschiedener Perspektiven sind. Hier wäre eine etwas vorsichtiger Schlussfolgerung sicher hilfreich gewesen (bspw., dass sich Glaube und Naturwissenschaft nicht von vornherein und per se widersprechen müssen), um dem sonst gut zu lesenden und allgemeinverständlich geschriebenen Buch unumwunden zustimmen zu können.

Überzeugte Vertreter des Kurzzeitkreationismus wird Drossel nicht überzeugen können – das ist sich die Autorin durchaus bewusst. Aber Gläubige, die ehrlich fragend sich diesen Themenkreisen annähern, jedoch von den (Schein-) Argumenten kreationistischer, fundamentalistischer oder atheistischer Vertreter/innen sich verwirrt nach klärenden Worten sehnen, die weder den Verstand beleidigen noch den Glauben infrage stellen, erhalten mit dem schmalen Büchlein von Drossel ein hilfreiches und intelligent aufgebautes Argumentarium in die Hände. Deshalb wünsche ich den gedruckten Gedanken Drossels die weite Verbreitung, die sie verdienen.

Peter Müller

Christoph Heilig, Jens Kany (Hg.): *Die Ursprungsfrage. Beiträge zum Status teleologischer Antwortversuche in der Naturwissenschaft*, Edition Forschung, Münster: LIT Verlag, 2011, Pb., XVIII+302 S., € 29,90

Der vorliegende Sammelband von Heilig und Kany setzt sich multiperspektivisch mit der Frage auseinander, inwiefern Schöpfung bzw. Teleologie durch naturwissenschaftliche Methoden nachweisbar oder überhaupt mit ihnen vereinbar ist. Dabei bekommt der Leser einen Einblick in die Rezeption des amerikanischen „Intelligent Design“-Ansatzes im deutschsprachigen Raum. Zwei Merkmale zeichnen diesen Sammelband aus. Erstens das Spektrum der vertretenen Positionen. Es kommen Vertreter des Naturalismus zu Wort und mehrheitlich dessen christliche Kritiker, unter denen sich wiederum Befürworter und Kritiker eines naturwissenschaftlichen Design-Schlusses finden. Dabei haben die Herausgeber bewusst eine Unterteilung der Beiträge in pro und kontra vermieden, um nicht durch unnötige Polarisierung die angestrebte Versachlichung und Differenzierung zu untergraben. Zweitens zeichnet den Band eine wissenschaftstheoretische Ausrichtung aus. Der Leser wird also vergeblich nach einer Diskussion spezieller biologischer Strukturen suchen und stattdessen begriffliche Analysen, wissenschaftshistorische und philosophische Überlegungen finden.

Der Sammelband gliedert sich in vier Teile. Im einführenden Teil lotet Christoph Heilig systematisch das Feld der möglichen Antworten auf die Ursprungsfrage aus. Daran schließt Jens Kany einen knappen historischen Abriss zur Entstehung der aktuellen Diskussionslage um Teleologie in den Naturwissenschaften an.

Der zweite Teil widmet sich dem Design-Argument. Reinhard Junker argumentiert, dass der Schluss auf Design nicht deduktiver oder induktiver, sondern abduktiver Natur sei und nicht ausgeschlossen werden dürfe, bis plausible natürliche Mechanismen zur Erklärung vorlägen. Thomas Waschke untersucht Michael Behes klassisches Design-Argument aufgrund der irreduziblen Komplexität und folgert, dass der Ausschluss bestimmter Entstehungswege den Schluss auf Design nicht rechtfertigen könne. Christoph Heilig erläutert die Anforderungen an ein naturwissenschaftliches Designer-Modell und urteilt, dass bisherige Vorschläge aufgrund mangelnder Spezifizierung des Designers und der Design-Bedingungen scheiterten.

Der dritte Teil setzt sich mit Fragen der Wissenschaftstheorie auseinander. Jens Kany moniert einen evolutiven Dogmatismus aufgrund mangelnder philosophischer Reflexion, der zu Gegenbewegungen wie Intelligent Design geführt habe. Josef Bordat argumentiert, dass Intelligent Design ein gangbares nicht-naturalistisches Forschungsprogramm sein könne, wenn es falsifizierbar bleibe, nicht ideologisch auftrete und den subjektiven Gotteszugang nicht objektiviere. Henrik Ullrich unterscheidet zwischen Evolution als naturhistorischem Prozess, als Leitidee für Forschung und als weltanschaulichem Deutungsrahmen. Mit Hinweis auf die Pluralität von Evolutionstheorien verteidigt er eine wissenschaftlich gebotene Evolutionskritik. Im kürzesten Beitrag behauptet Robert Spaemann, dass nur der Schöpfungsgedanke den Dualismus zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, zwischen den biologischen Entstehungsbedingungen und der davon emanzipierten Innerlichkeit überwinden könne, ohne einer idealistischen oder materialistischen Reduktion zu verfallen.

Der vierte Teil thematisiert die Frage nach Zwecken in der Natur. Markus Rammerstorfer konstatiert den Anschein von Planung in der Natur, für den auch im Rahmen der synthetischen Evolutionstheorie eine naturalistische Erklärung ausstehe. Markus Widenmeyer analysiert evolutionäre Erklärungen auf ihren teils subtilen teleologischen Gehalt hin und weist deren Inkommensurabilität mit physiko-kausalen Erklärungen nach. Entsprechend argumentiert Hans-Dieter Mutschler, dass sich die Finalität menschlichen Handelns nicht auf Kausalität reduzieren lasse wie in der Physik. Mathias Gutmann und Willem Warnecke beschließen den Band mit der Gegenposition, dass die Rede von Naturzwecken eine sprachliche Attribution auf der Metaebene sei und nicht den Objekten selbst zukomme.

Im Folgenden kann nur auf wenige beitragsübergreifende Streitfragen eingegangen werden. Hilfreich für eine grundlegende Orientierung ist Heiligs Systematik möglicher Antworten, die in einem entscheidenden Schritt die Erkennbar-

keit von Teleologie zum Unterscheidungskriterium verschiedener Positionen macht. Denn die Einsicht, dass die Kritik an empirischen Design-Schlüssen nicht automatisch eine Bestreitung von Design an sich impliziert, nimmt der Debatte ihre weltanschauliche Brisanz. Die tabellarische Übersicht im folgenden Beitrag (20) hilft dabei, den Durchblick zu bewahren. Verwirrend könnte Heiligs definitorische Grenzziehung zwischen Ateleologie und Teleologie sein, die komplexe deterministische Phänomene unter dem Begriff der „schwachen Teleologie“ subsumiert, was der mehrheitlichen Verwendung dieses Begriffspaars im Rest des Bandes entgegensteht. Diese Definition ist jedoch dem bisherigen Diskussionsverlauf geschuldet und macht von Anfang an auf die typische Äquivokation verschieden gefüllter Teleologie-Begriffe aufmerksam.

Faszinierend ist die Diskussion um das Phänomen des teleologischen Vokabulars in der Biologie. Gutmann und Warneckes starke Konklusion, dass Zwecke der Natur nicht inhärent, sondern ausschließlich menschliche Attributionen seien, steht der Mutschlers entgegen, dass Teleologie zur Welt gehöre wie Schwerkraft oder Elektrizität und nicht einmal auf den Menschen zu beschränken sei. Sie gehen dabei von der Prämisse aus, dass Zwecke nur dort vorkommen könnten, wo handlungsfähige Objekte existierten. Da ein übernatürlicher Designer nicht in transsubjektiven wissenschaftlichen Theorien vorkommen könne, bleibt ihnen nur noch der Mensch als möglicher Zwecksetzer. Diese Deduktion erübrigt jedoch nicht den Nachweis, dass die teleologischen Erklärungen der Biologie *prinzipiell* auf kausal-mechanische reduzierbar sind. Vielmehr überzeugen Widenmeyer und Mutschler vom Gegenteil.

Die Beiträge zur Frage, ob ein positiver Schluss auf Design legitim ist, führen zur typischen Pattsituation, in der eine Seite der anderen die Beweislast auferlegt. Während Rammerstorfer und Junker bei Design-Signalen Design für die plausibelste Erklärung halten, solange keine realistischen ateleologischen Alternativen vorliegen, meint Waschke, dass Design-Vertreter erst alle naturalistischen Erklärungen prinzipiell ausschließen müssten. Heilig bringt den entscheidenden Erkenntnisfortschritt, indem er die Anforderungen an eine legitime Design-Erklärung expliziert. Nur die Spezifizierung des Designers inklusive der entsprechenden Rahmenbedingungen ergebe ein Modell mit Erklärungsmehrwert, dessen Plausibilität gegen die ateleologischer Alternativen abgewogen werden könne. Seine Schlussfolgerung, dass kontextlose Design-Signale ohne ein konkretes Design-Szenario nutzlos sind, trifft das Herz von Intelligent Design und wird zweifelsohne die weitere Debatte bestimmen. Deshalb ist dieser Beitrag für jeden, der sich mit Intelligent Design auseinandersetzt, ein Muss.

Insgesamt bietet der Sammelband eine gute Einführung in die Thematik durch die jeweiligen Vertreter selbst, ohne dass man gleich mehrere Monografien lesen muss. Vorkenntnisse zu Intelligent Design und Wissenschaftstheorie dürften das Verständnis erleichtern, sind jedoch nicht unabdingbar. Den Herausgebern ist ein wegweisender Schritt hin zu einer sachlicheren und differenzierteren Debatte mit höherem wissenschaftstheoretischem Reflexionsniveau gelungen. Zwar kann er

Einführungen in die Wissenschaftstheorie nicht ersetzen, aber zumindest zu weiterer Lektüre anregen. Es ist zu hoffen, dass gerade die naturwissenschaftliche Apologetik in evangelikalen Kreisen opportunistische Einzelargumente hinter sich lässt und sich den größeren systematisch-philosophischen Zusammenhängen stellt, um sich damit von ihrem reaktionären und zugleich positivistischen Erbe zu emanzipieren. Dieser Band ist ein begrüßenswerter Schritt in diese Richtung.

Anthony Fisher

Hans Joachim Iwand: *Dogmatik-Vorlesungen 1957–1960: Ausgewählte Texte zur Prinzipienlehre, Schöpfungslehre, Rechtfertigungslehre, Christologie, Ekklesiologie mit Einführungen*. Hg. v. Thomas Bergfeld und Edgar Thaidigsmann. Unter Mitarb. von Gerard den Hertog und Eberhard Lempp. Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 18, Münster: LIT, 2013, geb., 304 S., € 39,90

Die Dogmatik-Vorlesungen aus den letzten Lebensjahren Hans Joachim Iwands (1899–1960) sind eine interessante Ergänzung zu den bereits erschienenen *Nachgelassenen Werken* Iwands, hier allerdings herausgegeben in einer anderen Reihe. Zu Lebzeiten hat Iwand nicht viel veröffentlicht; am bekanntesten ist er wohl als Herausgeber und Mitverfasser der *Göttinger Predigtmeditationen* und durch seine Schrift *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*. Der größte Teil der Veröffentlichungen stammt aus dem Nachlass Iwands, so auch das vorliegende Buch. Die Vorlesungen stammen aus der Zeit von 1957 bis 1960, als Iwand Professor für systematische Theologie in Bonn war. Neben einer Einleitung und einer biographischen Skizze über Iwand aus dem Zeitraum der hier veröffentlichten Vorlesungen besteht das Buch aus den im Buchtitel genannten fünf Loci der Dogmatik: Prinzipienlehre, Schöpfungslehre, Rechtfertigungslehre, Christologie und Ekklesiologie. Allen Teilen sind Einführungen vorangestellt, die auf eins der seit 1983 jährlich stattfindenden Iwand-Symposien zurückgehen (2007), bei dem auch die Auswahl der Texte Iwands vorgestellt wurde, die im vorliegenden Buch in stark erweiterter Form abgedruckt wurden. In der Einleitung wird ganz richtig gesagt, dass der Band einen Einblick gibt in das, „was man Iwands Dogmatik nennen könnte“ (1f). Dazu ist zu vermerken, dass Iwand den Wunsch hatte, noch eine Dogmatik und ein Lutherbuch zu schreiben, aber beides ist ihm versagt geblieben. Für diesen Band wurden Texte ausgewählt, die den jeweiligen Bearbeitern „als besonders charakteristisch, anregend und nachdenkenswert erscheinen.“ (2) Abgesehen von dem Teil über die Christologie handelt es sich hierbei um bislang nicht veröffentlichte Texte Iwands. Die Einführungen zu den einzelnen Teilen helfen, die Texte Iwands in ihrem Kontext zu verstehen, und sie zeigen die Struktur, den Aufbau und Inhalt der jeweiligen Teile. Das ist grundsätzlich zu begrüßen, bedeutet aber auch eine bestimmte Deutung der Texte Iwands, die dem

Leser gewissermaßen vorgegeben wird. Das Gleiche gilt für die kurzen Einleitungen, die vielen Textabschnitten vorausgehen.

Im einleitenden Teil zur Dogmatik, der Prinzipienlehre (21–72), fragt Iwand zentral nach der Offenbarung Gottes und der Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes. In der kritischen Auseinandersetzung mit Kant, Schleiermacher und Hegel macht Iwand deutlich, dass es keine rechte natürliche Gotteserkenntnis gibt, sondern dass die Erkenntnis Gottes auf der Offenbarung Gottes in Jesus Christus beruht. Iwands immer wiederkehrende Grundgedanken und Anliegen, das Heil in Christus *extra nos*, und die Unfähigkeit des natürlichen Menschen, zu glauben, der unfreie Wille des Menschen, finden sich auch in seiner Prinzipienlehre. Hervorheben möchte ich Iwands Beschreibung der Dogmatik als Mitte der theologischen Disziplinen. Von ihr aus, so Iwand, erfolgt die Gestaltung der Theologie als ganzer. Sie darf sich nicht den Erkenntnissen der anderen theologischen Disziplinen verschließen, aber sie fragt nach dem *Kurs* der Theologie. Die Dogmatik „fragt den Exegeten, den Historiker innerhalb der Theologie, auch den Praktischen Theologen, sofern sich dieser noch fragen lässt: Weißt du auch, was du tust? Sie macht das *Ganze* bewusst. Sie fragt: Weißt du, welche Konsequenzen das hat, was du hier sagst, vertrittst, tust, anderen verkündest...“ (65).

Mit der Schöpfungslehre (81–110) bewegt Iwand sich auf einem für ihn ungewohnten Terrain. Das Zentrum und der Ausgangspunkt seiner Theologie liegt in der Rechtfertigungslehre und Christologie, und er lehnt den Gedanken ab, dass die Schöpfungslehre die allgemeine Offenbarung ist, innerhalb derer dann die spezielle Offenbarung des Heils in Christus folgt. In seiner Vorlesung nähert er sich dem Thema der Schöpfung auf unterschiedliche Weise, und es ist charakteristisch, dass die Erkenntnis der Schöpfung als Gottes Werk dem Menschen nicht einfach offenbar ist, sondern durch Gott selbst offenbart werden muss. So ist zum Beispiel auch das Lob der Schöpfung oftmals ein Lob im Widerspruch zu den Erfahrungen des Lebens, ein Lob, das „aus den tiefsten Anfechtungen“ emporsteigt (101).

Mit der Rechtfertigungslehre (125–157) und der Christologie (171–205) sind wir wie erwähnt im Herzen der Theologie Iwands. In der Vorlesung über die Rechtfertigung finden sich die Grundgedanken wieder, die Iwand in seiner wichtigen Schrift *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* ausgeführt hat. Rechtfertigung allein aus Glauben heißt, dem Urteil Gottes über mein Leben Recht zu geben, dem Todesurteil Gottes und seinem Wort der Vergebung und Neuschöpfung in Christus. Iwand hebt mit Luther das *sola fide* (allein aus Glauben), den von Gott gewirkten Glauben in Abgrenzung von den Werken, ja im Widerspruch zu ihnen, hervor. Weitere Themenbereiche, die behandelt werden, sind die Frage von Gottes- und Selbsterkenntnis, Glaubensgewissheit, das *extra me* und *pro me* der Heilstat Christi, Gericht und Zorn Gottes, das Christusgeschehen als Versöhnungstat Gottes, und die Frage der Heiligung. Wie der Teil der Rechtfertigungslehre lädt auch der Abschnitt über die Christologie dazu ein, mehr davon an anderer Stelle von Iwand zu lesen. Der Teil über die Christologie ist den bereits

veröffentlichten Christologievorlesungen vom Wintersemester 1958/59 und vom Sommersemester 1959 entnommen (Iwand, NWN 2: Christologie, Gütersloh 1999). In dem hier abgedruckten Teil expliziert Iwand, was es heißt, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Er betont die Präexistenz Christi und die Menschwerdung Christi als Heilshandeln für uns. Christi Kreuz und Auferstehung sind das Zentrum, von woher auch erst wahre Erkenntnis Gottes möglich ist. „Wer zu der Erkenntnis Gottes über das Kreuz und die Auferstehung Jesu gelangt, dem wird es ergehen wie den ersten Zeugen und den ersten, die diesen Weg beschritten haben. Es wird alles, was ihnen vorher Licht schien, wie Finsternis erscheinen. Der Gottesglaube, von dem sie herkommen, wird sich als Finsternis erweisen in diesem Licht.“ (183) Weiter entfaltet Iwand dann die Heilsnotwendigkeit von Jesu Kreuz und Auferstehung als Tat Gottes.

In seiner Ekklesiologie (221–270) knüpft Iwand an die theologischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts an, wo er ein echtes Ringen um die Lehre von der Kirche sieht, wie bei Stahl, Sohm, Vilmar oder Kliefoth. Iwand findet mehr Hilfe in dieser Frage bei diesen „Großvätern“ als bei den „Vätern“ von Ritschl bis Troeltsch. Neben der Frage von wahrer und falscher Kirche widmet sich Iwand auch ausführlicher den drei „großen menschlichen Institutionen“ (238), Gesellschaft, Staat und Kirche, und deren Verhältnis zueinander, wobei er auch die Fragen von Kirchenrecht und Staatskirchenrecht aufgreift.

Insgesamt scheint mir dieser Band als Einführung in Iwand oder auch als Einführung in die Dogmatik weniger geeignet. Dafür sind die Texte zu selektiv und auch zu fragmentarisch, was sich aus der Tatsache ergibt, dass es sich um Vorlesungsmanuskripte handelt, die Iwand nur teilweise ausgearbeitet hat. So schreiben auch die Herausgeber in der Einleitung: „Die vorliegende Auswahl kann die Lektüre anderer Texte von Iwand nicht ersetzen. Sie vermag aber vielleicht dazu anregen, ihn zu lesen.“ (3) Für denjenigen, der bereits mit Iwand vertraut ist, ist dieser Band eine wertvolle Ergänzung, besonders im Blick auf die Prinzipienlehre, die Schöpfungslehre und die Ekklesiologie.

Ralph Meier

Heinrich Christian Rust: *Geist Gottes – Quelle des Lebens. Grundlegungen einer missionalen Pneumatologie*, Schwarzenfeld: Neufeld, 2013, Pb., 368 S., € 19,90

„Missio Dei“, „missional“ und ähnliche Wendungen tauchen seit einigen Jahren inflationär als Gegeninitiative zu „missionarisch“ auf und nun auch in diesem imposanten Werk, das „Grundlegungen einer missionalen Pneumatologie“ bieten will. Während noch vor Jahren eher von einer biblischen oder charismatischen Lehre vom Heiligen Geist die Rede gewesen wäre, scheint schon das Wort „missional“ sich als ebenso selbsterklärend wie verkaufsfördernd zu erweisen. Da es

sich auch „nur“ um „Grundlegungen“ handelt, kann man auf Kritik reagieren mit dem Hinweis, dass es eben keine Pneumatologie im eigentlichen Sinne sein soll. Jedenfalls ist es auffällig, dass im Haupttitel gar nicht vom „Heiligen Geist“ oder „ewigen Leben“ die Rede ist, sondern lediglich vom „Geist Gottes“ als einer „Quelle des Lebens“ ...

Was Bestseller-Autor Heinrich Christian Rust zum Besten gibt, wird flankiert von zwei Empfehlungen aus der Feder von Jürgen Moltmann und von Peter Zimmerling (als Vorwort). Wer Einwände hat oder Einsichten nicht teilt, muss also schon mal per se „schwere Geschütze auffahren“ ...

Der Autor verfährt so, dass er zunächst eine persönliche Einführung unter der Überschrift „Bewegungen des Geistes und Erstarrungen des Lebens“ gibt (13–31). Dabei schlägt er in seiner Gegenwartsanalyse durchaus seltene selbstkritische Töne gegenüber der charismatischen und pfingstkirchlichen Bewegung an. Dann folgen acht Abschnitte, beginnend mit „Der trinitarische (sic!) Geist Gottes – sein Wesen und seiner Personalität“ (33–81); „Der Geist der Offenbarung – Zugänge zum Geist Gottes“ (83–113); „Der Geist des Lebens – Schöpfung und Neuschöpfung“ (115–140); „Der Geist der Freiheit – Neugeburt und Geisterfüllung“ (141–179); „Der Geist der Liebe – Gotteskindschaft und Heiligung“ (181–202); „Der Geist der Versöhnung – Gemeinschaft und Kirche“ (203–265); „Der Geist der Gnade – Charisma und Dienst“ (267–321); „Der Geist der Hoffnung – Erwartung und Vollendung“ (323–347). Schon an diesen Überschriften fällt auf, dass dem Geist stets positive Attribute zugeordnet werden, die ihn als besonders ausweisen sollen. Das Buch mündet in einen Ausblick („Ein neues Pfingsten – Aufbruch zur Quelle des Lebens“; 349–353) und ein Literaturverzeichnis (355–368). Leider fehlt dem Buch ein Index mit der Auflistung von Sachthemen, Bibelstellen und Personen.

Wer das Buch von vorne bis hinten durcharbeitet, dem begegnen als Leitwörter insbesondere „Erfahrung“, „Emotion“ / „Gefühl“ und „Erfolg“. Hier liegt der Reiz, aber auch das Reizende des Rust-Buches: Einerseits finden sich eine Fülle schöner Erfahrungen, Erlebnisse und Erkenntnisse, andererseits sind diese oft mehr assoziativ als biblisch-theologisch untermauert oder recht plakativ. An etlichen Stellen kann man den Eindruck gewinnen, die betont persönlichen Beispiele sollen ablenken von einer Hinterfragung des zuvor Gesagten. Überhaupt ist die Interpretation und Einschätzung von Eindrücken sehr selbstbezogen, was sich auch an den Sprachspielen ablesen lässt, und wird kaum hinterfragt. Einwände sind quasi von vorneherein nicht vorgesehen oder werden historisiert nach dem Motto „Wer so denkt, ist noch alten, überkommenen Vorurteilen verhaftet und verweigert sich einer Art sentimental-ökumene des Erlebens (und nicht der Lehre).“ Rust schwimmt im Strom einer Ideologie der Emerging Church und eines evangelikal gefärbten theologischen Zeitgeistes, welcher emergent, mystisch, inklusivistisch, dialogisch, charismatisch, missional und ökumenisch ist und folgt weitgehend Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung, die eine stete Transformation dieser Welt und des Kosmos bis zur Vollendung postuliert. Dabei be-

trachtet Heinrich Christian Rust jeglichen gesellschaftlichen Wandel schon als Wirken eines missionalen Heiligen Geistes. – Oder Gegenstimmen werden gleich mit dem Mehrheitsargument ausgeschaltet, als wenn die Verbreitung eines Phänomens schon der Erweis eines geistlichen Aufbruchs sei. So ist es schwammig und im Blick auf „so etwas wie“ keineswegs neutestamentlich, wenn es auf S. 75 heißt, der Autor habe „selber so etwas wie eine Taufe mit dem Heiligen Geist erfahren“ oder in Blick auf das Sakrament der Heiligen Taufe eine Art „Taufe plus“ fordert, die zusätzlich mit dem Heiligen Geist erfülle (141–145). Entsprechend sind manche Formulierungen seelsorgerlich sehr bedenklich: „Diese Krisen und schmerzvollen Lebenspunkte sind auch Treffpunkte Gottes; sie werden zu Wendepunkten durch die Begegnung mit dem lebendigen Wort Gottes und (sic!) dem Heiligen Geist“ (146; ähnlich 161f).

So wird man von der ersten bis zur letzten Seite den Eindruck nicht los, hier sei ein manchmal diffuser Mischmasch aus Sachbuch, Essay und Erfolgsbericht zusammengestellt worden. Besser wäre es sicherlich gewesen, wenn der Autor sich auf ein literarisches Genre festgelegt hätte. Dazu hätten beispielsweise klare Begriffsbestimmungen gehört – was unter „missional“ verstanden wird, kommt nur knapp und blass (zum Beispiel auf S. 30; aber unter sozialdiakonischen Aspekten 255ff) zur Sprache – außer noch im Untertitel ... So kann folgender Satz nur Irritationen auslösen, wenn er nicht erklärt wird: „Der Geist Gottes ist ein Geist der Mission in dieser Welt, nicht nur ein charismatischer Geist“ (29). Dazu passt wiederum kaum, dass dagegen zu oft ausführliche Ausführungen zu Aussagen von Nebensächlichkeit auftauchen (etwa zur persönlichen Einstellung zur historisch-kritischen Methode, zur Historie der Mystik usw.). Wo philosophische Ausflüge gewagt werden, scheint nicht selten eine eher oberflächliche Durchdringung der Sachverhalte auf. Hier wäre weniger mehr gewesen, auch wenn dann das Literaturverzeichnis weniger belesen gewirkt hätte.

Bei der manchmal mühsamen Lektüre gewinnt man leicht den Eindruck, dass das eigentliche Thema des Buches das „Anderssein der Anderen“ ist, die ihr Christsein anders leben, vom Heiligen Geist anders reden oder „sich für eine softere Version des Geisteswirkens“ (17) entschieden usw. Da sind automatisch Fragezeichen zu setzen hinter Aussagen wie: „Aber es sind nicht diese Phänomene, die ich suche, sondern ich suche meinen Herrn und Gott. Ich würde diese Erfahrungen auch niemals als den entscheidenden Schlüssel für einen geistlichen Aufbruch sehen“ (19).

Als Seitenhieb auf Andersdenkende kommt nicht selten der Vorwurf theologischer Spitzfindigkeit (vgl. 27) und dass sie „erstarren in ihren dogmatischen Wahrheiten und Überzeugungen“ (23) – dabei ist ja gar nicht die Frage, ob man Dogmen hat, sondern welche die Bewusstseinsgrundlage bilden! Auf Seite 73 relativiert Rust den Anspruch einer Pneumatologie: „Das soll allerdings nicht in einer theoretischen Weise geschehen, sondern anhand von einzelnen Erfahrungen, die verdeutlichen können, wie komplex die Theologie und persönliche und gemeindliche Spiritualität miteinander korrespondieren.“ Weniger argumentativ

als abfällig wird die Vorstellung des Cessationismus, 1Kor 13,10 beziehe sich auf den Abschluss des Kanons als „willkürlich“ zurückgewiesen (57 u. ö.). Anfragen an eine geistliche Realität charismatisch-pfingstlerischer Phänomene werden dann mit vermeintlich biblischem Bezug auf 1Thess 5,19ff als „Betrüben des Geistes“ gewertet (57). Bei manchen angeführten Bibelstellen hätte ich mir eine gründlichere exegetische Durchdringung unter Einbezug des Kontextes vorstellen können. Auch wäre zu beachten gewesen, dass die Apostelgeschichte in erster Linie Phänomene beschreibt und keine Lehre weitergeben will. Das *Sola Scriptura* erscheint sowieso verdächtig und ist in jedem Fall einer erfahrungsgesättigten Aufbereitung zu unterziehen: Rust lehnt die „Alleinwirksamkeit des verkündigten Wortes“ ab und ist überzeugt, dass die Gemeinde durch den Grundsatz *sola scriptura* „geradezu entmündigt werden soll, das Gehörte anhand der Schrift zu prüfen“ (221). Auf einer solchen Basis stehen dann auch Formulierungen, nach denen der Heilige Geist nicht nur in der Gemeinde wirke, sondern seine Wirksamkeit sich „an allen Orten und zu allen Zeiten des Lebens“, in „allen Lebensbereichen und Lebensphasen, in Kirche, Gesellschaft und Politik, in Wirtschaft, Kunst und Kultur“ (352) zeige.

Das preisgünstige Buch gibt offen Auskunft über erfahrungsorientierte, missionale Auffassungen eines vom Zeitgeist beherrschten Christseins in Tradition von Friedrich Schleiermacher bis Jürgen Moltmann. Es versteht die Bibel als geistliche Informationsquelle, ohne bis an die Wurzeln des Schriftprinzips vorgedrungen zu sein. Diese Innensicht kann viel zum Verstehen und zur Verständigung unterschiedlicher Positionen beitragen, wenn dabei die differenten Grundlagen angemessen aufgedeckt werden.

Reiner Andreas Neuschäfer

3. Ethik

Helmut Burkhardt: *Ethik*, Band III: *Die bessere Gerechtigkeit. Spezifisch christliche Materialethik*, Gießen: Brunnen, 2013, Pb., 320 S., € 29,95

Etliche Ethik- und Lebenshilfe-Bücher evangelikaler Couleur sind in den letzten Jahren erschienen und scheinen den Bedarf an Orientierung – zum Teil auch jenseits von Klarheit der Schrift und Gehorsam – zu befriedigen bzw. zu bedienen. Dann steht weniger das „Was habe ich getan?“ im Hintergrund, sondern die Frage „Was soll ich tun?“ im Vordergrund. Das kommt etlichen Christen in ihrer (unbewussten) Orientierung am Zeitgeist, ihrer Skepsis gegenüber tradierten Ansichten zur Lehre und Lebensgestaltung und ihrem Wunsch nach einem glücklichen Leben entgegen.

Helmut Burkhardt geht an dieser Realität nicht vorüber; vielmehr geht sein gut 300-seitiger Entwurf über eine bloße Renaissance bekannter ethischer Entwürfe hinaus. Aus dem Labyrinth an von Empirie, Erfahrung, Psychologie, Pädagogik, Soziologie und seismographisch orientierten Humanwissenschaften dominierten Anschauungen zeigt das Buch in engagierter Auseinandersetzung mit antiken und aktuellen Antwortversuchen Wege zu einem biblisch basierten und die Bedingungen der Zeit beachtenden christlichen Lebensstil. Entsprechend der Ansicht Dietrich Bonhoeffers, wonach in Christus jegliche (menschliche) Ethik ein Ende gefunden hat, entwickelt der erfahrene Ethiker Helmut Burkhardt eine „spezifisch christliche Materialethik“ (Untertitel) – bewusst im Kontra (aber nicht in Konkurrenz!) zu einer „Reduktion der Ethik auf allgemeine Ethik zum Grundmodell protestantischer, teilweise aber auch katholischer Ethik“ (15). Dennoch will der Autor eine *allgemeine* von einer *spezifisch christlichen* Ethik lediglich unterscheiden und eben nicht trennen, sondern letzten Endes den Ergänzungscharakter der Letzteren vor Augen führen, da sie „eine von der kommenden vollendeten und in Christus schon gegenwärtigen Erlösung her begründete Ethik“ ist (26).

Von diesem Grundgedanken her handelt es sich bei diesem Ethik-Band im Grunde genommen um ein Buch zur christlichen Spiritualität. Gerade „neoevangelikal“, neupietistischen oder neopfingstlichen Kreisen im „worship“-Modus kann die Lektüre der beiden Hauptkapitel des Buches „Normen spezifisch christlicher Ethik“ (28–148) und „Felder spezifisch christlicher Ethik“ (149–300) einen guten Dienst erweisen und eine hilfreiche Ergänzung zu einer Ethik-light-Lektüre bieten.

Die Weisheit des Autors zeigt sich zudem im lehrbuchmäßigen Aufbau seines Werkes: in einem ersten Teil („Das Problem einer spezifisch christlichen Ethik: Ist sie überhaupt möglich?“; 9–27) begründet er seinen Ansatz und stellt Alternativen aus der Vergangenheit und Gegenwart vor Auge – immer im Bewusstsein, dass das eigene Christsein nie als im „luftleeren Raum“ existierendes zu sehen ist, sondern zeitgeschichtliche und kirchenhistorische Spuren auszumachen sind.

Den Abschnitt zu den Normen lässt Helmut Burkhardt sachgemäß beginnen mit einer ausführlichen Darlegung des neutestamentlichen Befundes (30–117), weit über eine „Bergpredigt-Jesuologie“ hinausgehend auch die Apostelgeschichte, die neutestamentliche Briefliteratur und die Johannes-Offenbarung einbeziehend. Zwei Exkurse („Begriffsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den Begriffen Nachfolge und Jünger“; 38–40 und „Der ursprüngliche Sinn der Bergpredigt“; 56–58) runden die exzellenten exegetischen Einsichten ab.

Auf dieser Basis wird „Die Liebe als Grundnorm christlicher Lebensführung“ (117–143) angemessen begrifflich und biblisch-theologisch eingeführt.

Im anschließenden nur fünfseitigen Abschnitt „Gesetz oder Geist“ (143–148) überrascht der ehemalige Dozent am Theologischen Seminar St. Chrischona in der Schweiz (1977–2008) mit seiner Abgrenzung zu Klaus Bockmühl: „Es ist ein weithin zu beobachtender Fehler gegenwärtiger Ethik, dass man, im Gefolge

Kants, nur allgemeinverbindliche Normen für ethisch verantwortlich hält und deshalb versucht, solche Allgemeingültigkeit auch für Normen spezifisch christlicher Ethik wie die Bergpredigt in Anspruch nehmen zu müssen ... Eben damit macht man auch das spezifisch christliche Ethos zum jedermann verpflichtenden Gesetz“ (144). Zurecht ergänzt Burkhardt: „Am Anfang der spezifisch christlichen Ethik steht also kein Imperativ, keine Aussage über etwas, was erst noch – durch uns – wirklich werden soll, sondern ein Indikativ, eine Aussage über etwas, das bereits wirklich geworden ist: ‚Die Liebe Gottes ist ausgegossen ... in unsere Herzen durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist‘ (Röm 5,5)“ (145).

Genau auf der Hälfte des Buches bestellt Burkhardt die vier „Felder spezifisch christlicher Ethik“ (149–300), worunter er Koinonia, Liturgia, Martyria und Diakonia einordnet. Das Kapitel „Christliche Gemeinschaft“ (150–189) geht den facettenreichen Fakten, Fragen und Forderungen christlicher Zusammengehörigkeit nach und würdigt dabei auch Diakonissen-Mütterhäuser und Kommunitäten sowie die Einheit der Christenheit (Joh 17 „dass sie alle eins seien“ als Gebet, nicht als Aufforderung!) und die oft vernachlässigten Grenzen christlicher Gemeinschaft.

Das Kapitel „Christliches Gebet“ (189–225) bietet eine wahre „Gebetsschule“ unter dem Duktus „Wer nicht zu bestimmten Zeiten betet, betet auch nicht zu unbestimmten“ (214f) sowie der Erfahrung „Christliche Gemeinschaft ist zuerst Gebetsgemeinschaft“ (221).

Im dritten Kapitel „Das christliche Zeugnis“ (225–283) wird nicht nur eine Missionstheologie in nuce geboten, sondern die Botschafter des Glaubens auch auf die Bedeutung der Lehre hingewiesen. Zurecht bringt der Lehrer am Theologischen Seminar St. Chrischona Einwände zur Sprache: „Und doch bleibt jene weithin zu beobachtende pragmatische Tendenz und das Desinteresse an allem als bloße Theorie missverstandenen „Theologischen“ auch unter solchen Christen eine nicht zu leugnende Tatsache ...; schließlich aber auch eine gewisse Anpassung an einen pragmatischen, auf Erfahrung und Gefühl setzenden Zeitgeist“ (269). Vor diesem Hintergrund erscheinen die folgenden Ausführungen zur Bewährung christlicher Zeugenschaft im Martyrium in einem ganz anderen Licht, insbesondere wenn man die aktuelle Diskussion um die Christenverfolgungen vor Augen hat.

Den vorherigen Kapiteln gegenüber knapp erscheint da der Ausklang des Buches mit dem Kapitel „Christlicher Dienst“ (284–300), in dem viele Aspekte angerissen und eine Menge an Literatur angegeben wird.

Helmut Burkhardts herausforderndes Buch ist insbesondere im Kontext seiner *Einführung in die Ethik* aus dem Jahr 1996, und seinem zweiten Ethik-Band (II/1: *Das gute Handeln: Religionsethik, Lebensethik und Sozialethik* aus dem Jahr 2003; II/2: *Das gute Handeln: Sexualethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik und Kulturethik* aus dem Jahr 2008) zu sehen. Die Verwurzelung des Autors im Theologischen Seminar St. Chrischona wird auch durch eine hervorragende Her-

anziehung heilgeschichtlich-biblicher Autoren zum Ausdruck gebracht, unter denen Klaus Bockmühl, Hermann Cremer, Klaus Haacker, Martin Hengel, Martin Kähler, Wilhelm Lütgert, Otto Michel, Karl Heinrich Rengstorff, Rainer Riesner, Adolf Schlatter, Julius Schniewind und Gustav Stählin hervorstechen. Dagegen fällt auf, dass auf die Literatur reformatorisch-konservativ geprägter oder anderer evangelikaler Theologen wenig Bezug genommen wird, man denke an Beiträge von Horst Afflerbach, Joachim Cochlovius, Christian Herrmann, Karsten Lehmkuhler, aber auch Hans-Martin Rieger, Manfred Seitz und Reinhard Slenczka.

Das Buch wird abgerundet durch einen Index, geordnet nach Stichworten, Namen und Bibelstellen. Ein klasse Lehrbuch, das zusammen mit seinen drei Geschwisterbänden zum Klassiker evangelischer Ethik werden könnte und von dem sich der Verlag durchaus eine gebundene einbändige Ausgabe leisten sollte!

Reiner Andreas Neuschäfer

Robert Spaemann, Bernd Wannenwetsch: *Guter schneller Tod? Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben*, Basel: Brunnen, 2013, geb., 111 S., € 11,99

Spaemann ist katholisch und emeritierter Professor für Philosophie, Wannenwetsch ist evangelisch und Professor für Theologische Ethik an der Universität Aberdeen. Das Buch verbindet einen Aufsatz von S. zu „Die Vernünftigkeit eines Tabus“ und einen Beitrag von W. zu „Vom Lebenszwang zur Sterbekunst: Warum menschenwürdiges Sterben den geistlichen Tod voraussetzt“, welcher auf Vorträge in der Schweiz, England und den USA zurückgeht.

S. argumentiert, dass Beihilfe zum Suizid und aktive Euthanasie grundsätzlich tabu bleiben sollen. Zuerst benennt er gesellschaftlich relevante Rahmenbedingungen: Demographische Verschiebungen verbunden mit einem bröckelnden Generationenvertrag und die Zunahme medizinischer Möglichkeiten zur Lebensverlängerung verbunden mit explodierenden Gesundheitskosten. Zusätzlich macht er eine hedonistische Grundstimmung aus mit dem Lebensziel, „sich zu vergnügen oder wenigstens sich wohl zu fühlen“ (16). Diese befeuern die Debatte um die Euthanasie.

Mit Kant plädiert S. für eine unteilbare und unermessliche Würde des Menschen und lehnt das Konzept des Lebenswerts zur Begründung einer (Selbst-)Tötung kategorisch ab. Denn eine Bewertung des Lebens setzt die Tatsache des Lebens selber voraus und lässt sich zudem nicht als Summe des Werts von Einzelabschnitten berechnen.

Mit Plato, Kant und Wittgenstein argumentiert S. dafür, Suizid nicht als Ausdruck von Selbstbestimmung wahrzunehmen, damit ethisch zu legitimieren und daraus folgernd assistierten Suizid zu legalisieren. Vielmehr soll Suizid ethisch als Schwäche und verminderte Zurechnungsfähigkeit eingeordnet werden, denn

damit wird das Subjekt von Freiheit und Autonomie gerade vernichtet und behandelt ein Mensch sich selber als Mittel (um etwa den Zustand des Wohlfühlens zu erreichen oder zu erhalten) und nicht als Zweck. – Im gegenteiligen Fall mutiert das Recht des (assistierten) Suizids zur Pflicht, wie sie die Stoa gelehrt hat, verbunden mit dem Ideal eines Menschen frei von Regungen wie Mitleid, Furcht und Hoffnung. Ein alter oder pflegebedürftiger Mensch muss dann die Kosten verantworten, die andere für ihn aufbringen: „Er lässt, wie es alsbald den Anschein haben wird, andere dafür zahlen, dass er zu egoistisch oder zu feige ist, seinen Platz zu räumen“ (21–22).

Weiter macht S. einen „slippery slope“ von der ethischen Akzeptanz des Suizids hin zum assistierten Suizid hin zur aktiven Euthanasie aus. Er klärt die grundlegende Differenz zwischen Suizid (sich selber aus der menschlichen Gemeinschaft verabschieden) und Beihilfe dazu (mit der impliziten Botschaft „du sollst nicht mehr sein“). Ebenso deckt er die Inkonsequenz des Arguments der Selbstbestimmung auf: Einerseits werde mit der unbedingten Autonomie des Menschen für das Recht auf Euthanasie gepocht, andererseits werde diese nur bei „rationalen“ Sterbewünschen wie unheilbarer Krankheit erlaubt, nicht aber aus Liebeskummer oder als Bilanzselbstmord.

Die Forderung nach Selbstbestimmung in einer Situation von Schwäche ist nach S. ein „zynisches Konstrukt“ (33), das auf einem individualistischen Menschenbild basiert und die grundlegende Tatsache übersieht, dass Personen in der Mehrzahl existieren und diese Gemeinschaft durch die unbedingte Bejahung des Andersn sowie durch Mitverantwortung für ihn (Solidarität) konstituiert ist.

S. rekurriert wiederholt auf das Natürliche und Normale, ohne dies jedoch inhaltlich auszuführen. Er plädiert für eine Selbstbeschränkung der Medizin, welche Sterben nicht um jeden Preis verhindern solle. Vielmehr solle sie Kriterien für ihr Handeln entwickeln, mit einer klaren Differenzierung zwischen unbedingten Unterlassungsgeboten (nicht töten, nicht schaden) und bedingten, begrenzten Handlungsgeboten (das etwas schwammige „Normale“ soll ökonomische Abwägungen und den Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen leiten). Der Pflegeaufwand dürfe im letzten Lebensjahr unverhältnismäßig hoch sein, nicht jedoch der medizinische. Die Hospizbewegung sei die Alternative zur Euthanasiebewegung.

W. diskutiert die weltanschaulichen Hintergründe der aktuellen Euthanasiedebatte. Er stellt das christliche Verständnis von Leben und Tod dar: Einerseits die geistliche Dimension des Lebens als Verbundenheit mit der Lebensquelle Gott und entsprechend der geistliche Tod (durchaus mit leiblichem Leben!), der im Glauben durch die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung besiegt ist. Andererseits die leibliche Dimension des Lebens, die mit dem leiblichen Tod endet. Mit dieser Sicht hat das leibliche Leben einen sich selber transzendierenden, vorgegebenen Sinn (Gemeinschaft mit Gott); dem leiblichen Tod kann mit getroster Gelassenheit trotz allem Schmerz, Angst und Trauer begegnet werden. Die Auferstehungshoffnung ermöglicht ein menschenwürdiges Sterben.

Im Gegensatz dazu beschränken sich heutige Diskussionen weitgehend auf die leibliche Dimension: Der Tod ist das Ende des Lebens. Dies impliziert: Der Mensch muss sich den Sinn des Lebens selber stiften und möglichst viel Lebensglück aus dem irdischen Dasein herauspressen. Dies führt zum doppelten Aktivismus, das Sterben möglichst weit hinauszuschieben oder dann eben selber herbeizuführen.

W. referiert kurz einige Aspekte von Ariès' „Geschichte des Todes“: Wie das Christentum die teleologische Grundsicht der Antike mit dem Endziel der Ruhe in Gott verband, mit der Auferstehungshoffnung aber den Tod und die Sterbenden von den Rändern her mitten in das soziale Leben hineinholte. Weiter fasst er Bonhoeffers Deutung des Sündenfalls zusammen: Der Baum der Erkenntnis wird zum Todesbaum; der Mensch stirbt tatsächlich gemäß Gottes Wort, indem er zum Leben verdammt wird (das Leben als Gebot und nicht mehr als Gabe) bzw. indem er aus seinen eigenen Ressourcen heraus und aus eigenem Ermessen von Gut und Böse leben muss – ohne Gott, aber vor Gott. Auf diesem Hintergrund werden die Fortschritte der modernen Medizin (und überhaupt Technologie) nicht mehr als verheißungsvolles (Moderne) oder verzweifelter (Postmoderne) Mittel zur Bekämpfung des Todes bzw. Überwindung der Begrenztheit des Menschen gedeutet, sondern viel mehr als Ausleben des Todes selber, als Surrogat des ursprünglichen Herrschaftsauftrags von Gen 1.

W. sieht im antiken Ideal des selbstbestimmten Heldentods einen Vorläufer heutiger Haltungen, welche den assistierten Suizid und Euthanasie begünstigen. Der Tod als Ende des Lebens soll aktiv gestaltet werden und ihm dadurch doch noch ein Sinn verliehen werden. Die mittelalterliche (christliche) „ars moriendi“ ist ein geistesgeschichtliches Bindeglied zwischen Antike und heute: Sie gibt dem Sterbeprozess und der Todesstunde Definitionsmacht über das Leben; nicht im Jüngsten Gericht (durch Gott), sondern in der letzten Prüfung vor dem Tod (durch den Menschen selber) fallen die wesentlichen Entscheidungen. In frommer Spielart kann das dazu führen, vom Sterbeprozess auf den Glauben zurückzuschließen bzw. einen gläubigen Sterbeprozess am sokratischen Vorbild und nicht an Jesus Christus, der Blut geschwitzt und geklagt hat, zu orientieren.

W. kontrastiert das heute dominierende eindimensionale Todesverständnis, welches seine dehumanisierenden Schatten ins Leben hinein wirft, den Sterbenden isoliert und mit der wirklichkeitsfernen Fiktion der Patientenautonomie auf sich selbst zurückwirft, mit dem zweidimensionalen christlichen Todesverständnis, wo Schwestern und Brüder den Sterbenden in den leiblichen Tod begleiten in der glaubenden Hoffnung auf ein Wiedersehen beim himmlischen Fest.

Man mag S. und W. nicht in jedem Detail folgen. Insgesamt legen sie aber überzeugend, gut verständlich und in kurzen Kapiteln philosophische und theologische Grundlagen für die aktuellen ethischen Fragen rund um den assistierten Suizid und die aktive Euthanasie offen.

Paul Kleiner

Historische Theologie

1. Alte Kirche und Mittelalter

Karl-Wilhelm Weeber: *Lernen und Leiden. Schule im Alten Rom*, Darmstadt: Theiss, 2014, 143 S., 15 Abb., geb., € 20,–

Lesen und Schreiben erscheinen an mehreren Stellen im Neuen Testament. So liest Jesus in der Synagoge von Nazareth (Lk 4,16f) und schreibt in den Sand (Joh 8,8). Paulus und seine Mitarbeiter und andere schreiben Briefe, die in urchristlichen Gemeinden gelesen werden (können). Die Frage nach der Schulbildung und möglichen rhetorischen Kompetenz des Paulus gehört zu den aktuell intensiv diskutierten Fragen der Paulusforschung. Auch im Zusammenhang von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der antiken Welt und damit im Urchristentum ist viel von den Bildungsvoraussetzungen aller Beteiligten die Rede. Doch welche Hinweise gibt es in den antiken Quellen auf Schulen und Bildung? Das vorliegende kleine Bändchen des Wuppertaler Altphilologen Weeber gibt einen hervorragenden, allgemeinverständlichen Überblick über das Phänomen „Schule“ in Rom und im römischen Reich. Nach einer knappen Einführung (7–10, u. a. mit Angaben zur Alphabetisierungsquote) geht es in fünf Kapiteln um wesentliche Aspekte des römischen Bildungswesens. Das Kapitel „Die römische Schule im Überblick“ (11–31) behandelt die Entstehung römischer Schule: zunächst der Vater als Lehrer in der Frühzeit, Auftrag und Rolle des *paedagogus*, Roms erste Schulen, das Schreiben, Lesen und Rechnen als die vier Jahre *elementa*, Rechnen als römische Kompetenz (der „*calculator*“ als Rechenlehrer), Vergil als Lehrmeister, Literatur und Sprache, Bildung als Voraussetzung zum sozialen Aufstieg, die Entwicklung der Rhetorik als schulischer Königsdisziplin, die *ars dicendi* als Kunst der Selbstinszenierung sowohl im Alltag als auch vor Gericht.

Das nächste Kapitel skizziert Schulorganisation und Unterrichtsbedingungen (32–47). Dazu gehören der frühmorgendliche Beginn von Lehren und Lernen, Unterricht unter freiem Himmel mit entsprechender Lärmkulisse und Ablenkung, spartanisch ausgestattete Klassenzimmer, das Verhältnis Schüler-Lehrer, Sklaven als Mitschüler sowie Pausen, freie Tage und „Schulferien“.

Zur Praxis des Unterrichts (48–68) fasst Weeber Hinweise auf Druck, Zwang und Furcht im Kontext römischer Schule zusammen, die Tradition der Angst, das *praecepta*-Prinzip, methodisches Vorgehen römischer Lehrer, Unterricht am Beispiel von Aeneis I.1 sowie die Rolle körperlicher Züchtigung im schulischen Betrieb. Dem folgt die Beschreibung des Berufs des (Schul-)Lehrers (69–100, u. a. geringes Sozialprestige, Lehren als eine „sklavische Dienstleistung“, geringes Einkommen, Rolle der Rhetoren, römische Schule als Männerdomäne). Ein wei-

teres Kapitel beschreibt knapp Mädchen und Frauen im römischen Bildungswesen (101–113; geringe Anzahl weiblicher Akteure, gemeinsamer Unterricht in engen Grenzen, Frauen in der intellektuellen Welt).

Abschließend analysiert Weeber die „Reformpädagogik“ Quintilians in der *Institutio Oratoria* (114–126). Quintilian wendet sich dabei gegen die Selbstverständlichkeit der Misshandlung von Schülern, plädiert für Zuneigung und Zuwendung als Grundlagen schulischen Arbeitens, frühkindliche Förderung, Lernspiele, Kreativität und Wettstreit, Erziehung zum Gemeinschaftsgeist – ein Plädoyer gegen Einzelunterricht und zeigt große Sympathie für das „schwache Alter“ der Schüler: „gegenüber der schwachen und dem Unrecht ausgelieferten Jugend darf niemandem zu viel Willkür eingeräumt werden“ (I.2.23f). Quintilian fordert ferner: „Wie kleine Krüge mit engem Hals, wenn man die Flüssigkeit zu reichlich darauf gießt, das meiste vorbeilaufen lassen, wenn man dagegen langsam gießt oder gar träufelt, sich ganz füllen, so gilt es auch zuzuschauen, wie viel der Geist der Knaben fassen kann. Denn was über ihre Fassungskraft geht, kommt nicht an den zum Aufnehmen gewissermaßen nicht genug geöffneten Geist heran“ (I.2.28). Der Band schließt mit Anmerkungen (fast durchgängig die Stellenangaben in antiker Literatur) und Literaturhinweisen (139–145). Durchweg führt Weeber Zitate aus antiken Quellen an. Zur intensiven Auseinandersetzung mit der Fachliteratur kommt es nicht. Neben einem guten Überblick enthält Weebers Darstellung immer wieder Überraschungen im Detail. Wenn etwa Plutarch in *Cato Maior* 20 schreibt: „Auch seine Geschichte, sagt Cato, habe er selbst mit eigener Hand und mit großen Buchstaben niedergeschrieben, damit der Knabe die Möglichkeit hatte, sich im eigenen Hause zur Kenntnis der Taten und Sitten der Vorfahren heranzubilden“, denkt man an die großen Buchstaben von des Paulus eigener Hand in Gal 6,11 („Seht mit wie großen Buchstaben ich euch schreibe mit eigener Hand“), die von dieser Parallele her nicht nur (oder nicht primär) auf ein Defizit seitens des Apostels deuten (etwa ein Augenleiden, vielleicht in Verbindung mit 4,15 und Apg 23,2–5), sondern zumindest auch ein Hinweis auf die Fähigkeiten und damit den wohl niedrigen Bildungsstand des Überbringers bzw. der Leser sein dürften. Fazit: rundum eine leicht zugängliche und zugleich instruktive Lektüre.

Christoph Stenschke

CREDO: Christianisierung Europas im Mittelalter. Bd. I u. II: Essays, Katalog, hg. v. Christoph Stiegemann, Martin Kroker, Wolfgang Walter, Petersberg: Imhof, 2013, geb., zus. 1392 S., € 70,–

Ebenso rekordverdächtig wie die Ausstellung über die Christianisierung Europas im Mittelalter, die von Ende Juli bis Anfang November zeitgleich in drei Museen

Paderborns stattgefunden hat, sind die beiden Essay- und Katalogbände zur Ausstellung. Mit einem Gesamtgewicht von über 6 kg sind sie nicht gerade *die* Urlaubslektüre der Wahl fürs Handgepäck im Flugzeug. Etwa 800 originale Leihgaben aus über 25 Ländern wurden für diese außergewöhnliche Sonderausstellung ausgeliehen. Jeder Dozent und jeder für Kirchengeschichte Interessierte wird begeistert sein, wenn er anhand des Katalog- und des Essaybandes diese herausragende Ausstellung nachvollzieht. Das Unterrichtsthema Mittelalter, das vielen Studierenden fremd und fern zu sein scheint, wird durch die zahlreichen Bilder und Landkarten nah, höchst interessant und verständlich. Nicht nur das sich ausbreitende mittelalterliche Christentum, sondern auch sein Vorgeschichte und die weitere Entwicklung bis in die Gegenwart sowie das heutige Missionsverständnis werden – kürzer als das Hauptthema – in CREDO dargestellt.

Die beiden Bände mit Aufsätzen und dem Katalogteil sind nach den drei Museumsstandorten thematisch gegliedert: 1. Lux Mundi, 2. In hoc signo und 3. Quo vadis. Im Essay-Band wird ein Abschnitt über die Grundlagen der Christianisierung Europas vorausgeschickt. Die Taufe als „Sakrament des Glaubens“ in der Mission wird mit zahlreichen Abbildungen von Taufvorgängen und Taufbecken dokumentiert (vgl. Bd. 1, 54f 61, 63, 133, 256, 357; Bd. 2, 15, 471). Die mittelalterliche Mission und das Messopfer beziehungsweise die Altäre werden eher knapp behandelt (1, 68f, 71), umfangreicher dafür die Gottesoffenbarung im Christusbild. Von großer Wichtigkeit für die mittelalterliche Frömmigkeit waren „heilige Gebeine“, von denen Wunderwirkung ausging. Auf die Beschaffung echter alter Reliquien im Mittelmeerraum und ihre Translation wurde dementsprechend viel Wert gelegt. Entsprechend ist die Hagiographie ein grundlegendes Thema ebenso wie das Kruzifix und Idole und Götterbilder als heidnische Vorgänger. Eine Fülle von Grabstelen, Kameen, Goldglasboden-Abbildungen, Sarkophagen, Christusmonogrammen, Ichthys- und anderen Symbolen illustriert die Texte. Insbesondere soll hier auf den Aufsatz des vielen Lesern bekannten Professors Lutz von Padberg über „Das Christentum als missionierende Religion: Missionskonzepte von Bonifatius bis ins späte Mittelalter“ hingewiesen werden (1, 130–139, weitere Beiträge: 2, 178, 303f, 304f 307f, 438f 478f, 532, 543). Er zitiert Michael Borgolte, dass der „allgemeine Bekehrungsbefehl“ christlicher Mission „unter den Hochreligionen völlig einmalig“ war (1, 131). Nur auf dieser Grundlage kann man Ausbreitung und Konstanz des Christentums im Abendland sinnvoll erklären.

Der erste Teil der Ausstellung im Paderborner Diözesanmuseum widmet sich der christlichen Mission von ihren Anfängen in Palästina über die Ausbreitung des Glaubens in Westeuropa bis zur Christianisierung Islands im europäischen Norden. Vom Niedergang der antiken Götterwelt spannt sich der darstellerische Bogen über das römische Reich, Kaiser Konstantin und seine Bautätigkeit zur Christianisierung Galliens, zum prominenten Heiligen St. Martin, den Angelsachsen, zu Irland mit seinem berühmten frühmittelalterlichen Glocken (zu Glocken vgl. 1, 211 2, 226, 235, 500) und nach Northumbria und zur Mission von

Willibrord und seiner Zeitgenossen. Ausführlich wird die Christianisierung Skandinaviens und sein vorchristlicher Götterkult dargestellt. Runensteine (1,254f 267) und Stabkirchen (1,259) sollen hier stellvertretend für viele weitere Details genannt werden.

Die zweite Ausstellung im Paderborner Museum in der Kaiserpfalz verfolgt den Weg der christlichen Mission vom frühen ins hohe Mittelalter, über die Welt der Slawenvölker nach Ostmitteleuropa, bis zu den Prußen, ins Baltikum und zur Grenze der westlichen Missionierung in der Begegnung mit der ostkirchlichen Ausbreitung des Christentums. Themen in diesem Bereich sind Strategien und Methoden der Christianisierung, die „Gewaltmissionierung“ der Sachsen zur Zeit von Karl dem Großen und die Erschließung des Raumes durch kirchliche Strukturen. Die vorchristliche Slawenreligion zeigt beispielhaft die notwendige Abkehr von der Götterwelt (mit Zeugnisse des Swantevit-Kultes u. a.), die im Bekehrungsprozess gefordert wird (vgl. 1,405–408, Nordwestslawen 409–416, Elbslawen 2,576–583), aber auch das Problem des Slawenkreuzzugs im 12. Jh. In dieser Zeit haben Bischöfe noch Missionsreisen unternommen, so Otto von Bamberg nach Pommern (1,417–426). Wer gegen die christliche Mission ist, muss sich fragen lassen, ob – neben anderen heidnischen Praktiken – das Verbot der Tötung von Mädchen direkt nach ihrer Geburt nicht auch ein humanitärer Fortschritt war (1,421).

In der Städtischen Galerie von Paderborn verfolgt die Ausstellung schließlich Missionskonzepte bis in die Frühe Neuzeit und Gegenwart. Beim Blick auf das konfessionelle Zeitalter (16.–18. Jh.) wird auch der namhafte Kirchengeschichtler Flacius Illyricus genannt (2,711). Der Beitrag über innere und äußere Mission im 19. Jh. referiert das Thema mehr aus katholischer Perspektive. (Zur Fertigstellung des Kölner Doms als nationale Aufgabe im 19. Jh.: 2,738f!) Betroffen macht der völkische Sachsenkult in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein abschließender Beitrag von Klaus von Stosch skizziert den Paradigmenwechsel in der kirchlichen Haltung zur Mission heute (1,483–491): „Mission kann ... nicht mehr als Verkündigung des christlichen Glaubens mit dem Ziel der Bekehrung Andersgläubiger und damit als Ausbreitung der Kirche verstanden werden“ (1,486). Nicht Verbreitung der Kirche, sondern „Eintreten für das Reich Gottes“, Befreiung und Humanisierung als das entscheidende Missionsziel, Engagement für die Marginalisierten und Entrechteten: Es steht zu befürchten, dass es keine Christianisierung des Abendlandes gegeben hätte, wenn die altkirchlichen und mittelalterlichen Missionare ihre Aufgabe genauso verstanden hätten. Eine solche moderne Position kann innerhalb des Christentums nur existieren, weil sie von dem lebt, was sie negiert.

Brauchbare Landkarten machen die beiden Bände zu einem praktischen Instrument in der Hand derer, die mittelalterliche Kirchengeschichte unterrichten oder studieren. Als Beispiele seien genannt: die Ausbreitung des Islam (1,47) das Reich der Franken (1,183) die Christianisierung Europas (1,184), die Sachsenkriege (1,323) Ottonische Kirchenprovinzen (1,331), westfränkische Kirchenpro-

vinzen (1,332), Bistümer in Sachsen (1,335f), die Ausbreitung des Christentums 3.–5. Jh. (2,68), die Eroberungen Chlodwigs (2,142), das Karolingerreich und iro-schottische Missionsgebiete (2,290); die Mission von Rom und Byzanz in Osteuropa um 900 (2,458); Polen, Böhmen Ungarn um 1000 (2,512), slawische Völker und Marken zwischen Elbe/Saale und Oder im 10. Jh. (2,576) und die Verbreitung des Deutschen Ordens (2, 655).

In CREDO werden enorme Mengen an schriftlichen, kunstgeschichtlichen und archäologischen Zeugnissen für die mittelalterliche Christianisierung ausgewertet. Prachtvoll illustrierte und manchmal auch einfache Handschriftentexte, Pergamenturkunden, älteste Manuskripte von Kirchenväterschriften, die als Vorlage für heute gebrauchte Druckausgaben dienen, kirchliche Textilien, Reliquiare, Kirchengebäude und Gräber, Kreuze und Kruzifixe, Münzen, Gürtelschnallen, Fibeln Schmuckstücke, Kelche, Kannen und weitere Alltagsgegenstände: Darstellungen aus allen Einzeldisziplinen, meist hervorragend professionell fotografiert, schmücken die beiden Bände. Nicht von jedem zu besprechenden Buch kann man sagen, was bei diesem Werk wirklich zutrifft: Es darf in keiner theologischen Bibliothek fehlen!

Jochen Eber

2. Reformation

Thomas Kaufmann: *Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, XI+231 S., kt., € 29,–

Während es nach deren massivem Missbrauch im Nationalsozialismus und in den Jahrzehnten davor einige Jahrzehnte relativ ruhig um die Aussagen Luthers zu den Juden war, haben sie in den vergangenen Jahren wieder mehr Aufmerksamkeit erhalten; vgl. etwa W. Bienert, *Martin Luther und die Juden: Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen* (Berlin, New York: de Gruyter, 2012) oder P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden – neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31)* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011).

Die vorliegende Monographie des Göttinger Kirchengeschichtlers Kaufmann fragt speziell nach den historisch-kontextuellen Publikations- und Rezeptionsbedingungen der einzelnen Judenschriften Luthers. Zum Vorgehen schreibt Kaufmann:

Eine historisch ausgerichtete Behandlung des Themas „Luther und die Juden“ wird vor allem folgende Fragen zu beantworten versuchen: Wie stellt sich Luthers Haltung gegenüber dem Judentum im Kontext spätmittelalterlicher und zeitgenössischer Diskussionen und Meinungen dar? Wie verhalten sich Kontinuität und Diskontinuität in Bezug auf Luthers Position

und welches sind die Leitmotive seiner Judenfurcht bzw. seines Judenhasses? Schließlich: Wie ist die Wirkung der Lutherschen Judenschriften einzuschätzen? (4)

Ziel ist es, die historischen Kontexte der wichtigsten Judenschriften Luthers möglichst präzise zu analysieren und den für eine Gesamteinschätzung erforderlichen allgemeinen Zusammenhang mit im Blick zu behalten. Der Schwerpunkt liegt auf den zu Luthers Lebzeiten öffentlich wirksam gewordenen Äußerungen. Zu den Schriften und ihrer Verbreitung schreibt Kaufmann weiter:

In Bezug auf die sogenannten „Judenschriften“ gilt *cum grano salis*, was auch in Bezug auf Luthers Publizistik als ganze zu gelten hat: Sieht man von den späteren Gesamtausgaben der Schriften des Reformators einmal ab, entfaltete der Großteil dieser Schriften primär im engsten historischen Umkreis ihrer Erstveröffentlichung eine größere Wirkung. Während *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* in zehn deutschen und drei lateinischen Ausgaben (1524/5) verbreitet wurde, waren es bei *Wider die Sabbather* zwei deutsche und eine lateinische (1539), bei *Von den Juden und ihren Lügen* zwei deutsche und ein lateinischer (1544), im Falle *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* sieben deutsche und bei *Von den letzten Worten Davids* zwei deutsche und ein lateinischer (1550) Druck. Die erste der „Judenschriften“ war also die publizistisch erfolgreichste (4).

Nach der Einleitung skizziert Kaufmann zunächst knapp den „Sitz im Leben“ von Luthers Auseinandersetzung mit dem Judentum (6–12, u. a. die Frage warum sich Luther weitaus intensiver und dauerhafter mit den Juden beschäftigte als jeder andere Reformator). Das erste große Kapitel beschreibt Luthers Haltung gegenüber den Juden im Kontext spätmittelalterlicher und zeitgenössischer Diskussionen (13–80). Schwerpunkt bildet die detaillierte Analyse der Schrift *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* aus dem Jahr 1523 und seiner Schrift *Von einer großen Menge und Gewalt der Juden*. Dies geschieht mit Rücksicht auf den historischen Mikrokontext sowie ihr Echo in der frühreformatorischen Flugschriftenpublizistik. In der ersten Schrift zeigt sich zumindest andeutungsweise die Vision eines gesellschaftlichen Miteinanders zwischen Christen und Juden, das den Juden berufliche und soziale Partizipationschancen in einer christlichen Gesellschaft gewähren sollte. Ferner sollten die Christen durch Freundlichkeit und Unterrichtung und den Verzicht auf Diffamierung für ihren Glauben werben. Freilich stand diese Vision für Luther unter mehreren Vorbehalten.

Das zweite Kapitel analysiert die Kontinuitäts- und Diskontinuitätsmomente in Luthers Haltung gegenüber den Juden (81–133). Hier findet sich die Untersuchung der Schriften *Wider die Sabbather* (exegetische Auseinandersetzung und Warnung vor verbenden Übergriffen von Juden auf Christen) und *Von den Juden und ihren Lügen*. In dieser Schrift griff Luther massiv auf antijüdische Ressentiments zurück, um mit allen Mitteln zu erreichen, dass die Juden aus den protestantischen Gebieten vertrieben würden. Die späten Judenschriften Luthers aus den Jahren 1538 und 1543 waren nicht an Juden gerichtete Traktate mit missionarischen Absichten, vielmehr handelt es sich durchweg um Texte, die sich an christliche, reformatorisch gesinnte Leser wenden und vor jüdischer Proselyten-

macherei und vor den Juden als gefährlicher Teufelsbrut warnen (83). Angesichts der ausgeprägten Kontinuitäts motive in Luthers Haltung gegenüber dem Judentum ist es nach Kaufmann nicht angemessen, eine frühe, judenfreundliche von einer späten judenfeindlichen Haltung Luthers zu unterscheiden. Zu den methodischen Herausforderungen beobachtet Kaufmann:

Die wissenschaftliche und theologische Urteilsbildung ist zusätzlich dadurch erschwert, dass Luther in Bezug auf einzelne seiner Urteile und Bewertungen bezüglich des Judentums nicht nur zeittypischen Ressentiments, sondern auch antijüdischen Vorgaben neutestamentlicher Texte folgte und dass er vor allem einer Lesart alttestamentlicher Traditionsbestände verpflichtet war, die er infolge einer christologischen Deutung als Anklage gegen die Judenheit auslegte. Luthers Anspruch, die biblische Wahrheit des christlichen Glaubens wieder zur Sprache zu bringen, trug auch dazu bei, antijüdische Motive, die das Christentum in historischer und theologischer Hinsicht konstituieren, in neuartiger Intensität wirksam werden zu lassen (3).

Kapitel drei beschreibt die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Luthers Judenschriften bis in die Zeit des Nationalsozialismus (134–145), gefolgt von „Luthers ‚Judenschriften‘ und die Grenzen der Reformation – zusammenfassende Überlegungen“ (146–155). Dem folgen 15 Anhänge unterschiedlicher Länge, etwa „Zur Frage jüdischer Präsenz in den Lebensorten Luthers“ oder „Zur Frage der persönlichen Begegnung Luthers mit Juden“. Der Band endet mit Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Register der Namen, Orte und Sachen.

Kaufmann gelingt es, diese Schriften Luthers in ihren historischen Kontext einzuzeichnen und von daher verständlich zu machen. Dadurch wird deutlich, wie der junge Luther bei einigen frühen Aussagen zu den Juden mit der mittelalterlichen Tradition bricht und zeitweise zu einer neuen Einschätzung kommt. Freilich zeigt sich auch, dass die mittelalterliche Einschätzung und Juden-Polemik auch bei Luther nicht überwunden war, sondern unter den entsprechenden Umständen und der Enttäuschung, dass sich die Juden doch nicht dem Evangelium zugewandt hatten (wie es der junge Luther wohl naiv erwartet hatte), wieder hervortrat und eine verheerende protestantische Wirkungsgeschichte auslösen konnte. Kaufmann führt gekonnt in diese Thematik ein und arbeitet eine Fülle von Quellen auf.

Die Verortung in den historischen Kontext kann manche Aussagen Luthers erklären. Zugleich hinterlässt diese schonungslose Analyse einen beklemmenden Eindruck und mahnt an, diesen problematischen Aspekt lutherischer Theologie aufzuarbeiten, wie dies in den vergangenen Jahrzehnten in der durch den jüdisch-christlichen Dialog entstandenen Neubesinnung der Kirche auf ihr Verhältnis zum Judentum begonnen wurde. Zusammen mit Luthers Aussagen bzw. Erwähnungen der Türken dürften Luthers Aussagen über die Juden auch bei dem anstehenden Reformationsjubiläum eine Rolle spielen.

Christoph Stenschke

Andreas Mühling, Peter Opitz (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften*, Band 3/1: 1570–1599, hrsg. im Auftrag der EKD, bearb. von Thomas Bergholz, Zoltán Csepregi, Kestutis Daugirdas u. a., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, Ln., VIII+335 S., € 78,–

Die Edition der reformierten Bekenntnisschriften schreitet im vorliegenden Band mit den Dokumenten Nr. 65 bis 72 in bewährter editorischer Qualität voran. Teilband 3/1 ist etwas weniger umfangreich als seine Vorgänger, weil nicht alle Dokumente komplett, sondern nur die wichtigsten Abschnitte aus ihnen abgedruckt worden sind. (Zur Auswahl und Abgrenzung von Band III vgl. Bd. I, 1, 16–19, 53 und 62.) Die acht Texte stammen aus den letzten 30 Jahren des 16. Jahrhunderts und aus verschiedenen deutschen und südosteuropäischen Territorien:

An erster Stelle steht der *Konsens von Sandomierz* (Polen 1570, Seite 1–20); darauf folgt die *Confessio vera* der Synode zu Csenger (Ungarn 1570, 21–45); die ausführliche *Confessio Bohemica* (1575/1609, 47–176); das *Bekenntnis der Dillenburger Synode* (1578, 177–183); die *Confessio Scotica posterior* (1581, 185–228); der *Katechismus von Zweibrücken* (1588, 229–301, lat. ab 278); der *Consensus Bremensis* (1595, 303–313) und das nicht vollständig abgedruckte sogenannte „Staffortsche Buch“ *Christlichs Bedencken* (Baden 1599, 315–335).

Der Band fällt nicht durch berühmte und weit verbreitete Texte auf wie zuletzt Teilband II/2 (vgl. JETH 24, 2010, 223); jener enthielt den *Heidelberger Katechismus* von 1563 und die *Confessio Helvetica Posterior* von 1566. Einige Texte des vorliegenden Bandes waren nur für kurze Zeit gültig, weil sie entweder durch den Heidelberger Katechismus abgelöst wurden oder nach Änderung der kirchenpolitischen Konstellationen nicht mehr gebraucht wurden (vgl. zum Beispiel 25, 55). Zutreffend schreibt Andreas Mühling im Auftrag des Herausgeberkreises im Vorwort: „Die Bekenntnisschriften spiegeln die hochkomplexe kirchenpolitische Situation innerhalb der jeweiligen Territorien ebenso wider wie die einzelnen theologischen Debatten, die dort geführt wurden“ (Vorwort, unpaginiert).

Während der Leser für die Lektüre der lutherischen Bekenntnisschriften „nur“ lateinische und frühneuhochdeutsche Sprachkenntnisse braucht, ist für den vorliegenden Band nützlich, wenn man auch altenglische, altfranzösische und vielleicht sogar historische tschechische Texte lesen kann.

Zu den üblichen kontroverstheologischen Themen kommt in der geistesgeschichtlich besonderen osteuropäischen Situation die Abwehr antitrinitarischer Lehraussagen, gerade in Polen und Ungarn (vgl. 23). Heutige Aufmerksamkeit verdient besonders der *Konsens von Sandomierz*, der in seiner Wirksamkeit zwar auf das 16. Jh. begrenzt blieb (6), aber als beispielhaft für spätere Unionsverhandlungen und ökumenische Bestrebungen gesehen werden kann. – Das *Bekenntnis der Dillenburger Synode* von 1578 macht neu auf den wichtigen reformierten Theologen Christoph Pezel aufmerksam, der vor allem durch seine Bre-

mer Tätigkeit bekannt ist. Der Dillenburgener Text von 1578 diente ihm als Vorlage für den *Consensus Bremensis* von 1595.

Die *Confessio Scotica posterior* (1581) wird auch in einer altfranzösischen Version der Hugenotten von 1603 präsentiert (225–228). Der *Zweibrücker Katechismus* (1588) dokumentiert die Wendung vom Luthertum der Konkordienformel zur reformierten Theologie und ist in fast schon klassischer Manier ausführlich bei den reformierten kontroverstheologischen Lieblingsthemen Abendmahl usw. (vgl. 260). – Von der *Bremer Konsensformel* wird nur der abschließende „programmatische Höhepunkt“ (305), das Thema Kirchenzucht, vollständig wiedergegeben. Was könnte dieser Schwerpunkt heutigen reformierten Kirchen sagen?

Schließlich ist das *Staffortsche Buch* des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden-Durlach eine „Privatschrift eines theologisch außerordentlich versierten Fürsten“. Es ist „höchst umfangreich angelegt, hochgelehrt ...“ und „erfüllt gekannt alle Kriterien, um von der eigenen Bevölkerung, einschließlich ihrer Pfarrer und Lehrer, ignoriert und nicht weiter rezipiert zu werden“ (319). Auch diese Beobachtung mag für die gegenwärtige Kirche hilfreich sein, wenn sie sich denn helfen lassen will. Aus diesem für die badische Kirchengeschichte interessanten Bekenntnis, das für die reformierte Phase Mittelbadens steht, werden nur Sakramentenlehre, Tauf- und Abendmahlslehre abgedruckt.

Auch wenn keine der in diesem Band abgedruckten Bekenntnisschriften weitreichende Nachwirkungen wie etwa der Heidelberger Katechismus hatte, zeigen die Dokumente doch, dass diese vermeintlich „alten“ Texte keineswegs unbedeutend für die heutige theologische Diskussion sind – wenn sie nur wahrgenommen werden!

Jochen Eber

Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Ausgabe für die Gemeinde, im Auftrag der VELKD hg. v. Amt der VELKD, Red. Johannes Hund, Hans-Otto Schneider, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013, geb., 976 S., € 39,99

Für lange Zeit gab es nur eine einzige „große“ Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften, und diese war für die Hand des wissenschaftlichen Theologen bestimmt: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, herausgegeben im CA-Jubiläumsjahr 1930 und dann immer wieder nachgedruckt, zuletzt in 13. Auflage 1998, kt. 2010. Eine Neuedition dieses Werkes mit zwei begleitenden Quellen- und Materialbänden ist für Ende 2014 angekündigt. Auch diese wird eher für die Hand der Theologen als für den lutherischen Laien bestimmt sein.

Um die Bekenntnis-Lektüre in Laienkreisen hat sich dagegen Horst Georg Pöhlmann mit seiner Paperback-Edition der lutherischen Bekenntnisse als Herausgeber von *Unser Glaube* im Namen der VELKD seit 1986 (1. Aufl.; 5. Aufl. 2004), bemüht. Diese Ausgabe enthielt allerdings nicht – wie vielfach reklamiert – die ganze, umfangreiche Konkordienformel von 1577, die letzte lutherische Bekenntnisschrift, die das ganze Werk zum Konkordienbuch (1580) zusammenschließt, sondern nur deren ersten zusammenfassenden Teil, die Epitome. Mit der vorliegenden vollständig überarbeiteten 6. Auflage wurde dieser Mangel behoben (13, 15), außerdem wurde in einem Anhang die Leuenberger Konkordie von 1973 beigegeben (919–933). Das Buch wurde wesentlich umfangreicher und wohl daher auch in gebundener Form herausgebracht. Mit dem Zusatz „1. Auflage dieser Ausgabe“ wird auf der Titelfrückseite (4) signalisiert, dass hiermit eine neue Epoche von Nachdrucken der vorliegenden Ausgabe eingeleitet werden soll. Der Erscheinungstermin der Sammlung wurde mehrfach verschoben; aber seit September 2013 ist sie endlich auf dem Markt!

Die Texte sind in der üblichen Reihenfolge abgedruckt: Auf die drei altkirchlichen Bekenntnisse folgen das Augsburger Bekenntnis und deren ausführliche Apologie (1530/ 1531), Luthers Schmalkaldische Artikel (1537) und Melancthons Abhandlung über den Papst (1537). Luthers Katechismen (1529/ 1530) und die Konkordienformel (1577) bilden den zweiten Teil des fast tausend Seiten starken Bandes. Die Texte wurden aus dem Lateinischen und Neuhochdeutschen übersetzt; bei der Apologie wurde die Übersetzung von Justus Jonas (104: „kommentierende Umschreibung“) nicht berücksichtigt. Einleitungstexte, Inhaltsverzeichnisse (bei den längeren Texten) und Anmerkungen wurden von den folgenden Fachleuten verfasst: Matthias Deuschle, Irene Dingel, Klaus Grünwaldt; Johannes Hund, Helmar Junghans †, Rudolf Mau, Christian Peters, Hans-Otto Schneider und Notger Slenczka.

Wer die Bekenntnisse durcharbeitet, sieht den Aufwand, der für diese Neuausgabe betrieben wurde. Viele damals wichtige Themen sind auch heute noch präsent, aber die Bekenntnisaussagen dazu sind nicht mehr oder kaum noch bekannt, so etwa zur evangelisch verstandenen Heiligenverehrung in der Apologie (299ff) oder die Bemerkungen über die dreiegliederte Versuchung im Großen Katechismus (607). Die erläuternden Anmerkungen zu heute unbekannten Personen, Gruppen und Sachen, oft aus der Sicht des neueren zwischenkirchlichen Dialogs, sind sehr hilfreich. Hier oder da hätte sich der Leser vielleicht auch weitere Fußnoten gewünscht. So wird die Verwerfung millenaristischer Gedanken in CA 17 (Von der Wiederkunft Christi zum Gericht) nicht kommentiert. Natürlich werden harte Spitzenaussagen nicht ohne Erläuterungen aus heutiger Sicht stehen gelassen: Die katholische Opfermesse als „schrecklichster Gräuel“ (397) oder der Papst als „Antichrist“ (407). Die heutige Konsensfähigkeit bei den Themen Opfermesse und Transsubstantiation wird in den Anmerkungen zur Epitome zu Recht nicht vollmundig behauptet (FC Ep, 705f, Anm. 90 u. 91). Luthers Qualifizierung des Papsttums als „Enthusiasmus“ (ASm, 423) wird allerdings nicht

gewürdigt; das Stichwort „Enthusiasmus“ (vgl. FC, 761) ist keines Eintrags im Stichwortregister würdig. So versperrt der Blick auf die klassischen Haupt-Kontroversthemata manchmal den Blick auf Aussagen, die heute auch wichtig sein können.

Die gewundenen hermeneutischen Bemerkungen (16), mit denen die Herausgeber in vorausgeschickten „Hinweisen zur vorliegenden Ausgabe“ die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts historisieren und sich damit eigentlich davon distanzieren, geben zu denken. Was würden wir sagen, wenn man dieselben Redewendungen auf die Barmer Theologische Erklärung anwenden würde?! Das würde dann etwa so lauten: „Die polemische Sprache der Bekennenden Kirche ist Ausdruck der starken inneren Beteiligung der Bekennenden ...“; „Die Verwerfungsaussagen gegen die Deutschen Christen dienten der deutlichen Akzentuierung des je eigenen theologischen Profils; dabei wurde die gegnerische Position bestenfalls holzschnittartig erfasst ...“; „War insofern schon die Benennung bestimmter Irrlehren nicht unproblematisch, so muss die Zuordnung zu bestimmten Personen ... umso kritischer gesehen werden ...“; „Soweit zeitgenössische Positionen im 20. Jh. als Irrlehren eingeschätzt und verworfen wurden, ist deshalb zum einen zu fragen, ob die damalige gegnerische Position überhaupt zutreffend identifiziert wurde...“; „...möglicherweise wurde darin auch inzwischen infolge neuer Einsichten ein theologisch berechtigtes Anliegen erkannt“. – Wie gesagt: Das alles steht *nicht* in *Unser Glaube*; dies ist nur ein Versuch, die Aussagen, die im Vorwort über das 16. Jahrhundert gemacht werden, auf das zwanzigste zu übertragen. Der Rezensent meint, dass man in diesem Fall Kritik wesentlich zurückhaltender angebracht hätte, während man die schon lange toten Autoren der Reformationszeit ungetadelt nach Belieben schelten kann – Beschwerden sind nicht mehr zu erwarten. Natürlich wird nicht „Rezitation“ der Bekenntnisse erwartet, wie Landesbischof Gerhard Ulrich im Vorwort treffend bemerkt. Aber kann man stattdessen fordern, „nicht den Buchstaben, sondern den Geist dieser Texte lebendig zu halten“?! (11) Gegen diese wahrhaft enthusiastische Forderung hätten sich sämtliche lutherischen Autoren des 16. Jahrhunderts verwahrt!

Ein Blick über den Teich soll die Rezension beschließen. Ein Vergleich mit der amerikanischen *Reader's Edition of the Book of Concord (Concordia, The Lutheran Confessions, 2005 u. ö., vgl. www.cph.org)* lehrt, dass man ein Buch, das man (zumindest dort) liebt und ehrt, nicht nur in einem phantasielosen Allerwelts-Pappeinband herausbringen muss. Hat das nicht Signalwirkung? – Die Amerikaner bieten diverse große und kleine Ausgaben, liebevoll eingebunden oder in Geschenkbox als Lederausgabe mit Goldschnitt, farbigem Bildanhang und *Thumb Index* – und das alles für weniger Mitglieder lutherischer Kirchen als in Deutschland! Außerdem enthält die amerikanische Gemeindeausgabe den *Catalogus Testimoniorum*, der für das Selbstverständnis der evangelisch gewordenen Theologen nicht unwichtig ist, auch wenn er schon 1580 für optional erklärt wurde (BSLK 1101–1135, vgl. 1101, Anm. 1). – Trotz mancher Kritik steht aber

fest: Dieser Ausgabe ist weite Verbreitung, aber auch eine urteilsfähige Leserschaft zu wünschen!

Jochen Eber

3. Neuzeit

Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.): *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 59, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, geb., 378 S., 5 teilw. farb. Abb., € 79,99

Wer im Gottesdienst mit einem Lied von Albert Frey bekennt: Jesus Christus „ist das Zentrum der Geschichte, er ist der Anker in der Zeit“, der stellt sich, bewusst oder unbewusst, in eine Traditionslinie, die vom Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts über die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart reicht. Zukunftshoffnungen, Endzeitvorstellungen und das Bewusstsein von Gottes Handeln in der Geschichte sind charakteristisch für die beiden großen protestantischen Erneuerungsbewegungen. Zugleich gehören Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in den Kultur- und Geschichtswissenschaften zu den derzeit viel diskutierten Themen. Von daher war es an der Zeit für eine Tagung zu „Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung“, die unter der Verantwortung der Evangelisch-theologischen Fakultät Mainz und des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung im März 2011 in den Franckeschen Stiftungen in Halle stattfand. Der vorliegende Band, herausgegeben von Wolfgang Breul (Universität Mainz), Mitglied in der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, und Jan Carsten Schnurr (FTH Gießen), dokumentiert die Beiträge dieser Tagung, die mehrere Ziele verfolgte: Thematisch sollten die Beiträge „Zwischenbilanz und Ausgangspunkt neuer Forschungen sein“ (11) in der Gegenüberstellung von Pietismus und Erweckungsbewegung. Bewusst intendiert war dabei eine interdisziplinäre (Beiträge aus Kirchengeschichte, Germanistik, Kulturgeschichte, Bildungsforschung etc.) und internationale Perspektive. Schließlich sollten neben ausgewiesenen Forschern auch Nachwuchswissenschaftler zu Wort kommen. Diese Ziele wurden – das sei vorausgeschickt – erfüllt, und die Veröffentlichung in der Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Pietismus“ garantiert wie immer hohe wissenschaftliche Qualität.

Der Band vereint insgesamt 19 Beiträge in drei Teilen. Auf die einführenden und grundlegenden Ausführungen von Hartmut Lehmann zur „Pietismusforschung nach dem Cultural Turn“ (13–26) folgen in einem ersten Teil unter der Überschrift „Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung im Pietismus“ acht

Beiträge, im zweiten Teil „Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in der Erweckungsbewegung“ sieben Aufsätze und im abschließenden Teil „Geschichtsläufe und Lebensläufe“ drei übergreifende Beiträge.

Führt Hartmut Lehmann einführend aus, inwiefern die Öffnung für kulturgeschichtliche Fragestellungen, wie beispielsweise „das Spannungsfeld von Erinnerung, Zeitverständnis und Heilserwartung“ (21), dazu beitragen kann, „den Kern dessen, was das Pietistsein ausmacht, noch schärfer zu fassen“ (25), stellt Wolf-Friedrich Schäufele ebenso grundlegend „Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung um 1700“ (29–55) in kenntnisreichem Überblick mit Beispielen aus der Breite des Pietismus vor. Beide Beiträge erschließen das Forschungsfeld in Grundzügen, die anschließend in exemplarischen Darstellungen von Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung im Pietismus vertieft werden: So fragt Heike Krauter-Dierolf nach der Eschatologie Philipp Jakob Speners (56–68) und charakterisiert diese als „postmilleniarischen Chiliasmus“ (67). Wolfgang Breul (69–83) zeigt die Verbindung von August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform mit einer chiliasmisch getönten Zukunftshoffnung, während Jonathan Strom (84–102) Krisenbewusstsein und Zukunftserwartung des Theologen und Polemikers Friedrich Breckling vorstellt. In einem englischsprachigen Beitrag erschließt Douglas H. Shantz (103–114) die unterschiedlich akzentuierten chiliasmischen Lehren innerhalb des radikalen Pietismus am Beispiel von Johann Wilhelm Petersen und Conrad Bröske. Claudia Drese (115–128) untersucht exemplarisch Geschichtsbücher und -predigten des Halleschen Pietismus, Dietrich Meyer „die chiliasmische Hoffnung und eschatologische Erwartung innerhalb der Brüdergemeine und der Mission bei Zinzendorf und Spangenberg“ (129–139). Der letzte Beitrag des ersten Teils setzt sich weiterführend geschichtstheoretisch mit dem Begriff der „offenen Zukunft“ von Reinhart Koselleck auseinander: Daniel Fulda (141–172) vertritt, Koselleck modifizierend, die These, dass sich die Öffnung der Zukunft bereits um 1700 vollzogen habe. Gerade bei dieser zur Diskussion anregenden These hätte sich die Rezensentin stärkere Bezüge zum Pietismus gewünscht, dessen Zukunftsbegriff nur kurz als alter, nicht offener Zukunftsbegriff charakterisiert wird (166f).

Der zweite, der Erweckungsbewegung gewidmete Teil verbindet in einem ersten Beitrag von Manfred Jakubowski-Tiessen (175–191) „Zeit- und Zukunftsdeutungen“ in Pietismus und Erweckungsbewegung anhand der Interpretationen der Sturmflutkatastrophen von 1717 und 1825. Die folgenden Beiträge konzentrieren sich auf die Erweckungsbewegung: Ulrich Mühlack (192–220) stellt das „Spannungsfeld von evangelischer Erweckung und historischem Denken“ in einer Fallstudie zu den Brüdern Leopold und Heinrich Ranke vor. Jan Carsten Schnurr (221–234) gibt einen Einblick in „Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung der Erweckungsbewegung im deutschen Vormärz“, während Michael Kannenberg (235–243) die Zukunftserwartung des württembergischen Pfarrers Johann Jakob Friederich, Gründungsmitglied der Brüdergemeine Korntal, im „Übergang von der millenarischen Erwartung ... zu einer individualisierten Wie-

dersehenshoffnung“ (241) charakterisiert. Über den deutschen Sprachraum hinaus verweisen Judith Beckers Untersuchung des Zusammenhangs von Zukunftserwartungen und Motivation zur Mission anhand von deutschen und englischen Missionsgesellschaften und ihrer Missionare (244–270) und die Einblicke Fred van Lieburgs (272–288) in Diskurse und Gruppierungen der bisher weniger bekannten niederländischen Erweckung. – Becker verweist dabei als einzige explizit darauf, dass „Zukunftserwartungen nicht unabhängig von Vergangenheitsdeutung und Gegenwartsverständnis betrachtet werden“ (249) können, da diese gemeinsam das Geschichtsbewusstsein bilden. Gerade das Vergangenheitsverständnis wird (angesichts der Zuspitzung der Tagung auf die Zukunftserwartung verständlicherweise) kaum in den Beiträgen thematisiert, hätte aber in Gegenüberstellung zum Zukunftsverständnis von Pietismus und Erweckungsbewegung vielleicht einen eigenen Beitrag verdient. – Lucian Hölscher beschließt den zweiten Teil mit einem Vergleich von pietistischen (auch: erwecklichen) und säkularen Zukunftsentwürfen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (288–299).

Ein kürzerer letzter Teil führt Pietismus und Erweckungsbewegung zusammen und benennt mit weiteren Quellengattungen, den biographisch-psychographischen Sammelbiographien (Hans-Jürgen Schrader, 303–338), den ca. 30.000 Herrnhuter Lebensläufen (Christine Lost, 339–350) und den Spruchkästchen, Lösungs- und Bibellotterien (Shirley Brückner, 351–366), und deren vollständiger Erfassung und vergleichender Untersuchung das Feld für weitere Forschungen.

Die hier skizzierten Beiträge zeigen – ob „Altmeister“ referieren oder Nachwuchswissenschaftler die Ergebnisse ihrer Promotions- und Habilitationsstudien einfließen lassen – zu Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung eine Vielfalt von Einsichten, die jedem Forschenden und Interessierten zur Lektüre empfohlen sei. Das Orts- und Personenregister hilft bei der gezielten Suche nach Informationen zum je eigenen Interesse. Daher fallen die Desiderate an diesen sorgfältig redigierten Tagungsband auch gering aus: Nach den einführenden Beiträgen von Lehmann und Schäufele und den Pietismus und Erweckungsbewegung explizit verbindenden Untersuchungen, zum Beispiel von Jakubowski-Tiessen, wäre es für den Leser schön gewesen, wenn die Erträge der Tagung im Vergleich beider Bewegungen in einem abschließenden Beitrag (der Herausgeber) gebündelt worden wären. Eine solche Gesamtschau auf das Thema findet sich freilich bislang selten in Tagungsbänden – eine Anregung also für hoffentlich weitere fundierte Tagungen zu Pietismus und Erweckungsbewegung.

Ulrike Treusch

Siegfried Hermle, Jürgen Kampmann (Hg.): *Die evangelikale Bewegung in Württemberg und Westfalen. Anfänge und Wirkungen*, Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 39, Bielefeld: Luther, 2012, Pb., 408 S., € 29,90

Wer aus Württemberg, dem Siegerland oder anderen von Pietismus und Erweckung geprägten Regionen stammt, hört, wenn er seine Heimat erwähnt, oft die Bemerkung: „Da ist man noch fromm!“ Ob das zutrifft, mag dahingestellt sein, aber der vorliegende Band widmet sich diesen „Frommen“ in Württemberg und Westfalen, genauer: den Anfängen und Wirkungen der evangelikalen Bewegung in beiden Regionen mit einem Schwerpunkt auf den 1960er bis 1980er Jahren. Der von den in württembergischer bzw. westfälischer Kirchen- sowie Zeitgeschichte ausgewiesenen Kirchenhistorikern Siegfried Hermle (Universität Köln) und Jürgen Kampmann (Universität Tübingen) herausgegebene Band dokumentiert die Beiträge einer im September 2011 in Tübingen gemeinsam vom *Verein für württembergische Kirchengeschichte e. V.* und dem *Verein für Westfälische Kirchengeschichte e. V.* veranstalteten Fachtagung. Sie hatte das Ziel, „die theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge der evangelikalen Bewegung zu erhellen sowie deren Ziele und Aktivitäten nachzuzeichnen; dabei sollten insbesondere die inneren Vernetzungen, aber auch zu beobachtende Divergenzen zur Darstellung gebracht werden“ (9). Dies ist ein weites Feld und entsprechend vielfältig fallen die Beiträge aus, die zu fast gleichen Teilen Aspekten württembergischer und westfälischer evangelikaler Bewegung gewidmet sind und deren Referenten sowohl die Binnen- als auch Außenperspektive vertreten. Daher ist es gut, dass die Tagung geklammert wurde durch zwei in die 60er bis 80er Jahre einführende sowie zwei abschließende Vorträge zu den Beziehungen zwischen Württemberg und Westfalen.

Die Beiträge sind gerahmt durch eine Einleitung der Herausgeber (9f), ein Grußwort der Württembergischen Landeskirche durch den Reutlinger Prälaten Christian Rose (11–17), den Bericht des Chronisten Dietrich Kluge (19–23) sowie den Abdruck der Predigt, die Rose anlässlich des Abschlussgottesdienstes in der Tübinger Stiftskirche hielt (379–383). Innerhalb dieser den Tagungscharakter widerspiegelnden Rahmung finden sich 13 Beiträge in sechs Abschnitten: Im ersten Kapitel („Grundlegung“) führt Albrecht Geck allgemeingeschichtlich in die „Bundesrepublik Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren“ (25–41) ein und charakterisiert diese Zeit als „Jahrzehnte der Dynamik und des Aufbruchs“ (39), die die evangelische Kirche „aktiv und konstruktiv mitgestaltet“ (39) hat. Siegfried Hermle konstatiert für die „kirchliche Situation in den 1960er und 1970er Jahren in Deutschland“ (43–62) einen tiefen Umbruch, den er mit den Stichworten „Politisierung“ und „Pluralisierung“ der evangelischen Kirche beschreibt (62).

Vor dem historischen Hintergrund erläutert im zweiten Kapitel („Entstehung und Wurzeln“) Friedhelm Jung die Entstehung der „Bekennnisbewegung „Kein

anderes Evangelium“ (63–73), die in Reaktion auf die Bultmannsche Entmythologisierungsforderung seit 1966 für eine schrift- und bekenntnisgebundene Verkündigung des Evangeliums eintritt. Hier ist bedauerlich, dass der geplante Beitrag zur Auseinandersetzung um Rudolf Bultmann und Willi Marxsen in Westfalen sowohl auf der Tagung als auch in der Publikation entfiel (9). Gisa Bauer betrachtet „internationale Einflüsse auf die westdeutsche evangelikale Bewegung“ (75–95), zum Beispiel im Gnadauer Verband und in der Deutschen Evangelischen Allianz, zwischen 1950 und 1980. Sie stellt explizit die Frage, „was die ‚evangelikale Bewegung‘ eigentlich ist“ (75), eine Frage, die nur vereinzelt ausdrücklich (etwa im Beitrag von Klaus vom Orde: 285f. 302) beantwortet wird. Nun mag dies für die Vortragenden klar gewesen sein, doch dass Rose im Grußwort abwechselnd von „Pietismus bzw. evangelikaler Bewegung“ (11) in Württemberg spricht und Bauer darauf hinweist, dass die evangelikale Bewegung „von Gruppen und Strömungen innerhalb und außerhalb der evangelischen Landeskirchen mit jeweils eigenen Identitäten und Zielen konstituiert wird“ (75), die zum Teil die Eigenbezeichnung „evangelikal“ ablehnen, deutet an, dass eine einleitende Definition sinnvoll gewesen wäre. – Bauers differenziertes Bild der internationalen Einflüsse auf die deutsche evangelikale Bewegung schließt in Aufnahme eines Gedankens von Erich Geldbach mit der herausfordernden Überlegung, dass evangelikale Ausbildungsstätten „zu einem Einfallstor des christlichen Fundamentalismus“ (95) werden könnten, wo sie sich „vorrangig an dem US-amerikanischen evangelikalen und christlich-fundamentalistischen Denken orientieren“ (95).

Im dritten Kapitel „Regionale Ausprägungen“ stellt Matthias Mikoteit, detailreich und mit Archivmaterial belegt, die Geschichte der „Bünder Konferenz“ in den 1960er und 1970er Jahren vor als eine für die evangelikale Bewegung in Westfalen typische „Glaubenskonferenz“ (97–175). Jan Carsten Schnurr zeichnet parallel dazu mit württembergischem Schwerpunkt die Entwicklung des „Gemeindetags unter dem Wort“ (177–205) als evangelikaler Großveranstaltung nach, „die vor allem in den siebziger und achtziger Jahren zugleich Sammlungspunkt und Selbstdarstellung der deutschen Evangelikalen war“ (178).

Unter der Überschrift „Parallelstrukturen“ betrachtet Volker H. Drecoll „Das Jahr 1969 in Tübingen“ (207–256) in der Auseinandersetzung von konservativen und progressiven Kräften innerhalb der Landeskirche, darunter die Gründung des Albrecht-Bengel-Hauses als Gegenüber zum Evangelischen Stift, und veröffentlicht erfreulicherweise die einschlägigen Dokumente aus dem Archiv des Evangelischen Stifts im Anhang. Julia Kolbs Beitrag zum „Streit um das Tischgebet im Evangelischen Stift Tübingen in den Jahren 1968–1970“ (257–271) vertieft Drecolls Darstellung exemplarisch.

Im fünften Kapitel („Öffentlichkeit“) thematisiert Steffen Kern „Die kirchlichen Auseinandersetzungen in Württemberg und ihre öffentliche Wahrnehmung“ (273–283), woran sich zwei biographische Beiträge anschließen zu Paul Deitenbeck als „Protagonist der Evangelikalen in Westfalen“ von Klaus vom Orde

(285–303) und zu Walter Tlach, Initiator der Ludwig-Hofacker-Konferenz, von Karin Oehlmann (305–313).

Thema des letzten Kapitels sind die „Kontakte zwischen Westfalen und Württemberg“: Während Christian Peters vielfältige, stets von Württemberg ausgehende „Frömmigkeitsbeziehungen zwischen Württemberg und Westfalen im späten 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ (315–341) entdeckt und hierzu Forschungsdesiderate benennt, kommt Jürgen Kampmann in seiner Untersuchung zu „Kontakten zwischen Württemberg und Westfalen in den ersten sechs Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts“ (343–377) zur vielleicht überraschenden Erkenntnis, dass es „nur sporadisch institutionelle Kontakte“ (376) zwischen beiden Landeskirchen gab, diese aber in „Phasen innerer und äußerer Bedrängung“ (376) intensiv zusammenwirkten.

Der inhaltliche Überblick zeigt den Facettenreichtum der Beiträge, die sicher noch keine Gesamtschau der evangelikalen Bewegung in Württemberg und Westfalen bieten (wollen), aber eine Fülle von Beobachtungen und Anregungen für weitere Untersuchungen. Dass laut Chronist im Anschluss an die Vorträge Zuhörer als Zeitzeugen der geschilderten Ereignisse und Referenten lebhaft ins Gespräch kamen, ist leicht nachvollziehbar. Dem, der nicht an der Tagung teilgenommen hat, bleibt diese durchweg gut lesbare, sorgfältig redigierte und durch Abkürzungsverzeichnis, Orts- und Personenregister leicht zugängliche Dokumentation der Tagung. Forderte Drecoll in seinem Beitrag zu einer differenzierten Betrachtung „ohne Hagiographie und ohne Fortsetzung der damaligen Polemiken“ (228) auf, so ist dies im vorliegenden Tagungsband fast durchweg vorbildlich gelungen.

Ulrike Treusch

Christina Jetter-Staib: *Halle, England und das Reich Gottes weltweit – Friedrich Michael Ziegenhagen (1694–1776). Hallescher Pietist und Londoner Hofprediger*, Hallesche Forschungen 34, Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2013, X+501 S., € 68,–

Diese auf umfangreicher Forschungsarbeit basierende geschichtswissenschaftliche Dissertation wurde 2012 von der Universität Tübingen angenommen. Sie muss wohl als die bis dato umfassendste Biographie des Londoner Hofpredigers gelten. Explizit wird hier keine theologische Abhandlung vorgelegt, keine Auswertung der theologischen und biblischen Schriften Friedrich Michael Ziegenhagens, des würdigen Nachfolgers von Anton Wilhelm Böhme an der Londoner Hofkapelle, vorgenommen. Hier fehlt jede Diskussion von Ziegenhagens Eschatologie, seinen Ideen über die Judenmission oder der zeitgenössischen theologischen Argumente gegen jegliche Missionsunternehmung.

Die Hofkapelle diente dabei als Schaltstelle im transnationalen Netzwerk, Ziegenhagen fungierte als Türöffner in der Metropole und Oberzensor der Reiseberichte. Über ihn liefen die Gelder, die Briefe und für den internen Gebrauch nützliche Informationen. Man kann von einem „pragmatischen Ökumenismus“ sprechen (Daniel L. Brunner), der die Einheit der Kinder Gottes in der Missionspraxis darstellte. Auf dem Missionsfeld sollten die konfessionellen Unterschiede keinen Vorrang gewinnen. Darin kann man wohl einen frühen Vorläufer der Evangelischen Allianz erkennen.

In seiner Funktion als Hofprediger übermittelte Ziegenhagen britische Literatur nach Halle und brachte lutherisch-pietistische Werke mit nach England. Wenn Ziegenhagen manches Produkt der englischen Erbauungsliteratur gierig las, fragt dieser Rezensent, wie der Hallesche Pietist die Meinung eines gewissen Obadiah Sedgewick interpretierte, der in seinem von Ziegenhagen geschätzten Buch *The Shepherd of Israel* die supersessionistische Einsicht kolportierte, der Herr habe mehr für das britische Volk unternommen als für jede andere Nation auf der Welt. Die Predigten des wohl wichtigsten englischen Erweckungspredigers des 18. Jahrhunderts George Whitefield lehnte der Lutheraner, so Jetter-Staib, als „irrational“ und „schwärmerisch“ ab (443). In seiner begrenzten Vorstellung wurden englische Reformierte bestenfalls toleriert, aber nur als Mittel zum Zweck. Einen tiefen Respekt vor anderen biblisch begründeten Auffassungen schien er nicht zu haben, britische Impulse einer Neuevangelisierung Europas, ja der Welt, nahm Ziegenhagen nicht auf. Wie Gotthilf August Francke fürchtete er sich geradezu vor dem englischen Einfluss auf das Missionswerk.

Das Verhältnis zu seinem neuen religiösen Umfeld war durchaus zwiespältig. Selbstverständlich blieb er dem ausschweifenden Hofleben gegenüber schweigsam und politisch abstinent. Vor den theologischen Spekulationen von Anthony Collins und Samuel Chandler wird gewarnt, das rationalistische „Gift“ englischer Intellektueller schmeckte ihm gar nicht. An der Verbalinspiration jedes einzelnen Buchstaben in der Bibel hielt er fest. Nicht nur britischen Anglikanern, auch deutschen Herrnhutern gegenüber blieb er zuweilen feindlich gesinnt. Neid, Eifersucht, Differenzen in Fragen wie Ordination und ein Konkurrenzdenken prägten seine Beziehung zu den Anhängern und Leitern der Brüdergemeine. In seinen Augen waren auch sie, gleich den britischen Calvinisten, „unberechenbare Enthusiasten“ (388). Auch wenn England wichtigste Spendernation für das Waisenhaus blieb, sollte das Reich Gottes möglichst kernig-deutsch bleiben. Aber sogar zu Heinrich Melchior Mühlberg war das Verhältnis eher gestört als brüderlich. Ziegenhagen war eine autoritäre, unnachgiebige Persönlichkeit.

Ziegenhagen, ein Vertreter des Halleschen Pietismus in der Hauptstadt der britischen Metropole, spielte als Mittler zwischen dem Franckeschen Werk und der etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts eher auf Aufklärung der Heiden als deren Bekehrung bedachten hochkirchlichen *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (SPCK) eine nicht zu überschätzende Rolle. Dieser Gesellschaft dienten nicht wenige deutsche Lutheraner in Indien und anderen britischen Kolo-

nien. So entstand die Dänisch-Hallesch-Englische Mission als erste evangelische Missionsgesellschaft in der Neuzeit. Nicht alle Missionare hatten aber den für diesen Botschafterdienst nötigen geheiligten Charakter: Nicht wenige Prediger seien „mehr auf die Einkünfte und die Wolle, als auf das weiden der Herde“ (347) bedacht, bemängelte Ziegenhagen. Manche Kandidaten nutzten die Zeit in Übersee, um mit Branntwein zu handeln und Geldgeschäfte zu tätigen. Sogar unter den Kirchenvorstehern und Pastoren in den Kolonien mangelte es nicht an Dieben, Betrügern, Unzüchtigen. Alkoholprobleme häuften sich. Nicht selten befürchtete Ziegenhagen einen Rückfall der Gemeinden in das Heidentum. Vielleicht deswegen hielt Ziegenhagen ein zölibatäres Leben der Prediger als die für ihren Stand angemessenere Wahl. Das führte immer wieder zu Spannungen mit Kollegen, die nicht alle so aufopferungsvoll leben wollten wie er. So bietet diese Biographie Pastoren sowie Laien manch eine heilsame Anregung und Ermahnung.

Nicholas Michael Railton

Helmut Obst: *August Hermann Francke und sein Werk*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, geb., 240 S., € 15,80

Holger Zaunstöck, Thomas Müller-Bahlke (Hg.): *Die Welt verändern. August Hermann Francke; Ein Lebenswerk um 1700, Ausstellungskatalog*, Kataloge der Franckeschen Stiftungen 29, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 323 S., € 24,-

Im vergangenen Jahr 2013 wurde der 350. Geburtstag August Hermann Franckes, neben Philipp Jakob Spener der bekannteste der „Väter“ des Pietismus, weitsichtiger Pädagoge und „Industrieller des Reiches Gottes“ ausführlich gefeiert. Selbst der Bundespräsident war zu einer Rede anlässlich der Feierlichkeiten in die „Franckeschen Stiftungen“, die nach der politischen Wende des Jahres 1989 und zwei Jahrzehnten enormer wirtschaftlicher und personeller Kraftanstrengungen in neuem Glanz erstrahlen, nach Halle gekommen.

Neben einer Reihe von Vorträgen, Tagungen und kleineren Ausstellungen stand die Jahresausstellung 2013 unter dem Motto „Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700.“ Demjenigen, der nicht die Chance hatte, diese beeindruckende Ausstellung persönlich zu sehen, aber auch dem, der sie im Nachhinein aufarbeiten will, sei der Ausstellungskatalog empfohlen, der im Folgenden kurz dargestellt werden soll.

Auf 324 Seiten werden die Exponate der fünf Räume der Ausstellung mit vielen Bildern aufgenommen. Das Bildmaterial, das die Ausstellung dokumentiert, wird zudem ergänzt, vor allem durch Porträts von Personen, die in den Essays im Katalog erwähnt werden. Dabei handelt es sich durchweg um Abbildungen in

hoher Qualität auf mattglänzendem Papier, teils in Farbe, teils schwarz-weiß gedruckt.

Ziel der Ausstellung – und somit des Katalogs – war die „Verknüpfung von Lebenswelt und Lebenswerk“ (9) August Hermann Franckes. Es ging nicht in erster Linie darum, seine Biografie chronologisch nachzuzeichnen, sondern „sein Handeln in den Kontext der Zeit“ zu stellen (9). Man wird informiert über Leben und Denken in einer Umbruchzeit, die markiert wird durch die „Nachkriegszeit“ nach dem 30-jährigen Krieg mit ihren Herausforderungen einer gesellschaftlichen und politischen Umstrukturierung einerseits und andererseits eine vielfältige Erweiterung des Denkens und Forschens, die am Anfang des Aufklärungszeitalters steht. So finden sich im Katalog unterschiedliche zeitgenössische Welt- und Länderkarten (10, 160, 170, 171, 180, 189, 205–211) und sogar eine Mondkarte (54). Ganz unterschiedliche Instrumente und Gerätschaften wie beispielsweise eine Tischuhr aus dem Jahr 1685 (41), ein zusammengesetztes Mikroskop, das um 1700 herum entstanden ist (114), ein Brennglas (122), eine Camera obscura (123), eine zweistufige Vakuumpumpe (22), aber auch die Abbildungen von Geräten aus einem chemischen Labor (153), eine Skizze, wie man sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts die Blutbahnen in den Armen und Beinen des Menschen vorstellte (47), Anatomiemodelle, bei denen die Brust und Bauchdecke abnehmbar sind, um die Lage der inneren Organe darstellen zu können (46, 138) u. v. m. sind zu betrachten.

Die Welt, in der Francke lebte und sich ihren Herausforderungen gestellt sah, wird sehr anschaulich dargestellt. Die Verbindung zu Francke besteht nun aber nicht nur darin, sich seine Welt so nahe wie möglich herbeizuholen, sondern es wird damit etwas von seiner Lebensarbeit deutlich. Man hat sie in der Forschung mit dem Wort „Weltveränderung durch Menschenveränderung“ versucht zusammenzufassen. Dass die Welt in seiner Zeit mitten in großen Umbrüchen stand, wird skizziert in dem ersten Essay von Andreas Pečar, das den Titel trägt „Unsicherheit und neue Horizonte – Francke und die Welt um 1700 (19–27), in der er den Übergang vom „providentiellen“ zum aufgeklärten Weltbild ebenso nachzeichnet wie die Entstehung einer „Vergemeinschaftung des Wissens“ in der entstehenden *Republica literaria*. Mitten in dieser Situation stellt sich Francke seiner Aufgabe in einer durchaus zukunftsweisenden Weise, wobei konstatiert wird, dass er bei allem positiven Eingehen auf die „neue Zeit“ dem „providentiellen Weltbild“ weiter verhaftet bleibe, wobei allerdings in der Frage nach dem Weltbild konstatiert wird, dass dieses providentielle Weltbild „zu Beginn des 18. Jahrhunderts hinreichende Plausibilität bei Mitgliedern der politischen Elite“ (22) genossen habe, damit diese, nämlich die preußischen Regierungskreise die Franckeschen Unternehmungen vielfältig unterstützten. Die Vergemeinschaftung des Wissens, die ein bedeutendes Kennzeichen der Zeit war, spiegelt sich in dem ungeheuren Briefwechsel, den Francke selbst, aber auch seine Mitarbeiter im Waisenhaus rund um die Welt pflegten (beschrieben von Britta Klosterberg im Aufsatz „August Hermann Francke und das hallische Kommunikationsnetz-

werk: Bedeutung, Überlieferung, Erschließung“ [157–165] und – exemplarisch – von Jürgen Gröschl in der Beschreibung des Kommunikationsnetzwerkes mit Amerika [167–179]), in den journalartigen Drucken und einer ersten Zeitung in Halle, die von dem Waisenhaus ausgingen, aber auch darin, dass Francke Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin wurde (25).

Dies Ganze beförderte wiederum Franckes Wirkungsfeld, das sehr stark von der pädagogischen Aufgabe bestimmt war. Dieser war „Raum 5“ der Ausstellung gewidmet, im Katalog vorgestellt auf S. 214–248 und erläutert und ergänzt durch zwei Essays: Von der Pädagogin Juliane Jacobi stammt der Aufsatz „Pädagogische Avantgarde um 1700. Franckes Schulgründungen im Kontext ihrer Zeit“ (215–223), von Katja Lißmann und Pia Schmid der Beitrag „Die Entdeckung des Individuums“ (225–233). Im ersteren werden die Verbindungen, aber auch die Unterschiede zu zeitgenössischen Denkern, die sich mit der Pädagogik beschäftigten, deutlich, im anderen (225–233) wird anhand von Beispielen erläutert, wie zwar nicht die „Entdeckung“, aber die Bedeutung des Individuums sowohl für Pietismus als auch Aufklärung bestimmt wird.

Sowohl in den Bereich der Wissenssammlung als auch der Pädagogik gehört der Teil des Katalogs, in dem es um die Naturalienkammer oder „Wunderkammer“ des Waisenhauses geht (129–143), die – an zeitgenössischen Höfen, aus Repräsentationsgründen erstellt – zum einen der „Realbildung“ an den verschiedenen Schulen in der hallischen „Schulstadt“ diente, und zum anderen auch eine Möglichkeit bot, die Missionsarbeit, die von dort ausging, zu dokumentieren (eine umfassende Beschreibung der „Wunderkammer“ bietet der 2012 in zweiter, überarbeiteter Form erschienene Band „Die Wunderkammer der Franckeschen Stiftungen“, vom derzeitigen Direktor Thomas Müller-Bahlke und von Klaus E. Göltz herausgebracht).

Den theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund beleuchten drei Beiträge im Ausstellungskatalog. Der erste beschäftigt sich mit dem Frage nach dem Einfluss Speners – und vor allem seiner „Hoffnung auf künftig bessere Zeiten der Kirche“ – auf Franckes Werk (von Manfred Jakubowski-Tiessen [29–39]). Er stellt fest, dass dieser die von Spener beschriebene Aufgabe einer Verbesserung der Kirche – und von dort ausgehend der Welt – mit seiner Schulstadt in „geplante Realitäten“ (22) umsetzte, wobei er „in Halle kein neues Jerusalem ..., keine christliche Idealstadt bauen (wollte), sondern eine Bildungs- und Ausbildungsstätte ..., von der aus die Welt im christlichen Sinne verändert und verbessert werden sollte“ (22f). Wolfgang Breul beschäftigt sich komparativisch mit der Gewissheitsproblematik bei Luther und Francke (53–67), während Markus Matthis Franckes berühmte Beschreibung seines Bekehrungserlebnisses untersucht (69–79) und Veronika Albrecht-Birkner sich mit „Franckes Krisen“ beschäftigt (81–99). Alle drei Beiträge bieten reiche Anstöße zur weiteren Arbeit an der Einzeichnung Franckes in die Geschichte des Pietismus und die Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit und der darauf folgenden geistigen und theologischen Entwicklungen.

Diese drei Beiträge sind deswegen von besonderer Bedeutung, weil sie ein wichtiges Ausgleichsgewicht bieten zum Gesamteindruck des Bandes, der Francke – *cum grano salis* gesprochen – eher als Vertreter der Frühaufklärung denn als des Pietismus darstellt; dies wird in der Formulierung in der Einführung von Holger Zaunstöck deutlich: „Es geht also darum, sein Handeln in den Kontext der Zeit zu stellen – auch deshalb ist im Titel auf die Verwendung der Zuschreibung ‚pietistisch‘ verzichtet worden. Denn diese war zunächst und vor allem eine Negativzuschreibung seiner Gegner und keine Selbstdeklaration“, um dann die etwas kryptische Schlussfolgerung zu ziehen: „Im Blick auf die untrennbare Verwebung von Franckes Lebensweg mit den theologischen, politischen, sozialen, pädagogischen, mentalen und wissenskulturellen Prozessen seiner Zeit ist nur ein interdisziplinäres Vorgehen sinnvoll“, das „mehr ist als Pietismusforschung im engeren Sinn“ (alles auf S. 9), so als sei „Pietismusforschung“ jenseits der Interdisziplinarität zu betreiben.

Ohne hier alle Beiträge – und erst recht nicht im Einzelnen – aufzählen und würdigen zu können, sei festgehalten, dass der Katalog nicht nur als informativer und zudem kurzweiliger Einstieg in das Werk Franckes, sondern auch in die wichtige Umbruchszeit um die Wende des vom 17. zum 18. Jahrhundert dienen kann.

Ihm zur Seite gestellt werden soll nun ein schmuckes Bändchen aus der Feder des emeritierten Hallenser Professors Helmut Obst, der jahrelang in der Leitung der „Franckeschen Stiftungen“ tätig war. Auf 240 Seiten wird die Biografie Franckes nachgezeichnet, dann das Werk, das er errichtete. Vor allem ist darauf hinzuweisen, dass die Geschichte des „Glauchauer Waisenhauses“ bis zur Gegenwart skizziert wird und somit ein guter und schneller Einblick über die verschiedenen Phasen mit vielen Höhen und Tiefen nach der Zeit des Gründers und seiner direkten Nachfolger gegeben wird. Das Ganze ist mit einer Anzahl von Schwarz-Weiß-Bildern illustriert. Es handelt sich dabei nicht um ein wissenschaftliches Werk (trotz des knappen Belegapparats am Ende des Buches), sondern um eine populäre Darstellung, die sehr gut auch als Geschenk weitergegeben werden kann. Das Desiderat einer ausführlichen wissenschaftlichen Darstellung Franckes, sollte man nicht auf den biografischen Zugang völlig verzichten, kann es nicht erfüllen. Es ist ihm – vor allem, was den jungen Francke betrifft – anzumerken, dass manche neuere Erkenntnis unberücksichtigt bleibt bzw. einzelne Ereignisse nur knapp und damit ungenau dargestellt werden. Eine kritische Rezension kann deswegen unterbleiben. Wer sich über diesen Theologen, Pädagogen und Organisator des Barockpietismus und sein Werk kurz und, ohne theologische und kirchengeschichtliche Fragestellung vertieft wahrnehmen zu wollen, informieren möchte, sollte zu diesem Buch greifen.

Klaus vom Orde

Nicholas M. Railton: *James Craig (1818–1899). Judenmissionar – Evangelist – Gemeindegroßzügler*, Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 58, Husum: Matthiesen, 2013, Pb., 320 S., € 20,–

In Hamburg erinnert die Jerusalemkirche daran, dass sich dort bis hinein in die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft eine judenchristliche Gemeinde traf. Jene Gemeinde geht zurück auf das Wirken eines presbyterianischen Verkündigers aus Nordirland, James Craig (1818–1899). Nicholas M. Railton, Dozent für deutsche Sprache und Geschichte an der University of Ulster, hat 2013 im Matthiesen-Verlag (Husum) eine Studie über das Wirken von James Craig veröffentlicht. Die presbyterianischen Kirchen in Irland förderten im 19. Jahrhundert zahlreiche Missionswerke nicht nur in Übersee, sondern auch in Europa. Über die „philosemitische“ Prägung der sendenden Kirche Craigs schreibt Railton: „Im Gegensatz zu Deutschland gab es in Großbritannien seit der Reformation ... starke philosemitische Strömungen. Britische Puritaner, die ebenfalls eine Verfolgungsgeschichte aufzuweisen hatten, pflegten einen freundlichen Umgang mit Juden und interessierten sich für deren Sprache, Kultur und Religion“ (12).

Bereits vor dem Beginn der Tätigkeit von James Craig 1845 gab es – gefördert aus Großbritannien – ein ganzes Netzwerk von judenmissionarisch tätigen Verkündigern auf dem europäischen Kontinent. Ihre Überzeugungen lassen sich so zusammenfassen: „... eine Kirche, die das Heil und Wohl der Juden zu Herzen nehme, werde geistliches und zahlenmäßiges Wachstum erleben; auf Grund von Jesaja 59–60 würden Nichtjuden zum Licht durch bekehrte Juden kommen; d. h. die Bekehrung Israels werde stattfinden, bevor die Vollzahl der Nationen eingegangen sei ... Die von Gott verhängte Verstockung, die einem Teil der Juden widerfahren war, werde ihr Ende finden ... Die Juden würden ihr von Gott dem Herrn verheißenes Land wieder in Besitz nehmen und bebauen, bevor der große Tag ihrer nationalen Bekehrung eintrete“ (54).

Das judenmissionarische Netzwerk fand in Deutschland seinen Platz unter dem „Dach“ der Evangelischen Allianz, die 1846 gegründet worden war. 1866 entstand als Unter-Organisation die Hebrew Christian Alliance. 1928 lud diese zu einer Weltkonferenz in die erwähnte Hamburger Jerusalemkirche ein.

Hamburg war Mitte des 19. Jahrhunderts für viele Juden Durchgangsstation auf ihrer Auswanderer-Route Richtung England und Nordamerika. James Craig trat mit zahlreichen Juden in Kontakt, ohne sie dauerhaft begleiten und für eine erkennbare Hinwendung zu Jesus als Messias gewinnen zu können. Über seine Tätigkeit ermittelte Railton folgende statistische Angaben: „Eine Zeitlang predigte er jeden Mittwochabend vor Juden, gewöhnlich nahmen daran 35 bis 80 Zuhörer teil. Außer dem Predigt- und Besuchsdienst betreute er ständig etwa 30 Prose-lyten oder Interessierte. 1860 schätzte er, dass er jede Woche persönliche Gespräche mit 20 bis 200 Juden führte. Seine Schar von 40 bis 50 Freiwilligen besuchte wöchentlich einige hundert Familien“ (65). Railton bemerkt zu Craigs

Beharrlichkeit trotz wenig erkennbarer Frucht: „Die Zusagen der Bibel bestärken ihn in der Hoffnung, dass Gott ein ganzes Volk an einem Tag bekehren könne und dass das jüdische Volk dazu bestimmt sei, die gute Nachricht von Gottes Heil in Jesus Christus allen Völkern zu verkünden“ (83).

Mitte des neunzehnten Jahrhunderts war die lutherische Kirche in Hamburg geprägt vom Rationalismus. Predigten waren vielfach vor allem Moralpredigten. Zugleich gehörte der lutherischen Kirche die große Mehrheit der Bevölkerung an. Auf die lückenlose Teilnahme an der Konfirmation achtete die Polizei. Die Monopolstellung der lutherischen Kirche war jedoch kein Heilmittel gegen die Entkirchlichung und Entchristlichung der Bevölkerung. Bei einem Antrittsbesuch, den Craig einem Hamburger Pastor abstattete, beschönigte dieser den geistlichen Notstand in der Stadt: „Auch wenn ein Hamburger fahrlässig Eide schwöre, seine Freizeit am liebsten im Bierkeller verbringe und recht selten in der Kirche zu sehen sei, dürfe daraus kein falscher Schluss gezogen werden: Tief in seiner Brust sei eine aufrichtige Frömmigkeit vorhanden. Craig nahm diese Bemerkung mit Verwunderung zur Kenntnis. Er sprach aus, was er dachte, nämlich dass diese Frömmigkeit so tief säße, dass das menschliche Auge sie nicht erkennen könne“ (32).

Immer deutlicher sah Craig die Notwendigkeit, auf eine „Evangelische Gemeinde“ in Hamburg hinarbeiten, deren Mitglieder als bekennende Nachfolger Jesu Christi lebten. Dies brachte ihm den Vorwurf ein, er betreibe Christenmission statt Judenmission. Railton fasst Craigs Entgegnung so zusammen: „Craig sah keinen Grund, sich dafür zu entschuldigen, dass er aus Kirchenmitgliedern bibelgläubige Christen mache“ (82). Mit einer Abendmahlsfeier 1850 erfolgte der entscheidende Schritt zur Gründung einer eigenen Gemeinde, auf welche die heutige Jerusalemkirche zurückgeht. Jedes Gemeindeglied sollte ein Amt übernehmen und „persönlichen Kontakt mit jüdischen Nachbarn suchen“ (80). Taufen von Juden konnten im Register der Gemeinde von 1850 bis 1874 nicht vermerkt werden. Zwischen 1875 und 1901 (nach Craigs Weggang) kam es allerdings zu 121 Taufen von Juden (82).

In erwecklich-kirchlichen Kreisen, mit denen Craig verbunden war, gab es auch Vorbehalte gegen die Judenmission. Über eine Äußerung von Ludwig Harms im „Hermannsburger Missionsblatt“ von 1861 berichtet Railton: „Juden das Evangelium zu predigen sei unnütz, da Israel ein von Gott verworfenes Volk sei, das erst am Ende der Zeiten eine nationale Bekehrung erleben werde. Das könne nur Gott in dem verstockten Volk bewirken“ (82).

„James Craig und die Schriftenmission in Deutschland“ ist der Titel eines größeren Abschnitts in Railtons Monographie. Schon zu Beginn seiner Tätigkeit in Hamburg wirkte Craig mit an der Verbreitung von Kleinschriften, die zur Weckung und Stärkung christlichen Glaubens und Lebens beitragen wollten. Zur Schriftenmission gehörte auch die Bibelverbreitung. Dazu leistete die Londoner „Religious Tract Society“ (RTS) zusammen mit der „British and Foreign Bible Society“ (BFBS) einen entscheidenden Beitrag. Beide Gesellschaften wussten

sich auch auf den europäischen Kontinent gesandt. Für die Weitergabe dieser Schriften entstand ein weit gespanntes Netz von „Colporteuren“ und „Colportage-Vereinen“. Einen solchen Verein gab es – gefördert von Baron Julius von Gemmingen – auch in Baden (170). Die Bibel- und Schriftenverbreitung wurde von manchen Pfarrern gefördert, von anderen bekämpft. Railton zitiert eine ablehnende Einschätzung der Schriftenmission: „Angewandte Missionare, ... reisende Handwerker ... sind es, die umhergehen und suchen, ... welche sie erkaufen können für das Schattenreich des Mystizismus und Pietismus ... die Taschen geöffnet, Traktätchen fliegen heraus, werden verteilt an Mann und Frau ... Lest, wispeln sie den Gaffenden zu, lest, und ihr werdet selig“ (172). Pfarrer und Kirchenleitungen befürchteten als Folge der Schriftenmission Abspaltungen von der lutherischen Kirche. „Bürgermeister und Landräte verdächtigten nicht selten alle herumreisenden Kolporteure und Prediger als Baptisten.“ Der Grund hierfür: In England und Nordamerika gab es unter Baptisten viel Sympathie für die Demokratie (172).

Kolporteure von Bibeln und Traktaten luden vielerorts zu evangelistischen Versammlungen in Schulen oder Privathäusern ein – da und dort gefördert von den örtlichen Pfarrern. Die Schriftenmission trug so entscheidend zur Entstehung der Gemeinschaftsbewegung in Schleswig-Holstein bei, worüber Railton in einem eigenen Kapitel berichtet.

Im 19. Jahrhundert – insbesondere nach der Gründung des Deutschen Reiches 1871 – wuchs auch unter Christen in Deutschland das nationale Bewusstsein. Vorbehalte gegen ausländische Missionare und Missionswerke nahmen zu. Trotz seiner ausgedehnten Tätigkeit – weit über Hamburg und Norddeutschland hinaus – ist James Craig in Deutschland heute wenig bekannt. Dass dieser Gesandte Jesu Christi – zu Juden und zu Nicht-Juden – mit viel Liebe zum Detail gewürdigt wird, ist das Verdienst Nicholas Railtons und des Herausgebers seiner Monographie, des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte.

Martin Rösch

Nicholas M. Railton: *Pietismus und Revolution. Der badische Pfarrer Jakob Theodor Plitt (1815–1886) und seine Beziehungen nach England*, hg. v. Gerhard Schwinge, Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 8, Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur, 2012, geb., 144 S., 44 s/w Abb., € 16,90

Wer kennt schon den badischen Pfarrer Jakob Theodor Plitt? – Richtig!, so gut wie niemand. Außer dem britischen Forscher Nicholas Railton, der die Geschichte der Evangelischen Allianz untersucht und Plitt als einen ihrer Mitbegründer wieder bekannt machen will. Das Buch will zwar keine umfassende Biographie

bieten. Aber es gelingt dem Verfasser, einen Lebenslauf zu skizzieren, der eigentlich schon längst größerer Aufmerksamkeit bedurft hätte.

Railtons Monographie besteht aus zwei Hauptteilen. Zwei Drittel widmen sich Plitts Lebenslauf (1815–1886), und dieser Teil konzentriert sich auf die Zeit bis 1850 (15–85); ein weiteres Drittel reproduziert seine „Erinnerungen an die Revolution im Großherzogtum Baden im Jahre 1849“ (86–132).

Der in der Herrnhuter Kolonie Königsfeld geborene Plitt wurde an den brüderischen Lehranstalten in Neudietendorf, Niesky und Gnadenfeld ausgebildet. Danach studierte er Theologie in Berlin und Heidelberg (15f). Er amtierte zuerst als Lehrer in den Herrnhuter Schulen Neuwied und Gnadau, dann als Vikar und Pfarrer in Neckargmünd, wo er Bertha von Scheibler heiratete, und Karlsruhe. Seine herrnhutische Prägung legte ihm die Offenheit für andere Kirchen und Gemeinschaften in die Wiege. Deshalb nahm er an der Gründungskonferenz der Evangelischen Allianz 1846 in London teil, organisierte einen Zweigverein für Baden und Württemberg mit und berichtete in den folgenden Jahren immer wieder über Allianzangelegenheiten in englischen Zeitschriften (22f). Railton schildert Plitt im Weiteren als Bußprediger (am Beispiel des Karlsruher Theaterbrandes vom 28.2.1847, 25–31), als Gemeinschaftsmann, Freund der Mission und der Inneren Mission (31–38). Als Konservativer in Theologie und Politik wandte er sich gegen demokratische Bestrebungen in der Revolutionszeit („Erhebung des ... Proletariats – denn das ist die sogenannte Demokratie – gegen die anderen Stände“, 130). Die Hauptwurzel revolutionären Aufbegehrens sah er im Unglauben (47). Freiheits- und Demokratiebewegung waren in seiner Sicht „schlechthin das Reich des Bösen“ (56). Dennoch kümmerte er sich seelsorgerisch um Gefangene und versuchte, die Ursachen der politischen Umwälzungen theologisch zu deuten (61f). Als Anglophiler und Ireniker war er prädestiniert, Vorkämpfer für die religiöse Freiheit und Gegner der Verfolgung anderer Protestanten zu werden (66f), auch auf Konferenzen im September 1856 in Frankfurt und 1857 in Berlin (69–75). Plitts Berufsweg ab 1850 wird summarisch dargestellt (83–85): Er arbeitet zuerst als Pfarrer in Bonn, dann als Stadtpfarrer, Universitätsprediger und Lehrer am Predigerseminar in Heidelberg. 1855 wird er ebenda apl. Professor. Von 1860 bis 1866 unterrichtet er Praktische Theologie in Bonn, dann wirkt er wieder von 1867 bis zu seinem Tod 1886 im Pfarramt von Dossenheim bei Heidelberg.

Es ist dem Autor zu danken, dass er am Beispiel von Plitt neues Licht auf den badischen Pietismus und seine Haltung zur Revolution geworfen hat. Es erübrigt sich zu sagen, dass weitere Forschungen auf diesem Gebiet, zum Beispiel über Wilhelm Stern und die Vikare Henhöfers, nötig wären. – Das Buch gewinnt durch die vom badischen Herausgeber Gerhard Schwinge besorgten Beigaben in Form von Zeittafel, Registern und besonders von 44 Abbildungen, die das Beschriebene bildlich vertiefen (14, 133–143).

Jochen Eber

Debora Sommer: *Eine baltisch-adlige Missionarin bewegt Europa. Barbara Juliane v. Krüdener, geb. v. Vietinghoff gen. Scheel (1764–1824)*, Göttingen: V&R unipress, 2013, Hardcover, 725 S., € 89,99

Das Buch wurde von der Theologischen Fakultät der University of South Africa (Unisa) im Fachbereich Missionswissenschaft im Herbst 2012 als Dissertation angenommen. Zuschüsse zur Veröffentlichung kamen dabei u. a. sowohl von der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) als auch von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW). Um es vorweg zu sagen: Trotz ihres Volumens macht es Freude, die Studie zu lesen. Es ist der Verfasserin gelungen, eine nach Gehalt, Gewalt und Gestalt vorzügliche Arbeit vorzulegen.

An der deutsch-baltischen Adligen Barbara Juliane von Krüdener schieden sich bereits zu ihren Lebzeiten die Geister. Zwar stellt sie zweifellos eine der interessantesten evangelischen Frauen des 19. Jh. dar. Im weiteren Verlauf des 19. Jh. verschoben sich die Urteile über ihre Bedeutung jedoch immer mehr zu ihren Ungunsten: In einer Epoche zunehmender Feindschaft zwischen Deutschland und Frankreich, der Vorherrschaft des bürgerlichen Frauenbildes, das die Aufgaben der Frau auf Kinder, Küche und Kirche reduzierte, und fortschreitender Konfessionalisierung der Erweckungsbewegung musste Frau von Krüdener notwendigerweise mehr und mehr der Kritik zum Opfer fallen. Erfüllte sie doch so gar nicht die landläufigen Erwartungen an eine deutsche Patriotin, eine bürgerliche Frau und eine konfessionell eindeutig zuzuordnende Christin. Dieses Urteil wirkte lange nach (und hat im Grunde bis heute seine Kraft nicht verloren) und war sicher ein wesentlicher Grund dafür, wieso es im 20. Jh. kaum wissenschaftliche Untersuchungen zu Juliane von Krüdener im deutschsprachigen Raum gab. Seit dem Zweiten Weltkrieg konnten die Vorstellungen vom Erbfeind Frankreich, der bürgerlichen Rolle der Frau und die konfessionalistische Verengung von Christsein sukzessive überwunden werden. Damit war der Weg frei für eine neue Würdigung Juliane von Krüdeners.

Debora Sommer ist diesen Weg mit großem Engagement und Sachverstand gegangen. Dabei erweist es sich als glücklicher und wissenschaftlich äußerst fruchtbarer Umstand, dass sie Leben und Werk Frau von Krüdeners aus einer bisher kaum eingenommenen Perspektive untersucht. Indem die Verfasserin eine bewusst missionswissenschaftliche Perspektive einnimmt, gewinnt sie Kriterien, die dem Wirken Juliane von Krüdeners – auch von deren Selbstverständnis her – am ehesten entsprechen. Die in allgemein kultureller Hinsicht längst erkannte Bedeutung der europäischen Salonkultur seit der Wende vom 18. zum 19. Jh. bis in das 19. Jh. hinein – bei der Frauen eine wesentliche Rolle spielten – wird im vorliegenden Buch um ihre kirchen- und missionsgeschichtliche Bedeutung erweitert. Das Beispiel Frau von Krüdeners zeigt, dass die damalige Salonkultur mit ihren europaweiten Netzwerken auch die soziologische Basis für geistliche

Themen und Anliegen bilden konnte. Inspiriert von einer persönlichen Christusbekehrung und prophetischen Sendungsgewissheit nutzte Juliane von Krüdener die Möglichkeiten der Salonkultur, um Menschen in Führungsverantwortung im damaligen Europa mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen und darüber hinaus zu entschiedener Christusbefolgung zu ermahnen – teilweise mit Konsequenzen bis in den politischen Bereich hinein. Die Autorin weist nach, dass die christliche Identitätsbildung Frau von Krüdeners zusammen mit ihrer Zugehörigkeit zum europäischen regierenden Adel die entscheidenden Voraussetzungen dafür bildeten, dass sie die europäische Salongesellschaft als Missionsfeld zu nutzen vermochte. Dabei arbeitet Frau Sommer heraus, dass Juliane von Krüdener zunächst vor allem am preußischen und am badischen Hof und in der Familie Napoleons missionarisch-seelsorgerlich wirkte. Als Deutsch-Baltin war sie Angehörige des russischen Reiches. Daher war überdies eine natürliche Verbindung zur russischen Zarenfamilie gegeben.

Im eigentlichen Sinne historisch bedeutsam wurde Juliane von Krüdener durch ihre Begegnung mit Zar Alexander, im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit dessen Sieg über Napoleon. Besonders ihr Einfluss auf den russischen Zaren hat im 19. Jh. zu den widersprüchlichsten Deutungen geführt, zumal damit die Frage nach ihrer Bedeutung für die Entstehung der sogenannten Heiligen Allianz unmittelbar verknüpft ist. Der Autorin gelingt es aufgrund ihrer missionsgeschichtlichen Perspektive, der Durcharbeit neuer Archivmaterialien und der Relecture bereits ausgewerteter Quellen zu vorsichtig abwägenden Ergebnissen zu kommen, die überzeugen: Juliane von Krüdener hat den Zaren weder im eigentlichen Sinne bekehrt – er war bereits vor ihrer Begegnung ein gläubiger Mensch. Dennoch hat sie ihm zu einer vertieften Christusbeziehung verholfen und vor allem in seiner politischen Mission bestärkt, sich in Europa für einen dauerhaften Frieden einzusetzen, unter Verzicht auf eine schwer wieder gutzumachende Demütigung des besiegten Frankreich. Ähnliches scheint im Hinblick auf die Heilige Allianz zu gelten: Diese war die Idee Zar Alexanders, was nicht aus-, sondern einschließt, dass Juliane von Krüdener ihn bei deren Durchsetzung ideell nachhaltig unterstützte.

Debora Sommer vergisst angesichts der Fokussierung auf das missionarische Engagement Frau von Krüdeners im Rahmen der europäischen Aristokratie nicht, gleichzeitig deren diakonisch-missionarisches Wirken unter Armen und Notleidenden im Baltikum, in Preußen, in Süddeutschland und der Schweiz zu untersuchen. Immerhin ist Juliane von Krüdener auf diese Weise zu einer der Mitbegründerinnen der damaligen Inneren Mission, der heutigen Diakonie, geworden.

Die Studie von Frau Sommer ist nicht nur für die Missionsgeschichte und die theologische Frauenforschung ein Gewinn. Sie bringt auch in kirchengeschichtlicher Hinsicht eine Fülle von neuen Erkenntnissen und Aufschlüssen. So hat sich die Autorin in die schwierigen genealogischen Zusammenhänge der damals regierenden Familien Europas vorzüglich eingearbeitet. Ebenso legt sie überzeu-

gende Ergebnisse im Hinblick auf die Umstände des Todes von Zar Alexander vor. Im Zusammenhang damit vermag sie auch die merkwürdig ambivalente Beziehung zwischen Alexander und Juliane von Krüdener nach 1815 zu erklären: In dieser Zeit kam es trotz offizieller politischer Ächtung mehrfach zu geheimen Treffen zwischen beiden. Einen Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jh. stellen auch die instruktiven Ausführungen zur Ostwanderung der Chiliasten dar, in die Frau von Krüdener sich an ihrem Lebensende selber einreihete.

Frau Sommer hat eine unglaubliche Fülle von Archivmaterial und Sekundärliteratur durchgearbeitet. Davon legt die Einleitung und vor allem die Bibliografie Zeugnis ab. Der Anhang enthält eine ausführliche Zeittafel über das Leben Juliane von Krüdeners und Aufstellungen über ihre gesamte Literatur (mit den entsprechenden Fundorten). Jede zukünftige Forschung zu Frau von Krüdener wird dankbar auf dieses Material zurückgreifen.

Das Buch ist auch äußerlich äußerst qualitativ gestaltet (mit einer Reihe von Bildern und Graphiken). Dazu kommen ausführliche Personen-, Sach- und Ortsregister.

Die Untersuchung lässt fast keine Wünsche offen. Einzig hätte man sich eine ausführlichere kritische Beurteilung des prophetischen Selbstverständnisses Frau von Krüdeners gewünscht. Bisweilen überzeugt die Gliederung nicht völlig: Zur besseren Lesbarkeit hätte beigetragen, inhaltlich zusammengehörende Themen im selben Kapitel zu behandeln (so hätte sich angeboten, aus Kap. 5 und 6 ein zusammengehörendes Kapitel zu machen). Dem positiven Gesamteindruck tut dies jedoch keinerlei Abbruch.

Die missionsgeschichtliche Interpretation des Wirkens von Juliane von Krüdener stellt das eigentlich Neue und Herausfordernde der vorliegenden Untersuchung dar. Debora Sommer bricht damit zu Recht mit einer bis heute weithin gültigen, meist unhinterfragten Voraussetzung der säkularen Geschichtswissenschaft, dass der Glaube für das Verhalten eines Menschen in der Welt letztlich keine Relevanz besitzt. Für säkular arbeitende Historiker scheint es immer noch unmöglich zu sein, die Bedeutung des christlichen Glaubens, die dieser im Leben eines Menschen zu gewinnen vermag, zu erkennen und angemessen zu würdigen. Stattdessen werden ausschließlich menschliche bzw. politische Interessen als handlungsleitend anerkannt. Entsprechend müssen Selbstaussagen Frau von Krüdeners zu ihrer Bekehrung und ihrem Glauben, die eine solche Interpretation infrage stellen würden, uninterpretiert werden. Frau Sommer versteht den Glauben stattdessen als Größe von eigener Kraft und Bedeutung im Leben eines Menschen. Dadurch eröffnet sich eine Perspektive, die eine Fülle neuer Erkenntnisse im Hinblick auf Leben und Wirken Juliane von Krüdeners ermöglicht.

Peter Zimmerling

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Sven Grosse, Herbert Klement (Hg.): *Für eine reformatorische Kirche mit Biss. Festschrift für Armin Sierszyn*, StThB 9, Berlin, Münster, Wien: LIT, 2013, 388 S., € 25,90

Armin Sierszyn hat von 1973 bis zu seiner Emeritierung 2013 an der ehemaligen Freien Evangelisch-Theologischen Akademie, der heutigen Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel, in den Fächern Historische und Praktische Theologie gelehrt. Gleichzeitig wirkte er seit 1970 als Pfarrer der reformierten Kirche im Zürcher Oberland. Während seines Theologiestudiums u. a. in Bethel war er 1968 Mitbegründer des „Betheler Freundeskreises“ um Magister Hellmuth Frey. Aus diesem Kreis gingen starke Impulse zur Bildung der „Pura-Freizeiten“ für Theologiestudierende (heute in Moscia, Schweiz) und zur Gründung der Krellinger Studienarbeit hervor. Die 14 Beiträge zu seiner Festschrift stammen aus den Bereichen der Hermeneutik und Linguistik, der Kirchengeschichte, Praktischen Theologie, Exegese und Wissenschaftstheorie.

Eine Predigt von Willi Honegger „Vom Priesterdienst vor Gott und der Gemeinde“ (13–19) steht am Anfang als Zeichen dafür, dass Theologie der Kirche dient. Heinrich von Siebenthal bedenkt das „Kooperationsprinzip und die Deutung biblischer Texte“ (21–44). Erstaunlich, wie das Kooperationsprinzip als Aspekt linguistischer Pragmatik auch theologisch für die Deutung biblischer Texte fruchtbar gemacht wird: Textproduzent und -rezipient müssen sich „kooperativ“ verhalten, wenn Kommunikation gelingen soll. Jürg Buchegger stellt Überlegungen zur „Hermeneutik der Gnade“ an (45–65) und versucht dabei, den Ansatz von Sierszyn weiterzuführen: „hörendes Lesen, Verstehen und gehorsames Tun“ als „Akt der Begegnung“. Helge Stadelmann plädiert in „Postmoderne Hermeneutik und christliche Predigt“ (67–86) angesichts einer uferlosen postmodernen Hermeneutik für ein „hermeneutisches Ritardando“. Martin Hohl plädiert für eine „Trinitarische Bibellektüre“ (87–110). Stefan Schweyers Beitrag „Bewährte Lieder entdecken und pflegen“ (111–134) bietet aktuelle liturgische Perspektiven zum Umgang mit alten und neuen Liedern. Armin Mauerhofer reflektiert die „Menschenbilder in der Praktischen Theologie“ (135–168) und Samuel Leuenberger bietet eine kurze und differenzierte „Würdigung und Kritik der Anthroposophie und der Christentumsgemeinschaft“ (169–180). Schwere und relevante philosophische Kost findet man in Gianfranco Schultz' Beitrag „Der Mensch in der Entscheidung“ (181–223), einer Würdigung von Helmut Kuhn und dem Ordnungsgedanken. „Kuhn votiert für die metaphysische Deutung, wonach „Ord-

nung für den Menschen heißt: sich einordnen“. Unterwegs zu seiner ihm bestimmten und zugleich in seiner Person beschlossenen „Ortschaft“ riskiert der Mensch die Verfehlung seiner Einordnung“ (222). Die Gesamtordnung verdankt sich einem „transzendenten Grund“. Harald Seuberts Beitrag „Der Antichrist – Überlegungen zu einem Typus eschatologischen Denkens“ (225–255) nennt die in der Moderne wieder aufgekommene Frage nach dem Antichristen als „Kehrseite der Aufklärung“. Einen alttestamentlichen Beitrag liefert Herbert Klement: „Das deuteronomische Königsgesetz und die Struktur des Psalters“ (257–288). In der Einleitung zum Psalmenbuch und den strukturellen Zentren des 1. und 5. Buches (Ps 1–41 und 107–150) wird die Segensverheißung des Tora-Gehorsams in Parallele zum Königsgesetz des Deuteronomiums aufgegriffen. Jacob Thiessen, „Die Rezeption neutestamentlicher Schriften im 1. Clemensbrief und in den Ignatiusbriefen“ (289–314), führt den häufigen Rückgriff auf neutestamentliche Schriften an, in der Regel als Gedächtniszitat und in der Verbindung von Schriftstellen. Diese illustrieren den Rang des NT im Ringen um das rechte Verhalten der Gemeinde und in der Auseinandersetzung mit Irrlehre. In den Bereich der Kirchengeschichte gehört Andreas Becks Artikel „Martin Bucer und die ‚Christlichen Gemeinschaften‘ in Straßburg (1546–1549)“ (315–335). Der Versuch Bucers, in Straßburg „Christliche Gemeinschaften“ zu bilden, läuft inhaltlich parallel zu Luthers Vorschlägen einer dritten Gottesdienstform (eingetragene Versammlungen) und den späteren Konventikeln Spencers. Innerhalb der bejahten volkskirchlichen Struktur wollte Bucer bekennende Gemeinschaften mit verbindlichem christlichem Leben bilden. Jochen Eber beschäftigt sich mit der Schlüsselrolle der Deutschen Christentumsgesellschaft und der Basler Mission für die Gründung deutscher Missionsgesellschaften (337–358). Der letzte Beitrag der Festschrift von Sven Grosse beschäftigt sich mit „Theologie als Wissenschaft“ (359–381): „Die christliche Theologie bewahrt indes ihre Qualität, Wissenschaft zu sein, wenn sie ihr Eigenstes bewahrt und an ihrer Bestimmung festhält, so wie sie beispielhaft von Augustin beschrieben worden ist“ (381). Sie bleibt in der Spannung zwischen ihrem Anspruch, eine Wissenschaft zu sein, die die *universitas* der Wissenschaften zusammenhält und andererseits auf dem Glauben gründet, der vor der Welt als Torheit erscheint (ebd.).

Eine reformatorische Kirche mit Biss – also auch eine Kirche, die beißt? Wenn ich die Festschrift recht verstehe: Ja. Nicht wie ein bissiges Tier, sondern wie ein Hütehund, der mit dem Schäfer zusammenarbeitet und die Schafe im Blick behält. Dann und wann packt er auch zu, wenn die Schafe in Gefahr sind. Ohne Bild: Es geht um eine Kirche, die vom Glauben und dem Wort Gottes her den Zeitgeist angeht und so das Weiden und Wachen beherzigt.

Manfred Dreytza

2. Empirische Theologie

Heinzpeter Hempelmann: *Gott im Milieu. Wie Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen*, erw. Neuaufl. [mit einem Geleitwort von Dan Peter], Gießen: Brunnen, 2013, br., 256 S. + 16 S. Abb., € 16,99

Heinzpeter Hempelmann: *Kirche im Milieu. Die Sinus-Kirchenstudien „Evangelisch in Baden und Württemberg“. Ergebnisse + Impulse für den Gottesdienst*, Gießen: Brunnen, 2013, br., 125 S. + 4 S. Abb., € 12,99

Hempelmann, theologischer Referent im „Zentrum für Mission in der Region“ und Direktor des „Instituts für Kulturhermeneutik und Lebensweltforschung“ an der Ev. Hochschule Tabor, tritt als profilierter Theologe für die reflektierte Verwendung kommerzieller Milieustudien im Gemeindeaufbau ein. Nachdem er sich dazu in zahlreichen Aufsätzen geäußert hat, liegen seine Überlegungen nun in zwei Titeln vor, die in der Reihe „Kirche lebt – Glaube wächst“ vom Projekt „Wachsende Kirche“ der Ev. Landeskirche von Württemberg herausgegeben wird. Beide Titel ergänzen sich, auch wenn es eine Schnittmenge gibt. Während „Gott im Milieu“ die Grundfragen erörtert und kurz auf die Lage in Baden und in Württemberg eingeht, ist es bei „Kirche im Milieu“ genau umgekehrt.

Hempelmann sieht im kulturhermeneutischen Ansatz der Lebensweltforschung eine wichtige missionarische Folge der Inkarnation Gottes (*Gott*, 21,136) und will damit dem paulinischen „Missionskonzept“ von 1Kor 9,19–22 folgen (23), so dass Kirche von einer etablierten Institution zu einer „nomadisierenden Kirche“ bei den unterschiedlichen Menschen werden kann (25).

Nach einer instruktiven Übersicht über „fünf Phasen der Entwicklung der Milieuforschung“ (31–37), stellt Hempelmann den Ansatz des Markt- und Sozialforschungsinstituts SINUS dar (38–54), den er für das gegenwärtig auch im kirchlichen Bereich leistungsstärkste Modell hält (vgl. 119), auch im Vergleich mit der neuesten Kirchenmitgliedschaftsstudie (229–236). Hier werden „Gruppen gleich Gesinnter“ durch umfangreiche qualitative und quantitative Erhebungen gebildet (39), die sowohl durch ihre soziale Lage als auch ihre Mentalität voneinander abgegrenzt werden können (44). SINUS unterscheidet 10 solcher Milieus (45), die bei Hempelmann zwar kurz abgebildet (Kap. VI + VII), aber nicht näher beschrieben werden, wohl weil sich SINUS dieses kostenpflichtig vorbehält. Dafür stellt er Veränderungen gegenüber früheren Modellen dar (55–73) und fragt nach ihren Konsequenzen für Kirche und Gemeinde (69–73). Da die sich fortsetzende Ausdifferenzierung der Gesellschaft die Abnahme traditionsorientierter und die Zunahme postmoderner Einstellungen einschließt, wächst auch der Anteil kirchlich kaum erreichter Menschen mit achristlicher Lebensgrundhaltung.

Spannend, aber auch besonders umstritten ist die lokale Konkretion der SINUS-Milieus durch die Firma MICROM, die durch die umfangreiche Sammlung persönlicher Daten prognostisch darstellen kann, wie sich die 10 SINUS-Milieus bis auf

die Ebene von Straßenabschnitten verteilen. Hempelmann reflektiert Nutzen, Grenzen und Problematik dieses Verfahrens und stellt ausführliche Regeln zum Umgang mit den Daten auf (74–89).

Im Zentrum des Buches „*Gott im Milieu*“ stehen Kapitel mit Reflexionen über praktische Konsequenzen des Milieuansatzes (90–108: Sehhilfe, Weckruf zur Veränderung, Regionalisierung, Kontextualisierung des Evangeliums z. B. in Bezug auf Gottesdienste, Taufen, Jugendarbeit, fresh expressions of church, Kurse zum Glauben, vgl. 202–211) und über das Verhältnis von Lebensweltforschung und theologischer Bestimmung von Kirche (109–146). Auf gewohnt hohem Reflexionsniveau setzt sich Hempelmann dabei ausführlich mit kritischen Einwänden auseinander (u. a. Marketing kontra Evangelium; Schubladendenken kontra Einheit der Kirche). Augenscheinlich setzt sich diese Debatte weiter fort, denn im Anhang der Neuauflage geht der Verfasser wieder darauf ein (222–228, 236–244). Dabei betont er immer wieder, dass Milieuforschung nicht sagt, „was Kirche ist, noch was sie sein soll“ (109, 240), aber wie differenziert Menschen in unserer Gesellschaft [leben und] Kirche sehen“ (127). Sie ist für ihn ein – allerdings unhintergebares (236f) – Instrument der „Liebe zu den Verlorenen“, das aber die Liebe selbst nicht ersetzen kann (117).

Das achte Kapitel (147–201; xvi) stellt die eigenständige SINUS-Studie „Evangelisch in Baden-Württemberg“ aus dem Jahr 2012 und erste Befunde vor, die auch jenseits des deutschen Südwestens von Interesse sind. Dazu gehört im qualitativen Teil der Studie, dass Kirche vor allem als moralische Institution in der Gesellschaft gesehen wird (und ihre Mitarbeiter an diesem Maßstab gemessen werden), von der im persönlichen Bereich aber keine Gebote, sondern Beistand und Hilfe vor allem in Lebenskrisen erwartet werden (156, 163f). Entsprechend niedrig ist der Stellenwert des Gottesdienstes (162f). Er gilt zwar als „Markenzeichen der Kirche“, wird aber nur dann in größerem Maß in Anspruch genommen, wenn er einen individuellen Bezug hat. Hempelmann hält darum die Ausdifferenzierung von gottesdienstlichen Angeboten in der Vielfalt der Lebenszusammenhänge für verheißungsvoll (186–189).

„*Kirche im Milieu*“ wiederholt nach einem ironischen Vorwort (7–12) die Grundlagen der baden-württembergischen Studie (13–29), der SINUS-Milieus (30–38) und Hempelmanns Einsichten in den Nutzen der Milieuperspektive, die er mit vier Provokationen schließt (39–78). Dabei unterstreicht er, dass die Kirchengemeinde empirisch nur *eine* „Gruppe Gleich Gesinnter“ darstelle (73) und dringend neue Formen des Kircheseins vor allem für postmoderne Zeitgenossen gefunden werden müssen. Mit Leonard Sweet (einem theologischen Vordenker der „emerging church“) sollen sie „experimental, participatory, image-driven und communal / connective“ sein (71). Bei der Auswertung der baden-württembergischen Daten zeigt sich für Hempelmann, dass auch die Kirche segmentiert ist (83), dass es aber Christen in allen Milieus gibt, selbst wenn sie im kirchengemeindlichen Leben kaum anzutreffen sind (84). Problematisch ist die Konzentration von „ $\frac{3}{4}$ der Kirchenmitglieder“ auf nur vier eher traditionelle Milieus (85),

die in den nächsten Jahren z. T. dramatisch schrumpfen werden (86). Auch wenn Hempelmann die bisherigen Stärken der Kirche nicht aufgeben will (88), plädiert er für eine „kopernikanische Wende“ der Kirche, die nicht mehr von sich her, sondern von den Menschen her denkt und plant (92). Diesen Weg beschreibt er exemplarisch und ausführlicher als in „*Gott im Milieu*“ (s. o.) anhand der „Baustelle Gottesdienst“ (95–123). Dabei versucht Hempelmann, postmoderne Einstellungen wie die Höchstschätzung des Individuums theologisch auch positiv zu würdigen (106–111) und so praktisch-theologische Brücken zu schlagen. Dazu gehören die Vielfalt von Zeiten und „locations“ für Gottesdienste (114f), die Akzeptanz spontaner Treffen von Menschen zu Glaubens Themen als Gottesdienst (117f) und die Inszenierung von Individualität etwa bei Taufe und Trauung (121f).

Beide Bücher Hempelmanns bieten eine gründliche Auseinandersetzung mit der Milieuperspektive für die Kirche, ihren theologischen und soziologischen Voraussetzungen und liefern eine Fülle von Details und wichtige Anregungen, auch wenn ich manche Redundanzen als störend empfunden habe. Leichter lesbar sind beide Titel mit Grundkenntnissen der SINUS-Milieus. Auch wer die Infragestellung traditioneller Gemeindeformen und die Nutzung der Lebensweltforschung als Sehhilfe für den missionarischen Gemeindeaufbau als hilfreich empfindet, muss Hempelmanns Ausschließlichkeitsrhetorik nicht folgen, wonach es etwa „unverantwortlich wäre“, MICROM-Geo-Daten nicht zu benutzen (*Gott*, 89). Auch der zunehmend gereizter wirkende (*Kirche*, 7), manchmal auch überhebliche Unterton (*Gott*, 110, Anm. 30, 167) dient dem Anliegen des Verfassers nicht. Denn auch wenn er nicht dem naturalistischen Fehlschluss unterliegen will (*Gott*, 128, 133), scheint mir der empirische Befund an manchen Stellen auch die theologische Deutung zu präjudizieren. (z. B. *Gott*, 136f). Wie dominant die Milieuperspektive werden kann, zeigen Hempelmanns Überlegungen zur notwendigen Bedingtheit und damit Relativität kirchlicher und theologischer Erkenntnis einschließlich der Offenbarung selbst (*Gott*, 110, 146, 237f; *Kirche*, 11, 53f, 73f, 110). Diese kritischen Rückfragen sollen aber nicht den Blick für die fruchtbaren Impulse für Gemeindeaufbau und Praktische Theologie verstellen, die ich der (kirchlichen) Milieuforschung und ihrer gründlichen Reflexion durch Hempelmann verdanke.

Wolfgang Becker

Heinzpeter Hempelmann: *Prämodern – Modern – Postmodern. Warum „ticken“ Menschen so unterschiedlich? Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindegearbeit und Kirchenleitung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, 182 S., € 24,99

„Ich kann Sie nur warnen!“ So eröffnet Heinzpeter Hempelmann (Honorarprofessor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der EHT, Marburg, und Theologischer Referent im EKD-Zentrum Mission in der Region Stuttgart) sein Werk und warnt vor einem Kauf, es sei denn es besteht Interesse an folgenden Fragestellungen: „Wie ticken denn die Menschen heute? Warum sind sie so unterschiedlich? Wie kann man die vielen Menschen, die so seltsam denken, reden, handeln – eben anders als ich –: Wie kann man die vielleicht etwas besser verstehen? Und: Wie kann man das Evangelium heute mitteilen? Eine Frage, die natürlich voraussetzt, dass genau das heute nur unzureichend passiert. Das glauben Sie nicht? Sie meinen, dass das Evangelium doch jeden Sonntag allem Volk widerfährt, mindestens angeboten wird? Dann legen Sie dieses Buch am besten aus der Hand und kaufen es erst gar nicht. Sie werden sich nur ärgern“ (9). Wer sich trotzdem an die Lektüre wagt, entdeckt eine zweiteilige Komposition. Der erste Hauptteil ist für „Praktiker und Einsteiger“ (11–136) konzipiert; der zweite für „Methodologen und Kulturwissenschaftler“ (137–181).

Den ersten Teil eröffnet Hempelmann mit einer grundlegenden Hinführung (11–21) durch eine anregende Einführung und verständliche Definitionen. Darauf aufbauend wendet er sich dann einer Mentalitätendeklaration zu. Zuerst spürt Hempelmann den allgemeinen Gesichtspunkten nach (21–91) wie „Was ist Wahrheit?“, „Was ist wahres Leben?“, „Ich und die anderen“ und „Lebenswelt“ und entfaltet die jeweiligen Problemstellungen jeweils aus der Perspektive der Prämoderne, Moderne und Postmoderne. Er versteht Prämoderne, Moderne und Postmoderne dabei nicht als sich ablösende Epochen, sondern als Ausdruck von unterschiedlichen Einstellungen (Mentalitäten), die in unserer Gesellschaft nebeneinander stehen, meistens im Konflikt zueinander. Da dies nicht nur für die Gesellschaft gilt, wendet sich der Autor weiterführend dann speziell christlichen und kirchlichen Gesichtspunkten zu (92–124) wie Glauben, Gott / Offenbarung, Kirche / Gemeinde und Kommunikation und beleuchtet diese Aspekte jeweils aus der Perspektive der drei Basismentalitäten. Im dritten Abschnitt formuliert Hempelmann zusammenfassende Thesen, Herausforderungen und Fragen zum Weiterdenken (124–128), um dann abschließend die unterschiedlichen Lebensformen in Gesellschaft und Kirche zu skizzieren und zu fragen: „Wie gehen wir – evangelisch – mit ihnen um?“ (128–136).

Im zweiten Teil des Buches legt Hempelmann zuerst dar, wie prämoderne, moderne und postmoderne Einstellungen das Zusammenleben im Rahmen der Kirche beeinflussen (137–165), um dann vor diesem Hintergrund methodologische Klärungen vorzunehmen (166–181). Dabei erläutert er, warum und wie die

moderne Sozialwissenschaft eine Hilfe sein kann bzw. wo ihre Grenzen liegen, und erklärt noch einmal grundlegend seine drei Basismentalitäten und unterscheidet sich so vom detaillierteren Sinus-Milieu-Modell und EKD-Lebensstil-Modell. Er versucht einen didaktischen Vorteil anzubieten, da sein Modell durch den größeren Zuschnitt schneller offenlegt, „wie sehr wir selber durch bestimmte uns oft nur mäßig bewusste Grundeinstellungen bestimmt sind“ (173f). Seine Dreiteilung entspricht im Wesentlichen den drei Grundorientierungen der Karte der Lebensweltsegmente des Heidelberger Sinus-Forschungsinstitutes, wobei sich sein Mentalitätsbegriff weniger auf individuelle und persönliche, sondern auf kollektive Phänomene bezieht, die er zu veranschaulichen sucht (175).

Der Autor verfolgt mit diesem Buch „das sehr ambitionierte Ziel, wenn möglich eine vierte, evangeliumsgemäße Mentalität in den Blick zu bekommen, anzupeilen, wenigstens in Umrissen deutlich werden zu lassen, die die Anliegen der anderen Mentalitäten aufgreift, die von den verschiedenen Mentalitäten zu lernen sucht und den prämodernen, modernen und postmodernen Mentalitäten noch einmal als eine Größe eigener Art gegenübersteht.“ Er hofft, eine solche evangelische, Christus-zentrierte Mentalität könne „dann vielleicht einen Raum darstellen, in dem Menschen mit sehr unterschiedlichen Denk- und Verhaltensweisen, Einstellungen und Orientierungen zusammenfinden. Und wäre das nicht eigentlich das, was wir uns unter ‚Kirche‘ vorstellen?“ (144). Sein Anliegen einer christuszentrierten Mentalität wird sich dem aufmerksamen Leser erschließen, nur die Erkenntnis der Umrisse derselben wird sehr schemenhaft bleiben (128–131, 135f, 144). Was wir uns unter Kirche vorstellen können ist das eine, elementarer ist, ob die hier angedeutete christuszentrierte Mentalität zu einer Lebens- und Verhaltensweise führt, die Paulus wie folgt anmahnt: „Meine lieben Kinder, die ich abermals unter Wehen gebäre, bis Christus in euch Gestalt gewinne! – Ich wollte aber, dass ich jetzt bei euch wäre und mit anderer Stimme zu euch reden könnte, denn ich bin irre an euch“ (Gal 4,19f).

Dem Autor gelingt es mit dem Schema der Basismentalitäten zu sensibilisieren für „das Andere“. Seine Betrachtungsweisen im Umgang mit „Anderem“ aus der Perspektive von drei Basismentalitäten sind an- bzw. aufregend und so ein hilfreicher Schritt hin zum Verstehen des Problems des Nichtverstehens. Hinter vielen kirchlichen Konflikten könnten aber doch stärker theologische Gründe stecken, als der Autor einzuräumen gewillt ist. Evtl. ist hier paradigmatisch, dass der Autor Mt 18,20 zu einem ekklesiologischen Kernprinzip Jesu erklärt und daraus ableitet: „Da ist Kirche“ (142). Vom biblischen Kontext her beschreibt Mt 18,20 aber nicht das „Wesen“ der Gemeinde, sondern das „Bleiben“ von Gemeinde, denn das biblische Leitmotiv ist hier Gemeindezucht und die sich daraus ergebende Praxis. Die Hinweise des Autors zum Umgang mit der „Chicago-Erklärung“ und zur „Bibeltreue“ sind zwar nur als Möglichkeiten einer prämodernen Mentalität beim Thema „Offenbarung und Bibel“ dargestellt (108), aber die mit den Beispielen Gemeinten werden seine Ausführungen nur schwer als konkretes Beispiel für sein Anliegen würdigen können, dass wir „uns einen Habi-

tus abgewöhnen, der das eigene als das natürlich Selbstverständliche unterstellt und suggeriert“ und wir „gemeinsam um die Wahrheit ringen, Respekt vor der Überzeugung der anderen üben; denen die so ganz anders und fremd sind, in unserer Kirche Raum geben“ (136). Dem Autor ist es gelungen, die Problematik des Nichtverstehens des „Anderen“ nachvollziehbar darzulegen. Sein Ziel war allerdings ambitionierter: eine christuszentrierte Mentalität in den Blick zu bekommen, wenigstens in Umrissen (144). Die bleibende Notwendigkeit dieses Zieles wird aber durch die Lektüre einsichtig und nachvollziehbar.

Thomas Richter

Claudia Schulz: *Empirische Forschung als Praktische Theologie. Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung*, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 76, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 308 S., € 44,99

Claudia Schulz, Praktische Theologin und Sozialwissenschaftlerin, ist Professorin für Diakoniewissenschaft und Soziale Arbeit an der Evang. Hochschule Ludwigsburg. Die vorliegende Arbeit wurde 2012 an der Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen.

Um es gleich vorweg zu sagen: Das vorliegende Buch ist zwar verständlich geschrieben, dürfte aber im ersten Teil (15–102) eher von denen mit Gewinn gelesen werden, die selbst empirisch arbeiten. Schulz diskutiert die methodologischen Ansätze keinesfalls trocken, sondern veranschaulicht sie mit empirischen Studien des kirchlichen Lebens. Insgesamt gelingt es ihr gut, eine sachgemäße Darstellung empirischer Methodik mit Beispielen aus der Praxis anzureichern. Dieser kombinierte Präsentationsstil führt auch jene in der Praktischen Theologie an die empirische Sozialforschung heran, die bisher wenig Berührung mit der Thematik hatten.

Im Detail weist der erste Teil des Buches anhand der geschichtlichen Entwicklung überzeugend nach, dass empirisches Forschen für die Praxis nützlich ist. Kirchlich engagierte Menschen benötigen empirische Zugänge um nötige Weichenstellungen vorzunehmen, damit die Verkündigung wirklich verstanden wird, Seelsorge sich positiv auswirkt und Schüler im Religionsunterricht das für sie Relevante hören und lernen. Auch zur Erschließung bestimmter Zielgruppen im Gemeindeaufbau und deren Denkwelten ist die empirische Arbeit unerlässlich. In der sachlichen Argumentation für die Empirie scheut sich die Forscherin jedoch nicht, auch Gefährdungen zu thematisieren. Außerdem geht die Autorin auf den Ansatz einer Praktischen Theologie ein, die „jetzt selbst als Empirische Theologie verstanden und betrieben“ wird (54). Diese intradisziplinäre Vorgehensweise

wird insofern gewürdigt, als sowohl die Fragen zur Normativität in den zirkulären Prozess kontinuierlicher Reflexion einbezogen werden, wie auch die wichtige Einsicht, dass weder die Forscher noch die Methodik neutral sind. Außerdem teilt die Verfasserin die konsensfähige Ansicht, dass die „beobachtbare Wirklichkeit religiöser Erfahrungen“ zu einem gewissen Grad messbar ist und keinen Widerspruch zur „Unverfügbarkeit Gottes und seines Wirkens“ darstellt (55). Grauzonen des empirischen Forschens seien dort festzustellen, wo im Wahrnehmungs- und Deutungsprozess Typologien oder Gesetzmäßigkeiten interpretiert werden, die nicht von Praktischen Theologen stammen, sondern aus anderen Disziplinen – etwa soziologischen, pädagogischen, psychologischen – ermittelt werden und darum theologische Lücken hinterlassen. Eine „multidisziplinäre Kompetenz“ (90), die das empirische Handwerkszeug und die Theologie beherrscht, ist für Schulz Ausdruck eines Ideals, folglich ein absoluter Ausnahmefall. Dass damit nun das Verhältnis zwischen Theologie und Empirie grundsätzlich zur kritischen Prüfung ansteht, ist offensichtlich. Darum beschreibt die Autorin im Anschluss elf Anforderungen im Sinne der Theoriebildung, Forschungsabläufe und Gütekriterien, die ein empirisches Arbeiten innerhalb der Praktischen Theologie legitimieren (92–99).

Im umfassenderen zweiten Teil (105–295) geht es nicht nur funktional darum, die Leistungsfähigkeit des empirischen Arbeitens anhand von Einzelstudien innerhalb der Praktischen Theologie greifbar darzustellen. Schulz geht es um mehr: Sie deutet die Lebensstilanalysen der vierten EKD-Erhebung unter milieuspezifischen Erwartungen der Kirchgänger, hinterfragt eingefahrene oder vorschnelle Interpretationen und stellt dabei wichtige Fragen, die nicht nur die engagierten Mitarbeiter in den Ortsgemeinden, sondern auch die praktisch-theologische Fachdiskussion anregen können. Nachvollziehbar ist etwa das Ergebnis, dass Menschen, die gerne Kontakte pflegen, leichter den Zugang zur Kirche finden. Diejenigen aber, welche nicht so gerne mit „anderen zusammensitzen und reden wollen, außer über eine konkrete Sache“, finden Kirche weniger attraktiv. „Das Ideal einer ‚Beteiligungskirche‘ setzt in der Regel voraus, dass jemand, der wirklich bewegt ist vom Evangelium“, gerne die Gemeinschaft mit anderen aufsucht (201). Schulz fragt nun, wie eine Gemeindeform aussehen könnte, die solche Menschen, die nicht so gerne kommunizieren, mit dem Evangelium erreicht. Aufschlussreich ist der Befund im Blick auf das „Zentrum in der Gemeinde“, den Gottesdienst. Hier werden überraschenderweise drei Erwartungen von den Mitgliedern der Landeskirche geäußert, die unterschiedlichen Milieus angehören: Das Wichtigste im Gottesdienst ist „eine „zeitgemäße Sprache“, eine „gute Predigt“ und eine „fröhliche, zuversichtliche Stimmung“ (242). Diese wenigen Beispiele zeigen, dass die empirischen Ergebnisse auch für Freikirchen relevant sein können. Die empirischen Untersuchungen reichen von der „Kirchen- und Gemeindeentwicklung“ (105–205) über die zielgruppenorientierte Gemeindearbeit (207–253) bis zu diakonischen Perspektiven (255–295). Dabei handelt es sich um zehn bereits veröffentlichte und in sich geschlossene Studien, die hier zusam-

mengefügt werden. Der Band schließt mit einem 12-seitigen Literaturverzeichnis.

Manfred Baumert

Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Hans-Günther Heimbrock (Hg.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39, Leipzig: EVA, 2013, 208 S., € 38,–

Wir leben in postsäkularen Zeiten, in denen die religiöse Landschaft in Deutschland gehörig durcheinander gewirbelt ist. Dies gilt sowohl für die institutionellen Organisationen wie Kirchen und Universitäten, als auch für die subjektiv gelebte Religiosität von Einzelnen. Im Kontext dieser Veränderungen gab es in den letzten Jahren verstärkt Bemühungen, diese innerhalb der Praktischen Theologie sowohl inhaltlich als auch methodisch aufzunehmen. In diesem Zusammenhang ist der hier zu besprechende Sammelband „Praktische Theologie und empirische Religionsforschung“ zu sehen. Entstanden sind die Beiträge in der Projektgruppe „Empirische Religionsforschung“ in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die sich in den Jahren 2008 bis 2010 jährlich traf. Diese Treffen wurden in den Jahren 2011 und 2012 fortgeführt und Ergebnisse nun im Jahr 2013 mit diesem Band vorgelegt, der nicht alle, aber doch zentrale Forschungsergebnisse dieser Zeit dokumentiert.

Die verschiedenen Beiträge stellen einen Forschungsbeitrag zur aktuellen Diskussion um den phänomenologisch empirischen Zugang innerhalb der Praktischen Theologie dar. Auf 249 Seiten und in dreizehn Kapiteln, die in drei Teile gegliedert sind (1. Historische Anschlüsse; 2. Systematische Perspektiven und 3. Methoden und Methodologie) kommen 14 Theologinnen und Theologen zu Wort. Wilhelm Gräb beginnt das Buch mit einem grundlegenden Beitrag über „Schleiermachers Konzeption der Theologie als empirisch-praktische Wissenschaft vom Christentum“ (15–26). Dabei knüpft Gräb an Schleiermachers Begriff der „positiven Wissenschaft“ an und hebt sowohl seinen Praxisbezug als auch seine interdisziplinäre Vernetzung heraus. Dem folgen drei historische Beiträge: „Paul Drews und die religiöse Volkskunde als Aufgabe der Praktischen Theologie“ von Andreas Kubik und Cornelia Queisser (27–40); „Gelebte Religion, religiöse Kultur als volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftliches Forschungsfeld“ von Angelika Treiber (41–64); und „Kriegsvolkswunde: Zur Empirie religiöser und religiöser Phänomene 1914 bis 1918“ von Ralph Winkle (65–99). Alle drei Beiträge stellen auf hohem Niveau verschiedene historische Zugänge (etwa religionssoziologische oder ethnologische) im Kontext der Praktischen Theologie in Bezug auf die empirische Religionsforschung dar. Abgeschlossen wird der erste Teil mit einem forschungsgeschichtlichen Überblick zur Empirischen Theologie

mit dem Beitrag „Von der Lebensnähe zur Lebenswelt“ von Hans-Günter Heimbrock (100–117). Ausgehend von der empirischen Wende in den 1970er Jahren und der „Chicago-Schule“ in den USA, zieht Heimbrock die empirisch-theologische Linie zu van der Ven und seinem intradisziplinären Ansatz, den er kritisch reflektiert. Er stellt fest, dass van der Vens Ansatz zwar einen wichtigen Beitrag darstellt, findet ihn aber nicht überzeugend. Im letzten Drittel des Beitrages wird auch deutlich warum, denn Heimbrock sieht die Praktische Theologie als interdisziplinären Partner verschiedener Disziplinen, die Religiosität empirisch (phänomenologisch) aufnehmen, und nicht als eine intradisziplinäre Vorgehensweise, die eine Grundlagenforschung für die Praktische Theologie darstellt.

Der zweite Teil des Buches besteht aus sechs Beiträgen, die die systematische Perspektive empirischer Religionsforschung aufzeigen. Zu Beginn beschreibt Heimbrock im Beitrag „Leben: Praktische Theologie als Theorie ‚Gelebter Religion‘ und der Begriff der Erfahrung“ das zentrale Thema der Praktischen Theologie (121–142) und gibt einen historischen Abriss der wesentlichen Begrifflichkeiten, bevor er die Frage stellt, ob die Praktische Theologie eine Erfahrungswissenschaft sei. Dies bejaht er und argumentiert vor allem über den Begriff der „gelebten Erfahrung“ (gedeutet nach Dilthey und Tillich), der als programmatischer Leitbegriff die „Öffnung der Theologie in Richtung Kultur- und Alltagsbezug“ darstellt (137). Dabei stellt „gelebte Erfahrung“ sowohl einen inhaltlichen als auch einen methodischen Zugang innerhalb der Praktischen Theologie dar. Ein zweiter grundlegender Beitrag folgt von Wilhelm Gräb über „Praktische Theologie als empirisch gehaltvolle Deutung gelebter Religion: Thesen zu den theologiebegrifflichen Bedingungen der empirischen Religionsforschung in der Praktischen Theologie“ (143–156). In zehn Thesen legt Gräb sein empirisch-theologisches Verständnis dar, ausgehend von Schleiermachers Theologiebegriff der Erfahrungswissenschaft über die empirisch-hermeneutische Spannung zwischen dem normativ-inhaltlichen und empirisch-wahrnehmbaren Verständnis der gelebten Religion. Dabei spielt die 8. These eine hermeneutische Schlüsselrolle: „Die Praktische Theologie muss auch ihre biblische Hermeneutik auf Religionshermeneutik umstellen. Sie muss die biblischen Texte als Ausdruck, Codierung und Symbolisierung religiöser Erfahrung lesen und sie in ihrem religiös sinnstiftenden Deutungsgehalt zu deuten versuchen.“ (154). Dieser hermeneutisch-phänomenologische Ansatz Gräbs positioniert sich offen und möchte nah an der religiösen Wahrnehmung der Menschen sein, steht aber in der Gefahr, seine normativ-transzendente Kraft zu verlieren. Darauf folgt von Gräbs Nachfolgerin an der Humboldt-Universität Berlin, der Tübinger Professorin Birgit Weyel, der Beitrag „Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten“ (157–169). Weyel beschreibt darin den Wandel der Netzwerkforschung von einer „face to face-Sozialität“ hin zu einem „virtuellen Social Media Netzwerk“ mit dem inhaltlichen Focus Religion. Abschließend beschreibt sie inhaltliche und methodische

Möglichkeiten, in diesem Forschungsfeld empirisch zu forschen. Im darauf folgenden Beitrag „Kasualwirklichkeiten: Zur Bedeutung empirischer Forschung für das Verständnis heutiger Taufpraxis“ (170–182) beschreiben Kristian Fechtner und Christian Mulia die Entwicklung der Taufpraxis anhand der vier Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen von 1971 bis 2002. Darauf aufbauend werden die EKD-Orientierungshilfe zur Taufe (2008) reflektiert und neue Untersuchungen ergänzend beschrieben. Der Berner emeritierte Professor Christoph Müller ist für den nächsten Beitrag verantwortlich, in dem es um „Laiinnen und Laien: Empirische Religionsforschung als Beitrag zur Wahrnehmung religiöser Kompetenz“ (183–192) geht. Es ist ein Ausschnitt aus dem größeren Projekt „Rituale und Ritualisierung in Familien“ und beschäftigt sich mit der religiösen Kompetenz von Laiinnen und Laien. Dabei werden vor allem die Zugänge zu unterschiedlichen Ritualen wie familiäre Weihnachtsfeste, liturgische Abendrituale, Trauungen oder Taufen auf ihre religiösen Merkmale untersucht. Daran schließt sich von Kirstin Merle der Beitrag an: „Sinn: Empirische Religionsforschung und Alltagsphänomenologie“.

Der dritte Teil des Sammelbandes schließt mit zwei Grundsatzbeiträgen über „Methoden und Methodologie“ ab. Im ersten Beitrag „Methodenintegrative empirische Religionsforschung“ (209–219) gibt der Berner Professor Christoph Morgenthaler einen Überblick über die empirische Methodenvielfalt, wie sie heute im „Mixed Methods“ Bereich angewendet wird. Der Beitrag gibt einen guten Überblick, ohne auf die epistemologischen Problemstellungen einzugehen (außer einem kurzen Hinweis auf Seite 218). Die unterschiedlichen Methoden werden dann auf die Frage der Religiosität hin nach ihren Stärken beschrieben. Dabei bleibt Morgenthaler im interdisziplinären Bereich und geht nicht auf intradisziplinäre Möglichkeiten ein. Zum Abschluss des Buches fragen Lars Charbonnier und Peter Meyer, welche Rolle „Gelebte Religion in der praktisch-theologischen Ausbildung“ (220–242) spielt. Dabei stellen sie fest, dass es kaum noch praktisch-theologische Lehrstühle gibt, die „nicht auch empirisch-forschend ausgerichtete Projekte aufweisen“ (220). Der Beitrag gibt einen guten Einblick in die veränderten Studieninhalte im Bereich Praktische Theologie (sowohl für das Pfarramt, als auch für das Lehramt) und zeigt dies exemplarisch anhand der Homiletik und Poimenik auf. Der Beitrag liefert eine gute Zusammenfassung der epistemologischen Grundlage aller Beiträge dieses Sammelbandes, die sich gut in folgendem Zitat zusammenfassen lässt: „Entsprechend überrascht es nicht, dass gegenwärtig phänomenologisch inspirierte und kulturhermeneutisch begründete Konzeptionen die Theorielandschaft der Praktischen Theologie dominieren“ (221). Zumindest in diesem Band verbindet dieser Zugang homogen die unterschiedlichen Beiträge und spiegelt den aktuellen Stand der Forschung für diese „Schule“ wider. Außer einigen Redundanzen lässt sich das Buch gut lesen und spiegelt ein hohes wissenschaftliches Niveau wider.

Wer ein Fachbuch zum Thema empirische Methoden oder empirische Forschungsprojekte erwartet, wird enttäuscht werden. Wer ein Buch zur phänomeno-

logischen Wahrnehmung der empirischen Wirklichkeit sucht, wird hier fündig und bekommt einen guten Einblick in die aktuelle Diskussion innerhalb der Praktischen Theologie im deutschsprachigen Raum. Stärke der verschiedenen Beiträge ist der interdisziplinäre Zugang vor allem zu den Sozialwissenschaften als wichtigem Gesprächspartner für eine Praktische Theologie, die tatsächlich eine empirische Erfahrungsdimension der kirchlichen Wirklichkeit aufweist und sie im Rückgriff auf den „Urvater“ der Praktischen Theologie, Schleiermacher, fortentwickelt. Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass es neben diesem interdisziplinären Zugang auch noch andere „Schulen“ gibt (z. B. van der Ven, Ziebertz), die intradisziplinär empirisch forschen, die aber nur am Rande kritisch gewürdigt werden (109–110). Die Mainzer Fechtner und Mulia machen den Unterschied deutlich, wenn sie feststellen: „Wenn derzeit gelegentlich von ‚Empirischer Theologie‘ gesprochen wird, dann ist dieser Ausdruck nicht ganz richtig. Denn Praktische Theologie ist selbst nicht empirisch, sondern nimmt empirische Einsichten reflektierend in sich auf“ (182). Insgesamt ist dies ein wichtiges Fachbuch für den Forschungsbereich Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, besonders im Kontext eines noch weitgehend unerforschten postsäkularen Umfelds.

Tobias Faix

3. Oikodomik

Matthias Clausen, Michael Herbst, Thomas Schlegel (Hg.): *Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 19, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013, 232 S., € 24,99

Zum 10-jährigen Jubiläum des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeaufbau (IEEG) legen dessen Direktor Michael Herbst und sein Team eine programmatische Schrift vor. Programmatisch ist sie dadurch, dass sie pointierter als bisher die Gegenwart als postkirchliche – nicht postchristliche – Zeit charakterisiert: „Gemeint ist ein gesellschaftliches Umfeld, in dem die Stabilität und Reichweite traditioneller kirchlicher Strukturen, die Resonanz auf christliche Glaubensinhalte und schon die Kenntnis solcher Inhalte rapide im Schwinden sind“ (3). Die Beiträge widmen sich unterschiedlichen Fragestellungen, die sich in dieser kirchlich-gesellschaftlichen Konstellation ergeben.

Im Eröffnungsbeitrag (7–41) argumentiert Herbst von Martin Luther her kommend für die Gemeindlichkeit des Glaubens. Die Gegenposition, dass Kirchendistanz als Normalfall und als positiver Ausdruck evangelischer Freiheit zu werten sei, wird fair dargestellt und begründet zurückgewiesen. Es finde eine

Überschätzung der Kasualkirche und des Glaubens kirchendistanzierter Menschen und gleichzeitig eine Unterschätzung der konkreten Versammlung unter Wort und Sakrament statt. Dabei geht es Herbst in keiner Weise um eine Normierung einer bestimmten Gemeinschaftsform, vielmehr brauche es neue „lebensweltlich adäquate Geselligkeitsmodelle“ (25). Das bedeutet eine Relativierung – nicht Ersetzung! – des Parochieprinzips und eine Hochschätzung neuer Gemeindeformen, wie sie etwa im Kontext der Anglikanischen Kirche als „fresh expressions of church“ gefördert werden. Und es bedeutet einen Abschied vom traditionellen Rollenbild des Pfarrers als multibegabter Persönlichkeit zugunsten der Etablierung von Mentalitäten und Strukturen, welche dem Allgemeinen Priestertum entsprechen, so dass gabengemäßes Ehren- und Pfarramt sich auf Augenhöhe begegnen können.

Eben solchen Fragestellungen widmet sich Martin Alex in seinem Beitrag über das Pfarrbild in ländlich-peripheren Räumen (42–68). Mit empirischen Daten wird das Phänomen der „Peripherisierung“ (46) anschaulich geschildert: etwa hinsichtlich des Rückgangs der Bevölkerung, der Dienstleistungen und der Infrastruktur. Die Entwicklung dieser Regionen lässt sich als Entdifferenzierung und Entfunktionalisierung beschreiben. In solchen strukturschwachen Regionen verändert sich kirchliche Arbeit: immer weniger Pfarrer werden in geografisch größeren Regionen für immer mehr Aufgaben in einer schrumpfenden Kirche eingesetzt. Den Ausweg aus dieser Abwärtsspirale sieht Alex in der Berücksichtigung des Priestertums aller Glaubenden. So sei es möglich, die Hoffnung des Evangeliums in einer deprimierenden Situation zu vermitteln. Dieser Blickwinkel tut gut. Er zeigt, dass der Gemeindeaufbau nicht nur von innergemeindlichen Faktoren abhängt, sondern auch vom gesellschaftlichen Kontext. Das wird bei der Frage des Gemeindegewachstums oft nur unzureichend berücksichtigt. Dass sich Gemeindemodelle aus sich dynamisch entwickelnden urbanen Kontexten nicht einfach auf strukturschwache Gegenden übertragen lassen, liegt auf der Hand.

Matthias Clausen reflektiert, wie die Verkündigung des Evangeliums an Post-Atheisten erfolgen kann (69–85). Darunter versteht er Menschen, die so selbstverständlich ohne Gott leben, dass religiöse Fragestellungen bei ihnen gar nicht vorhanden sind. Weder traditionelle apologetische Ansätze, noch der Versuch, an vorhandene Religiosität anzuknüpfen, finden eine Resonanz. Clausen schlägt vor, bei der Verkündigung eine „vorausseilende Apologetik“ zu betreiben, also mit zu reflektieren, welche Einwände durch die Verkündigung wachgerufen werden könnten, und diese Einwände bereits zu benennen. Und er zeigt das Potential auf, das entsteht, wenn die Verkündigung im Modus des Erzählens erfolgt. Erzählung ist eine geeignete Kommunikationsform, um die Sprache des Glaubens zu erlernen und einen Erfahrungsraum des Glaubens zu eröffnen. – Thomas Schlegel untersucht, woran die Verkündigung des Evangeliums im Osten Deutschlands „anknüpfen“ könnte (116–134). Das Ergebnis ist zunächst ernüchternd: Weder ein allgemeines Wissen von Gott, noch allgemeine Moralvorstellungen, noch eine existentielle Leerstelle bieten sich als Anknüpfungspunkte an. Von Barths

„Nein!“ aber kann man nach Schlegel lernen, gar nicht erst bei einer substanziellen Anthropologie anzusetzen, sondern von der Offenbarung Gottes her zu denken, von der Bewegung Gottes zu den Menschen hin, und sich so auf den Menschen einzulassen: „Die Art und Weise der Verkündigung nimmt auch Maß an der Offenbarung“ (134). Die Konkretion dieser Aussage ist dann allerdings den Lesern überlassen. – Die Beiträge von Clausen und Schlegel sind bedeutsam. Sie weisen darauf hin, dass in der Verkündigung des Evangeliums zunehmend keine christlichen oder religiösen Grundkenntnisse mehr vorausgesetzt werden können. In säkularisierten Kontexten reicht es nicht aus, „Namenschristen“ zu einer „persönlichen Gottesbeziehung“ zu rufen. Vielmehr wird es nötig sein, die substantiellen Inhalte des christlichen Glaubens mit Nachdruck zu verkünden und zu lehren. Das gilt für die missionarische, aber auch gerade für die religions- und gemeindepädagogische Arbeit.

Die weiteren Beiträge können nur in Kurzübersicht genannt werden: Margret Laudan fasst die wesentlichen Voraussetzungen, Erkenntnisse und Tools des „Spirituellen Gemeindemanagements“ zusammen (86–102). Martin Reppenhausen zeichnet nach, wie sich die Bedeutung von Inhalt und Begriff der Mission in der Praktischen Theologie und der Kirchenleitung entwickelt hat (103–115). Anne Konstanze Schröder reflektiert „Bekehrung“ in der evangelischen Kirche heute (135–153). Jens Monsees und Georg Warnecke loten das Potential von Glaubenskursen aus (185). Carla J. Witt gibt eine kurze Einführung in die Statistik (186–205), welche hilft, Chancen und Grenzen empirischer Forschung zu erkennen und die Ergebnisse dieser Forschung richtig einordnen zu können. Im abschließenden Beitrag zeichnet Hans-Jürgen Abromeit nach, wie das Thema „Mission“ in der EKD an Bedeutung gewann, aber auch umkämpft ist (206–230).

Die im Sammelband behandelten Themen bieten interessierten Personen einen guten Einblick in die Fragestellungen, mit welchen das IEEG sich auseinandersetzt. Wer dadurch Lust auf mehr kriegt, wird in der Reihe des IEEG fündig, die Monografien zu vielen der angeschnittenen Themen enthält. Es wäre eine große Lücke in der akademischen und kirchlichen Landschaft, wenn es das IEEG nicht gäbe. Nicht wegen der Institution, sondern wegen der Beharrlichkeit, mit der man sich dort für Mission einsetzt und dadurch viele Christenmenschen – Pfarrer und Laien – zum missionarischen Zeugnis und Handeln ermutigt.

Stefan Schweyer

Eberhard Hauschildt, Uta Pohl-Patalong: *Kirche*, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloh: Gütersloher, 2013, 480 S., € 30,90

In der Reihe „Lehrbuch Praktische Theologie“ hat das Gütersloher Verlagshaus nach den Bänden zu Religionspädagogik, Homiletik und Seelsorge nun den

4. Band zum Thema Kirche vorgelegt – ein Thema, das für die Praktische Theologie grundlegenden Charakter hat. Das Besondere bei der Erstellung dieses mit fast 500 Seiten umfangreichen Werkes (inkl. ausführlichem Literaturverzeichnis und hilfreichen Registern) ist: Die beiden Autoren, der Bonner Professor für Praktische Theologie Eberhard Hauschildt und seine Kieler Kollegin Uta Pohl-Patalong, haben sich die Mühe gemacht, ihre jeweiligen Texte gegenzulesen und zu diskutieren, so dass das Ergebnis ein gemeinsam verantworteter Text und nicht eine Kompilation von Einzeltexten ist.

Stärker noch als zuvor Reiner Preul (1997) und Jan Hermelink (2011) wählen die beiden Autoren bewusst nicht einen systematisch-theologischen, sondern einen empirisch-sozialwissenschaftlichen Ansatz für ihre Kirchentheorie und begründen zunächst diese Entscheidung. Kap. 2 beleuchtet die Situation der Kirche aus soziologischer Sicht, bevor Kap. 3 den Erfahrungsansatz mit soziologischer Theorie verbindet und verschiedene Kirchenbilder entfaltet. Kap. 4 betrachtet dann unterschiedliche Organisationsformen von Kirche, während sich Kap. 5 mit empirischen Studien zu Kirchenmitgliedschaft und Milieu beschäftigt. Kap. 6 nimmt die kybernetische Frage in den Blick, bevor in Kap. 7 Handlungsperspektiven aus dem Leitmotiv der „Kommunikation des Evangeliums“ gewonnen werden.

Die Autoren setzen an bei Kirchenbildern, die Menschen auf Grund ihrer Erfahrungen von Kirche haben. Mit diesem empirischen Zugang soll eine praktisch-theologische Perspektive gewonnen werden. Positiv ist zu werten, dass auch für einen solchen Ansatz die Offenlegung der jeweils zugrunde gelegten Prämissen gefordert wird. Auf der anderen Seite ist zu fragen, ob dieser anthropozentrische Ansatz nicht die Gefahr einer subjektiven Beliebigkeit in sich birgt, wo die Autoren durch die Auswahl der Fragen bzw. des empirischen Materials die gewünschte Kirche konstruieren, ohne einer (z. B. theologischen) Außenkontrolle unterworfen zu sein. So wird zwar referiert, dass Luther die Kirche noch als „*creatura verbi*“ verstanden hat, demgegenüber sei heute die „Entstehung biblischer Textschichten“ aber zeitbedingt zu verstehen (27). Damit korrespondierend wird das „Wort“ als „Prinzip dialogischer selbstverantworteter Kommunikation (...) im Austausch mit dem Wortlaut der Bibel“ (28) gedeutet. Auf diese Weise wird das reformatorische Schriftprinzip von der Historischen Kritik her relativiert und über das Traditionsprinzip zum Kommunikationsprinzip hin verändert.

Auch dass das *Apostolicum* zwar im lateinischen Text noch vollständig zitiert wird, während in der deutschen Wiedergabe dann der Glaube an den Heiligen Geist wegfällt und lediglich vom Glauben im Blick auf „die heilige (...) katholische (...) Kirche“ (25) die Rede ist, ist kein Versehen, sondern wird programmatisch als die adäquate Auslegung des Glaubens an die dritte Person Gottes verstanden.

Die Einteilung der Christenheit in vier Kirchenfamilien und die Zuordnung verschiedener Attribute zu jeder Familie ist auf der einen Seite hilfreich, um

Schwerpunkte zu erkennen, auf der anderen Seite aber sehr holzschnittartig. Die Unterschiede der einzelnen Kirchen, die zu einer Familie zugeordnet wurden, werden nicht berücksichtigt. Den „Kirchen des Sakraments“ (orthodoxe Kirchen, katholische Kirche) werden „Kirchen des Wortes“ (Kirchen der Reformation, Pfingstkirchen) gegenübergestellt (222, 241), wobei hier der lutherische Zusammenhang von Wort und Sakrament aufgelöst wird, obwohl gerade in manchen lutherischen Kirchen jeder Gottesdienst auf das Abendmahl zuläuft. Dementsprechend überrascht nicht, dass die Reformationskirchen einseitig mit reformierten Konnotationen (223) beschrieben werden. Von diesen unterschieden werden noch „die Pfingstkirchen und andere Heiligkeitskirchen“, denen Pietismus und Freikirchen zugeordnet werden (234ff, 354). Letztere beide Gruppen werden sich unter vielen der dort genannten Attribute wohl kaum adäquat beschrieben sehen. Hier haben die Autoren wohl einige spezielle Gruppierungen vor Augen gehabt und Kennzeichen, die auf einzelne auch tatsächlich zutreffen mögen (z. B. Praxis vs. Lehre), ohne weitere Prüfung summarisch einem großen Spektrum von Kirchen und Gemeinden zugeordnet, mit deren Spezifika sie wohl nicht sehr vertraut waren.

Zu Recht wird betont, dass nicht jede kirchliche Sozialform eine Gemeinde ist (283). Als Kriterium wird formuliert, ob der Schwerpunkt der jeweiligen Einrichtung auf der Kommunikation des Evangeliums selbst liegt oder mehr an den Rahmenbedingungen dafür arbeitet. Wie schwierig dieses Kriterium in der Praxis ist, zeigen die Beispiele. Frauenwerke, Akademien oder Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt würden zur ersten Gruppe gehören und wären deswegen als Gemeinde anzusprechen, während Fortbildungseinrichtungen zur zweiten Gruppe gezählt werden. Wie problematisch und interessegeleitet dieses Kriterium ist, wird deutlich, wenn man Dienste wie Zeltmission oder Kinderevangelisationsbewegung hier einzugruppieren versucht. Vom Selbstverständnis dieser Einrichtungen her, würden diese sich nicht als Gemeinde, sondern als der Gemeinde zuarbeitend verstehen, obwohl ihr zentrales Anliegen die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus ist. Die Frage ist deshalb zu stellen: Besteht das Anliegen einer Ausweitung des Gemeindebegriffs durch die Autoren letztlich darin, auch Einrichtungen, die sich von der Gemeinde und ihrer Zielsetzung der Evangeliumsverkündigung emanzipiert haben und deren Dienst deshalb von Zeit zu Zeit innerkirchlich in Frage gestellt wird, aufzuwerten und damit theologisch unhinterfragbar zu machen? Hilfreich ist die Differenzierung von Kirche als Gruppe, Institution und Organisation. Zu diesen Sozialformen wird eine Fülle von Aspekten genannt, die es wert sind, bedacht zu werden. Die Autoren selbst sprechen sich gegen ein Gegeneinander dieser drei Sozialformen aus. Ihr Vorschlag läuft auf ein produktives Nebeneinander im Sinne eines Hybrid-Modells hinaus.

Für reformatorische Gemeinden werden als explizite liturgische Kennzeichen mit CA VII „Regelmäßige gottesdienstliche Feier mit Wort und Sakrament“ festgehalten, allerdings wird die Regelmäßigkeit hier sehr weit gefasst (278f). Daneben treten weitere sog. implizite *notae ecclesiae*, die dem ethisch-politischen

Handeln des Menschen zuzuordnen sind und die ebenfalls als „unabdingbar für eine Kirche“ markiert werden (279f).

Der Einblick in kirchensoziologische Umfragen und Milieustudien ist interessant – allerdings ist der Wert mancher Schlussfolgerungen fraglich angesichts der Diskrepanz zwischen dem Datenmaterial und der Interpretation (z. B. 323). Dass es in evangelikalen Gruppen zu milieuübergreifendem Gemeindeleben kommen kann, wird weitgehend als erlerntes äußeres Verhalten interpretiert (351). Dass dies auch eine Wirkung des Geistes Gottes sein kann, der Menschen um Jesus Christus als gemeinsame Mitte und zu einem gemeinsamen Auftrag sammelt, kommt nicht in den Blick.

Im Kapitel über „Partizipation und Leitung in der Kirche“ wird durch die Überschrift und die Definition von Petry „Leitung ist nichts anderes als Herstellung und Bewältigung partizipativer Prozesse“ (357) das eigene Leitungsverständnis von Anfang an markiert. Auf dieser Grundlage wird dann interessantes Material zu Personen (auch Ehrenamtlichen) sowie Strukturen von Leitung zusammengetragen. Beim Thema „Geistliche Leitung“, die für alle Ebenen kirchlichen Handelns zu fordern ist, wird neben der leitenden und der geleiteten Person Gott zwar als ‚dritte Größe‘ eingeführt. Allerdings hat er nicht das Sagen, sondern es sollen sich „alle drei einander kontrollieren und stützen“ (397). Dass geistliche Leitung, von einem anderen theologischen und kirchenpolitischen Fundament bedacht, auch anders aussehen kann, wird am Beispiel des Ansatzes von Böhlemann und Herbst nur kurz angedeutet (400).

Das letzte Kapitel möchte zu Handlungsperspektiven kommen. Dazu soll theologisch der Auftrag bestimmt werden, aus dem sich dann Aufgaben ergeben, die in den einzelnen Handlungsfeldern umgesetzt werden sollen. Außerdem gilt es sich mit den Rahmenbedingungen zu beschäftigen, die zur Erfüllung des Auftrags erforderlich sind. Als Auftrag wird der im ganzen Buch immer wieder als Leitmotiv verwendete und mittlerweile in der Praktischen Theologie weit verbreitete Begriff von Ernst Lange „Kommunikation des Evangeliums“ postuliert. Hilfreich ist, dass dieser Begriff von den Autoren näher erläutert wird. „Kommunikation“ wird hier bewusst in Abgrenzung gegenüber dem in der Dialektischen Theologie als Auftrag der Kirche verwendeten Begriff der „Verkündigung“ verwendet: Menschen seien Subjekte und nicht „Empfänger einer Botschaft“ oder „Objekte von Belehrung“ (412), als ob dies ein Widerspruch sein müsste. Bei der Inhaltsbestimmung des Evangeliums werden zwar der Heilswille, die Liebe Gottes und seine Perspektive des Reiches Gottes für die Welt genannt. Trotzdem ist zu fragen, von welchem Evangelium die Rede ist, wenn dieses sich auch außerhalb des Christentums und in der Schöpfung findet (409), von Sünde und der Erlösung in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist, sondern mehr ein befreiungspolitisches Verständnis i. S. Moltmanns aufleuchtet (413f). Das entscheidende Kriterium für gelungene Kommunikation sei die Relevanz „im und für das Leben der Kommunikationspartner“ (414).

Drei Orientierungen bilden dann die Bezugspunkte für die Aufgaben kirchlichen Handelns: Thema, Subjekt und Welt. Während in der Dialektischen Theologie das Wort Gottes *die* bestimmende Größe für die kirchliche Praxis war, tritt mit der empirischen Wende das Subjekt in den Mittelpunkt und seine psychologische Bestimmung („Der Mensch wird zum hermeneutischen Prinzip in der Theologie“, 416). Dieser war nach dem Rezeptionsästhetischen Ansatz bereits auch der Konstrukteur des Textes / Themas (414f), mit dem er dann kommuniziert. Ergänzt wird dieser doppelte subjektive Ansatz durch die Orientierung an der Welt in der Aufnahme der Gedanken der Frankfurter Schule in die Theologie (416f). Die Autoren stellen diese Zusammenhänge erhellend dar, ohne sie kritisch aus theologischer Sicht zu reflektieren. Von Christus als dem Haupt der Kirche ist nicht mehr die Rede und seine Offenbarung kann im Interaktionsprozess relativiert werden. Die Aufgaben der Kirche können entsprechend der ethisch-politischen Präferenzen gesetzt werden. Kirche wird dann diejenige, die das Reich Gottes, wenn auch zeichenhaft, Wirklichkeit werden lässt (418).

Während es im Duktus des Buches interessant gewesen wäre, Ansätze wie „*emerging church*“ oder die „*fresh expressions*“ der Anglikanischen Kirche näher zu betrachten, fällt über die schon genannten Beispiele hinaus der subjektive Charakter des Buches auch an Positionen und Anliegen auf, die betont werden (Sicht der europäischen Großkirchen, liberale Position mit daraus folgenden entsprechenden hermeneutischen, exegetischen, dogmatischen und ethischen Positionierungen, offene Kirche, Bejahung jeder Form von Nähe und Distanz zur Kirche) im Gegensatz zu anderen, die nur am Rande oder gar nicht erwähnt werden (Evangelisation und Mission als Verkündigung, Gemeindeerziehung, Gemeindegrowth usw.). Ehrenwert mag man den Versuch der Autoren werten, überwiegend geschlechtergerecht zu formulieren, was aber das Lesen durch die häufigen sprachlichen Doppelungen mühsam macht. Fazit: Ein Buch, das versucht eine empirisch-anthropozentrische Sicht von Kirche als praktisch-theologischen Ansatz zu begründen und dazu viele interessante Einsichten liefert, in dieser speziellen Ausrichtung aber auch seine Begrenzung hat.

Markus Printz

Michael Herbst: *Kirche mit Mission. Gesammelte Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 20, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, 256 S., € 26,99

Zum 10. Geburtstag des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung ist der inzwischen 20. Band der Reihe „Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung“ erschienen. Unter dem Titel „Kirche mit Mission“ widmet sich der Greifswalder Praktische Theologe Michael Herbst

Grundfragen des missionarischen Gemeindeaufbaus. Insgesamt handelt es sich um eine Sammlung von 14 Vorträgen und Aufsätzen, teilweise neu, teilweise bereits früher veröffentlicht und für den vorliegenden Band überarbeitet. Ganz im Sinne der klassischen praktisch-theologischen Dreischritt-Methode widmet sich Herbst der Gegenwartsanalyse, der theologischen Urteilsbildung und praktischen Handlungsperspektiven innerhalb von vier Themenfeldern.

In einem *ersten Hauptteil* geht es um grundlegende Fragen des missionarischen Gemeindeaufbaus. Herbst stellt fest, dass die (Volks-)Kirche in einer sich massiv wandelnden Welt viele Menschen nicht mehr erreicht. Für sein eigenes (landeskirchliches) Umfeld konstatiert er, dass sich die missionarische Stoßkraft weitestgehend auf zwar distanzierte, aber der Kirche dennoch offen gegenüberstehende Menschen beschränkt. Angesichts dieser Situationsanalyse folgt in diesem ersten Beitrag ein eindruckliches Plädoyer, sich der „Mission des Gekreuzigten“ (3–17; vgl. mit ähnlichem Akzent auch den dritten abgedruckten Beitrag „Das Unaufgebbare“, 34–47) anzuschließen und einem veränderten, post-christentümlichen und pluralen Kontext das Evangelium nicht schuldig zu bleiben: „Mission ist Wesens- und Lebensmerkmal der Kirche, wenn sie Kirche Jesu Christi sein und bleiben will“ (4). Inspiration und mögliche „Wege in die Zukunft“ (18–33) findet Herbst in den „*fresh expressions of church*“ der anglikanischen Kirche. Dort bilde sich eine innere Logik der missionarischen Gemeindeentwicklung ab, die es (besonders innerhalb der Volkskirche) neu zu beherzigen gelte: Christologie vor Missiologie vor Ekklesiologie. Letztlich kommt Herbst zu dem Schluss: „Wenn wir eine immer pluraler werdende Gesellschaft mit dem Evangelium erreichen wollen, wenn wir also wirklich Volkskirche sein wollen, dann brauchen wir nicht nur eine Form von Gemeinde, sondern viele Formen von Gemeinde“ (28).

Der *zweite Hauptteil* thematisiert Fragen der geistlichen Leitung. Zunächst wendet sich Herbst grundsätzlich gegen eine reine Pastorenkirche, indem er geistliche Leitung im Allgemeinen Priestertum verwurzelt und somit plural definiert („Geistlich Leiten im Team“, 51–67). Dabei unterscheidet er drei Aspekte der geistlichen Leitung: die charismatisch-visionäre (d. h. richtungsweisende), die partizipatorisch-seelsorgerliche (d. h. stärker beziehungs- und gemeinschaftsorientierte) sowie die theologisch gebildete und sachlich kompetente (d. h. erkenntnisleitende) geistliche Leitung. Nur in dieser Vielfalt sei eine dem Gemeindeaufbau dienliche Leitung denkbar, „und diese Vollständigkeit erlangen wir nur durch Pluralität [d. h. im Team]“ (66). In einem weiteren Aufsatz skizziert Herbst den Leitungsprozess „Von der Vision zur Struktur“ (68–96). Zentral ist dabei die Einsicht, dass eine der primären Aufgaben und Herausforderungen geistlicher Leitung darin besteht, die Kultur einer Gemeinde, d. h. also ihre Werte, Haltungen und Überzeugungen, vom Evangelium her zu prägen und zu gestalten. Geistlich leiten heißt, Gott eine motivierende Vision „abzulauschen“ (wie Herbst es schön formuliert), also ein klares Ziel vorzugeben, um dann die zur Erreichung des Ziels verfasste Dienst- und Gemeindephilosophie (im Engl. gebräuchlich:

philosophy of ministry) tief im Wesen der Gemeinde zu verankern. Dass man in geistlichen Leitungs- und Entwicklungsprozessen auch auf handfeste Hindernisse stößt, zeigt Herbst in seinem Vortrag „Woran es ‚hakt‘“ auf (97–113). Neben einem Mangel an Führungskompetenz und einem Mangel an Mut zum Risiko, sieht Herbst ein Haupthindernis für anhaltendes gemeindliches Wachstum in einem Mangel an geistlichen „Tiefgängern“ innerhalb der Gemeinde. Daraus ergibt sich im Sinne von Eph 4,11ff für den missionarischen Gemeindeaufbau ein wichtiger doppelter Fokus: Evangelistisches Bemühen muss ergänzt werden durch eine tiefgehende Zurstückung der Gemeindeglieder, weil die Mission der Gemeinde eben nicht von wenigen Hauptamtlichen, sondern vom Zeugnis und Dienst reifer Christen getragen wird.

Der dritte Hauptteil befasst sich mit internationalen Perspektiven des Gemeindeaufbaus. Zum einen skizziert Herbst die Situation internationaler Gemeinden in Deutschland und ihre „reverse mission“ („Mission kehrt zurück: Internationale Gemeinden in Deutschland“, 155–173), zum anderen widmet er sich zwei Anregungen aus der angelsächsischen Welt, die zwar in Deutschland seit längerer Zeit diskutiert, aber (aus Sicht Herbsts) „vielleicht noch nicht intensiv [genug] rezipiert“ werden (VII): Es ist die Rede von der Willow Creek Community Church aus Chicago, USA („Chancen und Grenzen des Transfers der Impulse von Willow Creek nach Deutschland“, 174–191) und den bereits genannten „fresh expressions“ aus Großbritannien („Church Planting: Was lernen wir von neuen Gemeindegründungen“, 192–198).

Im vierten und letzten Teil der Aufsatzsammlung widmet sich Herbst dem Thema „Konversion“. Wer über Bekehrung spricht, muss (– man hat sich daran gewöhnt und erschrickt doch aufs Neue –) in weiten Teilen der EKD weiter mit starken Vorbehalten rechnen. Es ist „noch fast ein Tabu-Thema“ (224). Dem stellen sich Herbst und seine Mitarbeiter am Greifswalder Institut mutig entgegen. So fasst der Vortrag „Wie finden Erwachsene zum Glauben?“ (201–224) die Ergebnisse einer früheren Institutsstudie zu konversiven Prozessen zusammen. Zu den wichtigsten Entdeckungen gehört dabei, dass Erwachsene, die im volksskirchlichen Kontext (neu) zum Glauben kommen, von einem Netzwerk guter Beziehungen profitieren, eine Fülle kirchlicher Veranstaltungen nutzen, neue Erfahrungen mit dem Beten machen, und das Ja zum Glauben häufig in ein Gemeinschaftsleben eingebettet ist. Darüber hinaus sind es oft Glaubenskurse, die entscheidende Anstöße für den Bekehrungsprozess geben. Der Beitrag dieser Glaubensgrundkurse zur missionarischen Gemeindeentwicklung wird in der Folge ausführlicher reflektiert (225–236). Schließlich endet Herbst mit einem doppelten Votum. Einerseits: Kirche braucht Konversion bzw. sollte diese fördern – eine Aussage, die im evangelikal-freikirchlichen Spektrum (zumindest auf theoretischer Ebene!) kaum bemerkenswert erscheint, im volksskirchlichen Kontext aber weiterhin Zündstoff besitzt: „Wer Mission sagt [wie die EKD wieder verstärkt seit 1999], muss auch Konversion wollen“ (258). Nachdenkenswert ist Herbsts zweites Votum, v. a. auch im Hinblick auf manche missiologisch-

ekklesiologische Diskussion innerhalb evangelikaler Kreise: Konversion braucht Kirche. Dies wird u. a. von einigen Vertretern der sogenannten „emerging church“ in Frage gestellt, wo „die Zugehörigkeit zu einer sich tatsächlich ‚leiblich‘ versammelnden Gemeinde zuweilen eher zurückhaltend bewertet wird“. Dem gegenüber ist der Autor überzeugt, dass Bekehrung ohne Gemeinde „nicht zu einer mündigen Gestalt des Christseins führen [wird]“ (248).

Michael Herbst schreibt klar, ausdrucksstark, kreativ, bisweilen amüsant. Durch den bei den meisten Aufsätzen zugrundeliegenden Vortragsstil kommen seine rhetorischen Fähigkeiten deutlich zum Ausdruck. Der Autor argumentiert durchweg kenntnisreich und wohltuend ausgewogen (d. h. er ist wiederholt in der Lage, ein durchdachtes „Sowohl-als-auch“ an die Stelle eines polemischen „Entweder-oder“ zu setzen), ohne dabei weniger pointiert oder meinungssicher zu sein. (Dass Herbst – und sei es nur in einer Fußnote [189] – explizit eine „anti-evangelikale Attitüde“ in Teilen seines Wirkungsbereiches kritisiert, darf in diesem Jahrbuch durchaus Erwähnung finden.) Begeistert hat mich darüber hinaus die Tatsache, dass Herbst seine Beiträge sehr bewusst im Evangelium verwurzelt, dessen zwischen Antinomismus und Gesetzlichkeit manövrierende Zuspitzung er auffälliger Weise explizit mit Tim Keller teilt, einem evangelikalen Vorreiter evangeliumszentrierter Predigt und Gemeindeaufbauarbeit. Auf jeder Seite des Bandes wird außerdem deutlich, dass der Autor die behandelten Themenfelder aus der Praxis (und nicht nur aus der Studierstube) kennt. Man wünscht sich mehr Praktische Theologen, die derart intensiv in missionarischer Gemeinde(aufbau)arbeit vor Ort aktiv sind. Dass daraus eine enorm fruchtbare „Spannung“ entsteht, zeigt der Autor seit Jahren.

Eine letzte Beobachtung aus freikirchlicher Perspektive: Wenn Herbst davon redet, dass die „Zeiten der selbstverständlichen Volkskirchlichkeit zu Ende gehen“, wenn er von einer Kirche spricht, die sich in der „Diaspora“ befindet, von einer Kirche, „zu der sich Menschen bewusst entscheiden“, „die von den freien Gaben der Ihren lebt“ und von geistlichen Teams geleitet wird usw. (vgl. u. a. 52–53), dann deutet sich damit an, dass die Kluft zwischen Volkskirche und Freikirche inmitten eines zunehmend säkularen Umfeldes im Vergehen begriffen ist. Über die Folgen, so scheint mir, müsste auf beiden Seiten intensiver nachgedacht werden. Für die evangelische Kirche könnte es im Blick auf die gegebenen Herausforderungen bspw. zunehmend sinnvoll sein, von der freikirchlichen Perspektive zu lernen, da Freikirchen ja über Jahrhunderte Erfahrungen darin gesammelt haben, in einer Minderheitensituation missionarische Strahlkraft zu entfalten, Bekehrungsprozesse anzustoßen und Menschen in verbindliche christliche Gemeinschaft zu integrieren. Gleichzeitig müssten evangelikale Freikirchen (gerade in ihrem Bemühen um einen missionarischen Gemeindeaufbau) deutlicher vor Augen haben, dass in einem post-christlichen Zeitalter nicht mehr (wie gewohnt) der volkskirchlich-christentümliche Kontext das identitätsstiftende Gegenüber sein kann, von dem es sich abzugrenzen und mit dem es sich zu messen gilt. Nichtsdestotrotz sollten gerade die missiologisch durchdachten volkskirchli-

chen Perspektiven aus der Feder Michael Herbsts (und seiner Mitstreiter) in jedem Fall als „Lernhelfer“ auch für den freikirchlichen Gemeindeaufbau dienen.

Philipp Bartholomä

Weitere Literatur:

Erhard Berneburg, Volker Roschke (Hg.): „*Brannte nicht unser Herz...*“. Zwischen Überforderung und Verheißung. Dokumentation zum 5. AMD-Kongress für Theologinnen und Theologen in Dortmund, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat, 2013, 240 S., € 20,–

Heinzpeter Hempelmann, Hans-Hermann Pompe (Hg.): *Freiraum. Kirche in der Region missionarisch entwickeln*, Kirche im Aufbruch 8, Leipzig: EVA, 2013, 210 S., € 14,80

Volker Mantey, Sigurd Sadowski, Heinz-Ulrich Schmidt-Ropertz (Hg.): *Menschen gewinnen. Evangelisch sein im ländlichen Raum*, Leipzig: EVA, 2013, 272 S., € 34,–

4. Liturgik

Michael Meyer-Blanck: *Agenda. Zur Theorie liturgischen Handelns*, Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 13, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 339 S., € 59,–

Der christliche Gottesdienst ist einer der beiden Forschungsbereiche von Meyer-Blanck, dem Lehrstuhlinhaber für Religionspädagogik in Bonn. Zwei Jahre nach der Publikation seiner großen Gottesdienstlehre (Mohr Siebeck, 2011; siehe Rezension in JETh 2012, 353–356) liegt jetzt eine Sammlung von Aufsätzen zur Theorie liturgischen Handelns vor. Es sind 20 Beiträge, verfasst im Zeitraum von 20 Jahren. Der Band wird mit einem Grundsatzbeitrag zur Frage „Was ist Liturgie?“ eröffnet (Kap. 1). Er legt den Grundtenor für die folgenden Beiträge. Gottesdienst ist die öffentlich stattfindende „Begegnung von Gott und Mensch im Medium menschlicher Mitteilung und Darstellung“ (6). Im Vordergrund steht „der Dialog mit Gott, die betende Haltung“ (12). Meyer-Blanck verbindet dabei die Bestimmung des Gottesdienstes als Wort-Antwort-Geschehen (vgl. Martin Luthers „Torgauer-Formel“) mit der Schleiermacher'schen Betonung der Zweckfreiheit des Gottesdienstes (siehe auch 169–173).

Im daran anschließenden ersten Teil folgen Beiträge zur Gottesdiensttagende. Kenntnisreich und mit interessanten Details angereichert werden die Linien von den preußischen Agenden von 1822 und 1895 (Kap. 2, bisher unveröffentlicht) und der kapitolinischen Liturgie von 1828 (Kap. 3, bisher unveröffentlicht) bis zum Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999 (Kap. 4) gezogen, wobei die

Kontinuitäten und Diskontinuitäten sichtbar werden. Der „Geniestreich“ (96) des Evangelischen Gottesdienstbuches besteht in der Beschreibung einer feststehenden Dramaturgie des Gottesdienstes, die sich in unterschiedlichen Formen ausgestalten lässt. Damit ergibt sich eine Spannung von „Struktur und Werktreue“ (Kap. 5), die – konstruktiv bearbeitet – zum Verständnis der Agenda als einem „eröffnenden Kunstwerk“ führt, das von einer inhaltlichen Bestimmung her lebt, aber für vielfältige Rezeptionen offen ist. Das Verhältnis von „Wort und Sakrament“ (Kap. 6) wird unter ökumenischen und dramaturgischen Gesichtspunkten reflektiert. In der gegenwärtig von ästhetischen Diskursen bestimmten Liturgik sei es wichtig, die reflexive Dimension der Predigt als „Widerspruch zum Ritus im Kontext des Ritus“ (136) hochzuhalten. Der Gottesdienst ist dabei nicht die Begegnung mit „irgendeinem Gott“, sondern „mit dem Vater Jesu“ (140). Daher gehört das „trinitarische Bekenntnis“ (Kap. 7) wesentlich zum christlichen Gottesdienst und macht diesen als solchen identifizierbar.

Im zweiten Teil erfolgt die Diskussion des Sonntagsgottesdienstes (Kap. 8) und einzelner Elemente. Gegen einen breiten Strom von Praktischen Theologen, welche die Kasualgottesdienste zum zentralen Angebot der Kirche erklären, argumentiert Meyer-Blanck m. E. zu Recht für den öffentlichen Sonntagsgottesdienst als „Normalfall“, von dem her dann auch die Kasualien situativ gestaltet werden können. Die Dramaturgie des Gottesdienstes wird dann anhand des Evangelischen Gottesdienstbuches entfaltet (Kap. 9). Diese zielt auf die „Erlebarkeit“ des Gottesdienstes im Blick auf den Dialog mit Gott (179). Es folgt eine Diskussion der Abfolge und Funktion der Eingangsgebete „Kyrie“ und „Gloria“ (Kap. 10, bisher unveröffentlicht). Sie sollten – wie auch immer sie angeordnet sind – „den Menschen wegreißen von sich selbst, so dass er außer sich gerät“ (192).

Dass Meyer-Blanck ein Faible für die Homiletik hat, wird daran deutlich, dass die weiteren Kapitel dieses Abschnittes dem Wort- und Verkündigungsgeschehen vornehmlich in der Predigt gewidmet sind. Die Predigt (Kap. 11) ist „sachlich und dramatisch die Mitte der Liturgie“ (202), sie bildet als individuelle religiöse Rede innerhalb einer objektiv orientierten Liturgie das subjektive Moment. Sie hat „einen einzigen Sinn: Sie macht Lust zum Gebet“ (256). Verkündigung (Kap. 12) erfolgt im Gottesdienst aber nicht nur bei der Predigt, sondern mit jedem Geschehen, bei dem Gott durch die menschliche Rede spricht, der Mensch hört und es zum Verstehen kommt. Meyer-Blanck versteht dabei „Wort Gottes“ als ein dynamisches, aktuelles Geschehen, das alle Formen erfasst, „in denen der Mensch Gott erfährt“ (212). Die Abgrenzung gegen die Identifikation der Heiligen Schrift mit dem Wort Gottes und des Predigens mit dem Verkünden dieser Botschaft erfolgt ohne Not und ohne Berücksichtigung der Selbstaussagen der Heiligen Schrift (z. B. 1Pet 4,11). Der prophetische Aspekt der Predigt bleibt damit gegenüber einem reflexiv-subjektiven Aspekt deutlich unterbelichtet. Das Plädoyer „Entschieden predigen“ (Kap. 13) zielt auf die klare, verständliche Rede, durchaus auch in Abgrenzung gegen ein auf Assoziationen und Wortspielen

beruhendes lyrisch-poetisches Reden. Entsprechend dem weiten Verständnis von Verkündigung gehört nach Meyer-Blanck dazu auch die Kirchenmusik (Kap. 14). Es stellt sich die Frage, ob man wirklich so weit gehen muss, die Kirchenmusik homiletisch einzuholen (240). Gerade wer wie Meyer-Blanck für ein klares und nachvollziehbares Predigen einsteht, wird die Differenz zwischen der Sprache der Musik und der Predigtsprache so leicht nicht nivellieren können.

Der dritte Teil steht unter dem Titel „Liturgisch handeln“. Diesem Handeln eignet auch eine pädagogische Qualität, ohne dass er deswegen pädagogisch verzweckt wird (Kap. 15, bisher unveröffentlicht). Es ist zu begrüßen, dass die pädagogische Dimension des Gottesdiensthandelns nicht einfach abqualifiziert wird. Es folgt der älteste Beitrag des Bandes über die „Demut des Liturgen“ (Kap. 16), welche nun aber nicht Kleinmut und Übermut ist, sondern „Hoch-Mut des Glaubens, welcher das real existierende Christentum transzendiert“ (261). Das gottesdienstliche Handeln wird sodann unter den Stichworten „Inszenierung“ und „Präsenz“ in den Blick genommen (Kap. 17). Das Evangelium wird im Gottesdienst in Szene gesetzt. Die Person, die darum weiß und es daher mit Überzeugung tut, ist „ganz da“, ist „präsent“ (279). Die liturgische Ausbildung (Kap. 18, bisher unveröffentlicht) soll dazu beitragen, dass diese Haltung entsteht. Dabei vollzieht sich „Geistliche Bildung“ (Kap. 19) nicht einfach im Modus der Imitation, sondern in einem Wechselspiel von Üben und Reflektieren. Sie zielt auf die Fähigkeit, öffentlich beten zu können, d. h. nicht nur auf der horizontalen Ebene zu kommunizieren, also zwischen Mensch und Mensch, sondern im Dreieck „Liturg – Gemeinde – Gott“ (301). Das letzte Kapitel reflektiert unter den Stichworten „Authentizität“, „Form“ und „Bühne“ Einsichten aus dem Theater (Kap. 20). Wie in diesem letzten Kapitel, so fällt bei allen Beiträgen durchwegs positiv auf, wie Meyer-Blanck überlegt und mit hoher Sensibilität außer-theologische Perspektiven integriert, ohne diesen ein Übergewicht zu geben. Die theologische Bestimmung des Gottesdienstes bleibt die Dominante, und das ist gut so. Das gilt auch dann, wenn sich über diese diskutieren lässt.

Es ist unschwer zu erkennen, dass manche Beiträge Vorarbeiten zur Gottesdienstlehre enthalten und dort verarbeitet wurden. Im Vergleich mit dem Lehrbuch wird im Sammelband dem dramaturgischen Aspekt des Gottesdienstes mehr Gewicht gegeben (besonders 77ff; 106ff; 133ff; 173ff). Ebenso fällt auf, dass der Sammelband in der inner-evangelischen Diskussion Deutschlands verhaftet ist. „Agende-freie“ Gottesdienstformen – seien diese nun freikirchlich, schweizerisch-reformiert, seeker-sensitiv, missionarisch oder alternativ – geraten nicht ins Blickfeld. Dass bei manchen Themen eine Redundanz vorliegt, ist in der Konzeption eines Sammelbandes begründet. Hilfreich sind die angefügten Bibelstellen-, Namen- und Sachregister. Der Band ist schön gestaltet, preislich liegt er an der oberen Grenze. Wer sich im Raum der Liturgik orientieren möchte, ist mit der Gottesdienstlehre besser bedient. Der Sammelband dient wohl eher zur selektiven Lektüre und richtet sich an Leser, die sich schon auskennen und da

und dort eine Vertiefung suchen. Solchen Personen bieten die Beiträge dann wertvolle Schätze – nicht zuletzt in den bisher unveröffentlichten Beiträgen.

Stefan Schweyer

Arndt Schnepfer: *Überzeugend moderieren. Wie man ansprechend durch Gottesdienste leitet*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2013, 110 S., € 10,95

Das vorliegende Buch bietet sowohl grundsätzliche Überlegungen über das Moderieren im Gottesdienst als auch zahlreiche praktische Hinweise. Zu Beginn wird unter der Überschrift „Motive – warum moderieren?“ ein „Plädoyer für die Moderation von Gottesdiensten“ (8) gehalten. Dabei wird betont, dass Moderation nicht die Hauptsache ist, aber hilft, „das Wesentliche besser zu verstehen und einzuschätzen“ (9; vgl. auch 22: „die eigentlichen Inhalte sollen zum Leuchtern gebracht werden“). Als Argument kritischen Stimmen gegenüber wird u. a. darauf hingewiesen, dass die konkrete Gestalt des Gottesdienstes im NT „nicht weiter erörtert“ wird (11), dass Moderation hilft, Fremdartiges verständlich zu machen (12–14) und dass durch sie die Zahl der Beteiligten im Gottesdienst erhöht wird (17–18). Anschließend folgen unter dem Titel „Formen – Wie moderieren?“ Ausführungen über „Lernorte“ und „Spannungsfelder“ bei der Moderation (19–32).

In den vier übrigen Teilen des Buches wird konkret darauf eingegangen, wie eine Moderation gestaltet werden kann. Dabei werden vier Phasen unterschieden und beschrieben: Die erste Phase besteht nach Schnepfer darin, Ideen zu finden, d. h. z. B., sich zu vergegenwärtigen, was Inhalt und Ziel des Gottesdienstes ist und wie die Moderation darauf abgestimmt werden kann (33–49). In der zweiten Phase wird das „Drehbuch“ geschrieben, d. h. die Moderation wird geplant und formuliert. In diesem Abschnitt werden in dem Buch eine Fülle von praktischen Tipps und Anregungen gegeben, z. B. in Bezug auf einzelne Formulierungen (50–83). Die dritte Phase, die den Titel „Auf der Bühne“ trägt, besteht in der Erörterung der konkreten Durchführung der Moderation. Auch hier finden sich wieder praktische Hinweise, z. B. über die Körpersprache (84–103). Zum Schluss des Buches wird als vierte Phase „hinter die Kulissen“ geschaut und etwa darauf eingegangen, welche Persönlichkeiten sich bei der Moderation zeigen und wie man mit Lob und Kritik umgehen kann.

Das Buch stellt eine gute Hilfe für alle dar, die an der Gottesdienstgestaltung und insbesondere an der Moderation beteiligt sind. Indem die Aufgabe der Moderation auf den Inhalt des Gottesdienstes bezogen wird, wird der vielfach konstruierte Widerspruch zwischen einer Konzentration auf den Inhalt des Gottesdienstes und der Beschäftigung mit seiner Form aufgehoben. Bemerkenswert sind auch die zahlreichen Beispiele und konkreten Vorschläge, wie man mit be-

stimmten Situationen umgehen kann. Dabei werden Extrempositionen vermieden; es wird beispielsweise sowohl vor einer „Sprache Kanaans“ als auch vor einer nahezu „bibelfernen“ Sprache gewarnt (64). Der Leser merkt, dass hier ein Praktiker schreibt, der selbst viele Erfahrungen in diesem Bereich gemacht hat. Eine Stärke des Buches ist auch, dass sowohl landeskirchliche, als auch freikirchliche Gottesdienste mit ihren Eigenarten in den Blick genommen werden. Vom Standpunkt des Glaubens aus ist es sehr zu begrüßen, dass die Moderation nicht nur als eine menschliche Handlung, sondern als ein geistliches Geschehen betrachtet wird. So wird mehrfach darauf hingewiesen, dass zur Moderation im Gottesdienst auch das eigene geistliche Leben gehört (88, 110). Schließlich wird das Lesen des Buches durch die klare Gliederung erleichtert; zu Beginn jedes Abschnitts wird jeweils eine kurze Inhaltsübersicht in Stichworten gegeben. Insgesamt kann das Buch uneingeschränkt empfohlen werden.

Christian Schwark

Stefan Schweyer (Hg.): *Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event*, Studien zu Theologie und Bibel 7, Berlin, Münster, Wien: LIT, 2013, 96 S., € 15,90

Vorliegender Band dokumentiert eine Studientagung, die am 9. Juni 2011 an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel durchgeführt wurde. Der thematische Schwerpunkt orientiert sich an dem sogenannten „freien Gottesdienst“, der wohl als pietistischer respektive evangelikaler Regelfall gilt, jedoch selten eine theologische Reflexion erfährt. An dieser Stelle erfüllt das Buch – das darf hervorgehoben werden – ein wichtiges Desiderat des praktisch-theologischen Gespräches.

Der Herausgeber Stefan Schweyer bringt in seinem Beitrag (75–91) die Malaise vieler solcher Gottesdienste auf den Punkt: „Das Hauptdefizit freier Gottesdienste ist nicht fehlende Liturgie, sondern fehlende Liturgik“ (82). Aus einem oft fehlenden theologischen Bedenken, so der Baseler Theologe, gerate der freie Gottesdienst häufig in die Gefahrenfelder der „Beliebigkeit“ oder der „Verkrustung“. Ziel der Bemühungen dürfe aber nicht eine „Reliturgisierung“, sondern müsse viel mehr eine „reflektierte Gestaltung“ sein. Bei Schweyer finden sich kristallin formulierte Einsichten, die meines Erachtens in keiner zukünftigen Grundlegung freier Gottesdienste fehlen dürfen. Es spricht für den Studienband, dass mit David Plüss und Ralph Kunz auch zwei renommierte Schweizer Theologen aufgenommen sind, die mit ihren reformierten Hintergründen das Anliegen „freier Gottesdienste“ sichtlich höher schätzen als dies gemeinhin bei lutherischen Vertretern zu sein scheint. Der Berner Homiletiker Plüss untersucht hierbei das „Ritual der Antiritualisten“ – ein Text, der viele Aha-Erlebnisse bevorratet (9–22). Ralph Kunz analysiert umsichtig die Forderung nach neuen Gottesdienstformen (59–73). „Neue Gottesdienste braucht das Land“ – diesem gängigen Ruf

schließt Kunz eine zweite Bedarfsanzeige an: „Neuland für Gottesdienste“. Neue Gottesdienste, so der Züricher Theologe, seien nur dann auf Dauer verheißungsvoll, wenn sie tatsächlich in Milieus emergieren, die den alten Gottesdiensten bisher fernstehen. Bemerkenswert ist ebenso der Beitrag von Helge Stadelmann (23–38), der sich kenntnisreich mit dem allgegenwärtigen Phänomen des „Praise and Worship“ auseinandersetzt. Der Gießener Theologe betreibt in seiner Deutung weder eine moderne Musikschelte noch hypostasiert er die gegenwärtige Musikkultur. Vielmehr betont Stadelmann die diachronen und synchronen Zeitaspekte des gottesdienstlichen Geschehens. Jede Gemeinde sei mit der Vergangenheit und der Gegenwart unzertrennlich verbunden. „Es ist arm“, so hält er fest, „wenn eine Gemeinde nur noch den neuesten Liedkreationen nachhechelt. Es ist aber genauso arm, wenn das Liedgut einer Gemeinde lange vor der Zeit der jetzt lebenden Generation abbricht, als gäbe es keinen authentischen Glauben mehr, der zum Lied wird“ (35). Die Darstellung von Holger Eschmann der liturgischen Diskussionen innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirchen vermittelt einen hochinteressanten Einblick in das Ringen einer evangelischen Freikirche um gemeinsame gottesdienstliche Formen (39–46). Dabei teilt der Reutlinger Theologe die Sorge von Horst Schaffenberger (47–58), dass die Frage nach den Formen nicht verabsolutiert werden dürfe: anknüpfend an Peter Brunner unterstreicht Schaffenberger als Praktischer Theologe des Gnadauer Seminars St. Chrischona, dass die Gestalt immer auf eine Orientierung am Gehalt bedacht sein müsse: „Form follows function“, so sein einprägsames Motto.

Im Fazit lässt sich festhalten: Nicht nur agendarische, auch freie Gottesdienste inspirieren zur theologischen Analyse. Mit seinen vielgestaltigen Perspektiven entgeht das Buch erfreulicherweise der Gefahr einer allzu simplen Beobachtungsstruktur. Es ist daher nur zu wünschen, dass die hier gewonnen Einsichten in den Strom des liturgischen Diskurses wahrnehmbar miteinfließen.

Arndt Elmar Schnepfer

Luca Baschera: *Die reformierte Liturgik August Ebrards (1818–1888). Entstehung, Gestalt und heutige Relevanz*, Praktische Theologie im reformierten Kontext 5, Zürich: TVZ, 2013, 132 S., € 24,60

Kurzer Buchhinweis: Der an der Theologischen Fakultät Zürich in Praktischer und Historischer Theologie arbeitende Wissenschaftliche Mitarbeiter Baschera zeigt in diesem Band, wie ertragreich die Verbindung von historischen und praktisch-theologischen Reflexionen ist. Ebrards Leben, seine liturgischen Publikationen sowie seine Liturgik werden präsentiert und deren Relevanz für heutige Fragen herausgearbeitet. Diese liegt nach Baschera insbesondere darin, dass Ebrard die Liturgie als ein „metamorphotisches“ (S. 39) Geschehen versteht, die – dabei über Schleiermacher hinausgehend – nicht einfach eine Darstellung des

religiösen Bewusstseins der Gemeinde ist, sondern ein die Gemeinde transformierendes Geschehen. Liturgisches Handeln muss deshalb im Blick haben, dass der Gottesdienst eine formative Wirkung auf die Teilnehmenden hat. Es ist nur zu begrüßen, dass diese Grundeinsicht – die nicht nur bei Ebrard vorhanden ist – so deutlich vorgetragen wird. Die Lektüre dieses Bandes lohnt sich und regt zu weitergehenden Reflexionen an, auch gerade im Blick auf die Gestaltung „Agende-freier“ Gottesdienste.

Stefan Schweyer

5. Homiletik

Helge Stadelmann: *Kommunikativ predigen. Plädoyer für die hörernahe Auslegungspredigt*, Witten: SCM R.Brockhaus, 2013, Pb., 311 S., € 24,95

Kurzer Buchhinweis zur Neufassung: Mit diesem Buch liegt die dritte Generation von Stadelmanns Standardwerk über die kommunikative Auslegungspredigt vor. In der ursprünglichen Version war es 1990 unter dem Titel „*Schriftgemäß predigen*“ erschienen und hatte bis 2001 fünf Auflagen erlebt. In überarbeiteter und um einen liturgischen Teil erweiterter Fassung erlebte es anschließend zwei Auflagen (2005/2008) als „*Evangelikale Predigtlehre*“. Nun erscheint das Buch, wiederum um etwa ein Fünftel erweitert, unter dem Titel „*Kommunikativ predigen*“. Die neue Version erarbeitet in einem neu verfassten Teil aktuelle Entwicklungen im Predigtumfeld und in der Predigtlehre, die die Homiletik zu kommunikativer Auslegungspredigt herausfordern. Das veränderte Teilnahmeverhalten von Gottesdienstbesuchern, die Selbstsäkularisierung der Kirchen und das mediale Umfeld werden ebenso analysiert wie Tendenzen der sogenannten „New Homiletic“ und Anregungen aus den Bereichen von Theater und Film. Überarbeitete Musterbeispiele von integrativen Gottesdiensten mit und ohne Abendmahlsfeiern, landes- und freikirchlichen Gottesdienstentwürfen sowie Vorlagen für Trau- und Trauergottesdienste runden das Buch ab, das der aktuellen Tendenz folgt, Homiletik und Liturgik zu integrieren.

Weitere Literatur:

Jan Hermelink, Alexander Deeg (Hg.): *Viva Vox Evangelii. Reforming Preaching*, Studia Homiletica 9, Leipzig: EVA, 2013, 448 S., € 48,–

6. Kasualien / Pastoraltheologie

Heinzpeter Hempelmann u. a. (Hg.): *Handbuch Taufe*, Kirche und Milieu 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, 128 S., € 14,99

Günter Ruddat (Hg.): *Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013, 208 S., € 26,99

Wer sich, auch abseits ausgetretener Pfade, mit der christlichen Taufe beschäftigen will, findet ausgesprochen anregende neue Literatur: Nach den beiden, auf Jahre hin wegweisenden *opera magna* zu den geschichtlichen Aspekten der Taufe (Everett Ferguson: *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2009, 953 S.; sowie David Hellholm u. a. [Hg.]: *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 3 Bde., BZNW 176, Berlin, New York: de Gruyter, 2011, 2.120 S.), liegen nun zwei kleinere Bände vor, die Taufe aus der Perspektive der Milieuforschung betrachten bzw. neue theologische und praktische Aspekte in die Taufdiskussion einbringen. Sie sollen hier vorgestellt werden.

Mit dem von Heinzpeter Hempelmann u. a. herausgegebenen „*Handbuch Taufe*“ eröffnet der Neukirchener Verlag eine neue Buchreihe „Kirche und Milieu“. Sie will zeigen, wie Kirche mit ihren Angeboten Menschen der verschiedenen Milieus erreichen kann. Um sie zu verstehen und anzusprechen zu können, wird erklärt, wie Menschen aus den oberen, mittleren und unteren sozialen Schichten – jeweils mit eher traditionellen, modernen oder postmodernen Grundorientierungen – denken. Bezogen auf die Taufe haben Menschen in den sozial gehobenen Milieus (1. dem konservativ-etablierten M., 2. dem liberal-intellektuellen M., 3. dem Performer-M., 4. dem expeditiven M.), in den Milieus der Mitte (5. dem M. der bürgerlichen Mitte, 6. dem adaptiv-pragmatischen M., 7. dem sozialökologischen M.) sowie in den Milieus der unteren Mitte / Unterschicht (8. dem traditionellen M., 9. dem prekären M. oder 10. dem hedonistischen Milieu) ganz unterschiedliche Vorstellungen, Erwartungen und Gestaltungswünsche im Blick auf das Taufgespräch und die Taufe. Diese werden in Tabellenform übersichtlich dargeboten (35–47). Einige der Milieus gelten noch als kirchennah („Typ I“); zu anderen distanzierten Kirchenmitgliedern, die (für ihr Kind) die Taufe begehren, lasse sich wenigstens intellektuell noch ein Zugang finden („Typ II“); während sich andere in Lebenswelten bewegen, die einem Pfarrer üblicherweise fremd sind („Typ III“, s. S. 49). Auch den Kirchenfremden solle das Evangelium kommuniziert werden (50). Nur, heißt das schon, sie zu taufen? Die unterschiedlichsten Taufmotivationen der Vertreter verschiedenster Milieus sollen gewürdigt werden (51). Nur, wird die Kirche tatsächlich ihrem neutestamentlichen Taufauftrag gerecht, wenn sie die Taufe für eher Kirchendistanzierte aus dem Gemeinde-

gottesdienst in die Familie verlegt (54); und wenn sie heterodoxe Taufauffassungen zwar nicht übernimmt, sie aber auch nicht „mit der Elle orthodoxer Überzeugungen“ messen will und sich statt der „Sorge um die theologische Korrektheit“ von Taufansichten lieber die „Anliegen“ der „anders denkenden und empfindenden Menschen“ angelegen sein lässt (58f)? In dieser Weise sehen sich die Autoren einer „letzten missionstheologischen Herausforderung“ gegenübergestellt, die herausfordert, eine „Kontextualisierung des Evangeliums“ zu versuchen (60). Die Frage ist, geht es hier praktisch-theologisch noch um eine Kontextualisierung oder doch schon um eine Adaption des Evangeliums und dessen, was Taufe im Neuen Testament war? Mit dieser Frage entlässt der erste grundlegende Teil der Studie (11–61) den Rezensenten.

Der zweite praktische Teil (62–148) bietet tatsächlich für jedes Milieu viele praxisbezogene Hinweise, die für die gewinnende Zuwendung der Kirchen zu den verschiedensten Menschen heute – wenngleich vielleicht nicht immer für eine vom apostolischen Verständnis her gedachte Taufe – hilfreich sein können. Fragen bleiben allerdings, ob man theologisch das Schwellenritual Taufe mit gutem Grund dem Bereich der Präevangelisation zuordnen kann oder ob sie nicht vielmehr als Teil der grundlegenden Leib-Christi-Erfahrung gesehen werden muss. Mitte der 1990er Jahre gab es mit evangelistischer Begründung den Trend zum „Gottesdienst á la carte“. Wird nun (milieutheoretisch begründet) die „Taufe á la carte“ folgen?

Insofern ist es hilfreich, mit dem von Günter Ruddat u. a. herausgegebenen Sammelband „*Taufe – Zeichen des Lebens*“ einen im Rahmen einer Studienwoche der Kirchlichen Hochschule Wuppertal erarbeiteten Versuch vorliegen zu haben, der die Taufe profiliert theologisch durchdenkt – einschließlich interdisziplinärer und historischer Perspektiven. Der Band wiederholt viele bekannte Positionen, lässt aber immer wieder auch Reformansätze aufleuchten, die allerdings in konträre Richtungen gehen. Nicht jeder der 13 Beiträge kann hier einzeln aufgezählt und kommentiert werden. Als hilfreich zur Orientierung im Themenfeld erweisen sich v. a. folgende Aufsätze: Henning Wrogemann (13–27) analysiert Taufpraktiken der unabhängigen jungen Kirchen Afrikas, der Befreiungstheologischen Bewegung Lateinamerikas, der Kirchen Indiens im Spannungsfeld des Kastenwesens, der Fragen, die sich angesichts muslimischer Bedrohung des Lebens für den Fall einer Konversion stellen, etwa ob christlicher Glaube auch auf die Taufe verzichten kann; dazu Fragen um das Verhältnis von Wasser- und Geistestaufe im Kontext der sich ausbreitenden Pfingstbewegung sowie Herausforderungen für die Taufpraxis im nachchristlichen Europa. Hellmut Zschoch (76–85) bietet einen knappen, aber gut auf Quellen verweisenden Überblick über die Taufdebatten in der Reformationszeit, a. zwischen Luther und den Altgläubigen sowie b. zwischen den verschiedenen Gruppen der Reformation (Luther, Täufer, Reformierte). Zwei Dogmatiker präsentieren jeweils linientreu die reformierte Tauflehre (Matthias Freudenberg, 86–96) und die lutherische Tauflehre (Johannes von Lüpke, 97–108) – wobei die jeweils vertretene Dogma-

tik sich ohne erkennbaren Reformwillen jeweils darin zu erschöpfen scheint, die Positionen der jeweiligen „Kirchenväter“ erneut zu repristinieren. Völlig anders der hoch interessante Beitrag der katholischen Theologieprofessorin Dorothea Sattler (129–146), der zwar allzu viele Einzelthemen zu berühren versucht, aber flexibel auszuloten sucht, was zwischen den Kinder taufenden Kirchen im ökumenischen Dialog einerseits und mit den nur auf das Bekenntnis des Glaubens hin taufenden Kirchen andererseits erreicht ist, worin die Stärken und Schwächen der jeweiligen Positionen und mögliche Chancen zu Annäherungen und Reformen bestehen. – Damit kommen bereits die Aufsätze in den Blick, die Reformimpulse vermitteln können: Dies könnte zum einen der exegetische Aufsatz des Neutestamentlers Klaus Haacker leisten (47–59). Er profiliert die neutestamentliche Taufe im Anschluss an Johannes den Täufer als Umkehrtaufe, als Eintritt in die Gemeinschaft der Jünger Jesu, aber im Unterschied zur Johannestaufe auch a. als Ereignis, in dessen Zusammenhang der Geistempfang erfolgte (ein Zusammenhang, den Haacker hinsichtlich der späteren Säuglingstaufe nicht zu konstatieren vermag; 53); b. als Ereignis, das mit dem Glauben an Jesus verbunden ist (53–54) und c. auf ein ethisch verändertes Leben zielt (54–57). Gegenüber jedem späteren Sakramentalismus konstatiert Haacker: „Die Taufe *bewirkt* nach Paulus *nichts*, sondern sie markiert nur rituell einen Einschnitt im Leben, der in der Partizipation am Schicksal Jesu in Tod und Auferstehung begründet ist“ (57). Flankiert wird der exegetische Beitrag von zwei Aufsätzen, die – vor allem kontrastiv – den Kontext der frühjüdischen Waschungen und Tauchbäder (Antje Labahn, 28–46) sowie der hellenistischen Essenzen und Mysterien (Knut Usener, 60–75) erarbeiten. – Sehr präzise stellt Regina Sommer (109–121) Wandlungen in der Taufpraxis dar: a. Schon in der Antike habe sich ein einschneidender Wandel im 4.–6. Jhd. ergeben, als sich im Gefolge der konstantinischen Wende der Umschlag von der Erwachsenen- zur Kindertaufe vollzog, bei dem die Taufe „von einem Ritual der Lebenswende zu einem Ritual des Lebensanfangs“ umgestaltet wurde (110). b. Auch in der gegenwärtigen Taufpraxis werden anhand empirischer und qualitativer Untersuchungen allmähliche Verschiebungen u. a. vom nach wie vor vorherrschenden Paradigma der Kindertaufe hin zu späteren Taufterminen konstatiert, aber auch Tendenzen zur Individualisierung der Taufe, verbunden teilweise mit Wünschen zu Tauffeiern außerhalb der regulären Gottesdienste (110ff). Vielleicht ist es kein Zufall, dass der Herausgeber des Bandes, Günter Ruddat, in seinem Mustergottesdienst, der zum Abschluss des Sammelbandes abgedruckt wird, die Taufe seines 4-jährigen Enkels dokumentiert, der durch Kinderbibel und Kindergottesdienste motiviert „ein Freund Jesu“ werden will und im Rahmen seiner (Kinder-)Taufe gefragt wird: „... Und da hast Du mir gesagt, dass Du auch ein Freund von Jesus sein willst. Und so frage ich Dich jetzt noch einmal: Willst du ein Freund von Jesus sein? So wollen wir dich jetzt taufen ...“ (191, vgl. 180). Auch Dorothea Sattler kommt in Abwägung der langjährigen ökumenischen Diskurse zu dem Ergebnis, dass „eine Übereinstimmung in der Annahme [bestehe], dass die Taufe von Erwachsenen das dem Neuen Testament

angemessene Modell in der Nachfolge Jesu Christi ist“ [...] und man in der Ökumene heute sage: „Die Erwachsenentaufe ist das biblisch begründete, theologische Leitbild, von dem ausgehend alle weiteren Überlegungen anzustellen sind“ (136). Diese Überlegungen stellt sie dann auch an, nennt drei mögliche Argumente für die Säuglingstaufe (137), stellt dann aber die Frage, ob eine Kindersegnung nicht angemessener sei (139) und regt alle ökumenischen Partner an, jedenfalls nicht unterschiedslos zu taufen (142). – Kurz erwähnt sei nur, dass es auch einen Reformaufsatz in völlig andere Richtung gibt, nämlich den von Heike Walz (147–166), die aus der im „Licht“ von Gal 3,26–28 interpretierten Taufe, gelöst von der ursprünglichen Aussageintention des Autors (149), die Taufe als „Charta der Vielfalt“ und Eröffnung eines unterschiedslosen kirchlichen Nebeneinanders von diversen Gendervarianten und sozialen wie sexuellen Lebensformen versteht und sich auch nicht scheut, in feministisch motivierter Eisegeese „Fruchtwasser und Taufwasser“ in kreative Parallele zu setzen (158f). Man fragt sich, wie viele Seufzer die Inklusion dieses Beitrags (als einer Verbeugung vor der gängigen Ideologie) dem Herausgeber wohl entlockt haben mag, nachdem die dokumentierte Wuppertaler Studienwoche sonst doch so viel theologische Seriosität erkennen lässt.

Insgesamt, jedenfalls, lohnt dieser Band die aufmerksame, kritische Lektüre.

Helge Stadelmann

7. Poimenik / Diakoniewissenschaft

Johannes Eurich, Wolfgang Maaser: *Diakonie im sozialstaatlichen Wandel. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 47, Leipzig: EVA, 2013, 380 S., € 38,00

In einer Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs im Sozialwesen erscheint diese lesenswerte Sammlung von Einzelbeiträgen zu relevanten Themen der Diakoniewissenschaft. Veränderte Rahmenbedingungen, die Träger der sozialen Wohlfahrt ebenso wie diakonische Einrichtungen dazu zwingen, kosteneffizient zu arbeiten, stellen beide vor große Herausforderungen. Bleibt noch Zeit für den hilfebedürftigen Menschen angesichts der Erfordernisse der neuen Sozialökonomie? Was kann von Mitarbeitern in der Diakonie spezifisch erwartet werden? Die beiden Autoren, Johannes Eurich und Wolfgang Maaser haben zu diesem Problemfeld teils bereits vorliegende Veröffentlichungen, teils neu verfasste Beiträge zusammengestellt und einen Band verfasst, der im Aufbau und den Inhalten wie aus einem Guss wirkt.

Das Buch weist zwei Teile auf, über die sich die fünfzehn Kapitel verteilen. Teil I (17–200) befasst sich mit dem Spannungsfeld „Diakonie – Wohlfahrtspolitik – Zivilgesellschaft“. Schon der erste Beitrag (von W. Maaser) skizziert die Spannungen, in denen die gemeinnützigen Wohlfahrtsverbände zwischen operativen „Zwängen und ihrem normativen Selbstverständnis“ stehen (19–39). Diese Thematik wird in den Kapiteln 2, 3, 4 und 6 weiter vertieft. Die neue Lage erfordert ein erneutes Nachdenken über den Auftrag von Diakonie: Kap. 5 stellt Diakonie als Partner und Anwalt sozial benachteiligter Menschen dar (122–139); Kap. 7 vertieft das Verständnis von Diakonie, indem es deren theologische Funktion und zivilgesellschaftliche Einbettung diskutiert (163–178); und Kap. 8 diskutiert die wichtige Frage von „Glaubensbildung als Instrument für Mitarbeiter-schulungen in diakonischen Einrichtungen“ (179–200).

Teil II des Buches erörtert das spannungsreiche Themenfeld des nötigen Sozialmanagements und der Wertebindung von diakonischen Organisationen (201–372). Wirtschaftstheorien werden auf ihre Anwendbarkeit auf die Sozialwirtschaft hin untersucht (Kap. 9 und 10, 203–238); Diakonie als „hybride Organisation zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft“ verortet (Kap. 11, 239–257) und die Differenz und Integration ökonomischer und theologisch-ethischer Orientierungen in diakonischen Einrichtungen dargestellt (Kap. 12, 258–274). Als besonders aktuell kann Kap. 14 gelten, das sich mit „Antidiskriminierung, Gemeinwohlorientierung und Streikrecht“ in diakonischen Organisationen befasst (291–307). Wohltuend ist das ausführliche, geschichtlich ausgerichtete Abschlusskapitel 15 (308–372), das sich mit „Konzept und Idee der Dienstgemeinschaft“ in den schwierigen Jahren 1934–1952 befasst, dabei für eine Besinnung auf die Barmer Theologische Erklärung wirbt, sich kritisch mit dem nationalsozialistischen Gemeinschaftsdenken auseinandersetzt und die Entwicklung des aus jener Zeit stammenden Begriffs der „Inneren Mission“ nachzeichnet.

Die Fülle der in dem Buch aufgegriffenen Einzelthemen kann hier nicht dargestellt und diskutiert werden. Auf zwei Akzentsetzungen sei hier aber hingewiesen. Auf S. 195–196 wird einerseits begründet, dass sich diakonisches Handeln in der Außenansicht nicht eindeutig von anderen sozialen Hilfeleistungen unterscheidet. „Helfen ist etwas allgemein Menschliches, nichts spezifisch Christliches“ (195f). Weil helfendes Handeln in sich aber nicht eindeutig ist, bedarf es der Ergänzung durch eine explizite verkündigende und hinweisende Dimension. „Ohne Worte geht es nicht“ (196). Deshalb müssen Diakoniemitarbeiter sprachfähig sein. – Zum andern wird auf S. 264 darauf hingewiesen, dass eine rein marktgängige Pflege sich nicht mehr um den ganzen Menschen und seine Bedürfnisse kümmern wird, sondern sich auf die Erfüllung bestimmter Leistungselemente beschränkt. Diakonie unterliegt einerseits entsprechenden Sachzwängen. Sie wird sich aber nie darauf reduzieren lassen können. Das macht Diakonie heute schwierig, aber zugleich verheißungsvoll.

Helge Stadelmann

Traugott Jähnichen u. a. (Hg.): *Alternde Gesellschaft. Soziale Herausforderungen des längeren Lebens*, Jahrbuch Sozialer Protestantismus 6, Gütersloh: Gütersloher, 2013, 327 S., € 29,99

Der sechste Band des Jahrbuchs Sozialer Protestantismus, hrsg. von einem Autorenkollektiv um den Bochumer Systematiker Traugott Jähnichen, bietet 17 Beiträge von 16 verschiedenen Verfassern rund um das auch für Kirchen und Gemeinden hochaktuelle Thema „Alternde Gesellschaft“. Titel und Inhaltsverzeichnis lassen hierbei die Hoffnung aufkommen, dass aus der Lektüre für Theologie, Altenpastoral und Gemeindepraxis relevante Impulse bezogen werden können. In einer Einführung verweist Gerhard Wegner darauf, dass sich die Situation alternender und alter Menschen in Deutschland auf Grund demografischer Faktoren grundlegend verändert (verbessert) hat und es zunehmend in der älteren Bevölkerungsschicht Menschen mit Potenzial gibt, welches zum Nutzen der Gesamtgesellschaft in verschiedenen Bereichen aktiviert werden kann (7). Der Gedanke der Aktivierung ist hierbei gleichsam ein roter Faden, der auch in anderen Beiträgen in unterschiedlicher Weise aufgenommen und weitergesponnen wird.

Inhaltlich lässt sich eine Fünfteilung des Werkes wahrnehmen: In einem ersten Teil geht es in drei Beiträgen um eine Sensibilisierung für die Realität alternender und alter Menschen aus demografischer, sozial-finanzieller und religionsgeschichtlicher Perspektive. Auch hier wird die Frage nach dem Aktivierungspotenzial der älteren Generation erörtert, nicht zuletzt hinsichtlich kirchlicher Kontexte (Ahrens, 15, 40). Ein zweiter Teil beschäftigt sich in zwei Beiträgen mit sozialetischen und theologischen Komponenten hinsichtlich des Alters. Hier kommen Begriffe wie „Generationensolidarität“ und „Generationengerechtigkeit“ (Jähnichen, 118, 122) ebenso zum Tragen wie der Aktivierungs- und Produktivitätsgedanke (Wegner, 139, 153, 155, 161). Ein dritter Teil widmet sich in vier Beiträgen Aspekten der Sozialpolitik. Hier werden Fremd- und Selbstbilder von arbeitenden Alten vorgestellt, Gedanken zu einer neuen Alterskultur (inklusive Aktivität; Hackler, 204) bewegt, Gefahren der Altersdiskriminierung in beruflichen und gesellschaftlichen Prozessen aufgezeigt sowie Kritik an der sozialpolitischen Formel der Altersaktivierung geäußert bzw. die Illusionen derselben entlarvt (Schroeter, 249, 267). Um Praxisfelder geht es in einem vierten Teil, der drei Beiträge umfasst. Praktisch mutet es dort an, wenn die Zukunft der alternenden Kirche skizziert wird (auch im Hinblick auf die Potenziale des Alters; Bergmann, 276, 284), ebenso wenn die Wertigkeit qualitativer Pflege Fokussierung erfährt oder die Chancen von Kirchen und Gemeinden im sozialdiakonischen Bereich unterstrichen werden. Ein fünfter Teil, der mit vier Beiträgen verschiedene Tagungsvorträge dokumentiert, schließt den Band ab.

Wie ist das Werk nun aus praktisch-theologischer Perspektive zu bewerten? In erster Linie liegt der Nutzen für Theologie und gemeindliche Anwendung in ver-

schiedenen Denk- und Handlungsimpulsen begründet, die man aus einigen der Beiträge entnehmen kann. Ein in diesem Sinne hilfreicher Essay ist der von Petra-Angela Ahrens (13), da er eindrücklich bezüglich der aktuellen demografischen Lage und der daraus folgenden Herausforderungen sensibilisiert. Hier können ohne Mühe Parallelen und Anregungen auch für den Kirchen- und Gemeindekontext entnommen werden. Ebenfalls theologisch bzw. gemeindepädagogisch interessant lesen sich die Gedanken von Traugott Jähnichen (113). Die Begrifflichkeiten der Generationensolidarität und der Generationengerechtigkeit besitzen auch für die Ausgestaltung intergenerationeller Beziehungen in gemeindlichen Vollzügen hohe Relevanz, man denke dabei nur an den in der Praxis oft beklagten innergemeindlichen Generationenkonflikt. Auch Dieter Hacklers Überlegungen (190) zu einer neuen Kultur des Alterns vermögen insofern praktisch-theologisch anzuregen, als auch hier generationenübergreifende Prozesse und Wertschätzungen im Fokus stehen, die als grundsätzliche Gedankenanstöße für kirchliches Miteinander dienen können. Weitere Aspekte fügt der Artikel von Klaus R. Schroeter (246) hinzu, der ein differenziertes Bild der Persönlichkeitsentwicklung im Alter zeichnet und damit auch den im Buch oft aufgegriffenen Aktivierungsgedanken bezüglich der älteren Generation zu Recht kritisch-differenziert gegenübersteht. Hier finden sich Anregungen, die jeder Gemeinde bei Überlegungen zur Ausgestaltung der Integration (und dem Engagement) von Senioren in kirchliche Vollzüge und gemeindliches Leben nützlich sein können. Von Kirsten Bergmann (271) kann der Leser auch ohne „gedankliche Übersetzung“ profitieren, da sie sich direkt mit Szenarien demografischen Wandels in der Kirche auseinandersetzt und verschiedene praktische Möglichkeiten aufzeigt, wie in diesem Kontext mit alternden und alten Menschen umgegangen werden könnte (oder möglicherweise sollte?). Hier kann jeder Leser seine Kongregation selbst einordnen und daraus relativ mühelos die entsprechenden Schlüsse für altenpastorales Handeln ziehen. Abschließend sei in diesem Zusammenhang noch der Kurzbeitrag von Klaus Dörner (297) genannt, der besonders den sozial-diakonischen Charakter von Kirchen und Gemeinden in Bezug auf die ältere Generation und die damit verbundenen Chancen herausarbeitet. Hierbei hat er jedoch keine „Einbahnstraße“ im Sinn, sondern vielmehr ein wechselseitiges Konstrukt, bei dem Gemeinde und Alte sich – je nach Möglichkeiten und Kräften – füreinander engagieren und demzufolge auch beide voneinander profitieren dürfen.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass längst nicht jeder Beitrag des von Jähnichen vorgelegten Sammelbandes gleichermaßen praktisch-theologische Relevanz besitzt. Er ist jedoch auf Grund der breit gefächerten Beitragspalette durchaus lesenswert für alle, die für altenpastorale Vollzüge oder sozial-diakonische Ausgestaltungen ihres Gemeindelebens Impulse und Anregungen suchen, die nach der Lektüre zum eigenen Weiterdenken, individuellen Konkretisieren und schließlich vielleicht auch zum segensreichen Umsetzen einladen. Es finden sich

manche Impulse, um der hochaktuellen Herausforderung einer alternden Gesellschaft – und damit verbunden auch alternden Kirche – zu begegnen.

Timo Jahnke

David Stoop: *Rethink how you Think. How to Create Lasting Change Today*, Grand Rapids: Revell, 2014, 197 S., ca. € 11,–

David Stoop, Klinischer Psychologe aus Kalifornien, Dozent am *Fuller Seminary* und Vorstandsmitglied der *American Association of Christian Counselors* (AACC), hatte mit seinem vielfach aufgelegten Bestseller *You Are What You Think*, der 1982 zuerst unter dem Titel *Self-Talk* erschien, bereits einen der besten Ratgeber für die Anwendung Rational-Emotiver Verhaltenstherapie im Selbstmanagement für Christen vorgelegt. Entsprechend durfte man auf sein neuestes Buch gespannt sein, dessen Titel zumindest einen ähnlichen Inhalt versprach. Und tatsächlich, die Qualität des popularwissenschaftlichen ersten Teils steht kaum hinter der von *You are what you think* zurück. Vor allem ergänzt der Anfangsteil den Bestseller, dessen verzeihliche Schwäche darin bestand, an manchen Stellen den Eindruck zu erwecken, im Sinne des „Positiven Denkens“ den realen Härten des Lebens nicht ganz gerecht zu werden.

Es scheint, dass Stoop seine Anschauung von Krisenbewältigung durch die Einsicht in den Forschungsbefund der Neuropsychologie korrigiert hat: Bewertungsvorgänge erfolgen in hohem Maß unbewusst im Limbischen System und das neokortikale bewusste Selbst hat es mitunter schwer, den vorgeprägten emotionalen Reaktionsweisen Paroli zu bieten oder gar nachhaltigen Einfluss auf sie zu nehmen. Stoop findet die Konflikte, die in diesem neuronalen Spannungsfeld entstehen, auch vielfach in der Bibel wieder, überall dort nämlich, wo der Gegensatz zwischen bewusstem Willen und tatsächlichem Verhalten leidvoll zum Ausdruck gebracht wird, wie zum Beispiel im Römerbrief: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (Röm 7,19). Die Analogie hat viel für sich, wenn wir uns vor Augen halten, wie stark die Persistenz selbstschädigender Bewertungsmuster trotz besseren Wissens sein kann und wie tief ihre biografischen Wurzeln reichen. Die Analogie wäre allerdings missverstanden, wollte man das Limbische System mit theologischen Begriffen wie „Fleisch“ oder „Sünde“ identifizieren. Stoop meint das auch nicht so, könnte aber an dieser Stelle deutlicher unterscheiden.

Sehr zu begrüßen ist seine Schlussfolgerung, dass die Disputation selbstschädigender Vorstellungen über Gott und den Glauben nicht nur oberflächlicher intellektueller Einsicht bedarf, sondern eines langen geduldigen Weges der Meditation. Damit nimmt er die alte Weisheit der Kirche auf, dass authentischer, wirklich befreiender Glaube ein kontemplatives Phänomen ist. Das beständig neue

Erinnern und Betrachten der lebensbejahenden und gottvertrauenden Aussagen der Bibel kann massiv gebahnte lebensfeindliche Bewertungen in einem langen, kontinuierlichen Prozess nachhaltig verändern. Es wäre hilfreich, hierzu über empirische Daten zu verfügen; plausibel ist es gleichwohl.

Im zweiten Teil wendet Stoop das kontemplative Prinzip auf ausgewählte Problembereiche wie Angst, Unversöhnlichkeit und Einsamkeit an. Das mag für Christen, die dort ihre Schwierigkeiten haben, hilfreich sein, allerdings nimmt es die Form einer kleinen Sammlung Stoop'scher Lehrstücke an, bei denen besonders die Vielzahl der Bibelstellen hervorsticht. Theologisch ist das erbaulich, aber es haftet doch auch ein wenig der Hauch dogmatischer Festlegungen daran, und die Frage ist, ob es nicht stringenter gewesen wäre, stattdessen ein Selbsthilfemanual für spirituelle kognitive Umstrukturierung mit Tiefenwirkung zu vermitteln. Somit schöpft das insgesamt für eine christliche Leserschaft empfehlenswerte Buch sein interessantes Thema nicht ganz so aus, wie es wünschenswert wäre.

Hans-Arved Willberg

Weitere Literatur:

Birgit Knatz: *Handbuch Internetseelsorge*, Gütersloh: Gütersloher, 2013, 320 S., € 29,99

8. Gemeinde- und Religionspädagogik

Reiner Andreas Neuschäfer: *Inklusion in religionspädagogischer Perspektive. Annäherungen, Anfragen, Anregungen*, Jena: Garamond, 2013, 238 S., € 18,90

Mit der UN-Behindertenrechtskonvention und deren Ratifizierung durch die BRD 2009 wird der gleichberechtigten Teilhabe von Menschen mit Behinderung in der Gesellschaft zu Recht wieder mehr Gewicht verliehen. Das Übereinkommen garantiert diesen die bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte und verbietet jede Form der institutionellen Diskriminierung. Dies beinhaltet, dass Kinder und Jugendliche mit einem sonderpädagogischen Förderbedarf nun einen Rechtsanspruch (Art. 24) auf die Beschulung an einer Regelschule haben.

Über die Gelingensbedingungen dieser gemeinsamen Beschulung von Menschen mit und ohne Behinderung, genannt „Inklusion“, ist eine zum Teil heftig geführte schulpolitische und (religions-)pädagogische Debatte entbrannt, in der sich Reiner Neuschäfer mit seinem Beitrag in fünf Kapiteln mit „Annäherungen, Anfragen und Anregungen“ zum Thema positioniert. Bereits zu Beginn macht er deutlich, dass er einen „Raum für eine ehrliche Wahrnehmung jenseits aller In-

strumentalisierung von Inklusion“ schaffen möchte. Er distanziert sich von jeder Form der Ideologisierung, wo „Konsequenz ohne Rücksicht auf Praktikabilität“ gepredigt wird und die „Vielfalt des Lebens“ aus dem Auge verloren wird. Zudem gibt er dem unbedarften Leser geeignete Fragen an die Hand, um sich dem „diffusen“ Begriff „Inklusion“ kritisch nähern zu können. Überhaupt geht es Neuschäfer um diskursive Prozesse, er möchte „Infragestellen“, den Leser herausfordern und sträubt sich gegen schnelle Antworten. Einfache Antworten lehnt er gänzlich ab, um der Komplexität des Themas und der Heterogenität der Schülerinnen und Schüler (und auch allen anderen) gerecht zu werden. Umso entschiedener wirbt der Autor für einen Religionsunterricht, der auch auf andere Unterrichtsfächer und -bezüge ausstrahlt und sich dem biblischen Verständnis von Gerechtigkeit verpflichtet weiß. „[Denn] geschenkte christliche Freiheit [...] hilft auf das zu achten, was das Leben anderer betrifft“ (45). Das Kapitel „Einschätzungen zum Menschsein“ bildet hier einen Schwerpunkt in Neuschäfers Ausführungen, befasst sich intensiv mit biblisch-theologischen „Einsichten“ und lässt die Bibel sowie unter anderen auch Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer und Matthias Claudius zu Wort kommen.

Die handelnden Akteure der Inklusion verliert Neuschäfer dabei nie aus dem Blick, wenn er berechtigterweise sagt, „wer eine Totalinklusion fordert, überfordert sich selbst und andere“ (39). Denn auch *Die Welt* (www.welt.de/109522327) titelte unlängst: „Inklusion in der Schule führt zu Ernüchterung“ und bringt damit die Ergebnisse der bereits gestarteten Bundesländer auf den Punkt. Neuschäfer weiß darum und gibt nur den Hinweis, „dass bislang aus keinem Land der Welt bisher ein umfassendes und als effizient evaluiertes Modell vorliegt, das tatsächlich allen Kindern gerecht würde“ (109f). Doch er erschlägt den Leser nicht mit empirischen Daten, sondern erweist sich als guter Zuhörer, der immer wieder die Sorgen und Nöte der Pädagogen aufgreift und ernst nimmt. Immer wieder entlastet er das belastete Lehrpersonal, ohne zu entmutigen, denn „Inklusion [ist] weder einfach machbar noch zu fordern, sondern durch Ingangsetzung von Auseinandersetzung schlichtweg zu praktizieren“ (105). In der „Verfolgung einer reflexiven inklusiven Perspektive“ sieht Neuschäfer einen wichtigen Grundpfeiler zur nötigen Professionalisierung aller Beteiligten (40). Des Weiteren bedarf es eines sehr guten sonderpädagogischen Fachwissens und der damit verbundenen und erforderlichen inklusiven Lernarrangements für Kinder mit und ohne Behinderung. Dass Neuschäfer über vielfältige Unterrichtserfahrungen auch in der Förderschule verfügt, wird deutlich, wenn er vielfältige Impulse für einen „basal-perzeptiven, konkret-gegenständlichen, anschaulichen und abstrakt-begrifflichen“ Unterricht gibt, den er aber nicht absolut setzt, sondern lediglich als „Aufmerksamkeitsrichtung“ verstanden wissen will (140). Neben einigen Anregungen für religionspädagogische Unterrichtsthemen und -anlässe bietet Neuschäfer eine ausführliche schulische und gemeindepädagogische Unterrichtsreihe zum Thema „Segen inklusive“ an. Eine umfangreiche Materialsammlung und eine

anschauliche Exegese erleichtern den schnellen und konkreten Einsatz in der Schule und in der Konfirmandenarbeit.

Den Rahmen für diesen gelingenden (Religions-)Unterricht schafft laut Neuschäfer eine seelsorgliche Schulkultur, die „das Miteinander einer Lerngruppe, Klasse, Stufe und Schule in Blick zu nehmen und Chancen für ein Klima der Anerkennung, Wertschätzung und eines konstruktiven Umgangs mit Herausforderungen und Problemen anzubahnen“ hat (189). Auf dieser Grundlage zieht es sich wie ein roter Faden durch Neuschäfers Betrachtungen, dass der Wert und die Würde eines Menschen nicht an die „Erfüllung bestimmter Eigenschaften, Fertigkeiten oder Fähigkeiten gebunden [ist] – und auch nicht an Kompetenzen!“ (98) „Ich muss einen anderen nicht erst dann tolerieren, wenn ich erfahren haben sollte, dass er bereichernd oder beglückend für mich sein kann“ (11), spricht Neuschäfer eine oft vergessene und unbequeme Wahrheit aus. Gerade im Miteinander von Kindern und Jugendlichen ohne Behinderung und von Schülerinnen und Schülern mit Förderbedarf im Bereich der emotionalen und sozialen Entwicklung kommt dieser Aussage eine besondere Bedeutung zu, denn Neuschäfer vermisst in der religionspädagogischen Literatur und in der öffentlichen Diskussion – nicht nur hier – einen konstruktiven Umgang mit tiefgreifenden Schwierigkeiten der Inklusion und sieht einen unheilvollen „Harmonie-Zwang“, der „das Miteinander in Schule, Gemeinde und Gesellschaft erschwert“ (11). Es überrascht nicht, dass Reiner Neuschäfer, der sich bereits in vielfältigen Publikationen um eine seelsorgliche Schulkultur verdient gemacht hat, wieder ein praxisnahes und -relevantes religionspädagogisches Arbeitsbuch für Studenten, Lehrer, Gemeindepädagogen und Theologen gelungen ist, welches die Inklusionsdebatte hoffentlich zu einer angemessenen und realistischen Betrachtungsweise führen wird.

Volker Schwarzkopf

Weitere Literatur:

Uta Pohl-Patalong: *Religionspädagogik. Ansätze für die Praxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 187 S., € 17,99

Mirjam Zimmermann, Ruben Zimmermann (Hg.): *Handbuch Bibeldidaktik*, UTB 3996, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2013, 796 S., € 39,99

9. Evangelistik / Missionswissenschaft

Henning Wrogemann: *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft 2, Gütersloh: Gütersloher, 2013, 482 S., € 29,99

Nach der Neubestimmung der Missionswissenschaft durch den Zusatz Interkulturelle Theologie durch die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie und die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (vgl. Positionspapier 2005) erschienen mit einer gewissen Zeitverzögerung die ersten Einführungen in das neu konzipierte Fach, u. a. von Volker Küster (Göttingen 2011), Klaus Hock (Darmstadt 2011) und Henning Wrogemann, der in seiner Lehrbuchreihe Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft (Gütersloh 2012ff) nun bereits einen zweiten Band vorgelegt hat. Während Band 1 Grundfragen der interkulturellen Theologie und Hermeneutik behandelt hatte, geht es in Band 2 um das klassische Feld der Missionstheologie, das im postmodernen Wissenschaftsverständnis gelegentlich als auslaufendes Modell gesehen (vgl. Dehn, „Neue Wege“, *Verkündigung und Forschung* 2012, 106), von Wrogemann aber neu in den Fokus gerückt wird.

Methodisch setzt W. den Ansatz des von ihm mit herausgegebenen – leider vergriffenen – *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie* (2003) fort und verbindet konfessionelle, ökumenisch-evangelikale, kontextuelle und thematische Zugänge mit einem innovativen eigenen Ansatz. Methodisch bemerkenswert ist, dass W. angesichts der Vielfalt globaler Entwicklungen die Wahrnehmung von „Missionstheologie“ über die Ebene expliziter Fachtexte hinaus auf spirituelle Haltungen, Aktionsformen und Sozialstrukturen erweitert, die von den Akteuren als missionarisch verstanden werden und Missionstheologie „eingelagert“ haben (28). Davon ausgehend beschreibt W. Missionstheologie im Plural, um verschiedene „Varianten“ (411) miteinander (Stichwort „Anschlussfähigkeit“) und „mit neutestamentlichen Begründungen für die christliche Sendung ins Gespräch zu bringen“ (14).

Teil I (47–172) entfaltet – ausgehend von Gustav Warneck – die missionstheologische Großwetterlage des 20. und 21. Jahrhunderts anhand der bekannten heils- und verheißungsgeschichtlichen Interpretationslinien sowie der ökumenischen und evangelikalen Konferenzen von Edinburgh 1910 über Bangkok und Lausanne bis nach Busan 2013. Schlusspunkt bildet eine kurze Interpretation des neuen ÖRK-Missionspapiers *Together for Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (2012). Als Fazit zu Teil I hält W. fest, dass sich – obwohl es nicht mehr „die eine Missionstheologie geben kann“ (171) – die großen Fragen nach Partnerschaft, Kulturalität, Befreiung und Leben als Konstanten zeigen. W.s teilweise eigenwillige Interpretation der Lausanner Verpflichtung bietet interessante Ansatzpunkte zur Diskussion, z. B., ob der Dialogbegriff der Lausanner

Verpflichtung tatsächlich „jede Möglichkeit, durch einen interreligiösen-theologischen Dialog etwas lernen zu können“ ausschließt, wie W. meint (134). Eine inhaltliche Bilanz der gegenwärtigen Konvergenzen und Differenzen zwischen Lausanner und Genfer Missionstheologie, etwa anhand des Cape Town Commitments (2010), findet sich nicht, die innerevangelikale Kontroverse zur sozialen Verantwortung wird ausführlich thematisiert (138ff). Die „eigenständig evangelikale Missionstheologie in Deutschland“ wird in einer Fußnote erwähnt (129), weiterführende Literaturhinweise, z. B. auf die Buchreihen und Zeitschrift des AfeM fehlen. Als Lücke fällt auch die – trotz entsprechender Überschrift (8.3.) – fehlende Behandlung der Jubiläumstagung Edinburgh 2010 auf (vgl. die Edinburgh 2010 Series).

Teil II (173–274) beschreibt „konfessionelle und kontextuelle Profile“ – ausgehend von römisch-katholischen Dokumenten seit dem II. Vatikanum über orthodoxe Perspektiven, die Church-Growth und missionale Bewegung im nord-amerikanischen Protestantismus bis hin zur anglikanischen Church-Planting-Bewegung. Das für den europäischen Kontext relevante römisch-katholische Konzept der Neuevangelisierung (vgl. Walldorf, *Neuevangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext*, 2002) fehlt. Einen deutlichen Schwerpunkt bildet dagegen eine interessante Auseinandersetzung mit der Missionstheologie der Pfingstkirchen, vor allem der exorzistischen Praxis als „deliverance“. Es folgen kürzeste Überblicke zu internationalen Missionsbemühungen aus Lateinamerika, Afrika und Asien, deren Kenntnisnahme in Deutschland mit Recht als „dringend erforderlich“ (266) beschrieben, bereits vorliegende deutschsprachige Literatur (z. B. K. Müller, *Missionare aus der Zweidrittelwelt für Europa*, 2004; D. Blöcher, verschiedene Aufsätze in *Evangelikale Missiologie* 2004ff) jedoch nicht erwähnt wird. Auch die praxisnahen Forschungsarbeiten der Missionskommission der Weltallianz (WEA) zu den Missionsbewegungen aus dem Süden fehlen.

In dem m. E. interessantesten Teil III (275–370) beleuchtet der Autor thematische Schwerpunkte als – oft kontroverse – Varianten christlicher Missionstheologie angesichts unterschiedlicher Kontexte. Zunächst werden zwei Varianten befreiungstheologischer Mission – in Lateinamerika (Sobrinho) und Südasien (Pieris) – beschrieben und dann mit dem „Prosperity Gospel“ von Enoch Adeboye in Nigeria verglichen. Es wird deutlich, dass auf die Frage nach Armut und Marginalität weltweit theologisch und praktisch völlig unterschiedliche Antworten gegeben werden, die ins Gespräch eintreten sollten. Ähnlich spannungsvoll wird das Thema der Heilung zwischen klassischer missionsärztlicher, neuer ökumenischer und pfingstkirchlicher Praxis behandelt. Als weitere Facetten christlicher Mission werden der interreligiöse Dialog (angesichts religiöser Pluralität), Mission als Versöhnungsarbeit (angesichts von Gewaltkonflikten), Mission als Geschlechtergerechtigkeit aus feministischer Perspektive (z. B. angesichts von AIDS) und das Spannungsfeld von Konversion/Bekehrung und Religionswechsel beschrieben. Eine entsprechende thematische Auseinandersetzung mit dem Mo-

dell der polyzentrischen „Frontier Mission“ mit Evangelisation und Gemeindebau als einer weit verbreiteten Variante gegenwärtiger Missionstheologie fehlt in diesem Teil, eine markante Lücke angesichts evangelikaler Missionen und der Missionsbewegungen aus dem Süden.

Die beiden letzten Teile IV und V sind mit je 32 und 35 Seiten deutlich kürzer als die vorherigen. Teil IV widmet sich der „Missionstheologische[n] Wahrnehmung deutscher Kontexte“, beschränkt sich dabei aber faktisch auf die evangelischen Landeskirchen. Römisch-katholische und freikirchliche Wahrnehmungen werden nicht behandelt, die „so genannten Freikirchen“ hätten wenig „Resonanz“ (394): Einschränkungen, die den ökumenischen Anspruch des Buchs relativieren. Die missionarischen Konzepte von Michael Herbst, vor allem im Blick auf Glaubenskurse, sieht W. grundsätzlich positiv, kritisiert aber eine Verengung auf eine „Beteiligungsgemeinde“ (382) unter Ausblendung der breiteren kirchlichen Wirklichkeit. W.s grundsätzliche Ablehnung von „Neugründungen von Gemeinden außerhalb der Landeskirchen“ (393) ist angesichts der gegenwärtigen religiösen und ökumenischen Vielfalt allerdings wenig überzeugend. In Teil V entfaltet W. seinen eigenen Vorschlag einer Missionstheologie als „oikumenische Doxologie“, den er ausführlich in *Den Glanz widerspiegeln* (2012) vorgelegt hat. Der Ansatz bietet nachdenkenswürdige Einsichten und begreift Mission angesichts eines „überbordenden Anforderungsprofils“ (405) nicht als weitere Forderung, sondern als ganzheitliche Erfahrung und vielfältiges Überfließen des „Gotteslobs“ in lokalen und globalen Zusammenhängen. Das Buch schließt mit Bibliographie sowie Namens-, Sach- und Bibelstellenregister. Es enthält 14 Abbildungen/Fotographien in Farbe.

Die Stärken des Buchs liegen im kompetenten Überblick, der Aktualität und Relevanz der Themen und der klar reflektierten missionstheologischen Methodik. W.s offene Hermeneutik ermöglicht die Wahrnehmung einer Vielfalt missionarischer Selbstverständnisse, scheut aber das biblisch, systematisch und kontextuell reflektierte Urteil nicht. Gute Lesbarkeit und Anschaulichkeit, auch durch Einbezug einer photographischen Ebene, sprechen für das Buch. Eine Schwäche liegt in der – dem Autor bewussten – Selektivität, die die angestrebte und für ein Lehrbuch wünschenswerte offene und umfassende Wahrnehmung missionstheologischer Vielfalt relativiert. Auch wenn die klare Ausrichtung des Lehrbuchs auf den Ausbildungskontext landeskirchlicher PfarrerInnen in Deutschland sinnvoll und nachvollziehbar ist, gerät der ökumenische Horizont trotz gegenteiliger Absicht gelegentlich aus dem Blick. Insgesamt hat W. jedoch einen wichtigen Entwurf vorgelegt, der die Bedeutung der Missionstheologie im gegenwärtigen Diskurs überzeugend darlegt und zu neuen Diskussionen unter Studierenden und Lehrenden anregen kann.

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

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). 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, ²2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben (vgl. 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, ²1992. Allgemeine Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet, biblische Bücher nach RGG⁴. 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, ²2001

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETh 28, 2014, S. 195). 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 28 (2014) im Überblick

- Arnold, Tina / Hilbrands, Walter / Wenzel, Heiko (Hg.): *HERR, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst ...? (Ps 144,3). Beiträge zum biblischen Menschenbild. Festschrift für Helmuth Pehlke zum 70. Geburtstag* (Stefan Felber): S. 221
- Baschera, Luca: *Die reformierte Liturgik August Ebrards (1818–1888). Entstehung, Gestalt und heutige Relevanz* (Stefan Schwyer): S. 342
- Breul, Wolfgang / Schnurr, Jan Carsten (Hg.): *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung* (Ulrike Treusch): S. 297
- Burkhardt, Helmut: *Ethik, Band III: Die bessere Gerechtigkeit. Spezifisch christliche Materialethik* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 280
- Clausen, Matthias / Herbst, Michael / Schlegel, Thomas (Hg.): *Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit* (Stefan Schwyer): S. 327
- CREDO: *Christianisierung Europas im Mittelalter. Bd. I u. II: Essays, Katalog* (Jochen Eber): S. 287
- Deines, Roland: *Acts of God in History. Studies Towards Recovering a Theological Historiography* (Eckhard J. Schnabel): S. 229
- Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.): *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament* (Carsten Ziegert): S. 195
- Drossel, Barbara: *Und Augustinus traute dem Verstand. Warum Naturwissenschaft und Glaube keine Gegensätze sind* (Peter Müller): S. 270
- Eurich, Johannes / Maaser, Wolfgang: *Diakonie im sozialstaatlichen Wandel. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik* (Helge Stadelmann): S. 347
- Felber, Stefan: *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz* (Herbert H. Klement): S. 262
- Gehring, René: *Die antiken jüdischen Religionsparteien – Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten* (Michael Schröder): S. 244
- Grosse, Sven / Klement, Herbert (Hg.): *Für eine reformatorische Kirche mit Biss. Festschrift für Armin Sierszyn* (Manfred Dreytza): S. 315
- Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta: *Kirche* (Markus Printz): S. 329
- Heilig, Christoph / Kany, Jens (Hg.): *Die Ursprungsfrage. Beiträge zum Status teleologischer Antwortversuche in der Naturwissenschaft* (Anthony Fisher): S. 272
- Heim, Knut Martin: *Poetic Imagination in Proverbs. Variant Repetitions and the Nature of Poetry* (Beat Weber): S. 213

- Hempelmann, Heinzpeter u. a. (Hg.): *Handbuch Taufe* (Helge Stadelmann): S. 344
- Hempelmann, Heinzpeter: *Gott im Milieu. Wie Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen* (Wolfgang Becker): S. 317
- Hempelmann, Heinzpeter: *Kirche im Milieu. Die Sinus-Kirchenstudien „Evangelisch in Baden und Württemberg“. Ergebnisse + Impulse für den Gottesdienst* (Wolfgang Becker): S. 317
- Hempelmann, Heinzpeter: *Prämodern – Modern – Postmodern. Warum „ticken“ Menschen so unterschiedlich? Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindearbeit und Kirchenleitung* (Thomas Richter): S. 320
- Herbst, Michael: *Kirche mit Mission. Gesammelte Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus* (Philipp Bartholomä): S. 333
- Hermle, Siegfried / Kampmann, Jürgen (Hg.): *Die evangelikale Bewegung in Württemberg und Westfalen. Anfänge und Wirkungen* (Ulrike Treusch): S. 300
- Hille, Rolf / Neuenhausen, Ulrich (Hg.): *Gemeinde Jesu Christi in einer globalisierten Welt. Gesellschaftliche, kirchliche und theologische Perspektiven* (Michael Schwantge): S. 266
- Horn, Friedrich W. / Volp, Ulrich / Zimmermann, Ruben (Hg.): *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend* (Christoph Stenschke): S. 250
- Iwand, Hans Joachim: *Dogmatik-Vorlesungen 1957–1960: Ausgewählte Texte zur Prinzipienlehre, Schöpfungslehre, Rechtfertigungslehre, Christologie, Ekklesiologie mit Einführungen* (Ralph Meier): S. 275
- Jähnichen, Traugott u. a. (Hg.): *Alternde Gesellschaft. Soziale Herausforderungen des längeren Lebens* (Timo Jahnke): S. 349
- Jetter-Staib, Christina: *Halle, England und das Reich Gottes weltweit – Friedrich Michael Ziegenhagen (1694–1776). Hallescher Pietist und Londoner Hofprediger* (Nicholas Michael Railton): S. 302
- Kaufmann, Thomas: *Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung* (Christoph Stenschke): S. 290
- Kitchen, Kenneth A. / Lawrence, Paul J. N.: *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East*, 3 Parts: Part 1: *The Texts*; Part 2: *Text, Notes and Chromograms*; Part 3: *Overall Historical Survey* (Helmuth Pehlke): S. 202
- Kürle, Stefan: *The Appeal of Exodus. The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus* (Beat Weber): S. 206
- Leuenberger, Martin: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (Heiko Wenzel): S. 224
- Maier, Gerhard: *Die Offenbarung des Johannes. Kapitel 12–22* (Michael Schröder): S. 246
- Meyer-Blanck, Michael: *Agenda. Zur Theorie liturgischen Handelns* (Stefan Schweyer): S. 337

- Mühling, Andreas / Opitz, Peter (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften*, Band 3/1: 1570–1599 (Jochen Eber): S. 293
- Neuer Wettstein. *Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band I/1.2: Texte zum Matthäusevangelium, Teilband 1: Matthäus 1–10*, hrsg. v. Udo Schnelle unter Mitarb. von Manfred Lang (Roland Deines): S. 232
- Neuschäfer, Reiner Andreas: *Inklusion in religionspädagogischer Perspektive. Annäherungen, Anfragen, Anregungen* (Volker Schwarzkopf): S. 352
- Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 242
- Obst, Helmut: *August Hermann Francke und sein Werk* (Klaus vom Orde): S. 304
- Railton, Nicholas M.: *James Craig (1818–1899). Judenmissionar – Evangelist – Gemeindegründer* (Martin Rösch): S. 308
- Railton, Nicholas M.: *Pietismus und Revolution. Der badische Pfarrer Jakob Theodor Plitt (1815–1886) und seine Beziehungen nach England* (Jochen Eber): S. 310
- Rienecker, Fritz / Maier, Gerhard / Schick, Alexander / Wendel, Ulrich (Hg.): *Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie, Geografie und Theologie der Bibel. Mit mehr als 900 farbigen Fotos, Karten und Diagrammen* (Boris Paschke): S. 227
- Römer, Thomas / Macchi, Jean-Daniel / Nihan, Christophe (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen* (Herbert H. Klement): S. 200
- Rösel, Christoph: *JHWHs Sieg über Gog aus Magog. Ez 38–39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta* (Heiko Wenzel): S. 216
- Rosner, Brian S.: *Paul and the Law. Keeping the Commandments of God* (Jürg Buchegger-Müller): S. 258
- Ruddat, Günter (Hg.): *Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven* (Helge Stadelmann): S. 344
- Rust, Heinrich Christian: *Geist Gottes – Quelle des Lebens. Grundlegungen einer missionalen Pneumatologie* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 277
- Schäfer, Christian: *Benutzerhandbuch zur Göttinger Septuaginta. Band 1: Die Edition des Pentateuch von John William Wevers* (Carsten Ziegert): S. 198
- Schlatter, Adolf: *Einführung in die Theologie* (Clemens Hägele): S. 268
- Schmid, Hartmut: *Elia und Elisa. Eine Studie zu ihrem Verhältnis in den Königsbüchern* (Gunnar Begerau): S. 211
- Schnepper, Arndt: *Überzeugend moderieren. Wie man ansprechend durch Gottesdienste leitet* (Christian Schwark): S. 340
- Schröter, Jens / Zangenberg, Jürgen K. (Hg.): *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (Detlef Häußler): S. 248

- Schulz, Claudia: *Empirische Forschung als Praktische Theologie. Theoretische Grundlagen und sachgerechte Anwendung* (Manfred Baumert): S. 322
- Schweyer, Stefan (Hg.): *Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event* (Arndt Elmar Schnepfer): S. 341
- Seebass, Horst: *Numeri. 1. Teilband. Numeri 1,1–10,10*, BK.AT (Walter Hilbrands): S. 209
- Sommer, Debora: *Eine baltisch-adlige Missionarin bewegt Europa. Barbara Juliane v. Krüdener, geb. v. Vietinghoff gen. Scheel (1764–1824)* (Peter Zimmerling): S. 312
- Spaemann, Robert / Wannenwetsch, Bernd: *Guter schneller Tod? Von der Kunst, menschenwürdig zu sterben* (Paul Kleiner): S. 283
- Stadelmann, Helge: *Kommunikativ predigen. Plädoyer für die hörernahe Auslegungspredigt*: S. 343
- Stoop, David: *Rethink how you Think. How to Create Lasting Change Today* (Hans-Arved Willberg): S. 351
- Thiessen, Jakob: *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive* (Joel White): S. 253
- Trobisch, David: *Die 28. Auflage des Nestle-Aland. Eine Einführung* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 242
- Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Ausgabe für die Gemeinde (Jochen Eber): S. 294
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang: *Exodus 1–15, Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT)* (Stefan Kürle): S. 204
- Weeber, Karl-Wilhelm: *Lernen und Leiden. Schule im Alten Rom* (Christoph Stenschke): S. 286
- Weyel, Birgit / Gräb, Wilhelm / Heimbrock, Hans-Günther (Hg.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (Tobias Faix): S. 324
- Wildgruber, Regina: *Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch* (Herbert H. Klement): S. 219
- Wright, Nicholas Thomas: *Paul and the Faithfulness of God* (Anthony Fisher): S. 256
- Wrogemann, Henning: *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen* (Friedemann Walldorf): S. 355
- Zaunstock, Holger / Müller-Bahlke, Thomas (Hg.): *Die Welt verändern. August Hermann Francke; Ein Lebenswerk um 1700, Ausstellungskatalog* (Klaus vom Orde): S. 304

Anschriften JETH 2014

- Pastor Dr. Philipp BARTHOLOMÄ, Rheinstr. 26, D-76829 Landau,
Annaphil.bartholomae@web.de
- Doz. Dr. Manfred BAUMERT, M.A., Kaltenbergstr. 23, D-75031 Eppingen,
baumert@mowb.de
- Pfr. Dr. Wolfgang BECKER, Spreitger Weg 26, D-51588 Nümbrecht,
wolfgang.becker@ekir.de
- Doz. Dr. Gunnar BEGERAU, Fritz-Rau-Straße 7, D-51702 Berneustadt,
gunnar.begerau@gmx.de
- Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,
j.buechegger@datacomm.ch
- Prof. Dr. Roland DEINES, University Park, GB-Nottingham NG7 2RD
- Doz. Dr. Manfred DREYTA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode,
Manfred.Dreyta@grz-krelingen.de
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Redaktion JETH, Abendröte 56, D-68305 Mannheim,
redaktion@afet.de
- Prof. Dr. Tobias FAIX, Marburger Bibelseminar, Schwanallee 57,
D-35037 Marburg, faix@mbs-campus.de
- Doz. Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 13,
D-75031 Eppingen-Adelshofen, Wilhelm.Faix@t-online.de
- Pfr. Dr. Stefan FELBER, Dozent für Altes Testament, Theologisches Seminar
St. Chrischona, Chrischonarain 216, CH-4126 Bettingen,
sufelber@gmx.de
- Anthony FISHER, Zeppelinstr. 36, D-14471 Potsdam,
anthony.fisher@myfthgiessen.de
- Pastor Rüdiger FUCHS, Eutiner Str. 6, D-23738 Lensahn/OH,
pastor.fuchs@freenet.de
- Dr. phil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,
franz.graf-stuhlhofer@univie.ac.at / www.graf-stuhlhofer.at
- Dr. Clemens HÄGELE, Studienleiter, Albrecht-Bengel-Haus,
Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen
- Prof. Dr. Detlef HÄUSSER, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,
D-35039 Marburg, detlef.haeusser@eh-tabor.de
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de
- Dr. Timo JAHNKE, Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, familiejahnke@gmx.de

- Pfr. Dr. Dirk KELLNER, Am Neugraben 4, D-79595 Steinen,
dirk.kellner@outlook.de
- Pfr. Dr. Paul KLEINER, Rektor TDS Aarau, Römerstr. 186, CH-8404 Winterthur,
p.kleiner@tdsaarau.ch
- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel,
HHKlement@t-online.de
- Doz. Dr. Stefan KÜRLE, C. P. 37, 86.600-000 Rolândia, Brasilien,
kuerle@gmx.de
- Doz. Dr. Ralph MEIER Førsteamanuensis, Institutt for religion, livssyn og
kyrkjefag, Høgskulen i Volda, N-6101 Volda, Norwegen,
ralphm@hivolda.no
- Pfr. Dr. theol. Peter MÜLLER, Bläienstr. 15, CH-5723 Teufenthal,
peter_muellerschmid@gmx.net
- Dr. Reiner Andreas NEUSCHÄFER, An Schmette Lenned 3, D-41812 Erkelenz,
ra.neuschaefer@t-online.de
- Dr. Boris PASCHKE, Postdoc, Evangelische Theologische Faculteit Leuven,
Sint-Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven, boris.paschke@etf.edu
- Prof. Dr. Helmuth PEHLKE, Southwestern Baptist Theological Seminary,
Ft. Worth / Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastr. 5–7,
D-35394 Gießen, pehlke@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Markus PRINTZ, Internationale Hochschule Liebenzell,
Heinrich-Coerper-Weg 11, D-75378 Bad Liebenzell, mclprintz@gmx.de
- Dr. Nicholas M. RAILTON, School of Modern Languages, Faculty of Arts,
University of Ulster, Coleraine, County Londonderry BT52 1SA, Northern
Ireland, NM.Railton@ulster.ac.uk
- Dr. Uwe RECHBERGER, Studienleiter, Albrecht-Bengel-Haus,
Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen
- Thomas RICHTER, M. A., Neckarstr. 15, D-71334 Waiblingen, trichter@bskf.de
- Pfr. Martin RÖSCH, Theologischer Leiter der Arbeitsgemeinschaft für das
messianische Zeugnis an Israel (AmZI), Wiedenweg 7, CH-4153 Reinach,
roesch@amzi.org
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, 130 Essex Street, South Hamilton, MA 01982,
USA
- Past. Dr. Arndt Elmar SCHNEPPER, Bexbachweg 4, D-38116 Braunschweig,
arndt.schnepper@feg.de
- Doz. Dr. Michael SCHRÖDER, Theologische Hochschule Ewersbach,
Jahnstraße 49–53, D-35716 Dietzhölztal, schroeder@th-ewersbach.de
- Pastor Michael SCHWANTGE, Untergasse 1, D-35516 Münzenberg,
Michael.schwantge@gmx.net

- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen,
christian.schwark@kk-si.de
- Lehrbeauftragter Volker SCHWARZKOPF, Sonnenstr. 15, D-45259 Essen,
volker.schwarzkopf@uni-oldenburg.de
- Doz. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen, stefan.schweyer@sthbasel.ch
- Patrick SELE, Lic. Phil., Master of Advanced Studies in Information Science,
St. Markusgasse 13, FL-9490 Vaduz
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule,
Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen, Stadelmann@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Dozent der Biblisch-Theologischen Akademie,
Forum Wiedenest / Germany Professor extraordinarius am Department of
Ancient and Biblical Studies, University of South Africa (Pretoria), Bahn-
hofstraße 1, D-51702 Bergneustadt, Stenschke@wiedenest.de
- Prof. Dr. Ulrike TREUSCH, CVJM-Hochschule, Hugo-Preuß-Str. 40,
D-34131 Kassel, treusch@cvjm-hochschule.de
- Dr. Klaus VOM ORDE, Leitender Wissenschaftler der Forschungsstelle „Edition
der Briefe Philipp Jakob Speners“ der Sächsischen Akademie der Wissen-
schaften zu Leipzig, Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle/Saale
- Prof. Dr. habil. Friedemann WALLDORF, Freie Theologische Hochschule,
Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen, Walldorf@fthgiessen.de
- Pfr. Dr. Beat WEBER, Pfarrhaus Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden,
weber-lehnerr@sunrise.ch
- Prof. Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule, Rathenastr. 5–7,
D-35394 Gießen, Wenzel@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Joel WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastr. 5–7,
D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de
- Hans-Arved WILLBERG, Th. M., Leiter des Instituts für Seelsorgeausbildung
(ISA), Hermann-Weick-Weg, D-78229 Karlsruhe-Grötzingen
- Carsten ZIEGERT, Association SIL, B.P. 4214, N'Djaména, Tschad,
carsten_ziegert@sil.org
- Prof. Dr. Peter ZIMMERLING, Theologische Fakultät, Martin-Luther-Ring 3,
D-04109 Leipzig, zimmerli@rz.uni-leipzig.de

